

3 1761 0049468





Digitized by the Internet Archive
in 2007 with funding from
Microsoft Corporation

PUBLICATIONS
OF THE
SOCIETY OF HEBREW LITERATURE.

SECOND SERIES.

13

IBN EZRA LITERATURE.

ESSAYS ON THE WRITINGS

OF

ABRAHAM IBN EZRA.

BY

M. FRIEDLAENDER, PH.D.

VOL. IV.

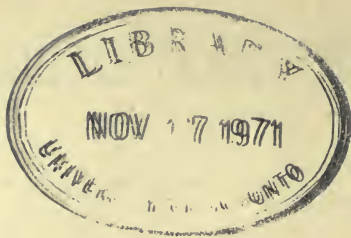
LONDON:

PUBLISHED FOR

THE SOCIETY OF HEBREW LITERATURE

BY

TRÜBNER AND CO., 57 & 59, LUDGATE HILL, E.C.



PJ
5050
I18262

LONDON:
PRINTED BY WERTHEIMER, LEA AND CO.
CIRCUS PLACE, FINSBURY CIRCUS.

52.4.

P R E F A C E.

THE Essays on the Ibn Ezra literature, which were commenced in Vol. I. of the first series published by the Society of Hebrew Literature, are continued in the present volume. The homeless life of Ibn Ezra, his wanderings from place to place having been described in the foregoing volume, the next point of interest was, to inquire whether the same state of restlessness could be traced in his intellectual productions. An answer in the affirmative is given by Ibn Ezra's principal biographers, who pronounce summary judgment without entering into minute investigation. In our Essay on the Theology and Philosophy of Ibn Ezra it will be shown that, while this remarkable man was roving about from east to west and from south to north his mind remained firm in the principles he had once for all accepted as true.¹ Our inquiry is exclusively based on those writings of Ibn Ezra which beyond question are his own productions. The connection of Ibn Ezra's system of philosophy with that of his predecessors

¹ An interesting treatise on the subject was written by R. N. Krochmal in the 17th chapter (headed הר"א' בע' חכמת המסכן שמת הר"א' בע' of his "More Nebuche Hazzeman," ed. by Dr. L. Zunz, Lemberg, 1851.

and immediate successors will not be discussed in this volume, but will form the theme for a future special treatise.

In the second Essay the writings of Ibn Ezra are described *seriatim*. The present volume contains only the chapter on the Commentaries, including translations and super-commentaries. A few general remarks on the character and the peculiarities of Ibn Ezra's exegesis form the Introduction to this Essay. The account given of the manuscripts is for the most part founded on personal inspection; but we have also derived great service from the bibliographical works of Dr. Steinschneider (*viz.* Hammazkir or "Hebräische Bibliographie," his catalogues of the Hebrew books of the Bodleian Library, and of MSS. at Leyden and Munich, his contributions to the Encyclopædia of Ersch and Gruber, etc.); from the "Magazin für Wissenschaft des Judenthums," edited by Dr. Berliner; Dr. Graetz's, "Geschichte der Juden," the First Part of the "Catalogue of Hebrew Manuscripts" issued by Dr. Schiller, of Cambridge, and the unedited one of Mr. A. Neubauer, M.A., of Oxford. The author is especially indebted to the last-named scholar, who, with his habitual kindness, has been most prompt in supplying any information that was desired, and in communicating any discovery of moment in the Ibn Ezra Literature.

The Hebrew Appendix contains unedited¹ fragments of Ibn Ezra's Commentaries preserved in Br. Mus. MSS. Add. 27,038, 26,880 and 24,896. Two Bodleian MSS. were

¹ Parts of the French rec. of the Commentary on Gen. i.—xvii., were published in the "Otsar Nechmad," ed. Blumenfeld, Vienna, 1857, and in the "Beth-hamidrash," ed. Weiss, Vienna, 1865.

also collated; namely, No. 225 and No. 1,234 (Catal. Neubauer). In the foot-notes, the letters B, O and M refer to MSS. Brit. Mus. 27,038, Bod. 225 and 1,234 respectively; the letter P denotes the ordinary edition of Ibn Ezra's Commentary.

As an illustration of the way in which Ibn Ezra's mathematical notes were rendered intelligible even to those who had no knowledge of mathematics, a fragment has been added containing an anonymous Super-commentary on Ibn Ezra's Commentary on Exod. iii. 15, preserved in Br. Mus. MSS. 24,896 and 26,880, and also included in an abridged form in the Super-commentary of Ibn Yaish (Bodl. 232, 1).—Portions which appeared spurious and superfluous are enclosed in parentheses (), while brackets [] indicate words not contained in the manuscript, but which have been added by the Editor. In conclusion we take this opportunity of tendering our sincere thanks to the Rev. A. Löwy for his careful revision of the manuscripts and proofs.

M. FRIEDLAENDER.

Jews' College, January, 1877.



CONTENTS.

ESSAY I.

	PAGE
THE PHILOSOPHY OF IBN EZRA	1—101
Introduction	3
1.—COSMOGONY.	3—24
Ibn Ezra's View on Gen. i. 1.	6
The Elements	8
The Heavenly Bodies	13
Ideals or Universalia, Angels, etc.	18
The First Cause	24
2 — ANTHROPOLOGY	24—46
Man a Microcosm	25
Body and Soul	29
Freewill and Fate	31
Knowledge of God, the Summum Bonum	32
γνωθι σαυτον	35
Morals Affected by extraneous Impressions	36
Self-control	39
Woman	40
The Child... ..	40
Unequal Stations in Society	41
Man causes his own Misfortunes	42
Man in the highest State of Perfection... ..	43
The Future State of the Soul of the Wicked	44
The Future State of the Soul of the Righteous... ..	46

	PAGE
3.—THEOLOGY	47—101
Nature, Conscience, and Revelation	49
“The Lord spake”	50
Prophets	50
The Holy Writ	60 57
Authenticity and Integrity of the Pentateuch...	67 63
Authenticity and Integrity of the Prophets and the Hagiographa	73 67
Miracles	86 74
Prayer	92 86
Divine Precepts	92
Traditional Interpretation	97
Messiah and Resurrection of the Dead... ..	101 98

ESSAY II.

THE WRITINGS OF IBN EZRA	102—251
Introductory Remarks	137
1.—COMMENTARIES	251
Adaptation of the Teachings of the Bible to the Results of Science	109
Digressions in Ibn Ezra's Commentaries	119
Creation	109
The Names of the Deity	109
The Jewish Calendar	100
The Decalogue	110
אֱלֹהִים... ..	114
Angels	115
Oral Law	116
Fate	106
The Universe	117
Knowledge of God	117
Prayer	119
Creation	119
X Exegetical Principles in the Introduction to the Commentary on the Pentateuch	123
Ibn Ezra's Treatment of Midrash and Kabbala, Karaim and Masorah	131

	PAGE
Witticisms	127
Application of Ellipsis	134
Mysteries; Exoteric and Esoteric Methods of Interpretation	139
Quotations and Variæ Lectiones.	141
Description of the Several Commentaries of Ibn Ezra. 142—195	
Introduction to the Commentary on the Pentateuch... ..	148
Commentary on the Pentateuch... ..	162
" Isaiah	166
" Minor Prophets	169
" Psalms	174
" Job	178
" Song of Solomon	182
" Lamentations	183
" Ruth	185
" Esther	187
" Ecclesiastes	188
" Daniel	194
Chronological Table of the Commentaries.	195
MSS. Containing Ibn Ezra's Commentaries... ..	195—212
Introductory Remarks.	197
MS. Commentary on the Pentateuch	204
" " Isaiah.	208
" " Minor Prophets, Psalms, etc.	212
Super-commentaries; Translations and Editions of the Commentary	212—251
General Remarks... ..	215
Mosconi	218
מרגליות (Joseph Hasephardi, Shemuel Motot and Shemuel Çarça).	221
MS. Br. Mus. Add., 22093; צפנת פענח of Shem-Tob Shaprut... ..	226
" Add., 27561. Two anonymous Super-commentaries, and Caspi's Perush Sodoth	231
" Add., 22091; Caspi's פרשת הכסף... ..	232
" Add., 26981; Motot and Gatigno	233
" 26900. Anonymous Super-commentary	236

	PAGE
MS. of London Beth-Hammidrash.	238
MSS. of the Bodleian Library	243
MSS. of other Libraries... ..	251
Various Editions and Translations of Ibn Ezra's	
Commentaries	252
Errata	253
HEBREW APPENDIX.	1—78
French Recension of Ibn Ezra's Commentary on	
Genesis i. 1 to xvii. 27.	1—64
Introduction	5
Grammar... ..	9
דקדוק הפרשה הראשונה	18
פירוש	46
דקדוק פ' אלה תולדת נח	47
פירוש	60
דקדוק פ' לך לך	63
פירוש	64
פ' ויחי	68
לדור דורים... ..	69
Commentary on Leviticus xxiii. 15	71
„ 1 Chronicles xxix. 11—13	72
Super-commentary on Ibn Ezra's Commentary	
on Exodus iii. 15	78

ESSAYS

ON

THE WRITINGS OF IBN EZRA.

FIRST ESSAY.

THE PHILOSOPHY OF IBN EZRA.

HE who set a boundary to the ever-flowing billows of the sea, and said, "Thus far shalt thou go and no further," also limited the sphere of the all-investigating human mind. When, however, in compliance with the exhortation of the prophet, "we lift our eyes on high, and see who created these things," we are not satisfied with only admiring the grandeur of the Universe and the infinite wisdom of its Creator: we are anxious to know this great Architect, to understand the mysterious art by which He became the Author of all Beauty, and to comprehend the scheme of Providence by which all parts of the divine work are kept in marvellous harmony. Moralists of old, poets and prophets have warned us in vain against any attempts at realising such a desire as useless and even dangerous.¹ The experience of previous failures, of systems which flourished for some time and faded away, is likewise of no avail. The restless human mind tries to break down every fence, in order to pass into regions which are beyond its reach. When, on the one hand, change appears to be the rule of nature, when the sun is observed to rise and set, clouds to

¹ "Seek not out the things that are too hard for thee, neither search the things that are above thy strength" (Ben Sira iii. 21). "For in much wisdom is much grief, and he that increaseth knowledge increaseth sorrow" (Eccl. i. 18)

appear and disappear, seasons to come and go, generation to succeed generation, in short all things to flow in a perpetual tide, and on the other hand, amidst all this change a certain constancy is noticed, the question is naturally asked, When and how did this series of successions commence? When will it end? We are as much at a loss to form a conception of its absence as to comprehend its continuance from infinity to infinity. Much talent, learning and time have been wasted by gifted men in the vain search for an answer to these questions. Revelation stepped in, cut the knot, and taught mankind that a Being, far above our comprehension, created the whole world from nothing; that He governs it, and that on His mercy the existence of every creature is dependent. But even the believer does not entirely acquiesce in this authoritative instruction. For assuming the doctrine of creation as an axiom, he is desirous of reproducing in his mind, feeble as it is, a copy of the work of the Almighty. Such ideal works, mere phantoms, are of comparatively short duration; sometimes they do not even survive their author, or the generation which delighted in them. The Universe, on the other hand, is not in the least affected by them, and the faith in the Almighty Creator continues the same as ever. These successive results of speculation, however slight their true merits, have a great share in the progress of learning and science; they occupy in the history of the human intellect the same position which the successive rise and fall of empires hold in the political history of our race. One link in this series we propose to consider in the philosophy of Ibn Ezra.

Ibn Ezra has not bequeathed the fruits of his thought to posterity in the form of an elaborate, complete system; but his writings abound in philosophical matter, in definitions, arguments and deductions. These, carefully collected, analysed, and arranged, offer sufficient material for the reconstruction of his whole theory.

The philosophy of Ibn Ezra is the product of the combined action of his religious and general culture, of his belief

and research. The former filled his mind with the idea of an independent, absolute Creator and Master of the Universe; the latter showed him the world ruled by fixed, immutable laws. The former gave him positive knowledge in its completeness and perfection, to which nothing could be added, and from which nothing was to be taken away; the latter offered him the elements from which he had to produce knowledge by study and research. The former yielded to him Truth, and invited him to find the proof for it; the latter taught him the way of deducing Truth from a limited number of given axioms. His religious studies made human life and all the world around him appear small, imperfect, transient; his secular studies pointed out to him the greatness, perfection, and stability of nature. The former turned his heart from the disappointments and imperfections here below, to the ideal and purer life in a distant future and in regions above; the latter drew his mind to the study of the real and visible world. The former presented to him the divine Being as the First Cause of all things and events, without regard to the intermediate agencies to which the latter exclusively called his attention.

Great influence appears to have been exercised on his intellectual development by the special studies which he pursued. Mathematics with their abstract forms and numbers, the science of language with its method of analogy, and logic with its rules of definition and division, paved the way from the numerous individuals, through species and classes, to the ultimate unity; from the transient, through the constant, to the eternal. From these various and almost opposite sources originated the peculiar system of Ibn Ezra, which will now be considered under the following three heads: Cosmogony, Anthropology, and Theology.

I.—COSMOGONY.

HAS there ever been a time when the universe did not exist? And if there has been such a period, what cause

effected the succession of existence to non-existence? The Believer in the Bible is ready with the answer: "In the beginning God created the heaven and the earth" (Gen. i. 1); and, we may truly add, a better answer has never yet been given. It would be entirely incompatible with the religious principles of Ibn Ezra, as far as they are known from his writings, to say that he assumed the eternity of the cosmos (קדמות העולם), or even of its constituent elements. And yet his strange remark on the first verse of the book of Genesis, and especially his explanation of the Hebrew verb ברא, led many to believe that Ibn Ezra denied the *creatio ex nihilo*. He declares, in opposition to the general opinion, that ברא does not mean "to create" or "to produce out of nothing," but "to cut," and hence "to form," "to decree." This explanation, which is frequently and emphatically repeated in various parts of his Commentaries, appears also to have formed an essential element in his philosophical system.¹ According to Ibn Ezra, the verse in question refers to the formation of the universe out of the then existing chaos (תהו ובהו), while the creation of the latter—not described in Genesis—

1 רובי המפרשים אמרו שהבריאה להוציא יש מאין וכן אם בריאה יברא ה' (במדבר ט"ז ל') והנה שכחו ויברא אל' את התנינם, ושלש בפסוק א' ויברא אל' את האדם (א' כ"ז) וברא חשך (ישעי מ"ה ז') שהוא הפך האור שהוא יש, וזה דקדוק המלה 'ברא' לשני טעמים זה האחד, והשני לא ברה (?) אתם לחם (שמואל ב' י"ב י"ז), וזה השני אל"ף תחת ה"א..... Most of the commentators said that 'bara' meant 'to produce something out of nothing,' as in Num. xvi. 30; but they did not think of Gen. i. 21 and 27 (where it is distinctly stated that the act expressed by the verb 'bara' was a formation from water and earth respectively), or of Is. xlv. 7, where 'darkness' is the object of the verb 'bara'; darkness is nothing but the absence of light. The following is the explanation of the word 'bara' [which has two significations—one in which it is used here, the other in 2 Sam. xii. 17, where ברא = ברה to eat]. It denotes 'to cut' (to decree?), to set a limit by cutting off a portion, and the wise men will understand it." See Is. xl. 28; xlv. 7. Ibn Ezra proves that ברא signifies "to cut"; but he derives from this signification also the meaning "to decree" analogous to the two meanings of גזר; comp. also the verb "to decide" from the Latin "caedo" "to cut."

had taken place in some period anterior to that which forms the subject of the Biblical account.¹ It is certainly noteworthy, how two philosophers, both believing in the truth of the Scriptures, both adherents of the mystic theory of a double creation of a spiritual and a material, have come to diametrically opposite conclusions concerning the contents of the first chapter of Genesis. Philo, the Alexandrian philosopher, says that it contains a description of the spheres of ideals, while, according to Ibn Ezra, it relates to the formation of the material and visible world. The cause of this difference is to be found in the divergent aims which they set themselves.

Philo living in Alexandria, the seat of learning, in an age when the results of philosophical research were generally thought to be entitled to the highest consideration, desired to show that the sacred literature of the Jews abounded in wisdom, and was in no sense inferior to the literature of any other nation. He therefore did not address himself to his brethren in general, but to the learned classes both of the Jews and Gentiles. His essays on biblical themes were not so much intended to throw light on difficult, mysterious parts of the Bible, as to show to sceptical authors and philosophers the sublime character of its spirit, which remained unshaken, even though the literal sense of the historical records and laws were set aside.²

¹ According to Ibn Ezra the first verses of Genesis must be translated thus: "When in the beginning God formed (decreed the formation of) the heaven and the earth, the earth was void and without form," etc. In his later writings Ibn Ezra apparently abandoned this interpretation; for in one recension of the Commentary on the Pentateuch and in *Iggereth Hashshabbath* (iii.), he distinctly declares that the second verse could not be the apodosis of the first, on account of the *Vau* in the beginning, and explains the meaning of the first verse to be: "God made a beginning to heaven and earth," a view which he originally had repudiated.

² Compare Jost's "Geschichte des Judenthums und seiner Secten," I., 381, "Weit entfernt, wie viele aufgeklärte Zeitgenossen, dem Judenthume den Rücken zu kehren, lenkte er allen Fleiss darauf hin, nicht nur, wie seine Vorgänger, Einwendungen gegen die jüdischen Religionsquellen abzuweisen, sondern vielmehr diese als den Inbegriff aller Weisheit zur Anerkennung zu bringen, . . .

Ibn Ezra, on the other hand, aimed, or rather professed to aim, at elucidating, grammatically and philosophically, all difficult or ambiguous passages in the Bible.¹ He held, however, that he could not expect to find in a book, intended to be a moral guide for the whole people, metaphysical problems, which could only be intelligible to a few; and the conception of the existence of an ideal world is indeed a problem of this kind.² According to Ibn Ezra, the first verse of Genesis points rather to *the* heaven, and to *the* earth, which are visible to the eye of every one, and attract his attention by their perfection, regularity and harmony, reminding the reader that all this had once been a shapeless mass, composed of the four elements, and received its present form and order at the command of the Almighty.³ For this reason, Ibn Ezra emphatically insists on his explanation of the word "bara" mentioned above.

Granted now, that the Bible begins with the transformation of the chaos into the Universe, and that this was effected by the word of God, what were, according to our philosopher, the

bei den Griechen, um ihnen Bewunderung für die Weisheit des alten Judenthums abzugewinnen, das lange vor den Griechen alles darbierte, was die Philosophen nachmals gefunden haben."

1 ואחפש היטב דקדוק כל מלה בכל מאודי, ואחר כן אפרשנו כפי אשר : "I shall inquire into the grammatical form of every word, and explain it to the best of my knowledge," etc. (Introduction to Commentary on the Pentateuch.) Ibn Ezra had also in view the scholar (אנשי התושיה) for whom his enigmatic and recondite remarks are especially intended, but he lost not sight of the general reader, who is not initiated into the study of philosophy; in most instances he superadded to the abstruse a simple and popular explanation.

2 ולפי דעתי שהתורה נתנה לכל לא לאחד לבדו ודבר העוה"ב לא : "I think that the law is for all, not for one alone; the nature of the future world cannot be understood by one out of a thousand" (Deut. xxxii. 39).

³ Ibn Ezra says : השמים בה"א הידיעה להורות כי על אלה הנראים ידבר : השמים has the definite article, in order to indicate that the term שמים signifies "the visible heaven." In a later recension, if authentic, he rejected this explanation.

properties of the chaos? To whom was the divine command addressed? How was it executed? The chaos, the "tohu vabohu" of the Bible, consisted of the four elements, fire, air, water, and earth.¹ These elements are, to a certain degree, indestructible,² but not eternal. The indestructibility is not a property inherent in such elements, but is a consequence of the non-existence of any power in nature by which they could be destroyed. No created thing, Ibn Ezra says, can

¹ According to Ibn Ezra, the earth at that point of time to which the words "in the beginning" (Gen. i. 1) refer, was covered with water; over the water was air, and fire was above that element. By the action of light a portion of the water evaporated, and reappeared again on high in form of clouds, rain, snow, etc., separated by the expanse from the water below, which no longer covered the whole surface of the earth; he says: כאשר התחזק האור על הארץ: "When the light shines with intensity upon the earth, and the air over it is dry, the rays of the light are reflected and the sky is formed" (Gen. i. 6). כי עלה אד מן הארץ בכח המאורות, "Vapour rose from the surface of the earth by the action of the luminaries" (Gen. ii. 6).

² Comp. כל נמצא תחת השמש מורכב מארבעה מוסדים מהם יצאו ואליהם ישובו והם האש והרוח הנח והמים והארץ וגו' ואחר שהודיע הארבעה השרשים שהם עומדים על מתכונתם ואם תקרה להם תנועה בסוף הארבעה ישובו כשהיו וגו' "Everything under the sun is composed of four elements, from which they come forth, unto which they return, namely, fire, air, water, and earth," etc. (Ecc. i. 3). "And after having shown that the four elements are stationary, and that in case of being set in motion they return to where they have been before," etc. (*ib.* i. 8). Indestructibility of matter is a principle taught by the earliest of the ancient philosophers, by the Ionian school, by Plato, Aristotle, and by most philosophers of the Middle Ages. But, according to them, the eternity of matter was not the result of induction or experiment; it simply helped them to explain the origin and existence of the Cosmos. For Jewish philosophers, believing in the truth of the Bible, it was not difficult to reconcile this theory with that taught in the Scriptures, since the application of figurative expressions opened a wide field for speculation. In Ibn Ezra's opinion the theory of the eternity of matter,—*i.e.*, of the four elements,—must be true, because these elements are the work which came directly from the hands of the Creator (מעשה יי), and the works of the Eternal cannot be subject to destruction. It was reserved for modern research to prove by experiment, by application of balance and weight, that, at least within the limits of human inquiry, nothing is absolutely lost at the transition of things from one state into another.

utterly annihilate another created thing; but the Creator himself, we may infer from this proposition, can undo His own work. In the same way he states that a created thing can not produce anything out of nothing; created beings can only transform.¹ From this we again infer, that the Creator has the power of producing things from nothing. Both these propositions, which appear to be based on experience, can in fact be applied only within the sphere of human experience, and proved to be correct solely in the modified way expressed by Ibn Ezra.² Another property of the constituent elements of chaos is, that they are without life, without the power of perception or understanding; they have no volition, are entirely passive, and can only be formed or transformed by an active, external force. The plain sense of the words of the Bible attributes this power directly to the Almighty. Ibn Ezra appears not to

כל הנבראים ילאו לברא עצם שהוא שורש או להכחידו עד שיהיה נעדר: רק כל מעשיהם דמות ותמונה ומקרה להפריד מחובר ולחבר נפרד "The several creatures could but vainly attempt to create an elementary substance, or to annihilate it so that it should cease to exist; all their works are nothing but images, forms and accidentia, they separate those things which are joined, and join those which are separate; they set in motion that which rests, and give rest to that which moves; human work is therefore vain and void." (Eecl. Introd.) "כל מה שיעשה נוצר לא יעמוד" "Whatever is made by a creature is not eternal" (ib.) "ואם האדם הבל אף כי מעשהו "And if man is vanity, how much more so are his works, which are an accident to him; how far more so are his thoughts which are as an accident of an accident." (ib. i. 7). Compare מעשי השם כי הם כולם כללים ולנצה עומדים "The works of God are all general and immortal" (Ps. xvii. 16.) "והדרך האחד "The other class is that of transformations (lit. that which befalls the substance, accidentia), which alone can be effected by man." (Exod. xxvi. 1.)

² Saadiah, in the Introduction to his "Emunoth Vedeoth," is of opinion that this principle is not an experimental truth; for it presupposes the admission of the eternity of matter, which is to be vindicated by that very principle. Ibn Ezra does not discuss this principle, but assumes, as a fact, that matter had a beginning, and was once created by the Eternal.

be satisfied with this simple method. Proceeding from the literal sense of the words: "He commanded and they were created" (Ps. cxlviii. 5), he asks, Who was commanded?¹ The elements were not endowed with a power of apprehending a command; and therefore he assumes a class of beings intermediate between the Most High and the creatures below. Moreover, it appears that the idea of the holiness and sublimity of God favours this assumption; for it is generally considered profane to connect the divine name with anything that appears to be defective or imperfect,² since even earthly kings and princes are observed to devote themselves exclusively to general principles, leaving the practical application of them to their ministers. The system of classified grades adapted to human affairs, he transferred to the realm of the Almighty. Numerous ministers and attendants surround His throne, all eagerly awaiting His commands, all endowed with power to carry them instantly into execution.³ This conformity of heavenly to mundane matters he carries still further. The ministers of state generally have their subor-

¹ Saadiah translates the word **וַיֹּאמֶר**, "it was His will" (**וַיְרִצָה**), probably because of the same difficulty, that there was no agency to which the word of the Eternal could be directed. Ibn Ezra rejects this explanation, seemingly with a trivial argument that if **וַיֹּאמֶר** were identical with **וַיְרִצָה**, the Infinitive would be required, instead of the Imperative (**וַיֹּאמֶר לְהִיּוֹת** instead of **יְהִי וַיֹּאמֶר**). His real reason is that "He said" agrees well with his theory of the creation.

² How different the Prophet: "The heaven is My throne, etc., and to him do I look, to the poor, and to him who is of a contrite spirit," etc. (Is. lxvi. 1, 2), or the Psalmist: "He dwelleth on high, and looketh down to what is done in heaven and earth" (cxiii. 4)! We praise God, that He looks down to the humble and poor; but there is still a tendency to keep His name far from everything that is low in our eyes.

³ Compare Dan. vii. 10, "Thousand of thousands are His ministers, and myriads of myriads stand before Him." A short description of the World of Angels is given in "Chay ben Mekits." For a more complete elucidation Ibn Ezra frequently refers to his intended Commentary, on the first chapter of Ezekiel; but the Commentary on Ezekiel has either been lost or was never written. Compare also Ibn Gebirol's "Kether Malchuth," the section beginning **ה' מִי יַעֲמִיק לְמַחֲשָׁבוֹתֶיךָ בְּעִשְׂוֹתֶיךָ מִזֵּיו הַשְּׂכִינָה זֶהר הַנִּשְׁמוֹת וְהַנִּפְשׁוֹת** **הַרְמוֹת, הֵם מְלֹאכֵי רְצוֹנֶךָ:**

dinate officers, by whom the work of their superiors is completed in all its details. In like manner do the invisible executors of the divine will transfer the commands of the Most High, to visible agents—inferior to themselves, yet far excelling the earthly creatures—to sun, moon and stars. To these Ibn Ezra assigns the task of fashioning and ruling the earth as well as all that is in it, on it, and around it. Not only are those natural events, which can easily be traced to supernal influence, alleged to be the work of the stars, but whatever happens on earth is assumed to be caused by them.¹ Ibn Ezra frequently cautions the reader against believing that the stars have power to benefit or to injure any creature on this earth, since such a belief would lead to idolatry.² They are analogous to machines, which, once set in motion, perform the work with undeviating

וְדַע כִּי כָל הַצְמָחִים וְהַחַיִּים בְּאֶרֶץ וְהָעוֹף וְהַבְּהֵמָה וְהַחַיָּה וְהַרְמֵשׁ וְכָל
 אָדָם קְשׁוּרִים בְּעֵלְיוֹנִים וְגוֹי “And know that all the plants and all that lives
 on earth, the birds, cattle, beasts, creeping animals, and human beings, are de-
 pendent on the beings above (stars),” etc. Commentary on Exod. xxxiii. 21.
 כִּי עֵתִים קְצוּבִים הֵם וּבָבֵא הַעֵת יִתְנוּעַע אָדָם לְאִשֶׁר הוּא מוּכָן לוֹ וְתֵהִינָה
 תְּנוּעוֹתָיו כְּתְנוּעַת הַצֶּלֶם כְּעֵנִין אֵךְ בְּצֶלֶם יִתְהַלֵּךְ אִישׁ וְגוֹי אִפִּילוֹ הַתְּאוּוּה
 “The time when an event is to take place, is predetermined: and when that time approaches, the
 person concerned, *volens volens*, moves in the direction of that which has been
 prepared for him; he moves in accordance with the motion of the constella-
 tion of his nativity. Comp. Ps. xxxix. 7 (and the Comm. of Ibn Ezra, *ad
 locum*); . . . even lust and the reverse of it are predetermined.” (On
 Eccl. iii. 1.)

וְהֵנָּה לֹא יוּכְלוּ הַמְּשֻׁרְתִּים לְשַׁנּוֹת דְּרָכָם וְשִׁיעֲבוּר אֶחָד מֵהֶם הַחֹק
 שֶׁנֶּתַן לוֹ הַשֵּׁם, גַּם כֵּן כָּל צְבֵא הַשָּׁמַיִם וְהַשְּׁפִלִים יִקְבְּלוּ מֵהֶם כְּפִי מַתְכוּנָתָם,
 עַל כֵּן לֹא יִיטִיבוּ וְלֹא יִרְעוּ וְהֵנָּה הַמְּשֻׁרְתוֹה לְמִלְאכַת הַשָּׁמַיִם לֹא יוּעִילוּ לוֹ
 “The ministers cannot alter their way or transgress the law given by the Lord;
 the hosts of heaven, and all the lower creatures according to their respec-
 tive nature, derive their existence from those ministers, and they therefore are
 unable to do either good or evil; consequently the worshipper of the heavenly
 bodies gains no advantage for such a service, for whatever is pre-destined for
 him in accordance with his nativity will happen to him.”

precision. Every star received certain primordial properties, by which, according to its relative place amongst the rest of the heavenly bodies, certain influences are exercised upon the earth and upon earthly elements.¹ These properties are “the statute He has given them, not to be transgressed” (Ps. cxlviii. 6);² by them the work of the creation, as recorded in the first chapter of Genesis, was accomplished;³ they determine the fate of individuals and nations—with certain exceptions⁴ which will be discussed below. The heavenly bodies existed before the creation of which the Bible treats. When, on the fourth day, the Almighty said, “Let there be luminaries in the expanse of the heaven” (Gen. i. 14), the terrestrial atmosphere, the רקיע (expanse)

והחכם שאין לו נחלה וכסף ישמח בחכמתו ולא יכעס בעבור עניו כי כבר נגזר עליו מה שנגזר מששת ימי בראשית ומביני מלאכת שמים יבינו והוא פירש אשר ברא אל לעשות, כי האל שם בכל מלאכתו כח [לעשות] על הדמות הראשונה, ומי שהיתה מערכתו מעוותת בדבר מומן או דבר :
 “A destitute philosopher may derive his contentment from his wisdom, and has not to fret because of his poverty, seeing that his destiny was fixed at the creation of the world; a fact obvious to astrologers, and suggested by the words, ‘which God created to produce’ (Gen. ii. 3), *i.e.*, God gave to His work (the heavens) power of continuing to act according to the same primary law. Anyone whose horoscope indicates a pecuniary destitution, or any other material wants, has no redress.” (Eccles. vii. 11.)

² Ibn Ezra frequently quotes this verse, which he applies to the creation of the higher beings, to the tenants of the “heavens of heavens,” to “His angels,” and “His hosts” mentioned before.

³ The work of God is indestructible; but all productions of His creatures are perishable—a principle which is frequently referred to by Ibn Ezra. When, on the other hand, he states that the biblical account of the creation contains only the description of עולם ההווה והשחיתה (the transient and destructible beings), he uses the expression השחיתה (destructibility) in the sense of changeableness or instability.

⁴ The possibility of such exceptions is expressed by the principle: יש במשולש כח לקבל ואין צורך לשניים “In the third class of the creation (*i.e.*, on the earth) there are some creatures who have the power of communicating directly with the Almighty without requiring the mediating agency of the beings of the second world, *i.e.*, the heavenly bodies.” (Exod. iii. 16, short recension). Compare Deut. v. 26.

received—according to Ibn Ezra—the property of transmitting their light to the surface of the earth.¹ These luminaries are not compounds of the four elements;² they are simple, and their substance is of a purer nature.³ Being *simple*, they are not subject to change or dissolution; consisting of an *element*, they cannot be destroyed; they exist for ever, for “He has established them for all eternity” (Ps. cxlviii. 6).⁴ Are they also without a beginning? Many philosophers laid down the axiom that everything which had a beginning must have an end.⁵ Ibn Ezra does not accept this dictum. He prefers to be guided by the system of numbers, which admits indefinite extension in one direction; while in the other direction, *one* as the primal unit is the limit, beyond which the series cannot be continued.⁶

¹ “Sun, moon, and stars are termed ‘luminaries in the expanse,’ because they are seen there.” (Gen. i. 17). אל תתמה על מלת ויתן כי כן כתוב את קשתי נתתי בענן “Be not surprised at the expression ‘he set,’ for thus it is written, ‘My bow I have set in the cloud’” (Gen. ix. 13); that is to say, although the conditions of the appearance of the rainbow were existing from the beginning, the expression “I set” is used in the sense of “I made appear”; the rainbow then appeared for the first time. Similarly it is said “God set the luminaries in the expanse” on the fourth day, in the sense of “He made them appear on that day,” although they existed before. Compare the Supercommentary Mekor Chayyim, *ad locum*.

² “They never change, for they are not composed of the four elements” (Ps. cxlviii. 6).

³ “All his hosts, *i.e.*, bodies of a pure, simple substance.” (Ps. *ibid.*).

⁴ Ibn Ezra divides the 148th Psalm into two parts, verses 1—6 are addressed to the higher beings, in descending order, beginning with the purest angels (מלאכיו) and concluding with the lowest sphere (המים אשר מעל השמים) which forms the transition from the spiritual to the material world. Verses 7—13 are addressed to the earth and its inhabitants, in an ascending order beginning with the elements, and concluding with man, who in regard to his soul belongs to the angels of heaven.

⁵ Compare Aristotle “De Cælo,” i. 12, i. 9.

⁶ והוא (האחד) יעשה בפאה אחת מה שיעשה כל מספר בשתי פאות: “One, as a number, operates in a single direction, while all other numbers operate in both directions” (Exod. iii. 15).

The heavenly bodies, though indestructible, have thus a beginning, and owe their existence and preservation to a higher power.¹ In the system of the Universe they occupy the middle place, and form the middle world (העולם האמצעי), above the lower world (העולם התחתון), *i.e.*, the earth and its atmosphere, and below the upper world (העולם העליון), the heavens of heavens (שמי השמים).² The latter is frequently mentioned, but mostly in a somewhat obscure manner, as if it were "a mystery hidden and sealed." An attempt will, however, here be made to break the seal, and disclose its nature and origin. It will be found that this mystery is nothing else but the well-known theory of the ideals, which was in great favour with the philosophers of Alexandria and the scholastics of the middle ages.

We are accustomed to distinguish in every object, matter and form, and to deal with each independently of the other. Form, whether in the literal meaning of the word, or in the Platonic sense, the *αὐτὸ καθ' αὐτό*, or [in that of Pythagorean numbers and proportions, is generally imagined

¹ The stars are called נכראים לכבודו ביד הנכראים created for the glory of God, by the angels (Yesod Mora xii.). The words in the Commentary on Dan. x. 21, לא תחלינה ולא תכלינה, "They are without beginning and without end," said of the stars, refer to their spherical form and orbital motion. מועמיד העולם האמצעי בכח השם ומלאכיו הקדושים שהם בעולם העליון "He sustains the middle world (the stars) by his power and that of his holy angels, who dwell in the superior world;" that is to say, the angels, through the power given to them by the Almighty, keep the middle world in existence (Exod. xx., Introduction to Ten Commandments).

² The tripartition of the Universe is frequently mentioned in the writings of Ibn Ezra, but no boundary line appears to distinguish one part from the other; there seems to be a gradual blending of the several parts. Some beings of the spiritual world touch the spheres of the stars, and are therefore occasionally included amongst the superior beings, and sometimes among the creatures of the second class. The sphere of the moon is almost as material as the earth, while the higher spheres constitute כסא הכבוד, "the throne of glory." Thus, in the Commentary on Exodus (iii. 11), all the bodiless beings belong to the superior world, while in the Commentary on Daniel x. 21, some of them, the soul of man amongst others, are transferred to the middle world.

as the active, matter as the passive element. By means of the form we are enabled to obtain an image and a conception of the objects. Plato, who originated the theory that the ideals exist independently of our conceptions, adopted this view, according to the opinion of his pupil Aristotle, because he found in the ideals the source of true knowledge.¹ The material world, perpetually affected by the ceaseless current of time, presents nothing but uncertainty and mere appearance (*φαινόμενα*); while the ideals (*νοούμενα*), like the motionless shadow which a tree casts on running water,² resist the force of change and motion, and afford a sure basis for the understanding of the nature of things. We are, however, left in the dark as to the influence of constant ideals on changeable bodies. Sometimes the ideals appear to be a constituent element of those bodies, at other times only a model or a pattern after which the material world has been shaped. The Neo-Platonic school developed this theory of ideals, and assigned to them the task of forming mundane things.³ In the Arabian schools, in which the study of Greek philosophy was nurtured and cultivated with great zeal and energy, the Platonic system of ideals met with extreme favour, although Aristotle was for them *the Philosopher, the Sage κατ' ἔξοχήν*. The principle of Aristotle, that "the individua die and disappear, while the

¹ Ἐκ νέου τε γὰρ συγγενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ, καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ρεόντων, καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὐσης ταῦτα μὲν ὕστερον οὕτως ὑπέλαβε, etc. Ἄδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὄρον τῶν αἰσθητῶν τινος αἰεὶ γε μεταβαλλόντων. Οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, etc. Aristotle *Metaph.* i. 6.

² וחכמי לב דמו המינים שהם הכללים שהם שמורים, כי הפרטים אבודים
: דמו אותם המינים הכללים העומדים לצל עץ על מים רצים תמיד "Wise men in considering the genera, which are immortal—for the individuals perish—found them similar to the shadow of a tree over constantly running water" (*Exod.* iii. 15).

³ According to the Neo-Platonic school, the Cosmos came into existence through gradual emanation and deterioration from the Unity. The intermediate stages of ideal forces and ideals, vary with the imaginative faculty of the philosophers of that school.

genera continue and survive,"¹ may likewise be taken as a starting point for the theory of ideals. For the belief of man in the stability of the species in spite of the changes in the individua, easily leads him to transform the idea of the totality into a concrete, and to assign a place in the world of reality to the mere logical and grammatical distinction of genera and individua, of common and proper nouns. Such a relation between the ideals and the genera may be recognised in the common name given by Ibn Ezra to both, namely כללי, which signifies "general," and is the opposite of פרטי, "individual."² The ideals are in contradistinction to the material things here on earth—the נכבדים, "nobles," and form עולם שכלו כבוד, "a world wholly glorious."³ They are purely spiritual, and therefore invisible;⁴ עומדים, "standing," "everlasting,"⁵ and also are distinguished by the place assigned to them, for they are עליונים, "the beings above," occupying the distant abode in the

¹ *Vide* Arist. "De Gener. et Corrupt.," ii. 10.

² Comp. העולמים שהם החוקים העמידם לעולם "The ideals which are called 'the statutes' have been established by him for ever" (Ps. cxlviii. 6), and היבשת והים והם כללים ומהם עשה פרטים "The dry land and the sea—that is, the elements—and from them he made all things" (Ps. xcvi. 4.)

³ According to Ibn Ezra the spirit is נכבד מגוף nobler than the body; he calls therefore all spiritual beings, all ideals נכבדים. The sphere of ideals is עולם שכלו כבוד (Exod. iii. 15) the world which is all ideal, free from a corporeal constituent. In his Commentary on Ps. lxxvi. 5, the expression נכבד is explained by שאינו גוף incorporeal.

⁴ Compare Commentary on Ps. lxxvi. 6. אין דבר נראה והוא נכבד שאינו גוף רק האור "No incorporeal substance is visible except light."

⁵ Having characterised the nature of the stars and their motions, Ibn Ezra describes the ideal world כולו עומד ואין תנועה בשנוי בערך as being stationary, without any change in its nature or place. (Exod. iii. 15.) In explaining the verse יהי כבוד יי לעולם ישמה יי במעשיו (Ps. civ. 31), he refers the first half to the ideals, which are everlasting, the second part to the genera on earth. השם נסמך אל צבאות בעבור שהן עומדות תמיד ואינן כלות "The name of God is in the construct state, followed by the genitive צבאות "of hosts," because the latter, that is the ideals, are everlasting, are imperishable. (Dan. vii. 10.)

שמי השמים, "the heavens of heavens."¹ They are the hosts of the Eternal, מערכות אלהים חיים, and thus form the highest steps of the ladder that leads to the Most High.² Among them are also to be found those souls of human beings which for a time lived on earth, and satisfactorily fulfilled their mission.³ With regard to the relation between the ideals and the Universe, they are not only the models, צורות, after which the world is formed,⁴ and הקים, the statutes by which it is governed,⁵ but they actually fashion and govern the whole world, according to the commands of the Supreme Being, whose מלאכים (messengers or angels) they are.⁶

¹ Thus he explains the term במרומים (Ps. cxlviii. 1) to be equal to בשמי השמים = המרומים "Ye. (incorporeal beings, angels) who dwell in the uppermost heaven!"

² Many Commentators assert that the name Tzebaoth refers to the hosts of Israel; Ibn Ezra rejects this opinion; he holds that "tzebaoth" relates to the hosts of angels who are always directly connected with the name of God. ואל תאבה לשמוע אל דברי הגאון האומר שבעבור ישראל נקרא כן "Do not accept the opinion of Saadiah, that He is called so because of the Israelites." Exod. iii. 15. Compare Sefer Hashshem, c. ii.; Eccl. Introd.

³ "And the soul of man is of the same class." (Exod. iii. 15.) Comp. Eccl. Introd. Dan. x. 21. Job iv. Not, however, all souls, but only those which have acquired a certain amount of knowledge. (See next chapter).

⁴ "The genera, which are after the form of the ideals." (Eccl. i. 10). Man being formed בצלם אלהים that is in the image of the עולם העליון or עולם הגדול (macrocosm) is called עולם הקטון "microcosm." Compare his remark on Gen. ii. 4, שנתן בהם, כה לעשות דמותם "He endowed them (the ideals, *vide* Eccl. vii. 13) with power of reproduction in accordance with their own form."

⁵ *Vide* Ps. cxlviii. 6.

⁶ "All the works of God are wrought by the angels" (Gen. i. 1). These angels, as described by Ibn Ezra, differ greatly from the general conception of the angels mentioned in the Bible. He says אל תחשוב שהמלאכים הם מאש ורוח בעבור שנמצא עושה מלאכיו רוחות "Do not imagine that the angels are of fire and wind, because it is written 'making winds His angels'" (Gen. i. 1). He vehemently attacks Saadiah's opinion that angels are inferior to man; he forgets, however, that Saadiah treats of a different class of beings. Compare Exod. xxiii. 20, the shorter recension.

Their duties as angels are not performed after the manner of human messengers; for Ibn Ezra describes the heavenly messengers to be subject to no change whatever, not even that of absolute or relative place, for they are עומדים "standing," "immovable."¹ Their mode of action is compared to that of light, which has the power of illuminating a body at a distance, without moving from its place.² Although incapable of locomotion, they nevertheless convey the command or the will of the Almighty. As this is their only function, they are called דבר, "the word," or גזרה, "the decree" of the Lord;³ the latter name is given to them also for another reason; it being derived from the verb גזר, "to cut," "to make the outlines," "to form," it seems to be similar in meaning to the word צורה, "form," which is likewise applied to the ideals. As emissaries of the Lord, and with full power to execute the Divine commands, they are, moreover, called אלהים, "the mighty ones."⁴ Their number, though unknown to man, is limited,⁵ and in this respect they are said to con-

¹ Compare p. 15, note 5.

² ראה השמש כי האור הנראה ממנה היא והיא הפועלת ולא יחסר ראה השמש כי האור הנראה ממנה היא והיא הפועלת ולא יחסר עצמה "Behold the sun; the light which is perceived comes from it; the sun produces it, without losing part of its own substance."

³ On Ps. cxix. 89 Ibn Ezra remarks: יש סוד עמוק כי הזכיר למעלה כי דברו והם שוכני שמים לעולם נצבים ושוכני הארץ הכללים נצבים על כן לדר ודר וגו' "These words convey an idea which is not easy to comprehend; in the preceding verse it is said that His word, namely, the tenants of heaven (the ideals), are everlasting; but the inhabitants of the earth, as genera, are likewise everlasting, therefore the verse is followed by the words 'for ever,' etc. Comp. Ps. lxxi. 3. Dan. x. 21.

⁴ "The expression 'elohe hatzebaoth' signifies the same as 'elohe haelohim;' אלהים signifies the same as מלאך" (Gen. i. 1). Comp. Ps. lxxxii. 1. Having explained אלהים to mean angels or ideals, Ibn Ezra is consistent with this theory in stating that בני אלהים or בני אלים are the stars (צבא השמים). Vide Ps. xxix. 1 and lxxxii.

⁵ אעפ"י שלא אוכל לספור הפרטים כגליהם שמורים וידועים וספורים "Although I cannot count the individuals, the genera are eternal, definite, and of a fixed number." (Eecl. i. 9.)

stitute a complete organism, called the **עולם האחד**, "the world of the unity." As in the science of mathematics, unity is the basis of all numbers and of all arithmetical operations, but is itself no number, so the ideals are the source of the existence of an infinite number of bodies, though they are themselves no part of them. Like the unity in arithmetic, the ideals cannot be increased, divided, or diminished.¹

Comparing this theory of Ibn Ezra with modern science, we find the ideals bearing a strong resemblance to the fixed, eternal laws of nature, by which the Cosmos is regulated; but on the other hand they seem to participate in the properties of the Biblical angels, and to be charged with executing the decrees of the Almighty.²

The whole Universe, the higher, middle and lower worlds, owe their existence, directly or indirectly, to the will of the Eternal. Nothing, says Ibn Ezra, continues in existence by itself, except the One, the Eternal.³

¹ האחד שהוא טרם החשבון הוא מפאה אחת סבת כל החשבון ומפאה אחרת הוא כל החשבון לא יוסיף ולא יגרע והוא סבת כל תוספת וחכרון והוא לא יקבל כפל ולא חלוק והוא סבת שניהם וזה האחד הוא עולם הראשון כנגד העולמים שהם אחריו וזה העולם אינו גוף והוא הנקרא מראה כבוד השם העליון ולא ישתנה בעצם או במערכת ואין לו זמן ומקום:

"The unity which exists before the number, is in one point of view the cause of all numbers, and in another it is the total of the whole series of numbers; admitting of no increase or decrease, it is the cause of all addition and subtraction; admitting of no multiplication or division, it is the cause of both. Such a unity is the upper world in its relation to the inferior worlds; it is incorporeal, and is called the appearance of the divine glory (מראה כבוד אלהים). This world is subject to no change, whether in substance or relation; and it is limited neither by time nor by place." Dan. x. 21.

² Comp. the remark on Exod. xxiii. 21 **לא יוסיף ולא יגרע** "Every angel does what God commands him, not more nor less." The angels mentioned in connection with the departure from Egypt, with the destruction of Sennacherib's army, with the protection of Daniel in the lion's den, etc., are all angels of this kind. (*Ibid.*)

³ Ibn Ezra always uses the word **השם** in speaking of that Being which is everlasting, and is the cause of the existence of the whole universe. Several authors of commentaries on Ibn Ezra's writings identify this "hashshem" with **שכל הפועל** "the active intelligence" to which philosophers of this school attri-

This property of the Supreme Being is described by the words עומד בעצמו, "self-existing," without the act or the will of any other being, and is indicated in the Bible by the tetragrammaton, or its abridged form "יהי," both of which mean "He is,"¹ for of no other being can it be predicated, in the same absolute sense, that "it is;" *it is*, but relatively, so long as its connection with the higher Power continues unchanged. The tetragrammaton, taken in this sense, is a proper noun, and admits of no inflexion.² The Eternal, however,

buted nearly the same functions as are assigned by Ibn Ezra to hashshem. The latter, however, is more in conformity with the words of the Bible, and originates in the Jewish usage of avoiding the frequent repetition of God's name, and of substituting for it another expression. Those who assume the intervention of the שכל הפועל generally adhere to the theory of emanation (אצילה), of which no trace is to be found in the writings of Ibn Ezra. Hashshem is the manifestation of the power of God, and not a being with a separate existence. Comp. Sefer Hashshem c. viii., and also the following: "All glory (*i.e.*, every incorporeal being) cleaves to the name of God (*i.e.* to God), and He alone is without beginning and without end." (Exod. xxxiii. 22, short recension). If Ibn Ezra had not understood by hashshem the Supreme Being, but the שכל הפועל emanating from God, he would certainly not have stated that hashshem alone is without beginning and without end.

¹ The tetragrammaton is derived from the verb היה "to be," as clearly seen in the original name אהיה "I shall be" or "I am" (Exod. iii.), which is explained in the text by the phrase אשר אהיה. The Hebrew for "He is" is regularly יהיה; but as this auxiliary verb is used very frequently, the second Yod is changed into Vau, when signifying the name of God. Ibn Ezra pronounces no decided opinion as to how the name is to be read. He first assumed that from the words "Yah," which is the abbreviation of the tetragrammaton, and "Eliyahu," "my God is Yahu," the reading "Yahu" may be derived; later, however, when he had discovered a pleonastic Vau in proper nouns (נשמו = נשם Neh. vi. 1, 6), he preferred the assumption of a pleonastic Vau in אליהו to that of an elliptic ה at the end. *Vide* Sefer Hashshem c. vii.

² Ibn Ezra describes the properties of the *nomen proprium* as follows:—*a.* No past or future can be formed of it, while both can be formed of a common noun (שם התואר) *e. g.* חכם "wise," יהכם "he will be wise," חכם "he was wise." *b.* No definite article is prefixed. *c.* No pronominal suffix is attached to it. *d.* It cannot govern a genitive. Considering a word as a proper noun, we lose sight of the original meaning of the word, but take it as a mere symbol, denoting one particular person or place; as such it admits of no other determination, and can, therefore, not be סמוך or נסמך joined to a genitive which follows.

is not only self-existing, but also **מעמיד הכל**, causes everything to exist; in this respect we may say, He is related to the whole universe, though *directly* to the ideal world alone. His peculiar name, the tetragrammaton, is therefore occasionally treated also as a common noun, **שם** **הרואר**, and used in the Bible in the construct state,¹ “the Lord of hosts,” **יי צבאות**, *i.e.* the Lord of the hosts of angels, of ideals that surround His throne, and inhabit the highest spheres, the heavens of heavens. Instead of “tzebaoth,”² the word “*elohim*” is frequently used, which Ibn Ezra holds to be identical with the former. By a kind of metonymy or ellipsis, the *nomen regens* being omitted, the word “*elohim*” also signifies “the Eternal,” and is used likewise with the genitive “tzebaoth,” or “*elohim*,” **אלהי צבאות**, **אלהי האלהים**, because through these ideals the divine power of the Eternal is manifested in the middle and lower worlds.

Being, however, the one ideal to which all other ideals converge, and from which also they emerge, the Creator is said to be in everything (**הוא בכל**), and even to be everything (**הוא כל**). This dictum, as thus formulated, approaches the

¹ Most of the names were originally appellatives, and can, therefore, be treated as such. The tetragrammaton, as a common noun, is explained to signify **מעמיד** “Giver of existence.” We are not informed whether Ibn Ezra holds it to be a derivative of a biphil form of the verb **היה** “to be,” or whether he adheres to his theory frequently referred to, that the formation of nouns, especially of proper nouns, follows no definite rule. Thus he explains the apparent exceptional phrases **ה' אלהים** and **ה' צבאות**.

² After having explained in a popular form the plural **אלהים** as meaning “One God,” he continues: **ומדרך התושיה ידענו כי הדברים יקראו שפה בעבור שיראו שממנה יצאו, וכן נשמת האדם העליונה תקרא לב והלב גוף והיא איננו גוף בעבור היות הלב המרכבת הראשונה לה ובעבור היות כל מעשה השם ביד המלאכים עושי רצונו נקרא כן:** “Considering it philosophically, we know that ‘speech’ is called in Hebrew **שפה** (lips), because it apparently comes from the lips; the heavenly soul of man is called **לב** ‘heart,’ although the heart is a body, and the soul is incorporeal, because the heart is its principal seat; similarly God is designated **אלהים** ‘angels’) because all the work of God is done by the angels.” Commentary on Gen. i. 1.

principle of Pantheism, but essentially it is far from it. Ibn Ezra, attempting to elucidate the Divine act of creation, the act incomprehensible to human minds, has recourse now to Logic, now to Mathematics.

The relation between God, the ideals, and the material world has its analogy, in Logic, in the relation between the genera, species and individua; the genera not only contain, but are in fact the totality of all the species and individua, and the characteristics of the former appear also in the latter. In Arithmetic likewise, the unity, the source of the indefinite series of numbers, is represented as that series itself in potentia, and is said to be also contained in each single number, as without it no number can be imagined.¹

After such analogy, Ibn Ezra declares of the Eternal that He is the Creator of everything (יוצר הכל), is contained in everything (הוא בכל), and comprehends everything (והוא כל).² In accordance with his theory of the creation, Ibn Ezra, whenever seeking to be precise in the use of philosophical terms, calls the First Cause of all existence, יוצר הכל or יוצר בראשית, the Former of the whole, or the Former in the beginning; he also uses the term הבורא (the Creator); but the word יוצר describes more clearly the first act of the creation, which consisted in bringing forth the ideals צורות (a word likewise derived from יוצר), or more fully צורות בלא גופות, forms not connected with bodies.³

¹ וזה השם הנכבד הוא האחד שהוא בעצמו עומד ואין לו צורך לאהר לפניו, ואם תסתכל מפאת החשבון שהוא ראש הכל, וכל חשבון מהאחדים, : ועוד כי כל מספר "And this name of God signifies the One that is self-existing, requiring no other cause for His existence; and if it be considered that in an arithmetical point of view, *one* is the beginning of all numbers, and that all of them are composed of units, it will be found that this is the *one* which at the same time is the whole." Exod. xxxiii. 23. "besides all numbers are potentially contained in one." (*Ibid.* iii. 15).

² "God, the One, is the Creator of everything, and He is everything." (Gen. i. 26).

³ God has also created the elementary substance of which all things con-

In so far as a graduation is possible, the Yotzer bereshith possesses, in the highest degree, all the properties which distinguish the ideal from the material being.¹ He is without shape or form, and can therefore not be represented by any likeness; He is far above the sphere of our imagination and comprehension. The only means of knowing His existence, is by knowing His acts, through which He manifests Himself to mankind. From the knowledge of His work we ascend by degrees until we approach the knowledge of the Creator. In Mathematics, we proceed from the body with three dimensions, and come to the surface with its two dimensions, and thence to the line solely characterised by length; the latter leads to the point, which has no dimension. Similarly we pass from the material world through the heavenly spheres and ideals to Him who is the absolute One.² The ideals, as mentioned above, are also called the עולם האחד, "the world of unity," but only in their relation

sist, but as far as it is the direct product of God, and therefore participates in the property of indestructibility, it is frequently included by Ibn Ezra in the term צורה "ideal."

¹ The principal distinction is, that the ideals, though eternal, are dependent on the higher Being; God is independent (עומד בעצמו). The ideals are in this regard called שניים, "beings of the second degree."

² נשמת האדם לבדו כאשר נתנה ה' היא כלוח מוכן לכתוב עליו. ובהכתב על זה הלוח מכתב אלהים שהוא דעת הנכללים בנולדים מהארבע השרשים ודעת הגלגלים וכסא הכבוד וסוד המרכבה ודעת עליון או תהיה הנשמה ודעת הגלגלים ודעת דברי הגלגלים שהם כמו מעלות לעלות בהם אל מקום חפצו יכיר מעשי השם במתכות ובצמחים ובהיות ובגוף האדם בעצמו שידע מעשה כל אבר ואבר כפי התולדת ולמה היה על זאת המתכונת ויגבה לבו אחרי כן לדעת דברי הגלגלים שהם מעשה השם בעולם האמצעי אשר נשאו לבו ללמוד חכמות שהם כמו מעלות לעלות בהם אל מקום חפצו יכיר מעשי השם במתכות ובצמחים ובהיות ובגוף האדם בעצמו שידע מעשה כל אבר ואבר כפי התולדת ולמה היה על זאת המתכונת ויגבה לבו אחרי כן לדעת דברי הגלגלים שהם מעשה השם בעולם האמצעי : "A man devoting himself to science, which is as a ladder leading to the place of his wishes, finds the work of God displayed in minerals, plants, animals, and in the body of man himself; and he ascertains the natural function of each member

to heaven and earth.¹ The Eternal is therefore **אחד ואין לו שני**, “the One, who is without a second,” that is the absolute One.² From this property of the deity as being the absolute One, the originator of the Universe, and of all the changes therein, Ibn Ezra deduces the attribute of divine omniscience. God’s knowledge of all individual creatures is absolute and complete, because it is generaliter (**דרך כללי**),³ that is, it reaches them from one common source through its various ramifications, divisions, and subdivisions; while the reverse method of proceeding from the other extreme, from the individual, —the only method available to man—leads to a knowledge of an imperfect and uncertain nature, because it is impossible to ascertain by experience the properties of the entire system of innumerable creatures which constitute the Universe.⁴ Ibn Ezra emphatically protests against that theory which attributes to the Eternal only a general knowledge of the Universe and its history, and assigns to Him ignorance of details.⁵ It is

and the reason why it has such or such a form; he advances at length to study the nature of the spheres, which show the work of God in the intermediate stationary world, etc.; and from the ways of the Lord the wise man obtains a knowledge of the Lord Himself.” (Exod. xx. *Intro. to Ten Commandments*).

¹ Comp. Dan. x. 21.

² Comp. conclusion of Comm. on Leviticus **אם יעזרני אחד ואין לו שני** “If the One who is not dependent on a second one will help me.”

³ **הכל ידע כל חלק על דרך כל ולא על דרך חלק** “The Whole (God) knows every part through the genera, but not through the individua.” (Gen. xviii. 21.) “Knowing the whole, he knows *all* its individual parts, and ignores none of them.” (Comp. Supercomm. Motot, *ad locum*.) The words **ולא על דרך חלק** are added for the following reason: “God knows a thing,” is, according to Ibn Ezra, the same as “the thing cleaves to God;” this, however, is only possible of **צורות** or **כללים** ideals, but not of the transient corporeal world. Hence “God knows the way of the righteous,” whose souls will enjoy the happiness of an everlasting future, and “He knows that the way of the wicked is lost.” (Comp. his Comm. on Ps. i. 6).

⁴ **לא תוכל העין לשלוט בפרטם ולא האוזן לשמוע מספרם כי אין קץ** “The eye cannot perceive all the individuals, nor the ear comprehend their number, for, when surveyed by man, they are without limit and end.” (Ecl. i. 8.)

⁵ *Vide* Comm. on Ps. lxxiii. 11; xciv. 10; and Comm. on Exod. the shorter recension, xx. *Intro. to Ten Commandments*.

true that He has transferred the government of the world to ministering bodies, created for that special purpose, but He retains, so to speak, the control over them, and interferes in a direct way whenever in His wisdom He determines to do so. Ibn Ezra finds this idea expressed in the biblical **שדי** Almighty; he derives the word from the verb **שדד**, "to overpower," "to vanquish," and explains the name Shaddai as denoting the Being, able to overcome, or to counteract the force of the heavenly agents.¹ An interference of this kind is anomalous, but it does not set aside the laws established for the government of the Cosmos from the beginning; for even the apparent exceptions, the miracles, harmonise with the original design of the creation.² In the whole Universe man is the only creature on whose behalf an interference takes place. Man is the only being that has thus received the faculty of raising himself above the predetermined influence of the fixed laws of heaven.³ His place in the Cosmos, his relation to God, his free-will and destiny will be examined in the next section, "The Anthropology of Ibn Ezra."

II.—ANTHROPOLOGY.

"MAN is a Microcosm,"⁴ a Universe, as it were, in the Universe. He has physical properties in common with

¹ אל שדי פירושו מנצח המערכות העליונות "the Almighty God," *i.e.*, He who defeats the constellations above. (Exod. vi. 3).

² Ibn Ezra objects to the Rabbinical saying: "Ten things were created on the eve of Sabbath, at twilight" (Aboth v. 7) which signifies **שהשם נזר לחדש באותות האלה שהם חוץ לתולדת** "that God decreed at the creation of the universe the extraordinary events represented by those miracles, which, as such, are exceptions to the laws of nature." (Comm. on Num. xxii. 28). This will be discussed more fully in c. iii.

³ Comp. Comm. on Exod. vi. 3; and below c. iii.

⁴ The theory of a microcosm (**עולם הקטן**) was a favourite theme among the Jewish writers of the middle ages. Its origin seems to be found in the dualism apparent in the human form as well as in the universe; in both we notice

other creatures. Yet withal, he enjoys especial privileges which raise him to the rank of angels. In the very moment of his creation, he received a signal distinction. "Let the earth bring forth," "Let the water bring forth,"¹ is the formula used in the biblical account of the first appearance of all things on earth, in the air, and in the water. Man alone is ushered into existence with the solemn call, "Let us make man in our image, and as our likeness."² While the rest of the creation appears to have resulted from a natural development of the properties appertaining to the primordial elements, and bursting into life whenever called forth by the word of the Almighty, man was brought into existence without intermediate agency, solely by the will of the Creator, and on this account man stands supreme amongst all created beings. Man undoubtedly owes his supremacy to the soul, not to the body, which, similar to the bodies of all other creatures on earth, is subject to the several laws of nature; it changes constantly its form, is decomposed, and at last returns again to the elements from which

a visible element, and a latent force that governs the former. (Comp. Ibn Ezra on Gen. i. 26). Ibn Gabirol, in his Fountain of Life, iii. 6, describes the similarity as follows: "The intellect of man does not combine with the body but acts on it by means of the intermediate ruach 'spirit,' and nefesh 'soul,' just as is the case in the macrocosm." Imagination did not acquiesce in such a general analogy, but by various methods brought it down to its minutest details. Comp. Munk, *Le Guide des Egarés*, I. lxxii. p. 354, note 1; Cosari, iv. 25; *Sefer Olam Hakaton*, edited by A. Jellinek, Leipzig, 1854, x. sec. 4; i. 5, and ii. 1 et seq.

¹ ישרצו המים (Gen. i. 20); תוציא הארץ (*Ibid.* 24).

² ויאמר אלהים נעשה אדם (Ibid. 26) דע כי כל מעשה בראשית לכבוד האדם נברא במצות השם, והצמחים הוציאה אותה הארץ והמים וכל נפשות החיות ואחר כן אמר השם למלאכים נעשה אדם אנחנו נתעסק: "Know that nature was altogether created for the benefit of man by the command of the Almighty; thus were the plants and the living beings of every description produced by the earth and by the water. Then God said to the angels, 'let us make men,' we shall execute this work, not water or earth." (Ibn Ezra on Gen. i. 26). Comp. also Comm. on Eccl. iii. 21.

it came. The especial characteristic of man accordingly consists in his spiritual element, in a mystery which in spite of every advancement of science, has hitherto proved impenetrable to human research. In refuting the lofty and optimist conceptions of Saadiah on the greatness of man, and in enumerating his infirmities, Ibn Ezra points out, amongst various shortcomings, man's ignorance concerning himself. He says, "We have no conception of the nature of the soul; we do not know whether the soul is a substance or an attribute, and if a substance, whether mortal or immortal; nor do we understand the advantage gained by the soul in entering the body."¹ He thus acknowledges both the impotence of the philosopher in speculating on the future state of the soul, and his scepticism as to the immortality, nay as to the very existence of the soul. Yet in other instances Ibn Ezra ventures to expatiate on the properties of the soul without the slightest admission of doubt, as though he had succeeded in finding the right solution of his own questions.²

The doubts resulting from his speculation were removed by his belief in the truths of his religious teaching. From this source he derived his knowledge of a positive and individual existence of the soul, independently of the body; of the properties and faculties of the soul, and especially of its immortality.³

¹ On Exod. xxiii. 20. וכללו של דבר הנה האדם לא ידע מה היא נפשו : אם עצם אם מקרה ואם תמות בהפרדה מעל הגוף ולמה נדבקה בו ונוי :

² "The heavenly soul of man, which is immortal, is compared to God with regard to its immortality." (On Gen. i. 26). Comp. Ibn Ezra on Eccl. iii. 21. נפש רוח ונשמה שם אחד לנשמת אדם העליונה העומדת לעד שלא תמות The three terms, nefesh, ruach, and neshamah are synonyms, and signify "the heavenly, everlasting, immortal soul" (Ps. l. 16). In the introduction to his Commentary on Eccl., Ibn Ezra distinctly states the object of the soul's descent into the body on earth in the following words: **כי למען הראותה**: הובאה הנה **כי למען הראותה**: "The soul has been brought hither in order to cause it to see" (the truth, "the writing of God.")

³ Man's insufficiency, by means of secular knowledge, to solve transcendental problems, and the necessity of combining with it the principles

The soul, נפש, as the complex of the latent agencies which animate the body, is not peculiar to man alone. A soul, in this sense, belongs to all animated beings, even to inanimate creation. The mind, or intellect, נשמה,¹ is the spiritual power, distinguishing man from the rest of the creation. Through this power he is enabled to become an image of the Almighty. The term נפש "soul" is generally used to signify the sum of all the inner forces, including the mind; sometimes, by way of metonymy, נפש is equal to נשמה "mind." The faculties of the human soul are: nutrition (נפש, τὸ θρεπτικόν), sensibility (רוח, τὸ αἰσθητικόν), and mind (נשמה, τὸ διανοητικόν); the first is common to all organic beings, to animals and plants; the second is absent in plants; the third belongs to man alone.²

taught by Revelation, is enunciated in the Commentary on Eccl. iii. 21, where the knowledge of the Divine law (תורת אלהינו) is added to the three disciplines of elementary instruction (ספר, ספור, ספר reading, writing, arithmetic).

¹ כי לא מצאנו בכל המקרא נשמה כי אם על בני אדם The term "neshamah" is not found in the whole Bible applied to any creature except man. (Comm. on Eccl. iii. 21).

² This division is essentially different from the Aristotelian description of the faculties of the soul, although its origin is to be traced back to that great philosopher. According to Aristotle (De Anima II. iii. 1) there are five such faculties (δυνάμεις τῆς ψυχῆς), namely, θρεπτικόν (nutrition), ὀρεκτικόν (desire), αἰσθητικόν (perception), κινήτικόν (motion), διανοητικόν (intellect). He attributes only the first to plants, and considers desire as the necessary consequence of perception, which together with the rest is attributed exclusively to the animal kingdom. By Ibn Ezra the first two, nutrition and desire, are connected more intimately. He assigns to the term nutrition greater latitude, so that it includes all that is required for the natural growth, development and multiplication of the body. He designates it הצמחת "the vegetal faculty"; but it is not clear, whether also he attributes "desire" to the plants. Perception is combined with motion; the latter is sometimes mentioned separately (on Gen. ix. 4; Eccl. vii. 3 בעלת ההרנשה ובעלת התנורה; in Yesod Mora vii., it appears as a fundamental faculty, from which feeling and sentiment seem to be derived), but mostly altogether omitted. Saadiah likewise counts these three faculties of the soul, corresponding to the three biblical expressions נפש, רוח, נשמה, namely: כח התאוה, כח הכעס, and כח ההכרה or כ' מרעי' desire, sentiment, and intellect. Maimonides (Shemonah Perakim I.), though likewise adopting the tripartition, as taught by Hip-

Nutrition and sensibility are intimately connected with the body, they are its inherent properties, and originate in the peculiar physical constitution of each body; their existence begins with that of man himself, and ends with his death.¹ The third faculty is of a totally different character; although residing in the body, it forms none of its inherent properties; it can exist both with and without the body, and, indeed, pre-existence, as well as immortality, are ascribed to the human soul.² Man is therefore represented as having

pocrates, namely: רוח טבעית, ר' חיונית, ר' נפשית, the natural, the vital, the animal faculties, has besides this general division, the more detailed one; המתעורר, המדמה, המרגיש, nutrition, הון, desire, השכלי, intellect. Imagination and motion are both accidental, non-essential properties of vitality; and in fact only the remaining four are given by Aristotle (De An. ii. 2) as the definition of the soul. Imagination, however, although not found in all animals, is undoubtedly possessed by man, and as Maimonides chiefly has the soul of man in view, it is counted by him as a separate faculty. (*Vide* Scheyer, das psychologische System des Maimonides, p. 11, note 3). Ibn Ezra probably includes imagination in the intellectual faculty of the soul as peculiar to man alone; it is, however, not clear from his words, whether really he holds that other animals are without imagination, or any lower degree of reason.

¹ וזאת הנפש גוף והיא המתאווה לאכול ודבר המשגל, והרוח בלב ובה חיי האדם... גם היא גוף ובצאת זאת הרוח שהיא דומה לאויר מהגוייה רוח אחר לאדם ולבהמה שבו יחיה "This 'nefesh,' the source of appetite and lust, is part of the body; also the 'ruach' (spirit) which is in the heart, and is the cause of the life of man, is material; when this 'ruach,' which is like air, departs from the body, man dies." (Yesod Mora vii.) מותר מן הבהמה וירגיש בעולם הזה וכמות זה כן מות זה מלבד החלק העליון שיש לאדם "A breath of the same nature is allotted unto man and unto beast, by which the creature lives and perceives in this world, and as the one dies, so also dies the other, except the heavenly portion, by which man is distinguished from the beast." (On Gen. iii. 6.)

² The state of the soul in its pre-and post-existence is different from its condition in the body of man. According to Ibn Ezra, the human soul emerges from the *anima universalis* (כללית), and receives a certain individuality on entering into a human body, but loses it again when parting from it in the moment of death, in order to be immersed again into the *anima universalis*, except those souls which having attained to a higher state of perfection, are rewarded with an adequate degree of advancement. בעבור היות כל נשמת אדם יחידה מתבודדת עם גופה מנשמת הכל ובהפרדה מנויתה או תאסף אל הכל "The soul of every man is called 'lonely'

an amphibious nature: he is a tenant of the earth, receiving from it his faculties of nutrition and of sensibility; but at the same time he also belongs to higher, more sublime, and heavenly regions, by virtue of his intellectual powers.¹ These different elements, each seemingly operating in its own separate sphere, have nevertheless one point in common, which brings them frequently into contact, and sometimes into collision with each other.

They are, namely, unable to act or move, and remain mere powers or faculties, until they receive energy by an impulse which the *הפץ* 'volition' gives them. Man is gifted with free will, whereby he employs some of his faculties, or all of them. This free will may be regarded as a commander who gives his orders to those placed under his control. Volition must, however, be distinguished from desire, lust, and passion, all of which arise from the nutritive and sensitive elements of the soul; whilst the former, volition, emanates "from the light of the intellect."² But, strange as it may seem, volition is not always disposed to satisfy its parent, the intellect; it inclines more frequently towards the opposite extreme. The assent and approval of the will are objects for which occasionally a violent struggle takes place amongst the various faculties of man. On the correct decisions of the will, man's virtue and happiness are made to depend.

Are these decisions perfectly free? Are they not rather

(*יחידתי*), because it is separated, during its union with the human body, from the universal soul, into which it is again received when it departs from its earthly companion" (Ps. xxii. 22).

¹ This seems to be Ibn Ezra's explanation of the Rabbinical saying: *בשתי פרצופות נברא האדם* "Man has been created with two faces" (on Gen. i. 26).

² *מאור השכל יצא החפץ* (On Gen. iii. 24). In the remark on Eccl. vii. 3, the task of satisfying the claims of the various elements in a just way and measure, is assigned to *שכל* "the intellect;" *ה' נטע שכל באדם הוא הנקרא* "God has implanted in man the intellect, which is called *לֵב* 'heart,' in order that he may be able to fulfil the desire of each element of the soul in its proper time."

influenced by some external force? In the first instance, the will is governed by the respective intensity and effectiveness of the three above-named faculties, which, in their turn, depend on the construction, soundness, and quality of their bodily organs; the will of each individual is, in addition, predetermined by the will of preceding generations, by society and its habits, by the nature and climate of his country, by his nativity,—in short, by the *מערכת*, the destiny of man.¹ All these circumstances limit the free will, though only indirectly; they influence the formation of the particular constitution of the body and mind in each individual, and thus they affect the relative strength of the three factors of human life. Nevertheless, the will remains free, and is able to counteract all the external adverse influences; the will is capable of stemming, if not destroying altogether their effects. Although the wisdom and experience of man, however great, is insufficient to teach him how to conquer his destiny, he is promised to meet with success and victory under the condition that he shall unreservedly intrust himself to the guidance of divine revelation,² and live in conformity

י מחשבות בני אדם משתנות כפי תולדות גויה וגויה, והשתנות התולדות בעבור השתנות המערכות העליונות, ומקום השמש והמקבל “The thoughts of man vary according to the nature of the body; that nature varies according to the different arrangements of the constellations; according to the position of the sun and moon; according to the physical and social peculiarities of the country; according to the bodily nourishment, and innumerable other conditions,” etc. (Ecel. Introd.) Comp. Exod. xxiii. 25; xxxiii. 21.

² אם תקרינה גזרות השמים שהשם נזר מימי קדם לבוא רעה בעולם וידמה הרעה לגני צלמות לא אירא רע, לא אירא שרע יהיה לי כי שבטך יראה לי הדרך עד שאצא וזה השבט והמשענת בה יתנחם לבו והטעם כאשר תבאנה שנות רעה לעולם השם יסבב סבות לחוסים בו לחיותם “If long-decreed evils should happen, and I should then be placed in the midst of the valley of death, I should not be afraid that evil would befall me, for Thy staff would show me the way how to escape; that staff and support would be my comfort.” That is to say, when years of distress happen, God causes those that trust in Him to find the ways and means of escaping from unnatural death. (Ps. xxiii. 3.)

with the counsel and the precepts of the Almighty. Having surmounted all difficulties, man gains the supreme reward, the summum bonum, the expected Eden.

What is that Eden which is held out as the greatest reward of a good life, as the highest degree of perfection? In the presence of the claims of the divine and immortal element of our existence, the well-being of the earthly and mortal body cannot be the leading object of all our thoughts and actions.¹ The soul, only a stranger and a prisoner in the body, filled with a burning desire to return home to its heavenly abode, certainly demands our principal attention. If we succeed in securing for the soul its perfection and happiness, these will

וזהו שאמרו קדמונינו ז"ל צא מאצטגנינות שלך ואם תכרות ברית עמי שתעבדני אני ארבה אותך במאוד מאוד כי אנצח התולדות, ואין זה ניצוח במערכת הכוכבים כי לא נבראו להיטיב או להרע לעולם השפל רק הולכים תמיד לעבודת ה' לצרכם, ובמרוצתם יקבלו בני העולם השפל דבר והפכו על ידם, והנה אם נשמור לא נקבל וגו' וכן כתוב יראת ה' "And this is the sense of the words of the Talmud, with reference to Gen. xv. 5: (God said to Abraham) 'Leave thy reading the stars; if thou makest a covenant with Me, that thou wilt serve Me, I shall increase thee exceedingly; for I shall overrule the power of nature.' This overruling, however, must not be understood to signify any alteration in the arrangement of the stars; for it is not their task to benefit or harm this material world. They move continually in the service of the Lord to their own benefit; but while they perform their course they produce, without any intention on their part, to earthly creatures good or evil effects. If we keep the commandments of the Lord, we shall not be exposed to any evil influence, etc., as it is written, 'The fear of the Lord increases the number of days'" (Prov. x. 27). The name שר"י "overpowering," is explained by Ibn Ezra to signify "the power of the Almighty, whereby He overrules the laws of nature." (Gen. xvii. 1.) *Vide* page 24, Note 1.

¹ ועורי לב יחשבו כי העושר מעלה גדולה לצדיקים "Blindhearted people believe that riches are of great concern to the righteous." (On Gen. xxv. 34.) כי לא נברא לקנות הון ולא לבנות בנינים יעוכם לזרים והוא ידור תחת הארץ וגו' "Man has not been created for the mere purpose of acquiring wealth and of building houses, which he is obliged to leave to others, while he himself goes to dwell below the surface of the earth," etc. (Yesod Mora vii.) כי לא הובא האדם בעולם הזה להתענג בו או להיותו מלך או עשיר רק שתהא אחריתו טובה "Man does not live here on earth for the sake of pleasures, of honours, or riches, but in order that his future may be good." (Ps. lxxiii. 17.)

be enjoyed for ever; if we fail, the loss is much more to be deplored than the forfeited well-being of the body.

The greatest happiness of the soul is said to consist in the highest and most perfect knowledge of God. The soul descends from heaven as a *tabula rasa*,¹ a blank, which is to be filled up with the knowledge gathered here on earth during a sojourn in the body. On the attainment of this object the soul's future happiness depends; in case of success, the soul is received into the chorus of angels which surround the throne of the Almighty and delight in the splendour of His everlasting glory.

The power of determining the future of the soul is entirely in the will of man. It must therefore be man's primary duty to do everything by which his will may be influenced in favour of his heavenly soul. "Acquire knowledge of God" is the first precept resulting from this theory; "Do thy utmost to remove from thy heart everything which is an obstacle impeding thy progression in the right direction." Such obstacles arise from every indulgence in sensual appetites and lusts; they must be removed, as soon as their presence is observed. In allusion to this object, the Commandments given to the Israelites, on Mount Sinai, begin and conclude with those two fundamental precepts.² It is, however, impossible to acquire the true knowledge of God without the aid of some additional branches of science; and in fact, Ibn Ezra declares that

¹ ונשמת האדם כאשר נתנה ה' היא כלוח מוכן לכתוב עליו "The soul when given to man by the Lord, is like a tablet prepared to write upon," etc. (Yesod Mora x.) The soul is also compared to the substance (שׁ), which receives, under certain circumstances, wisdom as its form (צורה). Comp. Exod. xxv. 40; Eccl. xii. 7. In the Commentary on Daniel ii. 10, the soul of man coming from the bodiless beings above (*anima universalis*), is said to be like a ray of light, sent out by the sun, without any loss to the latter.

² The first: "I am the Lord thy God, who brought thee out from the land of Egypt, from the house of bondage," contains, according to Ibn Ezra, the duty of seeking to obtain the utmost knowledge of the Lord. The tenth: "Thou shalt not covet," etc., enjoins the duty of subduing and restraining all material desires. (Exod. xx. 1.)

every branch of science and learning leads more or less to that great end.¹

Those who earnestly seek to know the Lord, are not easily led into sin. Hence the prophet Isaiah, in describing the Messianic period, and in announcing that the earth will be full of the knowledge of the Lord, adds, as a natural consequence, the promise of eternal peace amongst all inhabitants of the earth.²

The knowledge of God cannot be attained by direct means; it can only indirectly be approached, by the study of His works in the universe, and especially in man, the microcosm.³ The famous old maxim of Chilon, one of the seven wise men of Greece, *γνῶθι σεαυτὸν*, "know thyself," is therefore taught with great emphasis by our philosopher. By knowing ourselves, by considering how the invisible, incorporeal, immortal soul fills and governs the whole visible, mutable body, we are by analogy enabled to conceive the idea of an

¹ וכל החכמה תחיה את בעליה, והחכמות הם רבות וכל אחת מועלת וכולם כמעלות הסולם לעלות אל חכמת האמת, אשרי מי שנפקחו עיניו "Wisdom, of every kind gives life to its owner. There are many kinds of wisdom, and each kind is useful; they are all like the steps of a ladder, leading upward to true wisdom. Happy they whose mental eyes are open, that they may in future approach the Lord and His goodness." (Yesod Mora Introduction; more detailed, *ibid.* c. i.)

² "They shall not hurt nor destroy throughout my holy mountain; for the earth shall be full of the knowledge of God; it will be like the waters which cover the sea." (Isaiah xi. 9). To these words of the prophet, Ibn Ezra adds the following remark: "יודע השם לא ישחית לעולם רק יבנה ויתקן: "He who knows the Lord will never destroy, but always build up and establish." Similarly on Eccl. viii. 1: החכמה תוליד הענוה "Wisdom produces humility."

³ והיודע סוד נשמתו ומתכונת גופו יוכל לדעת דברי העולם העליון כי האדם כדמות עולם קטן והוא היה סוף בריאתו בארץ, וסימן לדבר "He who knows the mission of his soul and the formation of his body, is able to comprehend the system of the spiritual world above, for man is a microcosm; he is the last being that was created on earth, and to use a Biblical phrase, we may say, 'God commenced with the creation of the great (the macrocosm), and concluded with the creation of the small one (the microcosm).'

invisible, eternal Being, who fills and governs the whole universe. The investigation of the origin, nature, and aim of our soul is therefore indispensable to all who wish to find the right path of life.¹ Ibn Ezra seems to be fully convinced of the force of these analogies, and to believe that he discovered the scheme of the creation in the similarity between the various parts of the body and those of the universe, a theme which was very much in favour with many Bible-Commentators and philosophers of the Middle Ages.² The *tertium comparationis* is the combination of two heterogeneous elements, spirit and body, into one harmonious whole. So far the figure of the Microcosm is admissible; but when its application in every detail is insisted upon, it is reduced to a mere play of imagination. Ibn Ezra, aware of this difficulty, restricts himself to a faint allusion, and leaves it to the taste and capacity of the reader to complete the comparison.³

It is of great importance for the development of the moral

י וּשְׂרַשׁ כָּל הַמְצוֹת עַד שִׂיֵּאָהֵב אֶת הַשֵּׁם בְּכֹל נַפְשׁוֹ וַיִּדְבֶּק בּוֹ וְזֶה לֹא יִהְיֶה שְׁלָם אִם לֹא יִכִּיר מַעֲשֵׂי הַשֵּׁם וְגוֹי אִזּוֹ יִתְבַּרֵּר לוֹ כִּי הַשֵּׁם עוֹשֵׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וְצִדְקָה בָּאָרֶץ וְלֹא יוּכַל לִדְרֹת הַשֵּׁם אִם לֹא יֵדַע נַפְשׁוֹ נִשְׁמָתוֹ וְנוֹפוֹ “The object and aim of all divine commands is to love God truly, and to cleave to Him; this cannot be completely attained without a knowledge of the works of the Lord,” etc.; but with such a knowledge man is able to understand that “God is doing mercy, judgment, and righteousness on earth;” but nobody can arrive at a knowledge of the Lord, without knowing his own soul, his own mind and body; for what wisdom can he possess who does not know himself? (Exod. xxxi. 18.)

¹ Comp. Aboth Derabbi Nathan c. xxx. Maimonides, More Neb. I., c. lxxii., and Munk *ad locum*.

³ אֵלֶּה הַדְּבָרִים הֵם כְּבוֹד I cannot explain it. (Gen. i. 26). אֵלֶּה הַדְּבָרִים הֵם כְּבוֹד “These things concern the Divine glory” (and therefore they must be kept hidden from those that cannot understand them); this is the reason why I only hinted at them.” (Exod. xxv. 40). Saadiah is quoted by Ibn Ezra as having mentioned eighteen points of comparison. In the larger commentary Saadiah is not censured; but in the shorter edition Ibn Ezra says: וְכָל אֵלֶּה הַדְּבָרִים שֶׁהִזְכִּיר הַגָּאוֹן זִיל נְכוּנִים הֵם כְּנֹגֵד אֲנָשֵׁי דוֹרֵנוּ “All these things mentioned by the Gaon are fitted for the people of the present generation” (scil. who are generally not erudite).

principles of man, that he should never lose sight of the idea of the most perfect Being and of the heavenly mission of the soul. For a frequent contemplation of pure and noble objects, produces a lasting impression on the mind of man; on the other hand a frequent contemplation of low and ignoble sights disposes the mind to mean and degrading habits of thought, and thus endangers and impedes the lofty aspirations of the soul.¹ This theory of the relation between the outer and the inner world, between the perception of our senses and the intellectual conception of certain moral principles, is very much akin to the Greek *καλὸς κἀγαθὸς*, the harmony supposed to exist between a beautiful exterior and a good interior.

Many of the Divine precepts are explained by the assumption of such a relation between the inner and outer world, the body and the soul. Thus constant meditation on the Word of God, and on the Creator, the most perfect Being, leads surely and safely onward to greater purity and perfection.² Ibn Ezra here, as in many other instances, does not confine himself within the limits in which the truth of this theory is borne out by facts; he passes on to the realm of fancy and mysticism, and arrives at results which he himself is afraid of communicating to others; often he closes his remarks abruptly with the phrase "I cannot speak explicitly on this subject." For although by means of imitation, we can reproduce the objects around us, the sight of which might suggest the same thoughts and reflections as the sight of the original objects; and on the other hand we are able to represent certain ideas conceived by ourselves through external forms and figures which to some extent might have the same effect upon us as the original ideas; yet it is

¹ כל דבר מגונה נראה לעינים יוליד דמות גנאי בנפש "An objectionable sight produces an objectionable impression." (Deuter. xxiii. 14.)

² Comp. Lev. xix. 22, xi. 43, xviii. 6, etc.; and also Ps. xvi. 8: ובעבור ששויתי השם לנגדי מימיני לא אמוט שאסור מהדרך הישרה "Because I set the Lord before me, so that He is at my right hand, I shall not move or depart from the right path."

nevertheless impossible fully and effectually to replace the originals by mere models, especially when the original is assumed to possess life, and to be endowed with certain individual powers. The statue of a man, the figure of an angel, however perfect in conception and execution, must remain simple imitation, and as such, incapable of fully representing the original. Ibn Ezra, however, seems to have believed in the possibility of such a translation of powers, when he wrote his mystical explanation of the Theraphim, of the Cherubim,¹ of the Ephod, of the Urim and Thummim. He is not explicit on this subject, from fear of the extreme consequences which must result from this theory.

In order to ensure the victory of the spiritual over the material element, Ibn Ezra gives the advice, that the soul should form an alliance with the sensitive powers, since their united forces would suffice to give them a preponderance. The nutritive power being deprived of dominion and forced to obey rather than to command, leaves the battlefield entirely in the possession of the conquerors, who then begin a new struggle amongst themselves. The final victory of the soul will then be easier, because it is to be gained over a single opponent, and not over the combined forces of two hostile elements.²

¹ התרפים הם על צורות בני אדם לקבל כח העליונים ולא אוכל לפרש
 "The theraphim are human figures, intended to receive power from the higher beings, but I cannot be explicit." (Gen. xxxi. 19.) Similarly he says concerning the cherubim: גם בעבור שילמוד כל כרוב נעשה לקבל כח העליון, "Every Cherub is made, both for the purpose of receiving power from above, as well as for the instruction of the scholar, but there is no need to expatiate on this subject." (Exod. xxv. 40.) It appears that Ibn Ezra, seeing, that models and imitations sometimes awake in the mind of man the same thought as the original, believed that a representation of the beings above by some allegorical figure, likewise participates, to some extent at least, in the power of the original beings, as if it were a kind of conductor for the transmission of the heavenly influence to the earthly beings. The works of the hands of man are thus endowed with life and power in the same manner as life and individuality are given to the ideals, the products of man's own mind and imagination.

² With regard to this contest, Ibn Ezra says: ידוע כי בהתגבר הנפש תהליש

Abstinence from and renunciation of every kind of luxury and indulgence, are, within certain limits, strongly recommended;¹ for the wants and requirements of the body retain their force in spite of all restrictions to which the body may be subjected, and have a constant tendency to exceed the modest demands of man's self-preservation. The principle of "suum cuique!" has also been accepted by Ibn Ezra;² he ac-

הנשמה ואין לה כח לעמוד לפניו בעבור היותה גוף וכל יצריו עוזרים אותה על כן המתעסק באכילה ושתיה לא יחכם לעולם, ובהתחבר הנשמה עם הרוח תנצחנה הנפש או תפקחנה מעט עיני הנשמה להבין חכמות הגויות לכן לא תוכל לרעת החכמות העליונות בעבור כח הרוח המבקשת שררה והיא המולידה הכעס, ואחר שתתגבר הנשמה על הנפש בעזרת הרוח צריכה הנשמה להתעסק בחכמה שתעזור אותה עד שתנצח הרוח: "It is known that as long as the bodily desires are strong, the soul is weak and powerless against them, because they are supported by the body and all its powers; hence those who only think of eating and drinking, will never be wise. By the alliance of the intellect with the animal soul (sensibility) the desires are subordinated, and the eyes of the soul are opened a little, so as to comprehend the knowledge of material bodies; but the soul is not yet prepared for pure knowledge, on account of the animal soul which seeks dominion, and produces all kinds of passion; therefore, after the victory, gained with the support of the animal soul over the desires, it is necessary that the soul should devote itself to wisdom, seek its support for the subjection of the passions, in order to remain under the sole control of knowledge." (Ecc. vii. 3.)

¹ "Indulgence in wine corrupts the mind and the service of the Lord" (Num. vi. 2). דע כי כל בני אדם עבדי תאות העולם והמלך האמתי שיש לו נזר ועטרת מלכות בראשו כל מי שהוא "Know that all men are slaves to their desires, but any one who is free from desires is veritably a king, and deserves to be crowned with a regal diadem" (*ibid.* 7). והנה ישום עיקר מאכלו לחיות "We shall eat in order that we may live, but we shall not live for the sake of eating." (Yesod Mora vii.) ואין ספק כי המתענה ומונע עצמו מאכול בשר כאשר התענה דניאל יותר שכר יקבל "There is no doubt that he who practises abstinence and eats no meat at all, following the example of Daniel, will receive from God a greater reward (than those who eat meat and observe all the commandments connected therewith)." (Yesod Mora ii.)

² הטוב לאדם שישקול כל דבריו ועניניו במאזני צדק ויתן חלק לכל "The best for man is to weigh all his words and deeds in the balance of equity, and to give to each element of his soul its portion in due season." (Ecc. vii. 3. Compare also *ibid.* 18.)

cordingly condemns self-denial, abstinence, seclusion,¹ etc., when carried to excess; but he demands that the satisfaction of the bodily desires and appetites should be regulated by man's intellectual power. Man may at times voluntarily deprive himself of food; and as long as this privation does not interfere with his mental faculties, it is even commendable, as it tends to free the soul from the tyrannical yoke of the body. As the soul cannot attain its highest degree of perfection and its salvation before its separation from the body, every privation which is not positively injurious to man's constitution may be considered as a kind of anticipation of future bliss. Accordingly, he who binds himself by a vow to certain restrictions, as *e.g.* to those of a Nazarite, performs a praiseworthy act; while that Nazarite, who, at the expiration of the fixed period, avails himself again of his former liberty, reopens for his soul the way to sin.² The rule to follow the golden mean, and "to avoid both extremes,"³ is in this instance disregarded by Ibn Ezra. Even in cases in which, according to Jewish custom, the partaking of wine is a religious act, he recommends total abstention.⁴ The dietary laws of the Bible lead directly or indirectly to

¹ אם התפללת מן הבוקר ועד הערב ותתענה תסור מדרך הישוב כמו שיעשו הרומיטי בארץ אדום וישמעאל "If thou sayest prayers from morning till evening, and fastest, thou departest from the way of society, like the hermits in Christian and Mahomedan countries." (On Eccl. vii. 16.)

² והנזיר קדוש ובהשלימו ימי נזרו וירצה לשוב לשתות יין יביא עולה "The Nazarite is holy, and he who at the expiration of the days of his vow intends to again drink wine, is commanded to bring a burnt-offering, a sin-offering, and a peace-offering." (Yesod Mora x.) This opinion is opposed to that of Rabbi Eleazar (Talm. Babl. Nasir. xix.), who says that the vow to abstain from wine is sin committed by the Nazarite, which is to be atoned for. (Num. vi. 11.) Ibn Ezra, in his commentary on the Pentateuch (*ibid.*), refutes the argument of Rabbi Eleazar, and says "that if the vow were a sin, the Nazarite could not have been commanded by the Lord to continue his sin after having made an atonement for it." (*Vide Ibid.* v. 12.)

³ As recommended before Ibn Ezra by Saadiah (Emunoth Wedeoth x.), and after him by Maimonides. (Eight Chapters, Introd. to Comment. on Aboth iv.)

⁴ Yesod Mora ii.

the control of our appetites, and to the protection of the soul from pollution and debasement.¹

Sensuality, if allowed to grow, becomes the source of bodily and mental ruin ; it must be checked in time, and restrained with an iron grasp. On the other hand, celibacy, being in opposition to the will of the Creator as revealed in nature, is likewise objected to. The perpetuation of the race of man is considered a sacred duty.² Were it not for this duty to conform to the design of God in nature, it would, in Ibn Ezra's opinion, be better for men of sense to remain unmarried, for "death," he says, "is to the wise better than love."³ In any case, man should restrict himself to monogamy ; those who neglect this rule, depart from the straight simple path which the Creator pointed out to man.⁴

The evils arising from married life are by Ibn Ezra attributed less to the weakness of the male sex than to the vanity, cupidity, and artfulness of the female sex. He appears to agree with Koheleth, who could not find one good woman among a thousand.⁵ Women indulge in luxury, without considering

¹ Comp. Comment. on Lev. xi. 43 ; Deut. xii. 23. On Eccl. vii. 18 Ibn Ezra remarks : ואיש השכל יתן לכל נפש חלק בעתו ואיננו צריך לחפש מה יעשה רק ילך אחר תורת אלהינו ולא יסור ממנה ימין ושמאל וישמור "The wise man will give to each constituent of his soul its portion in due season. It is not necessary that he should find out what he has to do. He need only follow the divine precepts, without departing from them to the right or to the left, and keep those commandments, the performance of which will enable him to live in the present and the future world."

² "By his offspring man continues to exist on earth in his species, just as he (*i.e.* his soul) endures above individually." (Gen. iv. 1.)

³ אין ראוי לחכם להתחבר עם אשה כלל לולא שלא יתכן להשאיר דמותו תחתיו : (*Ibid.*)

⁴ והענין שעשה אלהים את האדם להיות ישר הולך בדרך (הולך בדרך ישר) וכמה בקשו ארחות עקלקלות וגם זה הענין סמוך בפסוק שלמעלה : "That is, God created man to be straightforward in his ways ; many have, however, sought crooked ways. This refers also to the preceding verses, which imply that one wife is enough for a man." (On Eccl. vii. 26.)

⁵ Eccl. vii. 28.

its consequences,¹ and pay too much attention to outward appearances.² They desire to please and to attract, and are ill at ease unless they be married.³ Ibn Ezra does not deny that this rule has its exceptions; that there are also wise, excellent, and pious women. Among the Israelites in the wilderness some women dispensed even with their mirrors, as useless for themselves, since they devoted themselves entirely to the service of the Lord, who looks to the heart and not to the exterior.⁴ Women may possess some virtues which are rarely found in the male sex, such as gentleness of disposition and affectionate devotion to their own children;⁵ yet on the whole they are inferior to men, and must be guided by them.⁶

Both parents, however, have equal claims to the love and obedience of their children. These filial duties are dictated by a sense of gratitude, inherent in human nature; they are also expressly ordained in the divine law, and children pay homage to the Creator in honouring their fathers and mothers. A double reward is promised; the good understanding between the old and young tends not only to improve the youthful disposition, and to lay the foundation of a long and happy life, but also to ennoble the character of the whole nation, in endowing it with unity and strength.⁷

¹ כי מנהג הנשים לעשות האותן ואינן רואות את הנולד: "Women generally do what they desire, without considering the consequences." (Comm. on Esther, ed. Zedner v. 14.)

² In the short recension of the Comment. on Exodus (xxxiii. 8), Ibn Ezra seems to be very severe on women. He says: כי אין עסק הנשים כי אם לִיפּוֹת פְּנֵיהֶם "Women have nothing else to do but to embellish the countenance." Comparing, however, this remark with the corresponding passage in the larger commentary, we come to the conclusion that the word במראות "with the mirrors," is omitted, and that Ibn Ezra really said, "Women want the mirrors only for the purpose of embellishing their faces," etc. (Comp. on Eccl. vii. 26.)

³ אין לאשה מנוחה עד שתנשא (On Ruth iii. 1.)

⁴ On Exod. xxxviii. 8.

⁵ On Is. xlix. 15.

⁶ "Women are always dependent on men." (On Exod. xxxii 4, shorter ed.)

⁷ כאשר ישמרו ישראל זאת המצוה לא יגלו ממנה, וכתוב אב ואם

In human society there are many inequalities; some persons are born to rule, others to obey; some nations have from an early period, nay, carry in their very origin and constitution, the germs of ultimate ruin, while other nations are destined to a long and prosperous existence. As it is impossible for us to remove these inequalities, we must use them as a basis for our principles of action. Whilst justice and kindness are due to every man, allowance must always be made for human weakness: even a prophet may sometimes be found to rejoice when informed of the humiliation and destruction of the enemy and oppressor of his people.¹

On the other hand, it is necessary that the usual forms of courtesy be not neglected. Respect is due to every man according to his station in life.² Kings are not always just, and generally they are disposed to be tyrannical;³ still they must be honoured. Even the biblical narrative gives to kings and nobles the precedence to priests and prophets only when God is mentioned as speaking; all signs of outer differences disappear, and nought but real merit obtains the preference.⁴

הקלו בך “If the Israelities will keep this commandment (‘Honour thy father,’ etc.) they will not be driven out of their land. It is also written (in pointing out the cause of the exile), ‘Of father and mother they have thought lightly amongst you.’” (Ez. xxii. 7.) Noteworthy is Ibn Ezra’s explanation of the phrase למען יאריכון ימיך “In order that they, the parents, may prolong thy days.” (Exod. xx. 12.)

¹ Comp. Comment. on Is. xvi. 14.

² This is called by Ibn Ezra מוסר דרך Thus Isaiah includes himself among the audience exhorted to repent. He says, “Let us go” (וּנְלַכְהָ) out of regard to his hearers (Is. ii. 5). For the same reason Moses said to Pharaoh, “And thy people sinneth” (וַחַטְאֵת עַמְךָ) instead of “And thou sinnest.” (Comp. Gen. xxiii. 6.)

³ משפטי המלוכה קשים “The ways of kings are cruel.” (Eccl. iv. 16. Comp. *ibid.* x. 5.)

⁴ לעולם חולקים כבוד למלכות ועל הכהונה ועל הנבואה כמו יהושע לפני “Honour is generally given to royalty more than to priesthood and prophecy, (Hag. ii. 1) as, e.g., Joshua is

The tendency of ambition, pride, jealousy, and similar dispositions is in itself not commendable, but can be made the instrument for the suppression of the lowest kinds of passion and licence. It is, therefore, undoubtedly a folly to be swayed by any of the passions, and it can justly be maintained that "Anger dwelleth in the hearts of fools,"¹ but the opposite maxim is equally correct, "Better anger than merriment."² For in the whole creation there is nothing absolutely bad; even our inclinations and desires are not absolutely bad. Such evil as does exist, is the effect of man's own perverse choice. All his powers, feelings, and inclinations are in themselves morally indifferent, and can be made to contribute towards the highest and noblest aim, the improvement and perfection of the soul; if man do not succeed, it is solely his own fault. "Everything," Ibn Ezra says, "is either entirely good, entirely bad, for the greater part good, or for the greater part bad." It is, however, impossible to conceive that anything in creation is entirely bad, or for the greater part, and that the resulting evil is not more than counterbalanced by the good which it effected. It is no rare occurrence that an act of Divine Providence proves fatal to some, while that same act is the source of great blessing and happiness to others. The direct cause of this difference is not to be sought in God, but in the nature and disposition of those affected by such an act. Ibn Ezra illustrates this theory by the simile of the rays of the sun which blacken one object and

mentioned before Caleb; only in the words of God the reverse takes place; Caleb precedes Joshua; Zerubbabel is therefore mentioned before the high priest Joshua (*ibid.*); Samuel after king Saul (1 Sam. xi. 7); and after king David (1 Chron. ix. 22). (Comp. on Num. xiv. 30, 38.)

¹ Eccl. vii. 9.

² *Ibid.* vii. 3. According to Ibn Ezra, Eccl. vii. 9 refers to the grief felt by many people at the success of others, or their own failures in material, temporary affairs; verse 3 of the same chapter to the indignation roused by the excessive demands of the body at the expense of the soul. But even the latter, however praiseworthy in itself, must be guarded against, lest its excess bring ruin upon us. (Ibn Ezra *ad locum.*)

bleach the other.¹ The whole of the creation has been declared by the Creator himself to be "exceedingly good." It displays the power, wisdom, and goodness of the Almighty, as every thing is ready and prepared for our benefit, if we wisely and reasonably make use of it. Everything is adapted to contribute to our happiness, to increase our knowledge, and thus to bring us a step nearer to our ultimate union with the divine spirit.

An examination of the surrounding things, the study of nature, leads us to a knowledge of the laws, which operate in all phenomena perceived by us; a further study and comparison of these laws must gradually reduce their number by bringing several of them under one general law; and when we repeat the same process, we come at last to the unity of the first cause.² Only few attained this great end during their stay on earth; as *e.g.*, Enoch, Moses, Elijah. Such men are said "To cleave unto God."³ We prepare for that end, and approach it by our love of God, by the observance of His commandments, by walking in His ways of mercy and righteousness, in short, by listening to His voice. True piety causes man to reflect and meditate on the Most High, on His wisdom and goodness, whenever he can free himself from the bondage of his body. The more man is able to commune in this way with God, the surer he will fulfil his mission, and thus obtain for his soul after its separation from the body, the everlasting reward, namely, that of continually enjoying the perception of the perfect truth.

But what will be the punishment of the souls of the wicked? "The soul of the wicked will perish"⁴ is the answer of Ibn Ezra. At first sight this seems to be im-

¹ On Eccl., Introduction. (Comp. on Is. xxx. 25.)

² "By the phrase 'to know the Lord as the morning-dawn,' the prophet indicates that, at first, man's knowledge of God, obtained from His works, is insignificant; gradually the light increases, until the full truth is seen." (On Hos. vi. 3.) Comp. Yesod Mora x., and see above page 22, note 2.

³ Yesod Mora, *ibid.* On Ps. lxxiii. 23; Exod. xxxiii. 21.

⁴ On Ps. i. 6.

probable; for it might be asked, how can the soul, the bodiless being, perish? The fact is, that Ibn Ezra apparently regards the soul, when sent down from its heavenly abode into the body, to animate it, as a force or quality communicated to the individual body by the *anima universalis*, and endowed with the power of developing itself into an individual existence of a higher degree than that held by its parent soul. In the absence of further development, the soul necessarily ceases to exist at the death of the body; this is the lot of the wicked. The doctrine of the punishment of the soul during a period of twelve months, or the purification of the soul by a series of tortures in special places, is not among the principles taught by our philosopher.

On the other hand, it is not so much *the soul* of the righteous that is to be everlasting, as—to use the figure of the tabula rasa applied to the original state of the soul—*the divine writing inscribed thereon*, that is to say, the knowledge acquired by the soul during its connection with the body.¹ Ibn Ezra declares, that only a few who are initiated in the science of the soul (psychology) can understand this.² This is undoubtedly true; only a few will follow him into this region of fancy, and it may be justly doubted whether Ibn Ezra himself had a clearer conception of the future state of the soul than any of the host of philosophers who have favoured mankind with their attempts at a solution of this problem.

The soul *κατ' ἐξοχήν* (הנשמה העליונה)³ is to Ibn Ezra a

¹ When Ibn Ezra says: *החכמה בנשמה צורה* "Wisdom is the form of the soul" (on Exod. xxv. 40), the term "form" is to be understood in the Platonic sense, that which constitutes the real and true cause of its existence. For only the combination of form and substance makes the existence of the thing possible; the substance without form is only in *potentia*, not in *reality*. He, therefore, justly contends that the soul is no element accidental in man (מקרה). (On Eccl. xii. 7.)

² On Ps. xxx. 13.

³ *הנשמה העליונה* is the human soul in its highest degree of perfection, while *נשמה* signifies the soul of man in general, in contradistinction from *נפש*, which exists in all living beings.

treasure of truths, founded both on impressions made by the outer world upon our senses, and on the action of certain intellectual faculties within us. We first receive single impressions of a material nature; these are combined and completed in our imagination to a whole, which may be considered as the medium between the corporeal and spiritual worlds; each product of the imagination, however, is the reflex of only one particular object.¹ These images lose their individuality, and are generalised in our mind, by which process they become, as general ideas, part of our knowledge, *i.e.* part of our soul.² From these ideas, by the action of our intellectual faculties alone, other ideas are derived, and by the frequent repetition of this process, the one truth, which includes all others, is ultimately arrived at, namely, the true knowledge of the existence and unity of God.³ The soul thus being the source and store of general ideas, contains three elements: 1, the faculty of forming those ideas (היודע); 2, the energy of turning this faculty into action (דעת); 3, the ideas thus formed (הידוע). Hence the soul comprises subject, object and action. So long as the mind is on its road to perfection, gathering more and more knowledge, subject and object are not identical;

¹ כי ההרגשות אינן מרגישות רק המקרים "The senses only perceive accidents, *i.e.* the particular properties of an object." (On Exod. xxxiii. 23.)

² As to the various stages of knowledge distinguished by the three terms דעת "knowledge," תבונה "reason," and חכמה "wisdom," and their respective seats in the human brain, see Comm. of Ibn Ezra on Exod. xxxi. 3. Comp. also his remark on Exod. xxviii. 37: ודע כי בשנים הנקבים שהם במוח על המצח שם יתחבר כח החמש ההרגשות, ושם כח הדמות ושם והנה השם צר צורת, and Sefer Haibbur (Lyck 1874) page 9, הגוף לנשמת האדם בצורת העולם למען יבוא בהיכלו ויבין בו יום ולילה עד שידע השם שבראו, ונתן לו חמש הרגשות ועקרם צורות בגופות ותעלינה מדרגה אחר מדרגה עד שוב הצורות כנשמה וזהו השכל וגוי: "God made for the soul of man a body similar to the Cosmos, in order that he be able to enter His palace, study it day and night, and thus acquire a knowledge of his Creator. He gave him five senses, which at first produce corporeal forms; these forms, however, rise by steps, and assimilate themselves to the soul, *i.e.*, the intellect," etc.

³ See page 43, note 2; page 22, note 2.

but when it arrives at the highest degree of perfection, it has acquired that truth which includes all elements of human knowledge. The soul is then like God, who in perceiving anything, is the subject which perceives, the object perceived, and the perception itself.¹ When the mental faculties of man reach this degree of perfection, they are no longer a quality or action of the soul, they are the soul itself, in a new form; they are like an angel, "cleaving unto the Most High," and participate, to some extent at least, in His divine power.² Thus it can be explained, that men like Moses, Elijah, etc., possessing the highest possible knowledge of the Almighty, the *prima causa omnium rerum*, were by virtue of that selfsame knowledge, enabled to do miracles. They were brought nearer to the First Cause, not only mentally but also actually; they raised themselves above the links intermediate between the creature and the Creator. They were, through their direct communication with the Almighty, above the influence of natural phenomena, above Fate, even though it be written on the heavens by the stars and angels with indelible characters; in short they obtained a control over the laws of nature, and were able to render them inoperative.³ In the same way the soul which has acquired a true knowledge of the Eternal, is believed to share in His eternity, and to receive the reward which no eye except that of the Eternal ever saw, but which "He will bestow on those who wait for Him."⁴

¹ כי הוא לבדו יודע ודעת וידוע "For He (God) alone combines in Himself, with regard to knowledge, subject, object, and action."

² In morals the same principle is adopted by Ibn Ezra. Knowledge and virtue are one and the same thing; the one cannot be imagined without the other.

³ כי יש במשולש כח לקבל ואין צורך לשניים "There is power in beings of the third degree (human beings) to receive Divine power directly, and there is no necessity for the interference of the beings of the second degree (heavenly spheres and stars). (On Exod. iii. 15, short ed.)

⁴ Isaiah lxiv. 3.

III.—THEOLOGY.

THE Creator, though imperceptible to the senses of man, and incomprehensible to the mind, has not entirely withheld from man a knowledge of Himself. He revealed Himself and His Will in three different ways. First, His wonderful works are day and night displayed before our eyes. The glory of the Almighty, the work of His hands, is constantly declared by the heavens and the expanse. Their words extend to all the ends of the world.¹ We have only to listen attentively, and cannot fail to understand them, or at least to obtain a conception of the existence, wisdom, loving-kindness, and power of the Almighty. That knowledge, however, is of an uncertain and imperfect nature. It reaches us through agencies which are not always trustworthy; for not unfrequently are we mistaken in what we ourselves suppose to see or hear; and such errors, if affecting the moral life of man, would be most injurious to him.² Though Ibn Ezra forcibly recommends that man should follow nature, and live in accordance with the designs manifested in the divine works,³ he still declares

¹ Ps. xix. 2-4.

² Comp. Ibn Ezra on Is. xi. 3.

³ The frequent exhortation of the prophets to obey the חקים "statutes" is referred by Ibn Ezra to the will of God, manifested in His works. Comp. וְהַחֲקִים הֵם חֻקֵּי הַשָּׁמַיִם שִׁילְךָ אָדָם אַחֵר מַעֲשֵׂיו "And the statutes, the laws of God (that is, the laws by which God rules the universe), are meant; for man shall imitate His works." (On Gen. xxvi. 5.) , וְשָׁמַרְתָּ כָּל חֻקָּיו , וְנִהַגְתָּ בְּחֻקֵּי הַשָּׁמַיִם "And thou keepest all His statutes, according to which He governs the universe." (On Exod. xv. 26, short rec.) , וְלַכְתָּ בְּדַרְכָּיו , שְׁלֵשָׁה חֻקֵּי הַשָּׁמַיִם "To walk in His ways, that thou wilt not deviate from the ways of the Lord." (On Deut. xxx. 16.) Comp. Ps. cxix. 16 : וְעַתָּה אֲרַמְּזוּ לִי : סוֹד , דַּע כִּי הַשְּׁלֵמִים שְׁלֵמִים מְאֹד עַל כֵּן כָּתוּב בְּאַבְרָהָם וַיִּשְׁמָר מִשְׁמַרְתִּי "And now I will make mention of an important principle; know that the perfect man (who obtained a knowledge of the universe, of the will and wisdom of the Creator, as displayed in the creation) is exceedingly perfect; thus the Bible relates of Abraham, 'And he kept my charge, my commandments, my statutes, and my laws.'" Ibn Ezra

that such rule is in itself insufficient, because a thorough and perfect knowledge of the universe can only be obtained by a comparatively small number of thinking men.¹ The first revelation is, therefore, supplemented and regulated by a second revelation within the heart of man, by innate moral principles, and an intuitive faculty of distinguishing between right and wrong. This second revelation we call conscience. The Bible, according to Ibn Ezra, designates it "פקודי,"² it being given in the light of a trust, to be applied whenever its use is required. Yet even this divine voice, speaking within the human heart, is not always audible; it is sometimes silenced by the victory which the material element within us gains over the spiritual. A certain amount of energy, which is not possessed by every one, is needed to render that divine guidance effective. Hence it happens that even those principles which we expect to be recognised by every person, are sometimes set aside, and that different people appear to have different consciences, as though no absolute and universal rule were laid down for our guidance during our journey through life.³

means to say that Abraham lived in accordance with the will of God, which he found revealed in nature, as though he had been taught by Revelation. He however, must be considered as an exception, for generally Revelation cannot be dispensed with. (On Psalm xix.) Comp. the moral principle of the Stoics, *vivere secundum naturam*.

¹ למען, והטעם אני אודך כל ימי למען יודך ויומרך כל אדם שיש לו כבוד, והטעם נשמה חכמה, ובעבור כי המשכילים מעטים אמר כבוד: "In order that," etc., "I shall praise Thee all my days, in order that man, who has intellect, may praise and extol Thee;" and because the wise men are few in number, therefore the author says "man" (כבוד) and not "every man" (כל כבוד) (On Ps. xxx. 13.)

² Ibn Ezra connects the word "פקודים" "laws" with the word "פקודן" "trust" (Lev. v. 21); he says: "פקודי מגז' פקודן, והמה הנמצאות בכה" "The word "פקודי" is connected with "פקודן" 'trust,' and denotes those moral principles, which are found in the mind of every man when he becomes responsible for his actions. God entrusted them to the heart of man." (On Ps. xix. 10.)

³ Ibn Ezra calls those whose acts are contrary to the general moral prin-

The third manifestation of the Divine will, namely, the direct communication between God and man—the sense in which Revelation is commonly taken—is the most perfect, as it requires no extraneous support, no further evidence for the establishment of its truth.¹ Ibn Ezra seems, however, to overlook the essential difference which exists between this and the first two modes of Divine revelation. These, if once admitted as facts, are, as being within the range of experience, easily intelligible. The third manifestation, although its truth be not contested, surpasses the understanding and imagination of ordinary men. The first two are offered alike to all; the third, although intended to benefit the whole human race, appeals directly to the favoured few alone, who are its interpreters to the rest of mankind. Here the difficulty arises. Human attributes cannot be referred to God; and yet other than human words and ideas would be unintelligible. The accounts of those divine communions are therefore framed in figurative language; in this form at least they are better understood by the people than if a mere abstract phraseology had been employed. Thus we frequently meet in the commentaries with phrases like “This is a figurative expression;” “The Scriptures apply expressions borrowed from the relations of man to man in describing relations between God and man.”² In

על יי, שיצאו מתחת יד שקול הדעת. Comp. “Against the Lord, they abandoned that common sense (with regard to morality) which God implanted into the hearts of all men.” (Ps. ii. 2.) Comp. “Locke’s Essay Concerning Human Understanding,” I. iii. 9.

¹ ולפי דעתי שהזכיר עד כה איך יוכח המשכיל למצא עדות על האלהות ולהכיר מעשיו ואמר דוד גם יש עד אחר נכבד ממנו ויותר נאמן והיא תורת השם וגו' ואמר על התורה תמימה כי אין צריך לעדות עד אחר עמה (וגו' “According to my opinion, David,—after having described in the preceding verses how the wise man can find a proof for the existence of God, and how he can learn to understand God’s works,—adds, that there is yet another evidence, which is much better and more trustworthy, viz., the Divine law, etc. It is called ‘perfect,’ because in its presence no other evidence is needed,” etc. (On Ps. xix. 9.)

² דברה תורה כלשון בני אדם

truth, however, the difficulty is insurmountable. There is no expression for that, of which no conception can be formed; there is no common ground for things divine and human. The commentators who tried to substitute the proper expressions for the figures, have in most cases but substituted one figure for another, and they not rarely rendered a passage of the Bible obscure, which without their interference would have been clear enough.

Ibn Ezra frequently explains "the Lord spake" by "the angel spake;"¹ but as the angels are likewise incorporeal, and therefore do not speak in the human sense of the word, the impossibility of conceiving such beings communing with any being like ourselves remains the same. The theory of Ibn Ezra concerning angels and prophecy does not demand that explanation. It is probably more the commentator than the philosopher, who believed himself compelled to represent the angel instead of the Lord, as speaking to man. Namely, in the Bible a distinction is given to Moses above all other prophets, in the same degree as the revelation on Mount Sinai excelled all other revelations. "And the Lord spake to Moses face to face" (Exod. xxxiii. 11); "Face to face the Lord spake to you" (Deut v. 4). According to Ibn Ezra, speaking, in the literal sense of the word, is quite out of the question; he does not admit even the transfer of the act to the hearer alone, namely, the assumption that "the Lord spake unto the children of Israel" is equivalent to "the children of Israel heard a voice caused by the Lord;" because sound is corporeal in its origin, and cannot be said directly to proceed from, or to be caused by, the Lord.² In order to explain this anthropo-

¹ ונקרא המלאך בשם הנכבד כדרך כי שמי בקרבו, וכך המלאך שנראה : "The angel is called by the name of God, according to the words 'for My name is in him;' also in the phrase, 'And the Lord said to him,' 'the Lord' is 'the angel' who appeared to Gideon." (Exod. iii. 4. Comp. *ibid.* iv. 24; xiv. 19, etc.)

² According to Ibn Ezra, nothing corporeal emanates directly from the Lord; he says of the works of God "כולם כללים ולנצה עומדים" "They all are ideals, and everlasting." (Ps. xvii. 15.)

morphism he begins with the definition of the verb "to speak." Speech, he argues, is the characteristic of man, by which he is distinguished from the brute creation, and raised to a superior godlike being; we must therefore distinguish between "to speak" and "to utter a sound." The latter is common to man with the rest of animals; the former, which is peculiar to him, indicates the action of his mental powers; "to speak" signifies, therefore, "to think," or "to reason."¹ It is true that men cannot communicate their thoughts otherwise than by corporeal media; but two spiritual beings, or a spiritual being and a man can dispense with that medium, and directly commune with each other. Hence the message given by God to the angel, and by the latter to man, is in both cases communicated by some mental operation, without the interference of any corporeal organ. The presence of an intervening angel or his absence constitutes the difference between prophet and prophet, between revelation and revelation. But the angels, in the conception of Ibn Ezra, are the personified ideals or genera, all of which are comprehended in the highest term, the ideal of God. He who is gifted by nature with talent and genius, can, if those natural

¹ Ibn Ezra frequently points out the necessity of using figurative language in speaking of beings which are lower or higher than man. In explaining the phrase (Exod. xxxiii. 11). "And the Lord spake unto Moses face to face as man speaketh to his neighbour," he says: *וידבר יי אל משה איננו בפה רק* הוא הדבור האמתי כי דבור הפה דמיון הוא, וטעם כאשר ידבר איש אל רעהו שלא היה על ידי שליח שהוא מלאך, וזה דבור עם יוצר בראשית ידבר לא עם מלאך, והטעם להתאחד בצורות שאין עצם להם כי הם *הסלם לעלות אל הנשגב*: "The words 'And the Lord spake unto Moses,' do not refer to utterances of the lips, but to the real speaking (the reasoning) of which the oral speech is a mere symbol. The phrase, 'As man speaketh to his neighbour,' is to indicate that there was no intermediate agency (between God and Moses), and that this communication proceeded from the Creator Himself, not from an angel; that is to say, it does not refer to the communion of the soul of Moses with the incorporeal ideals; these being nothing but the ladder which leads to the Most High." (Shorter recension of Comm. on Exod. xxxiii. 11.) This distinction conferred on Moses was like that granted to the Israelites when they received the commandments on Mount Sinai. *וזה* *(ibid.)* היום היה למשה כיום מעמד הר סיני לישראל

capacities are combined with energy and goodwill, approach nearer and nearer to the knowledge of the One, till he reaches the degree of the prophet, and even that of the highest prophet. In the former case the mental contact is only with the ideals, in the latter case with the highest ideal—with God. The question now arises, whether all those who obtain a high degree or even the highest degree of knowledge of God, are *eo ipso* prophets in the received sense of the word?¹ The answer must be given in the negative. They are prepared for the office, and can receive a message if the wisdom of God deem it necessary; thus, *e.g.*, Enoch received a great distinction for his knowledge of God, but was not a prophet.² On the other hand, however, the dignity of a prophet has never been attained by anyone who had not previously devoted himself to the task of mentally approaching the Most High.³ The prophet is, nevertheless, not infallible; as long as man lives, that is as long as his

¹ Ibn Ezra does not hold that נביא signifies "speaker," although it was one of the duties of the prophet to address the people in the name of God. He explains it by שאגלה לו סודי "the person to whom God communicates His design." (On Exod. vii. 1.)

² The words "And Enoch walked with God, and he was no more, for God had taken him" (Gen. v. 24), are explained by Ibn Ezra in the following way: שהרגיל נפשו להתהלך עם המלאכים עד שלקחו השם, "he accustomed his soul to walk with the angels (that is, to reflect on abstract forms, on ideals), until the Lord took him" (Comm. on Ps. lxxiii. 24). Compare also Comm. on Ps. ci. 2, where this training is called התבודדות "seclusion from mundane affairs." The second part of the verse, "For God had taken him," is explained by Ibn Ezra as indicating the reception of the soul into the chorus of angels (ש¹⁹תדבק נשמתו בנשמה העליונה שהיא נשמת השמים) on Ps. lxxix. 16.) Enoch was not counted among the prophets, because he was not charged with a prophetic mission. Comp. also Comm. on Deut. xxxii. 39.

³ ובני הנביאים היו מתבודדים אולי יקבלו כל אחד לפי כחו: "And the sons of the prophets (*i.e.*, the disciples of the prophets) led a contemplative life of seclusion, in the hope of receiving inspiration, every one according to his talent." (On Exod. iii. 14.) But the first step in this preparation, must be the fear of the Lord, which is the source of all negative precepts. This first step must be followed by the duty of serving Him, of performing all His affirmative commandments, which guide the soul and prepare it for the highest state of perfection. (Yesod Mora vii.)

soul is united with the body, he cannot entirely divest himself of earthly influences. The occasions on which the greatest possible height is reached, are in most prophets but few; and even in the life of Moses there were moments when he allowed himself to be overcome by passion. The prophet's knowledge of the future, or even of the present, does in worldly affairs, not exceed to any considerable extent, if at all, that of ordinary men. He cannot predict the future *ad libitum*,¹ and must for his own safety take the same precautions and employ the same means which would, under similar circumstances, appear to his fellow-men most practical and indispensable.² It is naturally expected that the prophet should be in advance of

¹ ואל תתמה איך יחשוב הנביא בדברי העולם דבר שאיננו נכון, כי הנה מצאנו דוד ששאל אל נתן הנביא היש ישר לבנות בית לשם והוא השיב כל אשר בלבבך עשה ויי עמך ובלילה נאמר לו בנבואה שיאמר אל דוד : שהוא לא יבנה הבית : “Be not surprised to find that the prophet has a wrong opinion on mundane affairs, as actually was the case with the prophet Nathan. When David asked him whether it was right to build a house for the Lord, he answered, ‘Do what is in thy heart, and the Lord be with thee’ (2 Sam. vii. 5); but in the following night he received a divine message to tell David, that he should not build the temple. (On Exod. iv. 20. כי הנה יוסף כאשר נמכר היה יעקב חי והוא לא ידע כי אין הנביא ידע הנסתרות אם לא יגלה לו השם, ואלישע אמר ויי העלים ממני : “When Joseph was sold, Jacob was alive, and yet he knew nothing about it, for the prophet does not know things which are hidden, unless God reveals them to him. Also Elisha said, ‘And the Lord hid it from me.’” (2 Kings iv. 27.) On Gen. xxxii. 9.

² הנביאים אם יצטרכו לומר דבר שאינו כהוגן לא יזיק, גם הנה דוד נכתב עליו איש האלהים ואמר רוח יי דבר בי, בלבב דבריו עם אחימלך ואמר ויהיו כלי הנערים קדש לצורך שעה, גם אלישע שאמר לחזאל לך אמור לו היה תחיה, וכן מכיהו אמר תפלת שוא עלה והצלח דרך מוסר, וכן אמר דניאל, מרי חלמא לשנאך, וכן אמר אברהם וגם אמנה, “It is immaterial if the prophets are compelled to say things which are not correct, as *e.g.*, David, the man of God, ‘in whom ‘the spirit of the Lord spoke’ (2 Sam. xxiii. 2), prevaricated his words in the presence of Abimelech, and yielded to the pressure of circumstances, saying, ‘The vessels of the young men are holy’ (1 Sam. xxi. 6). Elisha said to Hazael, ‘Go, tell him, Thou wilt surely live’ (2 Kings viii. 10); Micaiah, although he knew that the prayer was useless, deferentially uttered the wish,

his time in purity of heart and in rectitude of life; and the more so if he has been chosen by the Almighty to be His messenger, and to convey His commands to the people; a prophet of this kind can never be imagined to commit sin of a gross nature, such as idolatry.¹ "But no man on earth is so righteous, that he should do good and not err" (Eccl. vii. 20).

"Though all prophets receive the word of the One who is unchangeable, and whose words admit of no qualification, yet are their prophecies not all of equal value. They differ according to the capacity of the prophet; for some prophets enjoy only the privilege of a vision by night,"² while others are capable of receiving divine communication at any time. The communion of the prophet with God can only take place at moments when the prophet is able to raise himself above the material world, and to free his mind from every corporeal influence. The mind, if sufficiently prepared, finds such moments when the body is at rest and does not interfere with the aspira-

'Go and prosper' (1 Kings xxii. 15). Again, Daniel said, 'My lord, the dream to them that hate Thee.' (Dan. iv. 16). Abraham, 'In truth she is my sister,' etc. (Gen. xx. 12), and 'We shall worship and we shall return.'" (*Ibid.* xxii. 5.)

¹ הנביאים יתחלקו לבי, חלקים האחד הוא שליח במצות והחלק השני נביאי העתיד, ואם יצטרכו לומר דבר שלא כהוגן לא יזיק רק השליח לא לל "The prophets may be divided into two classes; namely, into messengers bringing the divine commandments to their fellowmen, and into prophets who declare future events; it is immaterial if the latter are compelled to say things which are not correct, but the former cannot be imagined to say anything that is false." (On Gen. xxvii. 13). וכל אנשי המחקר מודים כי השם "All critics agree that God could not choose a messenger, of whom He knew that in the end he would worship idols." (On Exod. xxxii. 1.)

² השם אחד ודברו אחד רק המעלות משתנות כפי כח כל נביא כי אין מעלותם שוות ויש מהם שנבואתם בחזיון לילה כמו אברהם וגד החוזה גם כן ישעיהו (Comm. on Is. Introd.). מעלות הנבואה רבים ואין דרך לספרם כי כח הנשמות ההגונות המקבלות כח רוח הקדש איננו על דרך אחד וגוי (On Zech., Introd.)

tions of its spiritual companion. Most of the prophets have therefore visions by night, in dreams,¹ when asleep; but some of them have, by constant discipline, obtained a mastery over the body to such an extent that even when awake, their minds could with ease ignore the demands of the body; they could suspend its functions and commune with their equals. Such momentary ecstasy was, according to Ibn Ezra, the state of all Israelites at Mount Sinai, when they received the Divine Commandments; of all the prophets, when they were charged with their holy mission, and of the inspired poets when conceiving the ideas of their songs and hymns.

The prophets appeared sometimes reluctant in the execution of the Divine commands. This occurred in the periods of their training, when they were not yet able fully to comprehend the word of God, or in moments of occasional relapse. They descended from the height which they had temporarily reached, to their previous position, where they remained till, after fresh endeavours, they could more thoroughly enter into the spirit of their mission, and better estimate their own capacity for it. Thus Moses, Isaiah, Jeremiah, and Jonah,² first hesitated to accept the distinction offered to

¹ Comp. Num. xii. 6; Job iv. 12, ff. The words "I will cover thee with my hand, until I have passed by" (Exod. xxxiii. 22) he explains figuratively, as follows: כעב שתכסה אור השמש ולא תראינה אותה העינים, והנמשל בו, "Like a cloud which intercepts the light of the sun, so that the eyes cannot see the sun. The meaning of this simile is that if the spirit of man is united with the spirit of the Supreme Being, he perceives nothing with his bodily senses, because in that moment of union, the power of the soul is separated from the body." (On Exod. xxxiii. 22, short recens.) In the larger recension, however, he seems to refer the above-mentioned words to the special protection accorded to Moses, whereby his soul did not in that instant depart for ever from the body, as would have been the fate of every other mortal (והכף כדמות) וסתר במסתיר עצם השמש בכפו שלא תפרד נשמתו מעל גויתו).

² יש עושה הרוזים בתולדתו בלי למוד ויש שהוא צריך למוד וכאשר יקבל ככה יוכל שלא לקבל ונקל הוא האחרון מן הראשון, וכל הנביאים לבר

them, but yielded when it was pressed upon them a second time. On the other hand the readiness of Abraham to comprehend and execute the Divine will, under the most difficult circumstances, proves the thoroughness and intensity of his lofty aspirations.¹

ממשה אחר עבור כבוד השם על פניו נבואתם כולם במראות הם גם בחלום : וכאשר הפשתי בכל המקרא לא מצאתי מלת בריחה רק דבקה על מלת פני כמו ומפניך אברה , ויברח יפתח מפני אחיו , והנה לא מצאתי בנבואת יונה שברח מפני השם רק מלפני יי וכתוב חי יי אשר עמדתי לפניי , והנה כל זמן שהוא מקבל הוא לפני יי וככה ויצא קין מלפני יי , על כן אחריו ומפניך אסתר , כי פני האדמה לפני יי ועוד כתוב לבוא בנקרת הצורים ובנקיקי הסלעים מפני פחד יי וכתוב לבוא עמהם תרשישה : מלפני יי "Some indite poetic verses intuitively and without being previously taught, others cannot compose without receiving instruction, and this help sometimes proves successful and sometimes it fails. The failure is more frequent than success. All prophets, except Moses, after the divine glory had passed before him, received the prophecy in a vision or in a dream. I searched the whole Bible, and found the verb ברח 'to run away,' always connected with פני 'the face of,' as e.g. Gen. iv. 14; Judges xi. 3, except in the book of Jonah, where it is not said that Jonah fled, מפני יי, but מלפני יי. Elijah said of himself that he stood לפניו 'before the Lord' (1 Kings xvi. 1); hence we infer that the prophet stands לפני יי 'before the Lord' during the time he receives the divine inspiration. Also Cain went away מלפני יי (when he showed himself unworthy of receiving divine inspiration); therefore he said 'I shall be hidden מפניך "from thy face,"' which is the same as 'the face of the earth' (Gen. iv. 14), and is also equivalent to לפני יי (for 'the face of the earth' indicates that spot which had been selected for the purpose of endowing man with the divine spirit.) Comp. also Isa. ii. 21, לבוא מפני יי with Jonah i. 3, לבוא מלפני יי." (On Jonah, Introd.) According to this explanation, Jonah felt himself unequal to be the bearer of the divine message, and was so terrified at the thought lest he should fail to fulfil that mission, that he preferred to go to Tarshish, where he expected to be altogether relieved of his prophetic career. This is fully in accordance with Ibn Ezra's theory that some parts of the earth are better adapted than others to a direct intercourse with the Deity. Vide Comm. on Exod. xxv. 1.

¹ על כן אמרתי על אברהם אבינו זה בנבואה על נסיון האלהים ולקח Therefore I said concerning Abraham, that it was with regard to prophecy, that God tempted him, that he took the knife, and that he immediately inclined his ear to listen." (On Jonah Introd.) The text seems, however, to be either corrupt or incomplete.

All the knowledge we possess of the lives of the prophets, of their deeds and words, is derived from the books of the Scriptures.

Did Ibn Ezra believe in the authenticity and integrity of these books, in their present form? From his theory on prophecy we may infer, that according to his opinion, even in books written by Divine inspiration, only the spirit which pervades the writings, and the ideas to which they give expression, emanate from the Divine source. The words, however, and the style belong entirely to the prophet himself. "The words are like the body, their sense is their soul."¹ The prophets did not attach great importance to the words, so long as the spirit was preserved; even the Ten Commandments, when repeated by Moses, did not remain exactly the same in expression.² This opinion seems also to be the meaning of the principle laid down in the Talmud, that two prophets, though proclaiming the same message, differ in style and expression.³ But although the

¹ המלות הם כגופות והטעמים הם כנשמות והגוף לנשמה כמו כלי
(On Exod. xx. 1.) This rule is quoted by Ibn Ezra in the same or in different words, whenever, in opposition to other commentators, he holds that the difference in expression was not intended to include a difference in sense. Comp. on Deut. v. 5; Is. xl. 1; Yesod Mora ii. The idea that in all speaking, the sense or thought is the essential element, as expressed by Ibn Ezra in his concise and enigmatic manner by the words המדבר הוא אלהים "the speaking element in man is elohim" (*i.e.*, the spiritual or intellectual element in him). (On Deut. iv. 35.)

² After repeating the ten commandments to the Israelites, Moses said וְנוֹי "These words the Lord spake," etc. Ibn Ezra believes הדברים, to be distinguished from הַדְּבָרִים; the latter would refer to "the expressions," and imply, that these words were the same as had been originally used on Mount Sinai; הדברים on the other hand, signifies, according to Ibn Ezra, the contents of the decalogue. (הטעם עשרת הדברים) (ולא הדבורים) On Deut. v. 19. In the Comm. on Exod., shorter recens. (xx. 1), however, he infers from the omission of the word כל "all," before דברים "the words," in Deut. v. 19 (Comp. Exod. xx. 1), that the ten commandments were not intended to be repeated in the original words.

³ אין סגנון אחד עולה לכמה or אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד
אין סגנון Talm. Babl. Sanhedrin 89.

prophets themselves chose the expressions for their thoughts, the words were nevertheless considered to be holy, and when written down, were not allowed to be changed arbitrarily; because it was to be feared that the original sense might thereby be misrepresented. The books of the Bible are all included in the term "holy books," (ספרי קודש), but they are not all the result of revelation. Ibn Ezra does not distinctly deny the divine origin of any book, but he states that "Shir hashshirim," has been received into the collection of the holy books on account of its intrinsic value;¹ and Ruth, on account of the pedigree of David;² that Koheleth contains instruction based on the knowledge of the visible world;³ that the Book of Esther, written by Mordecai, is an excerpt taken from the royal archives in Persia;⁴ and

¹ ולולי נודל מעלתו לא היה נכתב בסוד כתבי הקדש (On Song of Sol., Introd.); that it was composed under the influence of inspiration is admitted by him כי ברוח הקודש דבר זה הספר (*ibid.*); in another recension (ed. by H. J. Mathews, B.A., Lond., 1874) both characteristics are joined together: ולולי נודל מעלתו שנאמי ברוח הקודש בעבור היות דוד שרש מגכות ישראל נכתב בספר הקודש יחס דוד:

² On Ruth, Introd.

³ ובעבור היות חפץ שלמה לחבר הדברים שיעלן על הלב החל במלת דברי "And because it was the intention of Solomon to write down words which might occur to the mind of man, therefore he commenced with the word דברי "words of." (On Ecc. i. 1.) In proving that there could not be found any contradictory statements in this book, Ibn Ezra does not refer to the fact that the book is an inspired work, but solely to the circumstance that the author was a wise man ויותר שהיה קהלת חכם (*Ibid.* vii. 3).

⁴ כי המלך צוה למרדכי שיכתוב המגלה ויעתיקה בלשון פרס בספר דברי הימים "The king commanded Mordecai to write the account; it was translated into Persian for the Chronicles (On Esther, second recension, ed. by Joseph Zedner, London, 1850). Saadiah is here mentioned as the authority for this opinion, while in the other recension of the Commentary it is appropriated by Ibn Ezra himself. With regard to the inspiration, Ibn Ezra seems to have halted between two opinions. In the one recension he says: יש אומרים בעבור ויאמר המן בלבו שזאת המגלה כתבה מרדכי ברוח הקודש וגוי ולפי דעתי שזאת דרך סברא "Some say on account of the words 'And Haman said in his heart,' that Mordecai wrote this book under the guidance of inspiration, etc., but I think that Mordecai derived these words from his own reasoning"

that the Book of Job, a translation from the Chaldee, points to a time when the true name of the Lord was not yet known.¹ They are all, nevertheless, "holy books," and all of them deserve our attention, in proportion to their respective merits. The first place is assigned to the Law (Torah). In that book we find directions how to act, in order to satisfy our Master; rules of conduct which, if strictly followed, lead us to the greatest purity of soul, and to everlasting happiness. The study of this book is therefore indispensable to everyone who is anxious to procure immortality for his soul.² The Book of Psalms is next in value. It contains no prophecies of a future; it is nevertheless written by inspiration; it is full of sublime thoughts, which raise our hearts upward, and bring our souls nearer to Him who is the origin of all spirits. "I wished," Ibn Ezra exclaims, "that we could wholly understand the Psalms, which are all hymns and prayers."³ A complete knowledge of the other books of the Bible,—in

(vi. 6); in the other recension he adds: והאמת כי זאת המגלה ברוח הקודש נכתבה "In truth this book was written under the guidance of inspiration." (*Ibid.*).

¹ וזה השם לא היה נודע בעולם כי אם לחסידים מועטים עד בא משה רבנו, הלא תראה כי לא תמצאנה בכל מענה איוב וחבריו, ואין טענה ממלת הן יראת יי היא חכמה כי בא"ד הוא כתוב, גם אין לטעון מן ויען : "And this name was not known in the world except to a few pious men, until Moses, our teacher appeared. You see that we do not find it in the words of Job or his friends; in the verse הן יראת אדני (xxviii. 28) it is written with aleph, dalet; the verse ויען יי את איוב (xxxviii. 1) are the translator's addition (Sepher hashshem, c. viii.). והקרוב אלי כי הוא ספר מתורגם "I think the book of Job is a translation." (On Job ii. 11).

² Comp. Ps. i., xix., cxix., and the remarks of Ibn Ezra on these chapters. ההוגה תמיד בתורת יי אם יש לו לב היא תורהו ותשכיל נפשו יותר מאשר למדוהו והשכילוהו מלמדיו "He who continually meditates on the law of the Lord, will, if intelligent, derive from it more wisdom and instruction than from any other teaching and instruction." (Yesod Mora viii.)

³ ואלו היינו יודעים ספר תהלות שהוא כלו זמירות ותפלות (Yesod Mora ii.)

which the geographical, historical, and archæological references make a great demand upon the attention and time of the reader,—is not indispensable; even the books of the prophets do not materially increase our knowledge. Many of the prophecies, originating under special circumstances, were addressed to particular generations, and do not concern us any longer; others, which are yet to be fulfilled, are composed in expressions which we are unable fully to understand. We derive some benefit from the reading and study of these books, especially with regard to our knowledge of the holy language; but they must not exclusively nor mainly engross our attention.¹ Ibn Ezra appears to have strictly followed this principle; for numerous as are his grammatical works, and the grammatical notes in his Commentaries, he never lost sight of the philosophical and theological questions with which the Bible teems, and constantly reminded the reader, that there were problems of a higher and nobler character than any in etymology and syntax, which fully deserve our attention.

Who wrote these books? This question he generally answers in accordance with tradition. The Pentateuch, with the exception of the last twelve verses, which were added by Joshua, is the work of Moses.² He is strongly opposed to the theory of later interpolations, and sharply censures

¹ רק טוב הוא למשכיל שיתבונן סוד לשון הקודש מהמקרא כי ממנו תוצאות חיים להבין יסוד התורה וסוד המורה “It is good for the wise man to study the principles of the holy language by reading the Bible; ‘for out of it cometh the spring of life,’ enabling him to understand the principles of the law and of the religion.” (Yesod Mora ii.)

² Comp. *Introd. to Psalms*: ולמה תמהו המפרשים בעבור שאין בתחלת הספר נבואת דוד כי אין ספק בין הישראלים כי ספר בראשית משה אדונינו כתבו כי ככה קבלו אבותינו הקדושים ז”ל אעפ”י שאין כתוב בתחלה וידבר השם אל משה: “Why should the commentators be surprised at the absence of the heading ‘the prophecy of David,’ in the beginning of the book of Psalms. There is no doubt among the Israelites that Moses wrote the book of Genesis, as our forefathers were taught by tradition, although it does not begin, ‘And the Lord spake unto Moses.’”

a certain Yitschaki for saying that Gen. xxxvi. 31 etc., was written in the time of the kings of Israel and Judah.¹ This censure would appear very strange, and even most unwise, if he himself had been guilty of the same offence; and yet imputations of this kind are occasionally levelled against him in some of the super-commentaries,² also in the works of Spinoza,³ whose charges were repeated *bonâ fide* by many historians and literati.⁴ Not that Ibn Ezra is accused of having *uttered* anything of the kind; he is simply charged with holding such an opinion. The principal charge is founded on his remark on Deuteronomy i. 1, where he says, "If you understand the meaning of 'The twelve;' 'And Moses wrote;' 'And the Canaanite was then in the land' (Gen. xii. 6); 'On the mount of the Lord it will appear' (*Ibid.* xxii. 14); 'Behold, his bed was a bed of iron' (Deut. iii. 11), then you will know the truth."⁵ By "the twelve" Ibn Ezra is believed to have referred to the last twelve verses of the Pentateuch, which describe the death of Moses, and could not have been composed by himself; the words, "and Moses

¹ ויצחקי אמר בספרו כי בימי יהושפט נכתבה זאת הפרשה וגו' וחלילה לחלילה שהדבר כמו שדבר על ימי יהושפט וספרו ראוי להשרף וגו' והאמת שפני לפני מלך מלך על משה מלך ישראל וגו' "And Yitschaki said in his book, that this portion (Gen. xxxvi. 31 *sqq.*) was written in the days of King Joshaphat, etc., but far be it from me to say that he is right. His book ought to be burnt, etc. In truth, the words 'before a king ruled,' refer to Moses, the king of Israel," etc. Comp. also Ibn Ezra's remark on Num. xxi. 1.

² Comp. Zophnath Paaneach *ad locum*.

³ "Aben Hezra, liberioris ingenii vir et non mediocris conditionis et qui primus omnium, quos legi, hoc praejudicium animadvertit non ausus est mentem suam aperte explicare, sed rem obscurioribus verbis tantum indicare," etc.—Spinoza Tractatus Theol. Pol., viii.

⁴ Thus Graetz (*Geschichte der Juden* vi. 207): In dunkeln, räthselhaften Wendungen gab er zu verstehen, dass manche Verse in der Thora von späterer Hand hinzugefügt seien, oder gar das Ganze erst aus späterer Zeit stamme. Comp. *ibid.* ii. 453; Geiger, *das Judenthum und seine Geschichte*, page 136. Luzzatto in *Kerem Chemed* iv. p. 136.

⁵ ואם תבין סוד השנים עשר, גם ויכתוב משה והכנעני או בארץ בה ייראה גם והנה ערשו ערש ברזל תכיר האמת:

wrote," are considered to be the beginning of the verse, "and Moses wrote this law," etc. (Deut. xxxi. 9), and to contain the allusion that Moses did not write this verse, which refers to the law," as then already complete. In the phrase "and the Canaanite was then in the land," objection is taken to the word "then," which implies that in the time of the author of the Pentateuch, the Canaanites were no longer in the land; this phrase is, therefore, (Ibn Ezra is believed to have argued,) a later interpolation. The same argument is adduced with regard to the remaining two phrases; namely, that Mount Moriah was not yet "the Mount of the Lord" in the days of Moses; and that Rabbah, the capital of the Ammonites, was not yet in the possession of the Israelites in the days of Moses. Ibn Ezra, not bold enough to express his opinion clearly, nor desirous of exposing himself to general attack and persecution, hinted at it in the mysterious phrases, "He who understands, etc., will know the truth;" "Let him who understands the secret be silent."¹

It is surprising, indeed, how a charge of this nature could be made against Ibn Ezra without better evidence: "he did not state his heretical opinion openly, because he was afraid;" but he utters, without the least fear, a great many things which must have displeased his contemporaries—the orthodox as well as the rationalists, the Rabbanites as well as the Karaites! One of the points which he is accused of having veiled in mystery in the passage quoted above, he treats fearlessly, in clear and simple words, in the same commentary (Deut. xxxiv. 1), "My opinion is that Joshua wrote from this verse [to the end of the Pentateuch]; for Moses did not write anything after he went up to Mount Nebo."² There were certain things on which Ibn Ezra commented with great reserve, as *e. g.*, Cherubim, Theraphim. In such cases he distinctly states, "I cannot ex-

¹ והמשכיל יבין ;

² לפי דעתי כי מזה הפסוק כתב יהושע כי אחר שעלה משה לא כתב :

plain it ;” and, moreover, he is not in fear lest any harm might be done to himself, but lest his words might be misconstrued, and the readers might then derive more harm than benefit from his instruction.¹ The phrase יש לו כווד has in no part of Ibn Ezra’s writings the alleged sense ; it never refers to critical researches about the correctness of the text or about the author of the book ; it always indicates some philosophical theory which Ibn Ezra believes to be hidden in the Biblical text.²

Turning from the accusations of Ibn Ezra’s critics to his own words : “ If you understand, etc., then you will be able to find the truth,” we are inclined to take them in their literal sense, namely, “ I cannot understand them ; if you can, you are the wiser of the two.” What is that difficulty which Ibn Ezra could have found in the passages quoted by him ? and what is their connection with the first verses of Deuteronomy ? The answer to these questions is evident. Ibn Ezra distinctly stated, in the second chapter of his *Yesod Mora*, that with regard to our duty of mentally approaching God, very little could be gained from the study of Geography, Archæology, and the like ;³ he is therefore

¹ Comp. ולא אוכל לגלות זה הסוד כי עמוק הוא והישר כי האתון דברה (On Num. xxii. 28) ואם תבין סוד מלאכי אברהם גם יעקב אז תבין האמת ואלו הואלתי לגלות זה הסוד לא יכולתי לכתבו כפי המכתב שחברתי בפי הספר כלו, כי לא יביננו מי שלא למד ספר המדות וסוד : מלאכת שמים And even if I were willing to disclose this secret (of the Urim and Thummim) I could not write it down, considering the form and method I adopted throughout the whole Commentary, for he who has not studied mathematics and astronomy cannot understand it. (On Exod. xxviii. 6.) “ I cannot explain it ” (namely the object of the Theraphim ; Gen. xxxi. 19.)

² Vid. Glossary, appended to the Hebrew text of the Comm. on Is. sub voce סוד.

³ גם טוב הוא לדעת המקרא כי מצות רבות נלמוד מדברי המקרא כמצות לא תאכלו על הדם מדברי שאול, ולא יומתו אבות על בנים מדברי אמציה, רק קטון הוא התועלת כנגד היגיעה לדעת שמות ערי ישראל ודברי השופטים והמלכים ובנין הבית הראשון והעתיד להיור ודברי

surprised to find in the Law, in which every word is believed to be of importance, seemingly superfluous geographical and archæological remarks, such as in the beginning of Deuteronomy, the circumstantial description of the place where Moses addressed the Israelites; of the bed of Og, king of Bashan (Deut. iii. 11); or the remark, "and the Canaanites were then in the land," which seems to be in no connection with the journey of Abraham, or the identification of "the Lord will see" with "on the mount of the Lord it will be seen."¹ "The meaning of the twelve" is

הנבואה שעברו קצתם וגו' ואם נביט יומם ולילה בכל אלה לא תעלה בירינו דעת מצוה שנוכל לנחול בעבורה חיי העולם הבא, על כן אמרו: על למוד המקרא מדה שאינה מדה: "It is good to obtain a knowledge of the Prophets and the Hagiographa; for it will be a help to understand several precepts; the prohibition, *e.g.*, 'Ye shall not eat upon the blood' (Lev. xix. 26) is explained in the history of Saul (1 Sam. xiv. 32, *sqq.*); 'Fathers shall not be put to death for the sin of the children' (Deut. xxiv. 16), in the history of King Amaziah (2 Kings xiv. 6.) The advantage, however, derived from this study, does not compensate for the trouble which the student has in finding the names of the cities of Israel, the deeds of the judges and kings, the structure of the first temple (described in 1 Kings vi., and 2 Chron. iii.-iv.) and of the temple which at a future time will be built (Ezek. xl. ff.), the bearing of prophecies which have already been fulfilled, etc., even if we devote ourselves day and night to the study of these things, we shall not learn through them how to secure for ourselves an existence in after life. Our sages, therefore, said, that the study of Mikra (Prophets and Hagiographa) is commendable, but only to a certain extent." Nachmanides, on the contrary, says (Comm. on Gen. xii. 6): אומר לך כלל תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק ויעקוב והוא ענין גדול הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה ואמרו כל מה שאירע לאבות סימן לבנים ולכן יאריכו בכתובים בספור המסעות וחפירת הבארות ושאר המקרים ויחשוב החושב בהם כאלו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת וכולם באים ללמד על העתיד וגו' "I give you with regard to the history of the patriarchs, an important rule, which has been expressed by our sages in the following words:—'All that has befallen the patriarchs is an indication of the lot assigned unto their descendants.' The text, therefore, dwells at some length on the description of their journeys, the digging of the wells, and similar facts, which the reader possibly may consider as useless and superfluous, but which in truth are an indication of future (important) events," etc.

¹ Ibn Ezra frequently opposes the expositions of the Midrash, when its

undoubtedly very ambiguous; it may refer to twelve verses, as is generally believed, but not less aptly to twelve words, or to the twelve tribes, stones, princes, etc., mentioned in the Bible. The insertion of the word "princes" is, moreover, supported by the introduction of the word *השרים*, instead of, or in addition to, the word *השנים*. We may therefore assume that the reading *עשר שנים* or *השרים עשר השנים*, "the twelve princes" is the correct one, and that by this phrase the repetition of the sacrifices brought by each of the twelve princes (Numb. vii.) is meant, the purport of which Ibn Ezra was at a loss to understand. The last mentioned "and Moses wrote," occurs four times in the Pentateuch (Ex. xxvii. 4; Num. xxxiii. 2; Deut. xxxi. 9; and Ibid. 22); we can only infer from the context which of the four Ibn Ezra had in view; the itinerary (Num. xxxiii.), introduced by the words "and Moses wrote" (ver. 2), is certainly most cognate to the other quotations made by Ibn Ezra. The place which this philosopher assigns to geography in the curriculum of our studies, fully justifies the confession that he could not understand the object or importance of this chapter.

Ibn Ezra is not only far from adopting the theory of interpolations, he does not even admit the possibility of any later alterations. Several passages of the Bible are declared in the Midrash to have been altered by the Soferim, and are therefore called "tikun soferim" (emendations made by

remarks cannot be reconciled with the context and the literal sense of the Scriptural words. The explanations given in the Midrash are not always cited by Ibn Ezra, but have to be inferred from the purport of his observations. Comp. Comment. on Gen. i. 16 (*הגדולים*); xviii. 13 (*ואני זקנתי*); xxiv. 16 (*ואיש לא ידעה*); xxv. 1 (*קטורה*), etc. As to the many comments of the Midrash on Deut. i. 1-2, which in no way agree with the views of Ibn Ezra, see Targum, Rashi, and the Midrashim, *ad locum*. Nor could the explanations of the Midrash on Gen. xxii. 14, Deut. iii. 11, satisfy the mind of Ibn Ezra. It is also possible that he wished to attack the "Chachme hamessorah," who professed to find a reason for every word and every letter in the Bible. As to the way in which he treated them, comp. Introd. to Pentat. § 4; Comm. on Ruth ii. 17, etc.

no doubt that Ibn Ezra firmly believed that the Pentateuch, with the exception of the last few verses, was the same as written by Moses, without any alteration or addition.

The Commentaries of Ibn Ezra on the books of Joshua, Judges, Samuel, and Kings are not extant; in his remark on Isaiah xl. 1, he mentions the traditional view that the book of Samuel was written by Samuel, and thinks it correct as far as the first twenty-four chapters of the first book of Samuel are concerned.¹

The book of Isaiah is divided by him into two parts. Concerning the first thirty-nine chapters he expresses no doubt that they are the work of him whose name the book bears. The remainder of the book is the work of a prophet who lived during the Babylonian exile and the first period of the Restoration, because the redemption from the exile and the successes of Cyrus, King of Persia, are treated as historical events of the past.² The reasons which led modern

lute manner in which he declares the correctness of the accents, he admits Gen. xxiii. 17: *זה הפסוק דבק עם הפסוק שלמעלה* "This verse must be connected with the preceding," adding *והעשרה שהזכיר הגאון אינם דבקים* "but of the ten verses mentioned by the Gaon none is connected with the preceding verse;" he is also at a loss how to explain the division in Exod. vi. 28; Deut. ii. 16; contenting himself with the remark: *אולי בעל ההפסקות ידע* "He who made the division knew perhaps why he did so; his knowledge was greater than ours." (Comp. Comm. of Ibn Ezra on Isaiah, etc., page 7, note 26; page 48, note 25; page 84, note 17, etc.)

¹ *ודע כי מעתיקי המצוות ז"ל אמרו כי ספר שמואל כתבו שמואל והוא אמת עד וימת שמואל* "Know that, according to the opinion of our Sages, the book of Samuel was written by Samuel; this is right (as regards the first part of the book) till 'And Samuel died'" (1 Sam. xxv. 1; Comm. on Is. xl. 1).

² *ולפי דעתי הכל על גלותנו רק שבתוך הספר דברי גלות בבל לזכר כי כורש ששלח הגולה, . . .* "I think that the entire portion (from chap. xl. to lxvi.), relates to the present exile; yet in the book itself the events of the Babylonian exile are mentioned as an illustration, for Cyrus, who let the captives go . . ." (Comm. on Is. xl. 1). If the events of the Babylonian exile are used by the prophet as an illustration for his hearers or readers, they must already have been known, and the prophet who mentioned them must have lived after the Babylonian exile; he cannot be the same who prophesied in

critics to a similar view on this and other books of the Bible, as *e.g.*, difference of style, the mention of the name of Cyrus, etc., seem either not to have been noticed by Ibn Ezra, or if noticed, not to have weighed with him. Having indicated his new theory, he refers to it now and then, without entirely rejecting the traditional view concerning these prophecies. He frankly admits the possibility of the latter view being correct.¹ The weakness and unsatisfactory nature of his proof, based on the words "kings will see and rise," etc. (Is. xlix. 7),² could not have entirely escaped his critical eye. He fails, moreover, to show why these anonymous prophecies should have been joined so intimately to the book of Isaiah, which belongs to quite a different

the preceding chapters of the book under the reign of Hezekiah. The sentence is incomplete, but the view of Ibn Ezra is already expressed. See Comm. of Ibn Ezra on Is., p. 170, notes 2-5. In aid of his view he quotes the words, "Kings shall see and rise" (Is. xlix. 7); tacitly assuming that these words refer to the termination of the Babylonian exile in the reign of Cyrus; and to the honour which will then be given by kings to the prophet who uttered these words. He therefore believes this prophet to have prophesied during the Babylonian exile, and after the return of the Jews from Babylon to Jerusalem.

1 "וַיֵּשׁ לְהִשִּׁיב כְּאִשֶּׁר יִשְׁמְעוּ שֵׁם הַנְּבִיא וְאִם אֵינְנוּ, וְהַמְשְׁכִּיל יִבִּין" The verse 'Kings shall rise,' etc. may, however, in opposition to my view, be explained, that Kings on hearing the name of the prophet, will bow down, although the prophet will no longer be living. The intelligent reader may decide."

2 If this is the only proof, or at least the strongest proof for the correctness of his theory, we cannot wonder that he did not insist upon it more forcibly. If the only proof he has to produce, admits of another interpretation, his theory remains without the least foundation. The frequent use of the past tense in these prophecies is more than counterbalanced by the use of the future tense in the same prophecies. It is not adverse to the view of Ibn Ezra on prophecy to imagine that the prophet saw the future destruction of the first temple, of the Babylonian exile, the destruction of the second temple, etc. The prophet could take his stand-point in the reign of Cyrus, and treat the Babylonian exile as a past event, although in truth it had not yet taken place. In this manner many psalms are explained to have been written in the time of David, although they treat of the Babylonian exile as a past event. See Comm. on Ps., Introduction. Comp. also Comm. on Is. lxiii. 15. It appears that Ibn Ezra disregarding the traditional view, that the whole book from chap. i. to chap. lxvi. has been written by Isaiah, suggests another basis for the understanding of chap. xl. to chap. lxvi., without proving the insufficiency of the former.

period. All he has to say is, that this chapter (xl.) has been joined to the preceding, in which the exile of Babylon is predicted, in order that the announcement of trouble may be followed by words of comfort."¹ There is no reason why this portion should not form a book by itself, if it were not the work of Isaiah. The circumstance which brought the books of the twelve minor prophets together into one volume, is not applicable in this instance.²

The integrity of the minor prophets, the collection of which is chronologically arranged,³ is not called in question by him. The title of each book contains the name of the author.

As to the verification of prophecies, he believes that it depends on the fulfilment of certain conditions, which are either expressly mentioned, or tacitly understood, except in cases of emphatic declarations, which are generally introduced by an oath.⁴

¹ נדבקה זאת הפרשה בעבור שהזכיר למעלה כי כל אוצרות המלך גם
 בניו יגלו לבבל על כן אחרי זאת הנחמות (Comm. on Is. xl. 1). Ibn Ezra
 does not hold that the prophecies of Isaiah are arranged according to chrono-
 logical order; the sixth chapter he believes to contain the first prophecy. He
 therefore tries to show, that the inner character of the contents of each portion
 was especially taken in consideration in fixing the place of each chapter.
 Comp. his remarks on Is. xiii. 1; lix. 1. But if this were the case, we should
 expect these words of comfort to refer to the Babylonian exile; and this is, in
 fact, stated by Ibn Ezra himself in the running commentary (on xl. 31),
 following probably the opinion of R. Moses Hakkohen mentioned in the
 remark on xl. 1. As words of comfort uttered after the destruction of the
 second temple, they would more suitably have been placed after the minor
 prophets, the conclusion of which is more cognate in purport and nearer in time.
² וקדמונינו ז"ל חברו אלה השנים עשר ספרים ושמום ספר אחד בחשבון
 כ"ד ספרים בעבור היות הספרים קטנים והם מטעם אחד כי כולם נביאות
 עתידות "Our Ancients joined these twelve books and counted them as one
 in the number of the twenty-four books, because they are small and of similar
 contents. They all contain prophecies concerning the time to come." (On
 Zeph. iii. 20.)

³ Comp. כי האחרים ובעבור היות צפניה בימי יאשיהו שמוהו תשיעי, היו אחר גלות בבל
 "And because Zephaniah lived in the days of King
 Josiah, his book received the ninth place; for the rest of the prophets lived
 after the Babylonian exile." (*Ibid.*)

⁴ כל דבריו הם על תנאי רק במקום שבועה "All His words are con-

The allegorical acts of the prophets were not really performed, but only perceived in a vision. When we, *e.g.*, read in the book of Isaiah (xx. 2-3) that the prophet was told to walk naked and barefoot, and thus to represent the coming humiliation of Egypt and Ethiopia, we must not imagine that Isaiah actually walked so; we have before us only the description of a purely mental process.¹ The wife and children of the prophet Hosea (ch. i., ii.) were but visionary figures.² The angels of the Bible are likewise only perceived in the mind; and Saadiah's opinion that "Satan" is a person who incites to sin, is rejected, in order to restore him to his angelic rank, except in Zechariah, where he appears in a vision, and is therefore permitted to assume the exterior of a man.³

ditional, except when an oath is added." (On Num. xxiii. 21. Comp. on Gen. xxii. 16; xxxii. 8; Is. xlv. 23, etc.; Zech. ii. 14.)

1 וככה על ישעיהו הנביא כאשר הלך עבדי ישעיהו ערום ויחף זה היה במראה הנבואה כי למה ילך הנביא ערום בעבור כוש ומצרים "The same is the case with the prophet Isaiah. The words 'As my servant Isaiah walked naked and barefooted' (Is. xx. 3), refer to what the prophet had seen in a vision; for why should the prophet walk naked because of Ethiopia and Egypt." (On Hos. i. 1.)

2 Comp. *ibid.* ולקח והלך זנונים, חלילה חלילה שיצוה השם לקחת אשת זנונים, כל זה במראות הנבואה כאשר פירש אם יהיה אשה ידועה והרתה וילדה, נביאכם לבד ממישה לבדו יי במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו, ואל תתמה איך יראה בחלום וילך ויקח, והנה בחלום אדם בלא נבואה ותאכלנה הפרות "It is impossible to believe that God should command anyone to take unto himself a prostitute, and that he went and took a well-known person, who conceived and had children; but all this was a mere prophetic vision, as it was clearly stated, "If there be to you a prophet—except Moses alone—I, the Lord, make myself known unto him in a vision, I speak to him in a dream." (Num. [xii.] It is not extraordinary to see in a dream such acts as expressed in 'And he went and he took' as in the dream of a layman (Pharaoh), 'the cows consumed.'" (Gen. xli.)

3 "Under 'Satan' the enemy is to be understood as, *e.g.*, Sanbalat." Comp. שמונה "accusation," Ezra iv. 6. והמבין סוד מערכות צבאות והשתנות המעשים כפי השתנות התנועות "Those who understand the system of the hosts above and the relation between them and the creatures below, can

The allegorical form of the prophecies employed more frequently in the period of the exile, is naturally inferior in perspicuity to those delivered in plain simple expressions by the earlier prophets; their authors could not rise to the height of their predecessors; they could not conceive a purely intellectual object, unless connected with forms and figures of the material world; they saw a vision, as it were through a veil, and in many cases were themselves in need of an interpreter; their words are now, when the circumstances to which they refer are not sufficiently known, too obscure to be understood.¹

The book of Psalms is written by inspiration, though it contains no direct prophecy. Many of the Psalms refer to the future; the inspired poet frequently sees coming generations in distress, and prays with or for them; he perceives prophetically, future events of joy, periods of happiness, and rejoices with the successful and fortunate. Many objected to this opinion, and thought as these psalms are not headed "words of" or "vision of David," but "song," "psalm,"

comprehend the meaning 'Satan;' in short, 'Satan' is an angel." (On Job i. 6.)
 ודברי הגאון שהוא בן אדם לא מעלן ולא מורידן "The Gaon's assertion that 'Satan' is a human being, is immaterial." (On Num. xxii. 22.)
 בהיות הכבוד עם ישראל בטרם שגלו אין צורך לפרש הנבואה כמו הנה
 בן נולד לבית דוד יאשיהו שמו והיה הדבר מתבאר מעצמו ואחר הגלות
 הן מראות וצריכות פי' כמראות דניאל וגו' אשר לא פירש המלאך הן
 סתומות ונעלמות מעיני המשכילים, ואלו היינו מוצאים ספר קדמון שהיה
 מספר מה שהתחדש בימים ההם ממלחמות היינו ממששים בעורים קיר
 "When the Divine Glory dwelt among the Israelites, before the exile, the prophecies required no explanation, as *e. g.* 'Behold, a son will be born to the house of David; Josiah will be his name' (1 Kings xiii. 2). They were clear and intelligible. After the exile the prophecies had the form of visions, which required an explanation, as *e. g.* the visions of Daniel, etc. Those which were not explained by the angel remain unintelligible; even if we were in possession of an ancient history, which would contain an account of all that had occurred in those days, and of all the wars, we should only suggest that the prophecy *perhaps* referred to such and such an event; but as matters are at present, we have no aid whatever towards understanding the prophecies. (On Zech., *Introd.*)

“prayer,” etc., they are entirely, in subject and form, the production of the poet. Ibn Ezra refutes this objection by referring to Deut. xxxii., which is a prophecy, and is still called “a song” (Deut. xxxi. 19), and to Habakkuk iii., which is headed “a prayer.”¹ There are some who believe that all the psalms were composed by David, and that the other names contained in the headings indicate either those Levites who were entrusted with the singing of the respective psalms, or on whose behalf they were written. Ibn Ezra is inclined in favour of this opinion, but does not adopt it in its entirety.

The inscription לְדָוִד is recognised as correct, and is explained to mean either “composed by David,” or “referring to David.” The anonymous psalms may be assigned to David or to any of his contemporaries. Asaf, Heman, and all other persons named in the headings, except Moses, lived in the period of David, in which the whole book was completed, including those hymns and prayers which treat of the destruction of the temple as an event that has already taken place; not even excepting verses like li. 20—21; cvi. 48; xiv. 7; liii. 7, which, by some of “the learned men of Spain,” are considered as later additions.²

¹ ודעתי נוטה עם דברי הקדמונים ז"ל כי זה הספר כולו נאמר ברוח הקודש ולמה תמהו ממלת שיר והנה שירת האוינו תוכיח גם תפלה לחבקוק: (On Ps., Introd.)

² אמר אחד מחכמי ספרד כי אלה השנים פסוקים הוסיפם אחד “One of the learned men in Spain said that these two verses (Ps. li. 20—21) were added by some pious man, living in Babylon, etc., but we may say that they have been composed in a prophetic spirit.” (On Ps. li. 20).— אמר אחד מחכמי מצרים כי זה המשורר היה בימי השופטים לפני מלך מלך לבני ישראל על כן הוא אומר וקבצנו מן הגוים וחכם אחד אמר כי זה המשורר היה בבבל והנכון בעיני כי זה המשורר דבר ברוח הקודש והוא מדבר על לשון בני גלותנו כאשר דבר ישעיהו על לשון המשכילים “One of the wise men in Egypt said, that the author of this psalm lived in the period of the Judges, when the Israelites were not yet ruled by a King; therefore he says, “And bring us together from the

Concerning the authenticity and integrity of the remaining biblical books Ibn Ezra had nothing to say, and we may therefore assume that he held the traditional view to be correct.

The Scriptures being written by divine authority and preserved in their integrity, contain in the historical portions nought but genuine and faithful records of past events. These scriptural records may here and there be at variance with the information derived from other sources; but there can be no doubt which are the more trustworthy.¹ It is, however, impossible that they could contain statements which contradict each other, and when apparent instances of this kind are met with, a closer examination of the respective accounts must disprove the contradiction.² Narratives of

nations." Another learned man said, that the author lived in Babylon. I think, that he was inspired with a prophetic spirit, and represented those in exile, as speaking, as also Isaiah (lxiii. 17) introduced the better portion (of those in exile) as speaking in the words, 'O Lord, why hast thou made us to err from Thy ways.'" (On Ps. cvi. 48.)

¹ The rule of rejecting every statement which is contradicted in the Bible, is most emphatically laid down by Ibn Ezra in his Comm. on Gen. vii. 19: **דָּם וְאֵנַחְנוּ נֹאמֵין בְּדַבְרֵי אֱלֹהֵינוּ וְנִעְזֹב הַבְּלִי בְּנֵי אָדָם** "And we adhere to the words of our God, ignoring the unfounded utterances of men." He, in fact, ignores, to a great extent, statements of profane authors; otherwise he would not have repeated so frequently his erroneous remark on the geographical situation of Assyria and her capital, Nineveh, namely, that it is to be found in the west of Palestine, and that Shur (שׁוּר) is identical with Assyria (אַשּׁוּר). Comp. Gen. xxiii. 18; Is. xliii. 5; xlix. 12; Zec. x. 11, etc.

² **בְּסֵפֶר הַזֶּה דְּבָרִים קְשִׁים, מֵהֶם שִׂיאָמַר בְּמִקּוֹמוֹת רַבִּים דְּבַר וַיֹּאמֶר הַפֶּךְ הַדְּבַר וְגוֹי וַיְדוּעַ כִּי הִקְלַ שְׂבַחְכֵּמִים לֹא יַחְבֵּר סֵפֶר וַיִּסְתִּיר דְּבָרָיו בְּסִפְרוֹ וְגוֹי וְאַחַר שֶׁהֵעִיד הַכְּתוּב עַל שְׁלֵמָה שֶׁאַחֲרָיו לֹא יָקוּם חֵכֶם כְּמוֹהוּ, יִדְעֵנוּ שֶׁאֵין בְּדַבְרָיו הַפֶּךְ רַק הֵם כּוֹלֵם נְכוּחִים לְמִבִּין וַיִּשְׂרִים לְמוֹצְאֵי דַעַת וְגוֹי, גַּם כֵּן בְּדַבְרֵי הַנְּבִיאִים וּבְתוֹרַת אֱלֹהֵינוּ שֶׁהוּא הַעֵיקָר, כְּמוֹ אִפְסֵי כִי לֹא יִהְיֶה בְּכִי אֲבִיוֹן כִּי לֹא יִחַדֵּל אֲבִיוֹן, וְכוֹלֵם אִמַּת:** "We meet in this book (Ecclesiastes) with many difficulties; things are *e. g.* stated in one passage, which are contradicted in another, etc., but it is known, that even the most careless of authors could not make in the same book contradictory statements, etc., and since the Bible testifies that there will never be a man equal to Solomon in wisdom, we may rest satisfied that no contradiction can be found in his words, which are all clear to the intelligent, and right to the learned, etc.; even in

extraordinary occurrences, such as the transformation of Nebuchadnezzar into a beast, which by their nature awaken distrust and suspicion in the mind of the reader, Ibn Ezra attempts to explain by examples drawn from his own experience or borrowed from secular writers.¹

The greatest difficulty generally experienced by commentators of the Scriptures is the interpretation of miracles. The object of the miracles apparently was to give to those who witnessed them a striking example of the Omnipotence of the Supreme Being. The same information is to be conveyed to the reader by the accounts given of those miracles. They are, therefore, described in such plain and simple language as can be understood by every person. The Almighty commands; and His ministering agencies, who cannot but obey, immediately proceed to bring about the great events. These agencies are known and familiar to all; they operate in their usual and natural course, and nevertheless cause the most astounding effect. Neither eyewitnesses of those miracles, nor readers of the biblical narratives, meet with anything impossible in the several phenomena; and withal they are obliged to acknowledge the Omnipotence of the Divine Author. The Israelites, for instance, when on the shore of the Red Sea in despair and despondency, perceived how the strong east wind dried up

the books of the prophets, and in the Pentateuch, which is the principal part of the Scriptures, we meet with passages which seem to be contradictory to each other; comp. "But there will be among you no needy" (Deut. xv. 4), and "the needy will not cease from the midst of the land" (*Ibid.* 11). (On Eccl. vii. 3.)

¹ In the Comm. on Gen. iii. 6, Ibn Ezra refers to one of the Greek physicians (אהר מרופאי יון) in order to support his theory that the life of man is limited by nature. In proving that the name משה is a Hebrew translation from the Egyptian language, he quotes ספר עבודת האדמה הנעתק מלשון מצרים אל ל קדרים (a book on agriculture, translated from the Egyptian language into Arabic), and refers also to the wise men of Greece, in order to show that the original name of Moses was Munias (comp. on Gen. ix. 14).—In many instances he proves, on the basis of his experience, the truth both of biblical and of his own statements. Comp. Exod. i. 7; x. 22; Dan. iv. 25, etc.

the sea before them. When they had made use of that miraculous pathway, the west wind drove the waters back, which swallowed the dreaded Egyptian army : they thus saw "the great hand" which the Lord manifested, and "they believed in God and in Moses His servant."¹

That same "great hand" is indeed observed throughout the history of Israel as contained in the Bible, which forms one continuous record of wonders and miracles ; it is recognised by those who in distress pray to God and find relief, every prayer being an expression of earnest hope that the Almighty will directly interfere in favour of the supplicant, and that, consequently, a miracle will ensue. Such divine interpositions, however, are not miracles in the received sense of the word. Only a limited number of extraordinary striking events, conspicuous for the momentary or permanent effect they produce upon the witnesses, are generally singled out as miracles. They vary with the individual conception of the reader or interpreter of the Bible. It frequently occurs that phenomena which are regarded by some persons as extraordinary, are by others conceived to be natural and normal. Persons of a devout and pious disposition are willing to multiply the number of wonders, while critics and sceptics show a tendency to reduce the miracles to the smallest minimum. Of the former class, Rashi, in his Commentaries, may be taken as the representative ; the other class found its representative in the Commentaries of Ibn Ezra.

Ibn Ezra, himself an acute critic, had on his part to encounter sceptical opponents, whose objections he anticipated, and either avoided or refuted.² He accordingly laid down

¹ Exod. xiv. 31.

² ודרש שעלו אחד מחמש מאות (מחמשה?) דבר יחיד הוא ועליו מחלוקת ואיננו קבלה כלל, ודי לנו הצער שאנחנו בו עם חכמי ישמעאל שהם אומרים איך יתכן מחמשים וחמשה זכרים שיולידו במאתים ועשר שנים "The statement found in the Midrash that only one-fifth of the Israelites in Egypt were included in the six hundred thousand,

the general rule, that all those expositions of a biblical passage are to be rejected which are founded on any assumption of a miracle not mentioned in the Bible, or not stated on good authority.¹ He further reduces the number of miracles by laying down the rule, that the miracles themselves must within certain limits appear natural and possible.² Thus dismissing a host of legendary miracles mentioned in post-biblical literature,³ he strongly asserts his belief in the truth

is an isolated assertion, which has been objected to, and is not found in tradition. Besides, we have already a difficult task with the Mahomedan scholars, who say that it is impossible that in two hundred and ten years fifty-five men should increase to six hundred thousand," etc. (On Exod. xiii. 18, short ed.) See also the various sceptical and critical questions to which he replies Gen. iii. 1; xxi. 27-40; xxxvi. 41; Exod. xiv. 27; xvi. 13, etc.

כל המפרש פירוש ויסמוך על פלא שאיננו בתורה ולא בדברי קבלה אין פירושו אמת וגם אם מצאנו בתלמוד דברים והם דברי יחיד לא נלמוד : מהם ולא נכחישם "Whoever finds an explanation of a biblical passage on a miracle not mentioned in the Pentateuch or in the other books of the Bible, deviates from the truth; and if we meet in the Talmud with statements which are the opinion of only one individual, we shall neither accept nor refute them." (Comp. Comm. on Exod. ii. 22.)

² In criticising the remark of the Midrash that the words זכור and שמור were uttered simultaneously, Ibn Ezra says: והקשה מכל מה שהזכרתי כי כל פלא שנעשה על ידי משה יש למקצתו דמיון והמשכיל יבין, והנה זה הדבר הפלא ופלא שהשם דבר זכור ושמור בבת אחת והיה ראוי להיות זה כתוב ומפורש בתורה יותר מכל האותות והמופתים שנכתבו, ואם אמרנו אין דבור השם כדבור כל אדם הנה איך הבינו ישראל דבור השם כי האדם אם ישמע זכור ושמור בבת אחת לא יבין לא זה ולא זה ואפילו : מלה אחת וגו' "The greatest of all difficulties mentioned by me is, that every miracle wrought through Moses can, to some extent, be imagined and comprehended by the intelligent reader; but it is entirely inconceivable, that God should have uttered the two words זכור and שמור at the same time; this would have been distinctly pointed out in the Bible more than any other miracle fully described; and if we assume that the speech of God is different from the speech of man, how could the Israelites understand it? for if any man hears two words simultaneously he understands neither of them," etc. Comm. on Exod. xx. Introd. to the Decalogue.

³ See Ibn Ezra's Introduction to his Comm. on the Pentateuch, Part iv.; on Gen. vi. 18.—Most of the legends are considered by him as allegories. Some allusion of this kind seems to be implied in his concluding remark on the Minor Prophets, concerning the prophet Elijahו ואין ספק כי בימי

of the wonders related in the Scriptures; he is even found to regard some events as wonders which other commentators considered to be common occurrences¹ narrated in allegorical language, although he is himself not opposed to a rational explanation of miracles.²

Does this belief harmonise with Ibn Ezra's theory of the cosmogony, of the functions peculiar to the celestial bodies in their influence upon everything on earth? He holds that the sun, the moon, and the stars "are established for all eternity," that the power they received is "an everlasting statute," and that the whole management of earthly

הַקְדוּשִׁים נִרְאָה "There is no doubt that Elijah was seen in the days of our sages." As to what Ibn Ezra intended to say in these words see p. 98, note 3.

¹ He rejects, *e.g.*, the literal explanation of "three men" (Gen. xviii. 13) who came to Abraham, and prefers to see in them three angels: in the simple words of Jacob, "Surely there is the Lord in this place" (Gen. xxviii. 16) he finds an allusion to his own theory that certain places on earth are more exposed than others to the influences from above. In explaining the "serpent of brass" (Num. xxi. 8), he ignores the simple lesson derived from it by the ancient interpreters of the Bible, and introduces without cause his own mysteries; Exod. xiv. 29, a double wonder פְּלֵא בְּתוֹךְ פְּלֵא is described according to Ibn Ezra, while other commentators are satisfied with one miracle. The Deluge did not cover the whole surface of the earth according to R. Jochanan (Talm. Babyl. Seb. cxiii. 1); this opinion is severely censured by Ibn Ezra (Gen. vii. 19). Comp. the Commentaries of Ibn Ezra and Rashi on Is. xxiv. 23; xxxiv. 4; xxxv. 9; the explanation of שָׁטָן (Num. xxii. 22, and Job i.), as given by Saadiah with that of Ibn Ezra.

² The confusion of languages (Gen. xi. 1-9) he explains to be identical with the gradual development of the languages out of one common original language, in consequence of the dispersion of the human race over the whole surface of the earth.—The long stay of the Israelites in the wilderness before undertaking the conquest of Palestine, attributed in the Bible to the anger of the Lord in consequence of the false report of the spies, was, according to Ibn Ezra, necessary, because the Israelites, having been slaves for a long period, did not yet possess sufficient self-respect and confidence in their own strength, to fight successfully against the regular troops of the Canaanites (Exod. xiv. 3). Similarly he describes the influence of the royal court of Pharaoh on the development of the feelings of independence and justice in Moses (*Ibid.* ii. 2). The history of Adam and Eve, of paradise and the serpent, though declared to be literally true, is nevertheless interpreted to contain the principles of Philosophy of Mind and the relations between the mind and the body (Gen. iii. 24).

affairs is placed in their hands. How, then, can those agencies be supposed to deviate occasionally from their natural course? Yet a miracle seems to imply such a deviation? Ibn Ezra extricates himself from this dilemma by the following assumption:—The heavenly beings possess properties and forces by which they are able, under certain restrictions, to produce effects on the earth. Thus a man who, *e.g.*, received from the stars such a constitution as would not enable him to expose himself to great cold, can, nevertheless, enjoy a long life if proper care is taken to avoid that exposure. A nation doomed by the influence of the stars to speedy ruin, may, by a change of locality, diet, or habits, regain new vitality, although no change whatever takes place in the properties, motion, and influence of the stars. The latter are themselves everlasting; the law of nature, by which they move and operate is immutable; but the effect which they have on the earth can, by other causes, be intensified, weakened, or even entirely neutralised.¹ When, therefore, an effect is determined upon, which would not be produced by the regular action of the supernal beings, then, without interrupting or altering their course, other agencies, namely, the angels,² are employed to bring about the desired effect.

¹ Ibn Ezra, like all believers in the truth of the Bible, distinguishes between natural and supernatural events (על דרך מופת and על דרך התולדת); the latter are contrary to the laws of nature; he admits that God משנה חקות השמים alters the laws of the heavens, as proved by the Deluge, during which the regular course of the seasons was interrupted (Yesod Mora iv.); but on the other hand he declares that “the deluge was only upon the earth, and did not concern the heavens” (Sefer ha'ibbur 5, b). Supernatural events (אותות ומופתים) are therefore such events as are brought about by the sole will of the Almighty, without the aid of the laws of nature. They are chiefly introduced for the purpose of giving authority to the divine prophets (להצדיק נביאו) (Num. xi. 23).

² Comp. וישלח מלאך, כמשמעו ורבים פרשוהו על משה ואין זאת דעתי. “And He sent an angel, the word ‘angel’ is to be taken in its literal sense, many explained it to refer to Moses, but I do not think so” (Num. xx. 16). The same remark is made on Is. lxiii. 9. In the Comm. on Exodus that angel is described as כח השם, “the power of God” manifested in the death of the

This their mission is generally accomplished through the medium of the stars; but they do not altogether resign their direct action on earthly creatures; they resume their direct action in obedience to the mandate of the Supreme. The winds are caused by the relative position of the sun, the moon, and the stars; but when, for the safety of the Israelites, a path was to be made through the Red Sea, and an east wind was required, an angel was charged to perform the task; and an angel afterwards sent forth the west wind, which caused the destruction of the Egyptian army in the waves of the sea.

Most miracles admit of being explained in this manner. Some, however, seem to demolish the whole fabric; such as, *e.g.*, the staying of the sun and the moon at the bidding of Joshua,¹ or the retrogressive course of the sun in the days of King Hezekiah.² These changes appear to be actual disturbances in the established laws of nature. Ibn Ezra, if consistent with his theory, would in those instances have been compelled either to distinguish between the actual course of the sun, and that which is perceived by the earthly observer, or assume that the interruption and the reversion of the usual course of the sun, resulted from laws ordained at the Creation. The miracle, according to the latter assumption, would be that Joshua and Hezekiah prayed for an event, which had been predestined by the Almighty at the very beginning of the world.³

firstborn of the Egyptians (Exod. xii. 12), and in the pillars of cloud and fire, by which the Israelites were led (*Ibid.* xiii. 21); it is זרוע תפארתו "the arm of His glory" mentioned by Isaiah (lxiii. 12); it is also called השר הגדול "the great prince who went in the cloud" (Exod. xiv. 18). In a similar manner all the events connected with the passage of the Israelites through the Red Sea are caused by that angel. (In the Midrash the opposite opinion is expressed most emphatically אני ולאך וגו' "I, and not an angel," etc. Mechilta on Exod. xii.)

¹ Jos. x. 12-14.

² 2 Kings xx. 8-11.

³ The first method is probably that adopted by Ibn Ezra; for a similar explanation is given by him concerning the interruption of the regular course of nature during the year of the Deluge. He says כי המבול היה על הארץ ולא על

When, however, Ibn Ezra, in some of his criticisms, departs from this theory and acknowledges that the laws of nature may possibly be suspended, he only yields for a moment in one point of the controversy, in order to concentrate the force of his arguments against another point. Such is the case in his attack on those who adhered to the computation of Samuel, as regards the commencement of the seasons of the year (תקופת שמואל, the year consisting of 365 days); he says, "Man may imagine even the sun standing still or moving backwards; there is no logical impossibility in this assumption; but it is impossible for man to think that the spring commences on a day different from what he distinctly perceives with his own eyes."¹

המאורות "the flood was over the earth and did not interfere with the luminaries above" (Sefer ha'ibbur 5, b). The miraculous prolongation of the light of the sun and of the moon in the days of Joshua, and the retrograde motion of the shadow in the days of Hezekiah affected only the earth, or part of it; in the relative position of the heavenly bodies and the earth no change whatever took place.

¹ אם מצאת ספרים מכחישים ההרגשות ואף כי שקול הדעת אל תאמן בם ואם ידעת שחברום חכמים יש להם סוד או על דרך משל, אולי יעלה על לבך דברי האותות והמופתים שעשו הנביאים ותחשוב שחם הפך ההרגשות והפך שקול הדעת, חלילה מהיותם כן רק האותות הם הפך התולדות, גם עמידת השמש, כי לא יזיק בשקול הדעת שתעמוד השמש כי כבר ידענו שהשם יניעה לסוד, גם יוכל לעמידה לסוד גם כן להחריב הים ברוח קדים עזה ולהפוך המטה לנחש כי הוא ממית ומחיה, ועתה שים לבך אם בא הנביא ואמר לך שאינך רואה השמש ביום ואתה רואה אותה ויתן לך אות ומופת גדול שתראה בעיניך המופת התאמין בו בעבור המופת והלא המופת לא ידעתו כי אם במראה עיניך והוא אמר הפך: "If you find books containing statements which are contradicted by bodily perception or by logical reasoning, then do not trust them, and if you know that those statements are made by wise men, accept them in an allegorical or figurative sense. Do not think that the signs and wonders wrought by the prophets were in conflict with material or intellectual perception, though being contrary to the regular phenomena. This may be said even of the standing still of the sun. It is not contrary to reason; for knowing that God causes the sun to move for a certain reason, unknown to man, we may also assume that He may for a certain reason cause the sun to stand, or by a strong east wind dry up the sea, or turn the staff into

Men are unwilling to admit the possibility of change in the laws of nature, because they cannot bring themselves to believe that the works of God,—who is able to foresee all future contingencies and to provide for them,—should on any occasion prove defective, while the necessity even of a temporary change in the original plan, or of a supplementary creation, would indicate a want of foresight on the part of the Creator. This opinion is expressed in the Mishna, as follows: “Ten things were created on the eve of Sabbath in the twilight,”¹ viz., ten things mentioned in the Bible, which apparently are abnormal forms of creation. The words “On the eve of Sabbath in the twilight” indicate that these phenomena were part—though not an essential part—of the original design. Ibn Ezra does not consider the entire series of those ten things as abnormal.—“The rainbow,” although “set in the cloud as a sign” after the deluge,² cannot, as he assumes, be called the product of a new creation; it is caused by the rays of the sun amidst circumstances, which were then for the first time brought into operation by the Almighty.³ The “mouth of the earth”

a serpent, as He is the cause of life and death. Now if a prophet were to contend that, contrary to what is really the fact, you do not see the sun during the day, and if he tried to prove his assertion by a striking miracle, would you believe him? And yet you perceive with your own eyes the miracle which is intended to disprove what you perceived in the same way; how much less would you believe him if the miracle were designed to disprove your reasoning!” etc. (Sefer ha'ibbur vi. a).

¹ See Mishna, Aboth v. 9.—Comp. I. E. on Num. xxii. 26, ולפי דעתי “I think that the meaning of this saying is, that God when creating the universe decreed these wonderful events which are of an abnormal character.”

² Gen. ix. 12 *sqq.*

³ Comp. אלו היינו מאמינים בדברי חכמי יון שמלהט השמש תולדת הקשת, יש לומר כי השם חזק אור השמש אחר המבול, והיא דרך נכונה למבין “If we agreed with the Greek philosophers that the rainbow is caused by the rays of the sun, we should say that God intensified the light of the sun after the flood, and this is the proper explanation for the intelligent.” (On Gen. ix. 14).—אל תתמה על מלת ויתן כי כן כתוב את קשתי נתתי “Be not surprised that the expression ‘And he set it,’ is used in the sense of ‘And he caused it to be seen on earth’; for it is also said, ‘My bow I set,’ which likewise means ‘My bow I cause to be seen.’” (*Ibid.* i. 17).

which swallowed up the followers of Korah, was formed by natural agencies, in the same way as earthquakes are usually caused.¹ No new act of the Creator was required "to open the mouth of Balaam's ass."² The "tables of stone," "the work of God," are likewise included in the number of the ten miracles, probably not because of any inherent supernatural property, but because they contained "the writing of God" "written with the finger of God."³ The rod of Moses,⁴ he acknowledges, displayed a power of producing extraordinary phenomena, such as budding,

¹ Num. xvi. 30 *sqq.*—בריאה, יש אומרים שהיא תורה על המצא מה שלא היה וכבר פרשתי שאין המלה רק מגז' וברא אתה, וכבר נבקעו מדינות רבות וירדו הדרים בהן שאולה והנה פרושה כטעם גזרה Some say that the word בריאה denotes the production of something which did not exist before, but I have already stated that the word is to be connected with וברא, "and cut" (Ez. xxiii. 47); in many places the earth opened itself, and the inhabitants went down to the grave; בריאה is the same as גזרה "cutting," "decision."

² Num. xxii. 26.—I. E. contends that Balaam's ass really spoke והישר כי דברה וברא אתה (ibid.),—but only in a prophetic vision perceived by Balaam; therefore he adds ואם תבין סוד מלאכי אברהם גם יעקב אז תכיר האמת "If you understand the nature of the angels of Abraham and Jacob, you will also in this instance find the truth."

³ Exod. xxxii. 16; Deuter. ix. 10.—קדמונינו אמרו כי נגזרו להיות—ככה, ולפי דעתי כי פי' מעשה אל' שהיו ככה, כמדה הראויה, נבראים "Our ancients say that at the close of the creation it was decreed that the tables of law should be of that special form; I think that the phrase 'work of God' means that they were originally in that form and dimension; this fact is noticed because the second tables were hewn by Moses" (On Exod. xxxii. 16).—More emphatically the same is stated in the shorter recension: וקדמונינו אמרו שנבראו בערב שבת ולא ידעתי מ' הביאנו בצרה הזאת כי הכתוב אמר מעשה אל' ואין מלת מעשה כפי' הגאון וטעם במעשה להודיע שלא היו פסולים מאבן והמכתב "Our ancients say that those things were created on the sixth day of the creation, but I do not know who led us into such a difficulty; the text speaks of the work 'of God;' but this is not to be taken in the sense in which the Gaon has interpreted it; it simply implies that the tables were not hewn out of stone. The writing is the miraculous feature in them."

⁴ This rod had three names: מ' אלהים, מ' אהרון, מטה משה "the rod of Moses," "the rod of Aaron," "the rod of God." (Short rec. on Exod. vii. 9.)

blossoming, and ripening almonds in one night;¹ or changing into a serpent, and swallowing up other rods:² it would be a futile endeavour to find the origin of this power, or the natural law by which it is regulated, since the causes even of those phenomena which occur less rarely can in no way be explained.³ The manna⁴ he declares likewise to involve not only one miracle, but a combination of ten miracles.⁵

¹ Num. xvii. 23 *sqq.*

² Exod. vii. 9 *sqq.*

³ ואנשי שקול הדעת חשבו בלבם לדעת זה הפלא שהשם הסיר יבושת המטה ודברו על הבלוע דברים שבדאו הם, והם לא ידעו כי חכמתם תתבלע כי קדוש ישראל התוו, רק אנחנו נאמין כי כן היה ולא נחפש איך היה כי הנה בתולדת דברים רבים לא ידעום חכמי העולם, כאבן המושכת

Rationalists thought they understood how this miracle was wrought, and said that God did away with the dry state of the rod. Though they discussed at great length the swallowing of the rods, they do not know that their own wisdom is corrupt, when they try to limit the power of the Holy One of Israel. We prefer to believe that the event took place, and do not inquire into the manner by which it was brought about, for there are in nature many things which scientific men are as yet unable to explain, such as the nature of the magnet, etc.; we are much less able to understand things of a greater difficulty" (On Exod., short ed., vii. 9).—In the larger edition of the Comm. (on Exod. iv. 2) the same view is given with the additional remark וכל דבריהם רוח כי הוא דרך מופת ואינו על דרך התולדת

"But all their words are without foundation, for it was a miracle and not a natural phenomenon."

⁴ Exod. xvi.

⁵ ופלא המן גדול מכל פלא, בעבור שעמד זה הפלא ארבעים שנה כי רובי הפלאים הם לעתם, ועשרה נסים יש בו, הא' יירדתו, הב' היותו סביב למחנה לבדו, הג' העתקו עמהם ממסע אל מסע, הד' שימם בחום השמש ולא ימס אשר לקטו, הה' לא העדיף המרבה והממעט לא החסיר, הו' משנה ביום הששי, הז' ולא הבאיש לילה ויום, הח' ושני מטעמים יש לו, והוא גם הט', והי' שעמד לדורות ולא הבאיש

"The miracle of the manna is the greatest, for it continued for forty years, while most miracles were temporary. It also included ten miracles, viz.: 1, it came down; 2, it was found only around the camp; 3, it followed the Israelites from place to place; 4, it melted in the heat of the sun, and yet the portion collected by the people did not melt; 5, he who gathered much had not over, and he who gathered little did not lack; 6, a double portion was collected on Friday; 7, it kept a whole day; 8 and 9, it had two different flavours (Exod. xvi. 31; Num. xi. 8); 10, a portion of it was kept for generations without being spoiled." (On Exod., short ed. xvi. 4.)

Nor does he deny the miraculous character of the wells opened in the wilderness for the Israelites,¹ or of the writing on the tables of the testimony.² What Ibn Ezra seems to reject in his observations on these miracles, is the necessity of a new creatio ex nihilo, since the existing forces of nature, combined with the will of the Almighty, suffice for the explanation of all the wonders enumerated in the Bible.

“There is nothing new under the sun,”³ he maintains with the royal author of Ecclesiastes; whatever appears to be new, is new only in its form. The transition of the creatures here below from one form into another, is effected either by the combined action of their own inherent properties, and the influence of the stars, or by the direct action of the superior beings, the angels, without the intermediate aid of the spheres, or by the sole will of the Supreme Being. The first case is that of the ordinary course of nature; the other two cases are exceptional, and constitute the characteristic of miracles.⁴ Miracles may, however, be wrought by man also; for by his intellectual faculties he is enabled to rise to the superior degree and quality of an angel, and to acquire the power of setting aside or even counteracting the influence of the stars.⁵

¹ Exod. xvii. 6: Num. xx. 7 *sqq.*; xxi. 16, וזאת הבאר גם היא היתה, פלא וגוי and this well was likewise the result of a miracle (On Num. xxi. 18).

² Exod. xxxi. 18, כתובים באצבע אלהים, זה פלא גדול עומד, ומעם, באצבע בעבור שמנהג הכותב לכתוב באצבעו אמרה התורה ג'כ על דרך משל “‘Written with the finger of God,’ this is a great and perpetual miracle; ‘with the finger’ is used figuratively, as the writing is generally done with the finger.” (On Exod. short ed. *ad locum*). In the larger edition of the Commentary Ibn Ezra says: “‘With the finger of God’ is an anthropomorphism, as the will of God is brought into effect by His word; and even ‘the word of God’ is only a figure of speech, and signifies the everlasting laws of nature, by which the heavenly bodies act upon the creatures on earth.” Comp. page 17, note 3.

³ Eccl. i. 9.

⁴ Comp. Ibn Ezra on Exod. xv. 11; iv. 14; vi. 3, etc.

⁵ Comp. page 46, note 3.

This class of miracles includes the struggle of man against his destiny, and his ultimate victory through his moral and intellectual strength. He is subject to fate, but he is taught how to frustrate the influence of the fate which endangers his welfare.¹ Yet this power is greatly limited; it cannot be employed in all relations of life. Pecuniary affairs of men cannot be affected by it.² The reason for this exception is obvious. So long as man is only concerned with his individual safety, health, fame, influence, etc., he does not as a rule come into collision with the corresponding power of his fellow-man; an increase or loss, on the other hand, of his property, involves, in most cases, a corresponding change in the property of other people. Hence the well-known assertion of Ibn Ezra, that those whose destiny is to be poor cannot alter it. His own nativity was not very favourable to him in that respect; he therefore could not succeed, notwithstanding all his exertions in improving the reduced state of his finances.³ Translated into modern phraseology, this theory implies that the destiny of man is to a certain extent predetermined at his birth by causes over which he has no control, but that by proper development of his intellectual and moral faculties, he succeeds in averting those evils which arise from constitution, temperament, habit, social intercourse, etc., nevertheless it sometimes happens that "to the wise there is no bread, and to the understanding there are no riches, and that accident and circumstance" seem to distribute these gifts.⁴ However untrue this theory may be in principle, it is greatly supported by experience.

The occasional direct interference of the Supreme Being, as assumed by Ibn Ezra, is not in conflict with His

¹ Comp. page 30, note 2, and page 46, note 3. See also Ibn Ezra on Eccl. vii. 3.

² See page 11, note 1.

³ See the Comm. of Ibn Ezra, etc., Vol. I. Introd., page xiv.

⁴ Eccl. ix. 11.

unity and constancy. Neither God nor His will are subject to change. His decrees, adapted to casual contingencies, constitute no deviation from the original order of things. When it appears that former promises or threats are revoked, then it must be presumed that the conditions have not been fulfilled on which those predictions were made;¹ hence man may hope to effect through prayer a divine interference if he apprehends a discontinuance of fortune or a prolongation of misfortune. Although a direct communion of man with the Divine Being is, according to Ibn Ezra, only possible in a few exceptional cases, and after long and earnest preparation, yet every man is enabled to utter acceptable words of praise, thanks, or prayer to God. Not every man is capable of philosophically conceiving the idea of the First Cause, but he may have a notion of the existence of an almighty and benignant Being on whose will his own existence depends. It is not the effect of prayer to interrupt the regular course of nature, but to direct man so that he shall escape impending dangers, or attain approaching happiness.²

Prayers, and especially those of thanksgiving, are a duty incumbent on all men, at all times, and in all places. For the convenience of man, however, preference has been

¹ In explaining why Jacob, in spite of the Divine promise, "I shall be with thee," etc., was afraid of Esau, Ibn Ezra says: ויעקב פחד שמא הטא או שנג במחשבתו ובעבור זה לא יהיה ה' עמו, ואל תתמה, כי הנה משה שאין למעלה ממנו והוא שלחו להוציא את ישראל ממצרים בעבור שגנתו: "Jacob feared that he had sinned or erred in his thoughts, and that on this account God would not be with him. This is not surprising, since even Moses, the greatest of all prophets, when sent to lead the Israelites out of Egypt, was threatened to be killed by an angel on account of an error he had committed" (On Gen. xxxii. 9). This subject is also discussed Talmud Babli, Rosh Hashshanah, page 16a, Tosafoth, commencing כמאן מצלינין

² Comp. page 30, note 2, בעת שיקראני בשמי [אענהו], ובבא הצרה על אנשי, ודרו כפי נזרותי אני אהיה עם עבדי ואחלצהו ואכבדהו שלא יצטרך לזולתו "When he calls by My name [I will answer him], and when trouble comes upon the men of his generation, I shall be with My servant, I shall deliver him, and I shall honour him, in order that he may not need the assistance of any other being." (On Ps. xci. 15). As to the definition of true prayer, Ibn Ezra says

given to certain times and places.¹ Though prayer consists of words uttered by the lips, the words must be dictated by the heart, and be well weighed, before they are addressed to the King of kings. According to an axiom universally admitted, "God looks only to the heart;"² but custom and practice prove the existence of an equally general belief that a prayer in the heart, without being uttered, does not suffice. Both mouth and heart must unite in expressions of gratitude, in praising the greatness of God, and in praying for further benefits. Words which are unintelligible to the general class of worshippers should not be used in a public prayer;³ the assumption that an author who composed a prayer knew the proper meaning of every word

אשב בבית ה' להכיר מעשיו וזאת היא התפלה באמת "I shall sit in the house of God to know His works, and this is the true prayer" (On Psalm xxiii. 6). Comp. also "הוא נחלתו, כמעט י מנת חלקי, וזו היא עבודת ה'" בלמוד דרכיו. The phrase "The Lord is his inheritance," is the same in meaning as "The Lord is the portion of my lot" (Ps. xvi. 5); i. e., he worships God, in studying His ways (On Deuter. x. 9). But although the true and purest Divine service consists in a reflection on the works of God, yet prayer in the common sense of the word is by no means rejected. Its object is לרצות ה' to appease God, to obtain His favour or consent (On Exod., short ed., viii. 4). חייב הוא האדם להודות ולשבח לאלהיו בכל רגע כי חסדו עמו בכל חלקי הרגע שיחיינו ויתענג בהרגשות רק בעבור היות האדם מתעסק בעסקי העולם הושם לו זמן שיתפלל בו והם עתים ידועים ערב ובוקר וצהרים כי כל מי שיש לו עינים ידע עת צאת השמש ועת נטותו ועת בואו: "Man is bound to thank and to praise God *constantly*, as also His kindness is shown to man every instant, in giving him life and bodily enjoyments; but as man must also be occupied in material pursuits, a stated time for prayer has been fixed, namely, at evening, morning, and noon; for every eye is able to perceive the sunrise, the noon and the sunset" (On Eccl. v. 1).

² In distinguishing between תפלה and רנה (Ps. xvii. 1), Ibn Ezra explains the former to mean תפלה בלב "the prayer in the heart," the latter תפלה ולבם בל עמם, התברר כי עיקר התפלה בלב "the prayer in words." "And their heart is not with them," this proves that the prayer in the heart is the principal thing (On Ps. lxxviii. 37). Comp. also on Ps. liv. 7. רחמנא

"God looks to the heart," is the well-known Rabbinical saying, corresponding to the Biblical "יראה ללבב" (1 Sam. xvi. 7). ולבך אל ימהר להוציא דבר לפני האלהים כי אם תביננו, כי הלב³ "Let thy heart not hasten to bring forth a word

and sentence, cannot serve as an apology for the use of that prayer, for either the author or the copyists may have made mistakes, and in such case the intended praise of the divine works may become a blasphemy.¹ Ibn Ezra therefore vehemently inveighs against the custom by which the compositions of Kalir became embodied in the Divine Service; and he strongly recommends the rule, "Let thy words (before God) be few,"² agreeably to the practice of the high-priest, on the Day of Atonement, whose prayer was very short.³ As to the diction to be used in prayer, the language of the Sacred Scriptures is recommended to those who understand Hebrew, on account of its simplicity, in contradistinction to the blending together of old and new structures, employed in the poems of Kalir.⁴ The use of Biblical words or phrases, other than in their literal sense, is likewise objected to; special care

before God unless thou understand it; for, generally, the heart is lost in material pursuits" (On Eccl. v. 1),—and utters words of prayer without thinking; therefore such an exhortation was deemed necessary.—**אסור שיתפלל אדם ויכניס** "Man must not introduce into his prayer poems, the meaning of which he does not know" (*Ibid.*).

¹ **ולא יסמוך על המחבר ברצונו הראשון כי אין אדם אשר לא יחטא או** "He must not rely on the good intention of the author, for no man is above erring; or the copyists may have misunderstood the original" (*Ibid.*).

² Eccl. v. 1.

³ Mishna Yoma, v. 1.

⁴ In his attack on the style of Kalir (Eccl. v. 1), Ibn Ezra says: **ולמדה לא נלמד משלמה שלא היה חכם אחריו כמוהו והנה תפלתו שהתפלל מודעת וכל יודע לשון הקודש יבין אותה ואיננה חידות ומשלים וכן תפלתו של דניאל שהיה משרא קטרין והנה אלה לא התפללו כי אם בדברים מבוארים שהיו חכמים אף כי המתפלל על אנשים רבים וכולם אינמו חכמים וכן כל תפלה לקודש ולחול שתקנו הראשונים אין בה חידות ומשלים וגוי ומי הביאנו בצרה הזאת להתפלל בלשונות נכריות הלא נחמיה הוכיח המדברים לי אשדודית ואף כי בעת התפלה ולמה לא נלמד מן התפלה הקבועה שהיא כולה דברי צחות בלי הקודש ולמה נתפלל "Why do we not rather follow the example of king Solomon, the wisest man, whose prayer was plain; every one who knows Hebrew, understands it, as it does not contain figures and allegories? or of Daniel, who was able to solve difficult problems? They, though being wise,**

should be taken in the choice of attributes applied to the Supreme Being.¹

All prayers should be directed to the Supreme only, as He alone has the power of issuing decrees and of interfering with the work of His agencies. No angels, no stars can afford help when evil threatens to overtake us; they are mere messengers, who are unable to depart from the course prescribed to them by their Ruler.² Hence the frequent

prayed in plain words; how much more ought this to be done by those who compose prayers for the public, all of whom are not wise! See how the prayers composed by former generations for festivals or weekdays are free from figurative and allegoric expressions, etc. What need have we to pray in strange languages? Has not Nehemiah rebuked those who spoke a foreign language? How much more are those to be blamed who use it in prayer! Why should we not rather follow the example of the ordained prayer, which is all pure Hebrew, instead of using the languages of the Medes, Persians, Greeks, and Arabs, etc." It is, however, to be regretted that Ibn Ezra did not content himself with laying down his simple and beautiful rules for the composition of hymns, but in trying to ridicule Kalir and his school, he exposed his own weakness, as will be shown in Essay II., on the Commentaries of Ibn Ezra.

וּתְכַמִּינוּ אִמְרוּ אֵין מְקָרָא יוֹצֵא מִיָּדֵי פִּשְׁטוֹן, אִ"כּ אֵין רָאוּי לְהִתְפַּלֵּל אֵלָא עַל דְּרַךְ פִּשְׁט וְלֹא עַל דְּרַךְ שִׁישׁ לוֹ סוּד אוֹ הוּא עַל דְּרַךְ מִשְׁל אוֹ הוּא : "Our sages say, 'a literal explanation of the Bible is indispensable for making it intelligible'; if so, we ought to use Biblical phrases in our prayers only in their literal sense, but not in the sense assigned to them by a mystical, allegorical, rejected or uncertain method" (*Ibid.*). The prayers composed by Saadiah are greatly commended.

² See page 30, Note 2; page 18, Note 2.—On Exod. xx. 20, Ibn Ezra insists upon our prayers being addressed to God alone. Comp. also on Ps. cvii. 12: אֲשֶׁר תַּעֲוּ בַמִּדְבָר לֹא יוֹעִילֵם יוֹדְעֵי הַדְּרָכִים וְלֹא הַמְנַחְשִׁים רַק בַּצַּעֲקָת הַשֵּׁם הוּא לְבַדּוֹ יִכּוֹל לְהַצִּילֵם, וְגוֹי, וּבִכְהָ הַחֹלִים לֹא יוֹכְלוּ כָל הַרופָאִים לְהוֹעִילֵם רַק הַשֵּׁם לְבַדּוֹ וְגוֹי יִשְׁלַח דְּבָרוֹ שִׁיגוּזָר וּמִיָּד יִתְרַפְּאוּ לֹא עֵי : "Those who are lost in the wilderness are not saved by travellers or astrologers, but, when praying to God, by Him alone, etc. The same is the case with those who are stricken with illness; no doctor can help them, but God alone; He sends His word and they are healed; an effect which cannot be produced by remedies prepared by man."—This theory, that in case of illness relief can only be obtained through prayer from the Almighty, is frequently and emphatically taught by Ibn Ezra. Comp. on Exod. xxi. 19. Only external ailments, wounds, bruises, or fractures can, according to his opinion, be cured by physicians (*Ibid.*).

exhortation in the Scriptures, to worship God only. Man may be able to inquire into the properties of the heavenly bodies, into the laws by which they operate, and into the circumstances in which things here on earth are best adapted for the supernal influences; man may be able to establish a species of conductor between heaven and earth, (לקבל כח העליונים) in order to direct the operation of the divine agencies to a certain person or a certain place, without appealing to the Supreme himself;¹ yet man cannot, by means of prayer, cause the intermediate agencies to intercede on his behalf, as their will is not independent, and they can only do what they are bidden. Thus when Jacob, in blessing his grandchildren, said, "The angel who redeemed me from all evil may bless," etc.,² he prayed to God that He should command His angel to bless. Only in this sense may man in his prayer invoke the assistance of angels.³

The effect of prayer depends on the circumstance that it be uttered "in truth." Hence it is necessary, in the first place, that the suppliant shall not entertain any doubt that the Almighty is able to grant his request, that is to say, "he must not tempt the Lord;" in the second place, he shall endeavour to merit divine favour by purity of thought and intention. This condition is contravened, if prayers be uttered, the fulfilment of which would be injurious to others.

¹ Comp. on Gen. xxxi. 19, תרפים היא צורה עשויה לקבל כח העליונים, ולא אוכל לפרש "The Theraphim are figures made for the purpose of receiving the influence of the supernal beings, but I cannot fully explain this subject." The Israelites are not allowed to make or use such images, because the privilege of direct communion with the Almighty is granted to them (On Exod. xx. 23). The cherubim in the temple, however, appear to be an exception, as Ibn Ezra seems to be in doubt whether they were ordained for the same purpose, or whether they were mere allegorical figures (On Exod. xxv. 40. והכלל כל כרוב נעשה לקבל כח עליון, גם בעבור שילמוד המשכיל). See page 36, note 1.

² Gen. xlviii. 16.

³ Comp. ויעמיד השר מיכאל להליץ טוב על ישראל "May He appoint the Prince Michael to defend Israel" (On Lam. v. 22).

Thus David thanked the Lord, "Thou hast put gladness in my heart;"¹ *i.e.*, that God had given him a disposition prompting him to desire only those things which are good for all men.²

Although in the presence of God all men, all places and all times are alike, yet they possess different properties through which they are more or less adapted to the worship of God. A special distinction was therefore conferred on Palestine amidst all other countries, on Jerusalem with Mount Moriah in Palestine; on the Israelites among all existing nations; again, among the Israelites, the Levites and Aaron with his descendants were chosen to be the priests of God. Also in regard to time certain years, certain months, certain days and certain portions of the day, were endowed with greater importance than the rest. All these preferences are but the natural result of the eternal laws of the Cosmos. Ibn Ezra, here and there, faintly attempts to elucidate his theory by means of analogy;³ but generally he leaves to the reader the task of discovering the connecting link between those preferences and the economy of nature. Even the precepts concerning the sacrificial rites he believes to be referable to

¹ Ps. iv. 8.

² "Thou hast given me a good heart, that it wishes only for what is good, to all" (On Ps. vii. 8). הרוצה "He who desires to triumph over his enemies, should increase his zeal in the service of the Lord" (*Ibid.* xxvii. 11).

³ ידענו כי כבודו מלא כל העולם רק יש מקומות שיראה כח השם בו יותר ממקומות אחרים ובעבור שני דברים, האי כפי מתכונת תולדת המקבל, והבי כפי כח העליון שהוא על ראש המקבל על כן נבחר מקום בית המקדש "We know that His glory fills the whole world, but there are places in which the Divine power manifests itself in a higher degree than in other places, on account of two causes; for this manifestation is, first, in proportion to the natural fitness of the place, and secondly, in proportion to the supernal power corresponding to that place; hence the choice of the place where the temple stood" (On Exod. xxvi. 1).—As to the selection of certain places and times especially suitable for a communion of man with the Most High, *see* Comm. on Gen. iv. 14; Exod. viii. 18; xxiii. 21; Jonah i. 1. Yesod Mora ix.

the same natural source. The raiment of the priests, the tabernacle, and the sacrifices offered there, are in his opinion not mere representations of ideas, intended to assist man in purifying and ennobling the heart, but actual helps to facilitate the intercourse between human beings below and the Divine agencies above.¹ As in all similar instances, he confines himself to simply pointing out the principle, without showing how that principle is to be applied in each particular case.

The Scriptures being of Divine origin, the precepts contained therein are invested with Divine authority, and must be obeyed by those to whom they were dictated. The question, however, presents itself, were those precepts ever intended to be observed in all countries, in all times, and by all nations? Ibn Ezra distinguishes between essential (עיקר), and secondary or preparatory (לזכר), commandments. The essential precepts are equally incumbent on all men and at all times. The other commandments vary with the physical, moral and intellectual conditions of nations; and inasmuch as they are contained in the Scriptures, they were adapted only to Palestine and the Israelites.² Accordingly

¹ Ibn Ezra admits that the sacrifices are allegorical or symbolical expressions of man's duties to his Creator גם יתבונן מכל קרבן סוד התולדת והחטאות , להחיות מור והמצוות , להחיות מור for more than one purpose, and that the sacrifices therefore established a certain natural, though invisible, link between man and his destiny. He had probably but a vague notion of such a communication; and therefore he never describes it clearly. Comp. בתת כל חלק בעתו ימלט החלק שיש לו חלק "When every portion is given in due time, the nobler portion is saved, which is reserved for the benefit of the world to come" (On Levit. i. 1).
² בתחלת הספר צוה שלא יעשו עם השם אלהי כסף ובסוף ספר הברית "In the beginning of the book he commanded that *the people of God* should not make unto themselves idols of silver; at the end of the book of the covenant He commanded them to destroy all idols *found in Canaan*, though made by the former inhabitants of the land" (On Exod. xxiii. 24). Comp. *ibid.* xxi. 1, and on Deut. xxxi. 16, "It is part of the service of God to accommodate to the properties of the place."

Jacob, though he married two sisters, and thus did an act which was afterwards condemned by the Law as an abomination,¹ is nevertheless described as loved and blessed by God, and appears throughout the Bible as a pious, God-fearing man; because an act which was declared to be an abomination in Palestine, might have been held morally unobjectionable in Haran.²

But it does not follow from this that the Israelites are dispensed from obeying the law beyond the confines of Palestine. With the exception of such precepts as were connected with the Holy Land, or with the Sanctuary of Jerusalem, the whole code of Scriptural laws remains in force, so that the Israelites are bound to respect it, wherever they may happen to reside. While every other nation may, in its own way, attain to the highest improvement and happiness,³ the Israelites have no such option, and can only attain it in the line pointed out in Holy Writ. Ibn Ezra places implicit reliance on the divine instruction as laid down in the Bible, and explained in the oral or traditional law. He mentions various biblical precepts, which admit of several interpretations. In some cases, it might seem immaterial which of the interpretations is to be adopted; in other cases, a looseness of interpretation might lead to confusion and dissensions, a result which could not have been designed by the Author of Holy Writ. It must therefore be assumed, as Ibn Ezra argues,

¹ Lev. xviii. 18, 27.

² ואם יש לך לב הוכל להבין כי (בימי) יעקוב שלקה שתי אחיות בהרן "If you have sound sense you will understand why Jacob, who married two sisters *in Haran*, and Amaram who after him married *in Egypt* his aunt, were not defiled by these acts." (On Lev. xviii. 26). The Canaanites were therefore justly punished for "all these abominations" (Lev. xviii. 27 *sqq.*)—For those who were not initiated in his philosophical theories, he suggests the explanation that the words "all these abominations" refer only to ver. 21 *sqq.*

³ Compare the Talmudical, חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא "Religious men, belonging to other nations, partake of the bliss of the future world." The view of Ibn Ezra is, in some respects, similar to the modern "Chacun à sa façon."

that Moses had the fullest perception of the sense, the application, and the spirit of each law; that he expounded the law to his generation, and that this oral instruction was continued from age to age, until it was committed to writing, in the Talmudical period.¹

In many instances he avers that his own view differs from the traditional interpretation, and that, if he were at liberty to ignore the existing tradition, he would prefer a totally different exposition; but generally he adds: "I have no choice in presence of the interpretation given by our sages, whose intuition and knowledge surpass mine."² With the same deference he speaks of the Chaldean versions of the Bible, which are based on tradition.³

1 וכל איש כרצונו יפרש הפסוקים, גם במצות וחקים וגוי ואיך יסמכו למצות על דעתם, וכל רנע יהפכו מצד אל צד כפי מחשבותם, בעבור שלא תמצא בתורה מצוה אחת בכל צרכיה מבוארה וגוי ולמה בדברי תורה תמימה כזאת, וזה לנו האות שסמך משה על תורה שבעל פה, שהיא שמחה ללב ולעצם מרפא, כי אין הפרש בין שתי התורות, ומידי "Each of them explains the Bible according to the bent of his mind, even with regard to laws and statutes, etc., but how can they rely on their own mental power with regard to Divine commands, which would change every moment with the change of their thoughts, since in the law none of the precepts is fully explained etc. What would be the use of such uncertainty in a perfect law like this? This proves that Moses relied on the Oral Law, which is a joy to the heart and marrow to the bones; for there is no difference between the written and the oral law; both are handed down to us from our forefathers," etc. (Introd. to Comm. on the Pent. § 2.)—ואנשי כנסת הגדולה ואנשי המשנה והתלמוד כבר אבדה תורת אלי ונשכח זכרה כי אהה העמידו כל דבר על בוריו ובארו לנו המצות באר היטב וכל המשפטים כאשר קבלום "I tell you as a rule that were it not for the men of the Great Synod, the men of the Mishnah and the Talmud, the Divine Law would have been lost, and its memory obliterated; for they established every command clearly, and explained well the precepts, together with all the statutes as they had received them" (Yesod Mora vi.).

2 היה נראה לנו כי הוא מי אפר הפרה, וחזיל אמרו וגוי ודעתם רהבה "It would appear to us that the water of the ashes of the cow is meant, but our sages said, etc., and they know it better than we do." (On Num. xxxi. 23). Comp. Num. viii. 7; Deut. vii. 18.

3 ומתרגם התורה ארמית תרגם אמת, ובאר לנו כל הנעלמות, ואם דלק

The Karaites, who took the place of the Sadducees of old, and likewise preferred their own reasonings to tradition, he attacks with great vehemence, and, indeed, in some parts of his commentaries he opens a regular warfare against the opponents of tradition. He had sedulously studied their grammatical works, their exegesis, and their polemics, and thus being their equal in the art of applying both philology and general science to the study of the Bible, he was prepared to attack them with their own weapons. It nevertheless appears that Ibn Ezra maintained friendly relations with the Karaites. Without the slightest acrimony, he discussed with them subjects upon which he and they differed, and, as is evident from numerous discussions noticed in his commentaries, he occasionally compelled his opponents to submit to the superior force of his arguments.¹

Whilst insisting on the authority of the Talmud and the Midrash, as the receptacles of the oral law, his views do not coincide with those who accept as infallible truth every opinion, explanation, and legend contained in that literature.² The Rabbinical authority, which he holds in high estimation, is in no case positively rejected by him; but, whenever his opinion is at variance with that in the Talmud and in

במקומות אחרי מדרשים, ידענו כי יותר ממנו ידע השרשים, רק הפין להוסיף טעמים אחרים "The Chaldean version of the Torah is a faithful translation; it explains all difficult passages, and if here and there it follows the Midrash, we are convinced that the author knew the literal meaning better than we do, but he intended to give some additional information," etc. (Intro. to Comm. on Pent. § 5.). See the same opinion in nearly the same expressions, Intro. to Safa Berurah.

¹ Comp. On Exod. xx. 21; Lev. vii. 20; On Exod. xxxv. 3 (short ed.).

² דרש הוא ואין לסמוך עליו "It is merely a Midrash, and therefore of no authority." (On Exod. xiii. 18, short ed.) He ridicules a Midrash in such expositions as that to בראשית, in the Intro. to Commentary on Pent. § 4; he calls such an explanation sometimes משובש "the method of a corrupt midrash" (On Gen. xlix. 12). Comp. on Gen. xlvi. 23. Deuter. x. 1. With regard to historical questions he generally adds to quotations from the Midrash, which displease him, אם קבלה היא נקבל ואם "If this statement be based on tradition, we will accept it; if on reasoning, we hold a different opinion."

the Midrash, he has recourse either to allegorical interpretations, or he considers that the opinion from which he dissents was originally rejected as having emanated from a minority.¹

Generally, he uses his own independent judgment in expounding poetical and historical portions of the Bible, but he follows the views enumerated in the Talmud and the Midrash in the interpretation of all passages pertaining to legislative matters.² This method has its exceptions; he

¹ אנשי אמת יבינו מדרשי קדמונינו הצדיקים שהם נוסדים על קשט וביציקת מדע יצוקים, וכל דבריהם כזהב וככסף שבעתים מזוקקים, אכן מדרשיהם אל דרכים רבים נחלקים, מהם חידות וסודות ומשלים גבוהים עד שחקים ומהם להרויח לבות נלאות בפרקים עמוקים ומהם לאמץ נכשלים ולמלאות הריקים, על כן דמו לגופות טעמי הפסוקים, והמדרשים כמלבושים “Men of truth understand that the explanations of our Sages are based on truth and knowledge, and that their words are like refined gold and silver; but their remarks do not always exhibit the same characteristics. Some are difficult enigmas, mysteries, allegories; others tend to relieve the minds—occupied in deep and earnest thoughts;—others again to strengthen the weak (in faith), and to beguile the time of those who have nothing else to do. The simple sense of the biblical text has been compared to the body, the Midrash to the garment, which sometimes is as fine as silk, sometimes as coarse as sackcloth,” etc. On Lament. Introd. Comp. Introd. to Comm. on Pent.—Remarks introduced by בדברי יחיד are generally such as are rejected by Ibn Ezra. Comp. Is. i. 1.; Est. vi. 6, etc.

² מימי הנחל הנובע מים זכים וברחקם ממנו תרמסם רגל ויתערבו במים זרים ע"כ היו הראשונים אשר היו אחרי הנביאים רחבי לב, ויד דעת האחרונים תקצר ואין משגת לקצה תבונתם, ע"כ נשען במצות ובחקים ובמשטים על דבריהם ואף כי הדברים עתיקים, כי הם ז"ל דרשו וחקרו היטב דרכי התורות עד שהוציאו לאור כל תעלומי המצוות, ופירושי המקרא מלבד החקים פעם יפרשו במשמע ופעם יוציאו דבר מתוך דבר ופעם ידרשו ופעם יסמכו ופעם יאמרו אלה דברי יחיד, ובכלל אמרו אין “The waters when coming forth from the spring are pure, but they become turbid the further they remove from their source. Thus the former generations, those who followed closely after the prophets, were wise, while the later generations are far inferior in learning and wisdom. We therefore rely on the authority of our ancients in all matters of religious duties, especially when their decisions are based on tradition; for they studied the law thoroughly, and were able to elucidate all difficult questions concerning the Divine commandments. Explanations of the Bible, which do not refer to the practice, are now directly, now indirectly connected with the text; sometimes they are of a homiletical character; sometimes they serve

occasionally disregards the authority of the Oral Law, even in the explanation of precepts,¹ and upholds it, on the other hand, against rationalism in instances which have no bearing upon any of the Divine commandments.²

Strict observance of the Biblical precepts, as explained by tradition, and due regard to ancient institutions and usages, especially if sanctioned by the authority of the Talmud, are particularly commended by Ibn Ezra. He is well aware that there are commandments, both in Holy Writ and in the Oral Law, the immediate cause and object of which he is unable to understand. Yet, being convinced that precepts emanating from the Divine Will doubtlessly tend to establish the true and lasting happiness of man, he thought it unwise to delay or neglect, under the plea of ignorance, the fulfilment of those precepts. Moreover, if man considered himself at liberty to adopt or reject them according to his own judgment, he would daily have to change his religious views and practices.³

Although Ibn Ezra had his peculiar notions as regards the true reward and punishment of man's actions and the future state of the human soul, he nevertheless shared in the hope of his brethren, that the daughter of Zion will one day, at the expiration of the period of her sufferings, be again restored to her country, and behold the Divine institutions firmly and gloriously established (ביאת המשיח); and that those who have departed from this world will regain life at a certain future time, known to the Omniscient alone (תחיית המתים).

as aids to memory; sometimes they are offered as individual impressions of only one authority. But it was generally agreed that 'the literal sense of the text is the basis for its being understood.'" Introd. to Comm. on Daniel. MS. Bodl. Oxf. Comp. Introd. to Comm. on Pent. § 5.

¹ Comp. Exod. xxx. 23; Lev. vii. 20; his attack upon the traditional number 613 of the Divine commandments; his view concerning the Nazarite (Yesod Mora ii., etc.).

² Comp. Comm. on Is. i. 1; ii.; vi. 1, 13; x.; xxxiv., etc.

³ Comp. page 8, note 2.

The belief in the restoration of Zion carries with it the belief in the coming of the Messiah, a descendant of the royal house of David.¹ Also another Messiah is mentioned by Ibn Ezra, namely, a descendant of the house of Ephraim or Joseph, and he is therefore called the Messiah ben Ephraim, or the Messiah ben Joseph. The latter, it is believed, will be the forerunner of the Messiah ben David; his task will be to lead his nation in the times of extreme trouble and distress, caused by the great and last wars, in which he himself will fall a victim to the rage of the enemies of Israel.² He will be succeeded by the Messiah ben David, the Messiah *par excellence*, whose coming will be announced or proclaimed by the prophet Elijah. Ibn Ezra does not seem to believe in the identity of this future Elijah with that prophet Elijah whose miraculous deeds are related in the Books of Kings.³

¹ The prophecies of Isaiah from chap. xl., Ibn Ezra applies to the restoration from the Roman exile; xi. 1, to the Messiah, an offspring of the family of Jesse. Many passages of the Bible, which other commentators apply to the Messianic period, are explained by him as containing predictions of events which occurred in the days of David, Hezekiah, or others; but he protests against any one inferring from such explanations that he entirely dissented from the belief in the coming of the Messiah. Comp. *וחסרי דעת יחשבו כי המפרש דרך כוכב על דוד* הוא מכחש ביאת המשיח הלילה הלילה כי ביאת המשיח מבואר היטב בנבואת דניאל, ואין צורך לנביא בעולם עם דברי משה שהוא העיקר, אם יהיה נדחך בקצה השמים וגו' "Ignorant persons think that he who explains the word 'star' to mean 'David' does not believe in the advent of the Messiah. God forbid! The coming of the Messiah is clearly foretold in the prophecies of Daniel, etc., but we do not want the evidence of any prophet, as we have the authority of Moses, 'If thy outcasts shall be,'" etc. (Deuter. xxx. 4.) On Num. xxiv. 17.

² Comp. on Zec. chap. xii.; Mal. iii. 1; Ps. lxxx. 18. Talm. Babl. Sukkah, 52a, and the frequent allusions in the Targum Jonathan. This double representation of a Messiah seems to originate in the special and superior blessings given to Judah and Joseph by Jacob and Moses.

³ *ועתה אחתום פירוש זה הספר בדבר אליהו, מצאנו שהיה בימי אחזיה בנו של אחאב, ומצאנו כתוב כי יהורם בן אחאב ויהושפט שאלו אלישע הנביא וגו' ועוד כי לא נפרד אלישע מעל אליהו אחר ששרתו עד עלותו, והנה מצאנו אחרי מות יהושפט בימי אחזיה בנו כתוב זיבא אליו מכתב מאליהו הנביא וזה יורה כי אז כתבו ושלחו אליו ואלו היה כתוב לפני*

The Messiah, he believes, will possess all human virtues in full perfection; he will rule with kindness and equity; and not only the Israelites, but all nations will bow to his decisions.¹ The Messianic period will be distinguished by extraordinary events, by miracles. The physical, social, moral and intellectual conditions of mankind will greatly improve, especially in the Holy Land. A pure and healthy atmosphere, a remarkable fertility of the soil, and eternal peace, will enable man to enjoy a very long and happy life; but it is not expected that the regular course of nature will be entirely changed: life and death will—though in longer intervals—follow each other as hitherto.²

Many generations, it is true, have passed away, many just and pious men have died without having witnessed the fulfilment of these prophecies. Hope, however—man's faithful companion during his life on earth—does not forsake him, even in the moment of his death. The gates of the grave, which are to be closed behind him, will be re-opened in the

עלותו היה כתוב וימצא או יבוא אליו מכתב שהניח אליהו, ואין ספק כי בימי חכמינו הקדושים נראה והשם ברחמיו יחיש את נבואתו וימהר : קץ ביאתו : "I shall now conclude the book with a remark on Elijah. We find him in the days of Ahaziah, son of Ahab; but Joram, son of Ahab, and Joshaphat consulted the prophet Elisha, who *had* poured water on the hands of Elijah (but then had ceased to do so); besides, Elisha after having become a disciple of Elijah, did not depart from him before Elijah ascended to heaven. We further find that in the days of Ahaziah, after the death of Joshaphat, a letter came from the prophet Elijah, which had only then been written, else it would have been said 'a letter was found,' etc., and undoubtedly he was seen in the days of our sages. May the Almighty in His mercy bring about the fulfilment of His prophecy, and hasten the time of his coming." On the Minor Prophets, Mal. iv. 4. In enumerating the various acts of the prophet Elijah, Ibn Ezra apparently intended to show the difficulty of believing that all these acts were acts of the same prophet, and to suggest that the name of "the prophet Elijah" possibly was given to several persons, who, in their moral and religious practices, followed the example of the prophet Elijah in the days of Ahab. It is incompatible with the view of Ibn Ezra on the present and future life of man to hold that the man of God, after having once risen "to cleave to God" should again descend and assume a mortal form.

¹ Comp. Is. ii. 2—4; xi. 1—10.

² Comp. Is. lxxv. 17, 20 *sqq.*, and Ibn Ezra *ad locum*.

glorious days of the Messiah. For they who sleep in dust "will awake and sing," witnessing the redemption, and rejoicing in the blessings of Zion and Jerusalem.¹ This reunion of soul and body, this second sojourn amongst the living, will not last for ever; for the body will return again to dust, and the soul will then rejoin the immortal heavenly chorus of angels.

Although this theory of the resurrection harmonises with the notion of Ibn Ezra on the Omnipotence of God, it can hardly be reconciled with his notions on the nature and aim of the human soul. The souls of the wicked perish; the souls of the righteous have risen to the highest spheres, have become angels, and find no longer delight in such earthly enjoyments, as are held out to them during the Messianic period.

Ibn Ezra frequently takes occasion to assert his firm belief in the resurrection of the dead. His notion of this great event is, however, widely different from what is generally understood by resurrection. The life to which, as is hoped, the dead will awaken, is, according to the opinion of Ibn Ezra, not to be enjoyed by the body, but by the soul alone; it will, therefore, not be of an earthly character, but form the **עולם הבא**, the future world, in which there will be no eating, no drinking, nor any of the material enjoyments; the intellectual beholding of the Divine Glory will be the only reward then enjoyed by the souls of the righteous.² But this phase of

¹ See Ibn Ezra on Dan. xii. 12. הצדיקים שמתו בגלות יחיו בבוא הגואל כי עליהם כתוב כימי העץ ימי עמי ואז יתענגו בלוייתן ובזיו ובבהמות וימותו פעם שניה ויחיו בתחיית המתים בהיותם בעולם הבא שאינם "The righteous men who died during the exile will, on the coming of the Messiah, again be brought to life, for to them apply the words, 'As the days of the tree so are the days of my people' (Is. lxx. 22); they will then delight themselves with the Leviathan, etc., die a second time, and live in the future world, where they will abide, without eating and drinking, and enjoy the beholding of the Divine Glory."

² Comp. רבים יתמהו איך כתב הנביא בדברים האלה שמכחישים בתחיית המתים, ויש להשיב כי הגוף אין לו כח ולא דעת בצאת הנשמה

the development of the soul can hardly be termed "resurrection of the dead," since that element, which is actually dead, the body, remains dead, while the living element, the soul, has never before been dead, unless its union with the body on earth be called death, in contradistinction to its purer and everlasting life, when separated from its earthly companion. Ibn Ezra possibly chose the term תחיית המתים in order to reconcile his theory with the teaching of the Oral Law, in which this term is used, although apparently in its literal sense.

Ibn Ezra, in these last two instances, as in all theological questions touched upon in this essay, firmly adheres to his philosophical theory, which he not only found compatible with the teaching of the Bible and the Talmud, but believed to be directly set forth in those works. He was supported in this belief by the elasticity of figurative language, which necessarily is employed in the representation of metaphysical ideas. By using the Biblical and Talmudical terminology as a framework for his own philosophical ideas, he not only appeared to his readers or hearers as concurring in the received opinions, but he seemed impressed with the belief that he was a true interpreter of the revealed and traditional truths.

ממנו, ולמה יתמהו והנה גם בהיות הנשמה דבקה עם הגוף איננו מביין ואף "Many are surprised to find the prophet uttering these words, and rejecting the belief in the resurrection of the dead; but they should know that the body has no power or knowledge when the soul has departed therefrom. Even while the soul resides in the body, the latter is without reason, and totally so after their separation in death. On Is. xxxviii. 18. Ibn Ezra apparently identifies תחיית המתים with עולם הבא and accepts, as regards the latter, the Talmudical saying ולא שתיה רק "In the future world there is no eating or drinking; the righteous enjoy the beholding of the Divine glory." In his remark on Deut. xxxii. 39, where many find an allusion to the life of man in the future world, he is of opinion that the Bible, being intended to be a moral guide for all men, could not contain the description of a world which must remain unintelligible to most of the readers. See page 6, note 2.

ESSAY II.

THE WRITINGS OF IBN EZRA.

THE writings of Ibn Ezra acquired a far greater celebrity than the author himself could have anticipated. The principles of theology and philosophy which they advocate, an absence of method, an abrupt, concise, and enigmatic style are characteristics calculated to recommend them only to a few of the initiated, and to render them unintelligible to the public at large. Notwithstanding these disadvantages the author found it necessary to reissue most of his works several times; they were all eagerly copied, and probably formed an indispensable constituent of every public and private Hebrew library. The copyists, however, many of whom were ignorant persons, frequently misunderstood and corrupted the text of Ibn Ezra's writings. Ibn Ezra himself was well aware of the mischief caused by this species of mechanical labour; he complained of other writers that they had not taken sufficient care to procure correct copies of their works,¹ and most probably was himself more scrupulous and exacting in this respect. Still we meet but rarely with copies executed under his supervision; for he

¹ מנהג מחברינו במקומות האלה שלא יבדקו ספר הנכתב מהספר, והנה הסופר הראשון טעה ויוסף השני על חטאת הראשון פשע עד שלא יוכל אדם להנצל משבושי הספר והשם השוכן עד לברו ישא עון כלנו כרוב רחמיו וגו', ולו היו מניהי ספרים בלשכת הגזית הרבה טרחם : ושכרם מאוד : "It is here the custom of authors not to revise a book which has been copied from another. The first copyist made mistakes; the second copyist increased their number, and the reader is thus unavoidably misled. The Eternal, who alone is immutable, may, in His great mercy, pardon our errors, etc. Would that we had official revisers of books; both their labour and their reward would be very great!" Sefath Yether, at the end of the book.

was constantly wandering from place to place, abandoning to their fate the products of his mind and pen. Besides, he seems to have been but little concerned in their dissemination, being disposed in every new place to recast his ideas, and to exhibit the same substance in another form,¹ better adapted, perhaps, to the state of the society amongst which for the time being he happened to live.

When he did not succeed in attracting the attention of his coreligionists, or when he failed to vindicate the integrity and orthodoxy of his suspected religious principles, he attributed the failure not to his own shortcomings, but to the imperfect education of the people, or to the arrogance of rivals;² who, though less learned, and deviating further

¹ When asked by one of his pupils, named Solomon, to compose a grammar, he at first hesitated, but when the same pupil complained that he could not procure any of Ibn Ezra's grammatical works, he complied with the request, and wrote his *Safah Berurah*. אחד מן התלמידים וגוי בקש ממני לחבר לו ספר שיוכל להכיר בו דקדוק הלשון ויקשה ממני לשאול, בעבור שכבר חברתי בדקדוק במדינת רומ"א סי' המאזנים, ובעיר לוקא סי' היסוד ושפת יתר ובעיר מנטווה סי' צחות ויען ויאמר כי אין איש מהם שהספרים הם אצלם שירצה לתתם לו ולא היו הספרים אצלי וגוי, וכאשר אלצני התלמיד הנזכר בראשית השירים: "One of my pupils requested me to compose a work, which should be a guide in the study of Hebrew. This was a hard thing to ask of me, for I had already composed a grammar (*Moza'im*) in Rome, *Sefer Hayyesod* and *Sefath Yether* in Lucca, and *Tsachoth* in Mantua. But as I was told that none of the persons who possessed those books would lend them to him, and as I had no book with me, I yielded to the pressure of the pupil named in the introductory lines." (*Safah Berurah*, p. 15, Ed. Lipm.)

² Comp. Satire commencing נְרוֹד הַסִּיר אוֹנִי Kerem Chemed iv. 138, sqq., ובאדום אין הדר לכל חכם הוא דר באדמת בן קדר, ועלינו שרקים, ואלו בא חנב יוני במ שגב ורכב על גב, ונחשב כענקים, וגוי, ואמר לתועים אני מלא דעים במועד זורעים ונשים ונויקים, וצעקותיו רבות ונגעו עד: "In Edom (Italy) there is no honour given to a Sage coming from Mahomedan countries; on the contrary, we are hissed. A Greek locust is supported, honoured, and respected by all, etc. He declares to the ignorant multitude, I possess a full knowledge of the whole of the Mishnah, and though his voice be strong and loud, he is unacquainted with the best known portions of them (as *Aboth* and *Sabbath* ii. 1)."

from the truth, had gained an apparent victory over him.

Judging from the large number of works that bear his name,—some writers have attributed to him the production of more than one hundred,¹—we are inclined to think that he wrote with great facility, and thus produced the same matter in various forms. He himself declares, “In every place where I stayed I wrote books and discussed difficult problems.”² Necessity, the fruitful mother of invention, was most probably the incentive to his literary productiveness. “These, my books, have sustained me in my wanderings,”³ he gratefully acknowledges in an epigram preceding the Commentary on the Book of Lamentations. The poverty of our philosopher, and the necessity of turning his vast stores of learning to pecuniary account, compelled him to write short essays and to abstain from undertaking larger works on philosophy and theology, such as had been written before him by Saadiah and Gabirol,

¹ Comp. Kerem Chemed iv. 132.

² בכל מקום גרתי ספרים חברתי וסודות בארתי “Wherever I lived, I composed some literary works, and expounded difficult themes.” (Above mentioned Satire.)

³ וְסִפְרֵי אֱלֹהֵי בְּגָלוֹתַי הָיוּ בְּיָדֵי מַחְזִיקִים “And these my books sustained me in my wanderings.” From the fact that no previous work of Ibn Ezra is mentioned in the Commentary on Lam., while the latter is named several times in the Comm. on the Pentateuch, and also from the contents and the tone of the Introduction, in which he explains his view on the Midrash, it may be inferred that that Commentary is one of the earliest works Ibn Ezra composed in Rome. As בְּגָלוֹתַי “in my wandering” can hardly be referred to his stay in Rome, we must suppose either that Ibn Ezra wrote some of his works on his way from Spain to Italy, before the year 4900 (1140), when the Comm. on Eccl. was finished, although none of these books have hitherto been found, or we must propose an emendation in the line mentioned, namely, the change of a ל into י, and to read וְסִפְרֵי אֱלֹהֵי בְּגָלוֹתַי הָיוּ בְּיָדֵי מַחְזִיקִים “And the books of my God have in my wanderings upheld me.” As to the support expected from his works, compare the following line of the Satire: בִּיד אַךְ לוֹ מִתְּנוּ בַעַת שִׁישְׁבְּנוּ בְּמִרְחַב ! כִּי שִׁבְנוּ לַחֲוִצִים וְדַחוּקִים “Would that we had died by the hand of the Almighty, when we lived comfortably! for now we are in the greatest need and misery.”

and after him by Maimonides. As soon as the wants of one particular place had been fully supplied, and the charm of novelty had worn away, he was compelled to seek another field for his labours. On this account no progress, and frequently not even any sequence, is perceptible in his works. The same ideas, the same philosophical system, the same warfare against Karaism and the Midrashim, against unbelief and bigotry, are to be noticed in his earliest as in his latest works. Here and there an apparent difference presents itself, but that is only in matters of detail and of minor importance,¹ and may even then be due to the negligence of the transcribers who frequently omitted to mark the quotations. Sometimes he recorded the view of an author in one place without any criticism; in another place with a severe censure; in one place he suppressed what he fully discussed in another passage. An epigram, preceding one of the recensions of his Commentary on the Pentateuch, contains the distinct declaration that the commentator does not intend to mention by name any author whose opinion he rejects;² while in other writings he seems disposed to blame the advocates of an adverse opinion. He sometimes takes care to avoid giving offence, but he certainly cannot be accused of making any statements or offering any explanations which were contrary to his own conviction, for the sake of favouring or attacking any person or class. Luzzatto is hardly fair, and certainly too severe in his attack upon our author.³ He says, "Ibn Ezra, though

¹ Comp. *e. g.* the explanation of the ו in והארץ (Gen. i. 1) contained in the Comm. on the Pent. *ad locum* with that given in Iggereth hashshabath, § 3; and the etymology of שמים given in the Comm. on Gen. i. 1, with that in Sefer hashshem § 1.

² "I shall not mention those who made mistakes in their works, but name those whose opinion I consider to be correct." (Ginse Oxford, p. xvi.)

³ וראב"ע אשר למד כל החכמות, לא כתב ענין אחד בסדר הגון ובלשון מבואר אלא מדלג מענין לענין, מקדים המאוחר ומאחר המוקדם, צלמות ולא סדרים כאיש אשר אין מעצור לרוחו, המשועבד למחשבת השעה, וכותב לפי העולה על הדעת בתחלת ההשקפה, ואין להשיב כי העדר

extremely learned, did not write a single book in proper order and intelligible language; he wandered from one subject to another, without any fixed plan, and as if he had no control over his own thoughts. Guided by the impulse of the moment, he noted down whatever first came into his mind. In this irregularity he did not indulge with the intention of concealing his secrets; for he could have had no motive for pursuing this course in his grammatical works—which in truth lack both elegance and symmetry.”¹ The want of system, or rather that frequent deviation from what appears to have been his intended plan, with which Ibn Ezra is often charged, is probably to a great extent owing to the fact that his works served him as text-books for the lectures or the *viva voce* instruction he gave to his pupils, when occasional digressions would not only be excusable, but would sometimes be inevitable. Luzzatto further charges him with want of honesty and lack of fairness in dealing with the utterances and views of other men; he is accused of having sometimes uncompromisingly rejected a method when used by others, which he did not hesitate to adopt for himself.² But this, as far as can be proved, only shows in the character of Ibn Ezra an absence of pedantry. He would not sacrifice sense to a grammatical

הסדר נעשה בחכמה למען הסתיר הסודות : כי אמנם אין מקום לטעם זה בספרי הדקדוק אשר לו , אשר נכתבו באמת בלא צחות ובלא מאזנים :

¹ It will be shown in treating of the several works of Ibn Ezra that this opinion is rather exaggerated.

² Luzzatto, in addition, charges Ibn Ezra with hypocrisy, with assuming the air of a saint, without possessing the virtues of one, but he fails to support this accusation by evidence. He only points out Ibn Ezra's inconsistency in declaring, “any explanation which is not in accordance with the accents, must be summarily rejected” (Moznaim, p. 4, Ed. Alt. See also Tsachoth, p. 73, Is. i. 9), whilst he himself sometimes departs from that principle; in censuring those who assume the possibility of mistakes in the traditional text of the Bible (Tsachoth, *ibid.* Exod. xix. 2), while he himself appears to cast doubt upon the integrity of the Pentateuch and of Isaiah (Deuter. i. 1; Is. xl. 1). In how far this latter charge has been substantiated, see p. 61 *sqq.*

rule. A general principle is adopted by him, although he is compelled to admit that in some exceptional instances that principle cannot be applied. He does not pervert the truth in order to establish a rule which he would not have laid down if it had not been sufficiently supported by a large number of instances.

The writings of Ibn Ezra are remarkable for their great variety; they extend over the whole field of learning of his age. They may be classified to a certain extent (although a strict division is impossible) under the following heads:— 1, Commentaries; 2, Philosophy and Theology; 3, Grammar; 4, Astronomy, Astrology and Mathematics; 5, Poetry.

I.—COMMENTARIES.

THE reading and the study of the Bible, especially of that part which is comprised in the Pentateuch, has always been considered by the Jews as one of the most sacred of religious duties. When the Psalmist sang "Happy is the man who delighteth in the Law of the Lord" (Ps. i. 2), his words were re-echoed by the hearts of thousands of his brethren. Under the reign of the kings, and during the Babylonian captivity, this duty had been neglected, but Ezra, the Scribe, revived and upheld it by precept and by means of new institutions. Its progress was not then retarded by political disturbances and disasters; it became the heart and soul of the nation. In regard to the Torah, the Jews were taught "Turn it over again and again, everything is contained in it; study it constantly from the earliest youth till the ripest old age, and even then do not abandon it. You cannot find anything better than the study of the Law" (Mishnah, Aboth v. 25).

The books of the Bible in general, and of the Pentateuch in particular, thus became the basis of Jewish national education, and were regarded as such by the Jews in their dispersion throughout all lands of the world. The

contact with other nations, and the acquaintance with the various systems of philosophy and science, as each in its turn appeared and disappeared, were not without their effects. The dissimilarity of the two systems, which were sometimes diametrically opposed to each other, was removed by mutual adaptation, or by an elastic and accommodating process of exegesis. There is barely any philosophical system, from the ancient Greek schools down to the modern materialists, that has not found its adherents and advocates in Jewish schools, or its place in the Jewish Commentaries on the Bible; the latter retain, more or less, indications of the intellectual atmosphere in which their authors lived.

The Commentaries of Ibn Ezra are no exception to this rule; every page fully displays the signs of the time and the country in which he lived and studied. The great licence claimed by commentators for the discussion of heterogeneous matter in notes and digressive appendices, and the freedom with which they introduce figures and allegorical interpretations, are for them great inducements to consider the text which is to be explained, as the best opportunity for making a display of their learning, and for establishing any of their own peculiar views and principles, supported by the authority of the Bible. In theory all authors reject such a system, but in practice a purely objective commentator, one like Rashi, was of rare occurrence. Ibn Ezra severely criticises all rambling digressions.¹ Nevertheless we meet in his Commentaries with whole chapters on grammar, and with essays on metaphysical, astronomical, or astrological subjects. Like the rest of humanity he easily perceived in

¹ Introduction to the Comm. on the Pent. § 1; R. Yitschak is censured by Ibn Ezra in the following words: ובפסוק יהי אור אמונת בעלי האור "In his exposition of the verse 'let there be light,' he describes the religion of those who worship the light and the darkness, but he remains in the dark, and is not able to discern," etc. In a similar way he characterises the digression of R. Saadiah, on light, and that of R. Samuel B. Hofni, on dreams and prophecy.

others the same faults which self-love prevented him from discovering in himself. Such desultory notes generally occur where the author establishes, or seeks to establish, a pet theory in opposition to a theory hitherto held in public favour.

The following are the principal treatises inserted in the Commentaries of Ibn Ezra :—

1. On the Creation. This subject, only alluded to in the one recension of the Commentary on the Pentateuch (Gen. i. 1, *sqq.*), is more fully discussed in a fragment of another recension of that Commentary.¹ Ibn Ezra is of opinion that the continued and increased influence of the light was the principal agent by which the earth and its contents were gradually developed until they assumed the present form.

2. On the Names of God. The meaning of the tetragrammaton and other names of God is discussed in both recensions of the Commentary on Exodus (iii. 15), yet each time in a different manner. It has, moreover, been treated in a third form in a monograph which bears the name "Sefer hashshem" ("The Book on the Name of God").²

3. On the Jewish Calendar (Exod. xii. 1). In opposition to the theory of the Karaites, Ibn Ezra attempts in this article to prove that the Jewish calendar is based on observation combined with tradition. Another chapter of the Jewish calendar, on the feast of weeks, is contained in the Commentary on Leviticus (xxiii. 11). Ibn Ezra upholds the traditional interpretation that the words *ממחרת השבת* "from the morrow of the Sabbath," denote the day after the festival, contrary to the opinion of the Sadducees, who maintain that these words signify the first day in the week.³ A third chapter on the commencement and the duration of

¹ Ozar Nechmad ii., p. 209, *sqq.*

² This book and its relation to the other two treatises will be fully described in the next section.

³ Comp. Talmud Babli, Menachoth 65a, the Sadducees (*בייתוסין*) were defeated on this point in a succession of discussions which took place between the eighth day of Nisan and Passover in the time of R. Jochanan ben Saccai. A part of the discussions is likewise recorded there.

the Jewish calendar year, is inserted in the commentary on Leviticus xxv. 9. Ibn Ezra contended that according to the Bible the year commences in the month of Tishri and not in Nisan.¹ The correctness of the principle according to which the Sabbath begins on Friday at sunset, and not on Saturday at sunrise, is discussed in Exod. xvi. 25. All these subjects are more fully treated in "Iggereth hashshabath" ("The Letter of Sabbath") and in Sefer haïbbur ("The Book on the Calendar)."

4. On the Decalogue. In the larger Commentary on Exodus, the Decalogue (Exodus xx. 1 *seqq.*) is introduced by a discourse on the difference between Exodus xx. 2—14, and Deuteronomy v. 6—18, on the division of the Decalogue, and the relation of the several commandments to each other and to the whole. In the shorter recension of the Commentary, Ibn Ezra discusses only the last two points. As to the difference between the two forms of the Decalogue, Ibn Ezra contends that they are equal in substance, though differing in expression.²

¹ Comp. Talmud Babli Rosh Hashshanah, 10b: רבי אלעזר אומר בתשרי נברא העולם ונוי ר' יהושע אומר בניסן נברא העולם "R. Eleazar says, the universe was created in Tishri; R. Joshua says, in Nisan." The opinion of R. Eleazar prevailed and found expression in the ritual for the first of Tishri (New year): "This is the day of the beginning of Thy works." Although, with regard to the yearly cycle of festivals, Nisan appears to have always been considered as the first month of the Year, and Passover the first festival; the Era Mundi, on which the Jewish calendar is based, is reckoned from the first of Tishri. The origin of this, although not mentioned in the Bible, seems to be very old. For different purposes different days were celebrated as the commencement of a new year. (Comp. Mishna Rosh hashshanah i. 1.) The principal dates were the first of Nisan (Spring) and the first of Tishri (Autumn); the former may be called the national new year, being connected with the national era of the departure from Egypt; the latter, which harmonised with the agricultural year, and was therefore convenient in all civil and social relations, was the civil new year, the New Year *par excellence*.

² The following table shows the differences between Exod. xx. 2, *seqq.* and Deuteronomy v. 6, *seqq.*:—

Exodus.				Deuteronomy.			
v. 8	זכור	שמור
„	„	„	כאשר צוה יי אלהיך	—

The proposition that " words may be compared to the body,

	Exodus.				Deuteronomy.	
v. 10	..	עבדך	ועבדך
"	..	ובהמתך	ושורך וחמורך וכל בהמתך
"	..	—	למען ינוח עבדך ואמתך כמוך
v. 11	..	כי ששת ימים וגו'	וזכרת כי וגו'
v. 12	..	—	כאשר צוך יי אלהיך
"	..	—	ולמען ייטב לך
v. 13	..	לא	ולא
"	..	לא	ולא
"	..	לא, שקר	ולא, שוא
v. 14	..	לא	ולא
"	..	בית	אשת
"	..	לא	ולא
"	..	תחמוד	תתאוה
"	..	אשת	בית
"	..	—	שדהו
"	..	ושורו	שורו

According to Ibn Ezra, these variations are immaterial ; there is no difference in sense even between זכור, "think of," and שמור, "keep," as the purpose of thinking of the Sabbath can only be to keep it; as regards שקר and שוא, שוא ושקר בני אב אחד הם, גם תחמוד ותתאוה, he says: ותתאוה מבטן אחד יצאו. "The words שוא and שקר have the same meaning (viz. falsehood), as is also the case with לא תחמוד and לא תתאוה, 'Thou shalt not covet.'" The altered readings in the fourth commandment are explained in the following way : the phrase "as the Lord thy God commanded you," distinctly implies that which is contained in the remaining portion of the commandment, and the verse which Moses added (Deut. v. 15), does not contain the reason why Sabbath is to be kept, but an explanation of the law why the slave and handmaid shall likewise rest. The fifth commandment seems to enjoin nothing but the natural attachment of children to their parents; Moses therefore adds, that in addition to that natural source of filial love, the child shall know that God is pleased with it; and that, therefore, besides the natural blessing resulting from the good relations between parents and children, an additional blessing will be granted by the Almighty.

It is noteworthy that Ibn Ezra adds to the above table of variations one which is not found in our text, namely, that the words שורו וחמורו, which in the original Decalogue follow the words עבדו ואמתו, precede in Deuteronomy, and he repeats this statement three times. Some critics were therefore of opinion that the larger Commentary on Exodus was not the work of Ibn Ezra, but was a compilation made by one of his pupils, who wrote down

and their meaning to the soul,"¹ is here fully explained, and is illustrated by examples. "The Rabbinical saying, 'זכור and שמור were uttered simultaneously'² is referred

from memory what he had but imperfectly heard from his master. (Kerem Chemed iv. 133.) It is certain, that such a mistake could not have originated with Ibn Ezra himself: it can only be attributed to the carelessness of an amanuensis who wrote mechanically either from a copy or by dictation. What Ibn Ezra originally said or wrote can easily be inferred from the explanation given by him. He states:—**וּכְנַנְד הַבַּיִת וְהַשְׂדֵּה הַקְּדִים שׁוֹר וְחִמּוֹר שִׁיחֲרוֹשׁ בָּהֶם**—**וְאִחֲכ עֶבֶד וְאִמָּה**. This is not intelligible as it stands; we here expect in the words **וּכְנַנְד הַבַּיִת וְהַשְׂדֵּה**, a reason for one of the variations, but the sequence of **בֵּית רֶעַךְ** and **שְׂדֵּהוּ** would in fact necessitate in Deuteronomy the same order as in Exodus—**וְעַבְדוֹ וְאִמָּתוֹ** being parallel to **בֵּית** mentioned first, **וְשׁוֹרוֹ וְחִמּוֹרוֹ** to **שְׂדֵּהוּ** mentioned in the second place. Most likely, Ibn Ezra pointed out the omission of the copula before **שׁוֹר**, by which the four words, **שׁוֹרוֹ וְחִמּוֹרוֹ עַבְדוֹ וְאִמָּתוֹ**, are more distinctly grouped into two pairs, corresponding to the words **שְׂדֵּהוּ** and **בֵּית** of that same verse in the Decalogue of Deuteronomy, while in that of Exodus **שְׂדֵּהוּ** does not occur.

I am, therefore, inclined to suggest the following emendation: instead of **בְּרֵאשׁוֹנָה עַבְדוֹ וְאִמָּתוֹ קוֹדֵם שׁוֹרוֹ וְחִמּוֹרוֹ** and **בְּשֵׁנִית שׁוֹרוֹ וְחִמּוֹרוֹ לְפָנֵי עַבְדוֹ** **בְּרֵאשׁוֹנָה עַבְדוֹ וְאִמָּתוֹ וְשׁוֹרוֹ וְחִמּוֹרוֹ**, עם וי"ו קודם ש' וה' **וְאִמָּתוֹ** ועוד איך יאמר עבדו וְאִמָּתוֹ וְאִחֲרַי כֵּן שׁוֹרוֹ **וְבִשְׁנִית ש' וְה'**: ועוד איך יאמר וְשׁוֹרוֹ וְחִמּוֹרוֹ **וְה'**, ויאמר בבת אחת, הפך הדבר and lastly, instead of **וּכְנַנְד הַבַּיִת וְהַשְׂדֵּה הַקְּדִים שׁוֹר וְחִמּוֹר שִׁיחֲרוֹשׁ בָּהֶם וְאִחֲכ עֶבֶד וְאִמָּה** וכנננד הבית והשדה הפריש שור וחמור שיח' בהם מן עבד ואמה

Although in some instances Ibn Ezra is found to be superficial, and to cite passages of the Bible from memory, it is not likely that he did so in this instance. Nor is it reasonable to assume that Ibn Ezra had in his copy of the Pentateuch a different reading, and that he never examined that passage in another copy. The occurrence of this difference in the two forms of the Decalogue would certainly have induced Ibn Ezra to compare his copy with other manuscripts as he, *e. g.*, examined a large number of manuscripts when he was struck with the peculiar form of the word **תִּיעֲשֶׂה** (Exod. xxv. 31); he would then have found that the reading in his own copy was a solitary one, and that the other reading could not be entirely ignored. Hitherto no manuscript has been known with that peculiar reading.

הַמְּגוֹת הֵם כְּגוֹפוֹת וְהַטַּעְמִים הֵם כְּנִשְׁמוֹת וְהַנוֹף לְנִשְׁמָה כְּכָלִי ¹ This rule is frequently mentioned by Ibn Ezra to explain verbal discrepancies in two reports of the same event. Comp. Comm. on Isaiah xxxvi. 1.

² **זְכוֹר וְשָׁמַר בְּדַבָּר אֶחָד נֶאֱמָרוּ** (Talm. Babli, Sabbath 88b.) According to the traditional explanation we have in **זְכוֹר** the indication of an affirmative precept, in **שָׁמַר** the indication of a negative precept. Comp. Midrash Yalkut on Psalms, 783. **שְׁנֵי טַעְמִים בְּדַבָּר אֶחָד וְאִין שְׁנֵי דְבוּרִים בְּטַעַם אֶחָד** "Two things may be inferred from one expression, but two different expressions are not employed to signify one thing only."

to the same rule. Ibn Ezra repudiates the statement made in the Talmud and in the Midrash, that the Almighty addressed the Israelites only in the first two commandments, and that the other eight commandments, in which God is spoken of in the third person, were announced by Moses.¹

The first verse, "I am the Lord thy God, who brought thee out from the land of Egypt, from the house of bondage," is by Ibn Ezra declared to be the essential and fundamental principle from which the sequel is evolved. Without a belief in God, the commandments cannot take a firm hold on the hearts and minds of men. As it is not expressed in the form of a direct command, a dispute arose whether it should be considered as the first of the Ten Commandments, or whether the division of the second, or of the tenth commandment into two, should complete the ten. The latter two methods are, in the larger recension of the Commentary, rejected by Ibn Ezra as being wrong, and their proofs as weak and false; in the shorter recension, however, he adopts the view that the repetition of the words "Thou shalt not covet" suggests that there are two separate laws, forbidding two kinds of covetousness; and that, therefore, the first verse, containing the general principle from which the Ten Commandments emanate, is not included in their number. This opinion is not distinctly mentioned in this discourse; but reference is made to the Commentary on Deuteronomy, in which it is clearly stated. The reason for this seems to be attributable to a hesitation on the part of Ibn Ezra, who was afraid lest he should offend against the notion received by his co-religionists in general, that the words "I am," etc., are to be regarded as the first of the Ten Commandments.²

¹ אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמעום (Yalkut *in loco*.)

² The difference of opinion in this regard has also found expression in the difference of the accents. The Ten Commandments have two systems of accents; the one divides them into thirteen verses of the usual length; the other into ten, according to the number of Commandments. The first Commandment, however, has, at least in the last word, three different accents: עֲבֹדִים

In commenting upon them, especial attention is directed to the Third Commandment. Our author appears to regret deeply that some of his brethren recklessly transgress this law. "For this sin alone," he exclaims, "we deserve to endure our protracted exile and misery."¹

5. On "Asmachta"². (Shorter Recension of the Commentary on Exodus xxi. 8). This article contains the explanation of an exegetical process, whereby a traditional law is made to rest, as it were, on a passage of the Bible, although such a passage, taken in its literal sense, may have nothing to do with the respective traditional law.

Ibn Ezra is of opinion that such laws are founded on tradition, and that the passage in question is a mere *memoria technica*. This subject is discussed in the same spirit in the Introduction to "Safah Berurah," and also in his Introduction to the Commentary on the Pentateuch.³

sign of Sof Pasuk belongs to the system of accents which entirely disregards the number ten of the Commandments, and to that which counts the first verse as the first Commandment; Rebi indicates that the first commandment ends with the word *מִצְוֹתַי*; athnah indicates that it ends with *פְּנֵי*. In the last verse the athnach may serve one of two purposes, either to divide the verse into the usual two parts, or to indicate two separate Commandments.

¹ ואלו לא היה בישראל רק זאת העבירה לבדה תספיק להאריך הגלות ולהוסיף מכה אל מכותינו ואני אראה שנעונם כי הרוצה אם רצה אויבו מלא תאותו בנקמתו, גם הנואף בן לפי שעתו והגונב מצא הנאות לצרכו ועד שקר להתרצות או להתנקם והנה הנשבע לשקר בכל עת שאין עליו : שבועה הוא מחלל שם שמים בפרהסיא בלא הנאה שיש לו : "If the Israelites had committed no other sin than that (of swearing in vain), it would suffice to protract the exile and to increase our afflictions. I will now show the absurdity of those who are capable of such a transgression. The murderer has a satisfaction in having destroyed his enemy; the adulterer likewise gratifies a momentary impulse; the thief may apply his theft to his own wants; a false witness performs either an act of friendship to his friend or of revenge on his adversary; but he who swears in vain without being compelled to do so, profanes the name of God, and has not even a momentary advantage."

² *אסמכתא* See Vocabulary, etc., *sub voce* סמך.

³ See Weiss, *Beth hammidrash I.*, p. 16.—The passage of the Pentateuch usually quoted by Ibn Ezra as an example of an *Asmachta*, and always referred to when he thinks it necessary to explain a verse by means of that rule,

6. On the Superiority of Angels to Man (Shorter Recension of the Commentary on Exodus xxiii. 20). This treatise is especially directed against Saadiah,¹ who believed that man is superior to angels, since the former can by his own work acquire perfection, whilst angels being pure and holy cannot alter their nature. In opposition to that view, Ibn Ezra contends that man is far below the angels, all his knowledge being imperfect; he is unable to know the Lord, and it is only under certain conditions and circumstances that the soul after its separation from the body is admitted to the rank of angels. This subject is also discussed in one of the recensions of the Commentary on Genesis, i. 2.²

is וירש אותה "and he shall become her heir," (Num. xxvii. 11); the literal explanation connects the pronoun אותה with נחלתו which precedes; in the Midrash it is made to agree with אשתו which must be supplied. The law, that the husband is the heir of his wife, is traditional, not derived from the words וירש אותו; but as this phrase, apart from its context, expresses that law in a concise and intelligible form, it has always been quoted when that law was referred to. Another instance frequently quoted is לעם נכרי (Exod. xxi. 8).

¹ Luzzatto calls this attack upon Saadiah "a mere mockery," שחוק והתול (Kerem Chemed, iv. 136), and he thinks that the angels of which Saadiah speaks are essentially different from the angels mentioned by Ibn Ezra. The latter points out the weakness of man, and the frequent reference made in the Bible to angels, as beings which are more perfect than man (כמלאך אלהים). The book or the books (בחמשה ספריו), Short Comm. on Exod. xxv. 7) of Saadiah referred to are not named by Ibn Ezra; even the name of Saadiah is not mentioned; but he is certainly meant here, as is the case in most instances when the title "Hagggaon," without the addition of the name, is mentioned by Ibn Ezra. It is generally believed that Ibn Ezra did not mean the book Emunoth Wedeoth of Saadiah. (Compare Kerem Chemed, iv. 108. Grætz, Gesch. v. 323, note 3.) The words חמשה ספריו indicate that it was a book containing five chapters. But this opinion of Saadiah is found also in his Emunoth Wedeoth, where man is described (chapter vii.) as the centre of *the whole creation*, inclusive of the higher spheres and worlds, and is therefore said to be the heart, and the best part of the Universe; he is the aim of the whole creation (המכוון), and therefore the most honoured of all created things (הנכבד). This idea, that everything only exists for man, is repeatedly asserted by Saadiah, and it is, in fact, this theory which must place man above angels, of whatever kind those angels may be, in so far as they are created beings, and this is not questioned either by Saadiah or by Ibn Ezra.

² See Blumenfeld, Otsar nechmad ii., p. 210, sqq.

7. On the Oral Law (Shorter Recension of Comm. on Exod. xxxv. 2).—The opinion of Ibn Ezra, that for the proper understanding of the Divine precepts the Oral Law must be consulted, is here illustrated in the form of a discussion between a Karaite and Ibn Ezra, concerning the law “Ye shall kindle no fire throughout your habitations on the day of Sabbath.”¹ For the same purpose a similar dialogue is introduced in the Comm. on Lev. vii. 23, concerning the law “Ye shall eat no manner of fat of ox, or of sheep, or of goat.”

8. On Fate (Comm. on Exod. xxiii. 25).—In the words “The number of *thy* days will I complete,” Ibn Ezra finds a reference to the theory of fate, which allots to every person at his birth a limited term of existence on earth, but at the same time also permits the interference of Providence, which is able to shorten or lengthen the life of man according to his deserts. By “fate” Ibn Ezra appears to understand the condition of life as necessitated by the natural constitution of man, so that the laws of nature, as fixed from the creation of the world, are the mediums through which God indirectly gives life and death to man; but the same power that made those laws, can, when desirable, delay or accelerate the opportunity for their application.²

9. On the Form and Nature of the Universe (Comm. on

¹ The principal argument of Ibn Ezra in discussions of this kind is that the expressions of the Bible concerning several laws are uncertain, and that they therefore must have been explained and well defined by *viva voce* instruction when the practice of these precepts was recommended or enforced. In each individual case, however, he seeks to reduce the opinions and expositions of his opponents *ad absurdum*, and to keep himself on the defensive. A positive proof, showing the antiquity of the traditional explanation of each law is impossible, if not in all cases, certainly in most of them.

² In the Commentary on Exodus xxxiii. 23, he especially expatiates on the fate of man as fixed by the accidental position of the stars; and shows that man's fate is at the same time dependent on certain conditions which are subject to the interference of Divine Providence. Thus Ibn Ezra, in spite of his theory of fatalism, endeavours to support his faith in Divine justice, according to which “the fear of the Lord increases the number of days, but the years of the wicked are shortened.” (Prov. x. 27). Comp. pages 24 and 30.

Exod. xxv. 40).—Speaking of the Tabernacle and its vessels, and contending that to build a house of God is not contrary to a philosophical conception of the Deity, Ibn Ezra explains the relation between the Creator and the creation, and describes the tripartition of the universe into the superior, the middle and the inferior worlds.¹

A similar description is given in the Commentary on Daniel x. 21.

10. On the Knowledge of God (Comm. on Exod. xxxiii. 21).—God cannot be known to man except through His works; but the soul of man, when liberated from the fetters of the body, is enabled to approach the Deity and to obtain an insight into the Nature of God. To attain this goal ought to be the aspiration of every rational being.²

11. On Prayer (Comm. on Eccl. v. 1).—Ibn Ezra here demands, in opposition to the authors and supporters of Piyutim, that the language of prayer should be simple, correct and of pure Biblical Hebrew. He finds fault with the compositions of Kalir, and of others written in the same style; because—1, they contain obscure figures and allegories; 2, their language is not Biblical but Talmudical; 3, the grammatical forms of the words are arbitrary; 4, they are too often founded on Midrashic explanations of Biblical passages.³ This subject forms also part of the Introduction to his grammatical work, Safah Berurah.

¹ According to Saadiah, the Tabernacle served various purposes, viz. to afford an appointed place where man received the word of God, to remind the Israelites that the glory of God was in the midst of them and that they must therefore sanctify themselves, to strengthen their confidence, to pray to Him, etc. Ibn Ezra remarks to this: וכל אלה הדברים שהזכיר הנאון ז"ל: "And all these things, mentioned by the Gaon, are true as regards the intellectual state of our generation."

² Ibn Ezra inscribes the last chapter of his *Yesod Mora*, in which he speaks of this union of the soul with the name of God: : זה השער ליי צדיקים יבואו בו: "This gate (chapter) is devoted to God; righteous people shall enter by it" (Ps. cxviii. 20).

³ The rule that a prayer should be simple, is easily understood, but it is not so easy to establish the proper standard by which the simplicity of the prayer

The connection between such digressions and the respective commentaries is sometimes so loose as to make it

should be judged. Ibn Ezra finds the figures and allegories used in the Kalirian Piyut unintelligible, and therefore their employment in prayer unjustifiable. But he ought not to have judged from himself. He was brought up in Spain; he had lived there amongst a Jewish society quite different in spirit, style and manners from the congregations which he visited in Italy and France. He belonged to a school that cultivated philosophy, grammar and poetry; the study of Hebrew grammar and the Bible had an effect upon the poetry, to which the rules of the grammar of the Bible were rigorously applied. This was not the case in the East, or in Italy, where the Midrash and the Talmud were studied with the same zeal as, and perhaps with still greater zeal than, the Bible; the sayings, tales and allegories of the Midrash were as well known as the histories of Scripture; the Jews heard them in the schools, in the colleges (Beth-hamidrash) and in the synagogues. Allusions to the Midrash made in the Piyut were often known by a single catch-word, although the grammatical form of each expression and construction of the sentence was not understood. The strophe (לראי יקפיל, וחדשים יכפיל) (: ליום זה פור הפיל מציון למלוך) quoted by Ibn Ezra, was intelligible to most persons, although they might not have known whether the word ראי is properly used in the sense of "heaven," and פור הפיל in the sense "to appoint." (Comp. Machsor Rosh Hashshanah, Ed. Heidenheim, p. 72, Commentary.) Ibn Ezra is not satisfied with the grammatical forms of the words and sentences, or with the poetical license of Kalir. He does not find fault with the Talmudical Hebrew (Safah Berurah, Introd.); he thinks that the authors of the Talmud had a right to develope and to enrich the national language. Why, then, should Kalir, who wrote in the spirit of the Talmud, be blamed for treating the language with the same license? The phrase quoted by Ibn Ezra as an instance of a grammatical blunder was not well examined by him; he finds fault with the Hiphil in the phrase אֲנִסִּיכָה מְלִכִּי "I will cause the people to proclaim my King," because in the second Psalm the Kal נִסְכַּחְתִּי "I proclaimed" is used. He blames Kalir, without inquiring what he meant to say. Both renderings are admissible: "I will proclaim my King by walking before Him," and "I will cause (others, all people) to proclaim my King through my walking before Him." Kalir was justified in using the one phrase as well as in using the other; the one he used seems to deserve the preference. It is remarkable how the censure of Ibn Ezra misleads many to mistranslate אֲנִסִּיכָה by "I will pour out libations," or "I will bring a drink offering." Ibn Ezra concludes his remarks with the advice that men should be contented with the appointed prayers; but this advice does not seem to be offered in earnest, as the Amude Abodah of Landeshut contains the titles of sixty pieces of special prayers composed by Ibn Ezra, and to which he probably alludes in the line לִפְנֵי בְנֵעוּרִים (Comm. of Ibn Ezra, etc., I., 15).

appear that Ibn Ezra had originally written those compositions independently of the continuous commentaries, and inserted them afterwards either with some modification, or in their original form.¹ They can, therefore, be easily detached without in the slightest degree disturbing the continuity of the Commentary. This seems to have been the case with an essay on the indefinite nature of the pronouns, which, apparently, was at first inserted in the Commentary on Genesis xx. 17, and afterwards was struck out. Traces of an article against the arbitrary substitution of one word for another in the interpretation of the Bible, are clearly discernible in the Commentary on Exodus xix. 12.²

The short poems in which he alludes to the book he is about to comment upon, and in which he invokes the aid of the Almighty, appear to have met with the same treatment. This is discernible in the Commentary on the Pentateuch. Each weekly portion was probably introduced by

¹ They mostly commence with the formula **אמר אברהם המחבר** or **אמר אברהם הספרדי המחבר** "Abraham (of Spain), the author, says, once the word **הנזכר** 'the above-mentioned' is added. (Shorter Comm. on Exod. xxiii. 20.) Reggio is of opinion that one of the pupils collected the essays with which the Commentary is interspersed, and added therefore sometimes the word **הנזכר** (Kerem Chemed iv. 107). But it is not unlikely that this word is only a corruption of the more usual **המחבר** "the author," and we can dispense with the auxiliary pupil introduced by Reggio. Ibn Ezra probably wrote his Commentary on the margin of his copy of the Bible, and selected beforehand certain passages of the Bible which suggested a longer discourse, therefore he commenced each time **אמר א' המה'**

² The larger Commentary has the words : **והגבלת י שים גבול בהר ע"כ**, **כמוהו הגבל את ההר וקדשתו לשום גבול בהר**, **והארכתני כל כך בעבור שאמר המשוגע שהפך בספרו דברי אלהים חיים אמר כי רצה משה לומר** **הגבל את העם ויצא מפיו ההר במקום העם** : "And thou shalt set boundaries for the people, etc. Set a boundary round the mount; the same meaning is contained in the words **הגבל את ההר** I advisedly expatiate on this point, because the senseless author, who in his book perverted the Divine words, said that Moses had the intention to say **את העם**, but uttered by mistake **את ההר**" The shorter recension of the Commentary has the same in substance. Comp. also Comm. on Gen. xx. 17.

a few lines like those still extant in the Commentary on Exodus and in the beginning of Numbers.¹

The commentaries of Ibn Ezra are generally preceded by an introduction, in which the author either justifies his method and views, or makes some remarks concerning the contents and character of the book; in some books the introduction begins with a few lines in which he praises the patron who had encouraged him to write the work, or he describes his own misery and sufferings. In the introduction to the Commentary on Genesis, the methods of the various commentators are enumerated, and are contrasted with his own system of exegesis. He names four² classes of which he disapproves, viz. : (a) those who introduce an excess of extraneous matter, and *e.g.*, in explaining the word "light," dilate on the religion of the worshippers of light and darkness;³ (b) those who entirely reject tradition, and

¹ These introductory lines begin with בשלח and are continued to פקודי. In some MSS. the following lines precede the Comm. on שמות :

בשם המראה במצרים אותות עצומות
אחל לפרש ספר שני ספר ואלה שמות

"In the name of the Almighty, who wrought great miracles in Egypt, I begin to explain the second book, viz. Exodus."

² The introduction commences מפרשי התורה הלכו על חמשה דרכים; another recension has the reading על ארבעה דרכים. Luzzatto considers the second as original, because Ibn Ezra contrasts his method (the fifth) with the four of the other commentators, to whom Ibn Ezra refers in the expression מפרשי התורה. The former reading, however, has just as much claim to originality, because Ibn Ezra counts his method as the fifth (דרך חמשית), and considers himself as one of מפרשי התורה. The order of the classes is not the same in both introductions; he seems to have regretted the attack upon R. Yitschak, Saadiah, and R. Samuel, son of Hofni, made in the first paragraph; he therefore left out the names in a second recension, and gave to this paragraph the third place.

³ It is remarkable that here he expressed the same idea as was recently pronounced by the President of the British Association, in the opening address to the Meeting at Belfast: that Theology should keep aloof from Science, as the latter can better be taught and learnt from its own text books. והרוצה לעמוד על חכמות חיצונות ילמדן מספרי אנשי תבונות "He who wishes to study profane sciences must use the books of scientific men."

solely rely on their own reasoning ;¹ (*e*) those who delight in mysticism and reject the literal sense of the text ;² (*d*) those who hold in estimation the literal meaning of the text, yet erroneously give their preference to Midrashic explanations which were only intended to convey figurative notions ;³ (*e*) those who, by adopting a middle course, connect the literal sense of the word with common sense and tradition.⁴ Ibn Ezra considers himself to be one of this class of authors, and perhaps its sole representative. He says that he intends to explain the grammatical form of every word, but

¹ This class consists of the Karaites; he opposes to them the instability of human opinion, which ought not to affect the performance of Divine commandments.

² This class of Commentators is most probably not to be sought amongst the co-religionists of our author. He says *אמונתם כי התורות והמשפטים הירודה* "they believe that the laws and precepts of the Pentateuch can only be explained in an allegorical sense." In one of the recensions of the Introduction to the Pentateuch the Christians (*הערלים* lit. "the uncircumcised") had originally been named, but the passage was afterwards expunged.

³ Ibn Ezra attributes this method to the learned men in Christian countries (Edom and Yavan) who do not care for grammar, in contradistinction to the men of the Spanish school. He classifies the Midrash explanations as follows:—(1) Allegories and figures (*יש לו סוד*); (2) Popular exoteric explanation of difficult questions; (3) Such as can be derived from the text, though indirectly, by logical inferences; (4) Utterances of individual opinions not generally approved of; (5) Such as please children and uneducated people. The latter he compares with birds that do not see by day, but are able to see when it is night. The disregard of these explanations in expounding the literal sense of the text is expressed in the following two rules: *אין מקרא אין מדי פשוטו* and *אין משיבין על הדרוש*. He does not mention here any representative of this class, but in *Safah Berurah* he names R. Shelomoh (Rashi), whose commentaries, though professedly literal (*פשט*), are with the exception of an exceedingly small proportion, mere Midrash, and—to his great disappointment—are generally liked very much. In the Introduction to his Commentary on Lamentations he compares the literal meaning to the body, the Midrash to its dress, adding: *מהם כמשי דקים*, *ומהם עבים כשקים*.

⁴ Ibn Ezra calls this method *הדרך הישרה* "the straight way," which is the biblical expression for the technical and more usual term "Peshat" (*פשט*). Perhaps on that account he calls the whole Commentary on the Pentateuch *ספר הישר* (Comp. beginning of the Introduction.)

to ignore the difference between the addition and omission of the vowel letters, and that he thinks it necessary to give due attention to the traditional explanation of the precepts, even when his own reasoning brought him to different conclusions,¹ but that in every other respect he would assert for himself complete independence of any authorities, and only regard the rules of grammar and of common sense. This method of ignoring or rejecting Midrashic explanations is also justified in the introduction to the Commentary on the book of Lamentations. The nature and mission of the human soul is the subject of the Introduction to Ecclesiastes. The origin and purpose of human suffering are discussed in the Introduction to Job; and the different conceptions of the divine inspiration by different prophets is described in the Introduction to Zechariah, and alluded to in the Introduction to Isaiah. The Commentary on the book of Psalms is preceded by an examination of the various views concerning the authors of the book; he maintains that it was composed in the time of King David, and for the greater part by David himself. In the Introduction to the Song of Solomon he explains the symbolic character of the book.

¹ Comp. sh. Comm. on Exod. xxi. 14, **לולא דבר הקבלה**, **גם יש לו טעם אחר לולא דבר הקבלה**, (The text requires in that passage some emendation; the second explanation seemingly introduced in contradistinction to the traditional explanation, is in fact identical with the latter, while the first-mentioned explanation is opposed to it. The following was probably the original order of the text: **וטעם מזבחי אם היה ההורג בהן שהוא מקריב זבח לפני לא יונח בעבור שישמש לפני, גם יש לו טעם אחר, מקום קדוש, לולא דבר הקבלה).**— (Exod. xxii. 2.) **והיה נכון להמכר כדי גנבתו לולי שהיה קבלה ביד אבותינו ונוי** (Deuter. xii. 15.) **והנה חזוק לדברי רק סמכנו על קבלת אבותינו**.) As long as the contrary is not proved, these expressions of submission to tradition must be received as true and honest.—The chronology of the Seder Olam Rabba does not always coincide with the result of Ibn Ezra's researches; comp. Comm. on Genes. xiv. 4, where he states that the author of the Seder Olam has another opinion, adding **דעתו רחבה מדעתנו**. But works of a later date are dealt with mercilessly; Dibre hayyamim shel Moshe is repeatedly pointed out as incorrect; "Do not believe anything contained in that book" (Exod. ii. 21). The same judgment is pronounced against the book Zerubabel.

In regard to the arrangement of the Commentary, he proposes at the conclusion of the Introduction to the Pentateuch to explain, first, each word of the section, and then the sense and context of the whole. Indeed it seems that most¹ of the Commentaries were originally arranged according to this plan; it is preserved only in a fragment of a second recension of the Commentary on the Pentateuch, in the Commentaries on Job, on the Song of Solomon,² on the book of Lamentations, and traces of it are also discernible in the printed Commentary on the Pentateuch.³

Ibn Ezra is in general faithful to the principles laid down in the above-mentioned Introduction to the Pentateuch. Throughout the Commentaries we invariably find him a champion of the traditional or oral law; he quotes its authors, the Tanaim and Amoraim, and to some extent also the Gaonim, with the greatest deference. Whenever his own reason and common sense lead him to a result different from that contained in the Talmud, he humbly confesses that their knowledge surpassed his, or "all they said is true."⁴ Statements

¹ Comp. Comm. on Exod. xxxiii. 12. ועתה אומר דקרוק הפרשה.

² In the Commentaries on Psalms, Ecclesiastes, Isaiah, minor Prophets, Daniel, such a division was not intended; at least no trace of it has been left.

³ This Commentary is divided into three parts: explanation of the grammatical form of the words, the literal sense of the songs, and their meaning if taken allegorically.

⁴ Comp. ובעבור שהעתיקו בן קדמונינו ז"ל בטל הפרוש הראשון "And since our Sages explained it thus, the first opinion is to be abandoned." (Exod. xiii. 16.) והשם יכפיל שכר הקדמונים שהסירו כל ספק והעמידו כל דבר על מתכונתו "The Lord may double the reward of our Sages who removed every doubt, and established the meaning of every precept." (*Ibid.* xvi. 29.) Ibn Ezra calls the authors and ancient expounders of the Oral Law: אנשים נכבדים מכל הדורות הבאים אחריהם "Men better than any of all succeeding generations." (Exod. xx. 21.) וכל דרך קדמונינו היה אמת וכל דבריהם אמת "The method of our Sages is correct, and all their words are right." Introd. to Comm. on Pent. last part. כל דבריהם אמת וזולתם הבל "All their words are true, and the words of others without foundation." (Num. xv. 17.)

and opinions which do not concern the law are treated with less regard. If they appear to contradict the literal meaning of the text, or to differ from common sense, he declares them to be allegories, and leaves it to the reader to discover their true meaning; in cases where this is impossible he is prone to add, "if this be the result of mere argument we adhere to our view, but if it be based on tradition we must renounce our opinion."¹ He is, however, extremely severe against those of his contemporaries who take in a literal sense all the Talmudical statements and embody them in their Commentaries on the Bible. He sometimes rejects those opinions with contempt, saying "this is an argument fit for infants weaned from the breast;" "this is a corrupt imitation of a Midrashic interpretation,"² or using similar phrases. Now and then he is so displeased with this mode of exposition as to exclaim, "Have we not trouble enough in defending and explaining the text that you wish to aggravate the difficulty?"³ Being thankful to the Masorites for their endeavour to preserve the text of the Bible in its original purity,⁴ he severely censures

¹ ואם דברי קבלה נקבל , אם קבלה היא נקבל ואם סברה יש להשיב אם הדבר קבלה הוא האמת (Gen. xxii. 4), or ומדרך סברה אין נכון (Comp. Is. i. 1.) The formula is often used in the discussions of the Talmud. He does not hesitate to utter his own view, even if opposed to the received opinion. Comp. Tsachoth, on nouns (p. 36 b, Ed. Lipman): "The word מתייהדים means, 'they declared that they belong to the tribe of Judah,' but not 'they became Jews,' although I know that a great many will be surprised at the explanation given by me."

² הדרש על נקודות וישקוהו טוב הוא לעתיקי משרים (Gen. xxxiii. 4); וזה דרך דרש משובש (Gen. xlix. 12.)

³ ודי לנו הצער שאנחנו בו עם חכמי ישמעאל "When we discuss this point, as stated in the Bible, we have trouble enough with Mahometan scholars" he exclaims with regard to the Midrash exposition of the word חמשים, (Exod. xiii. 18) according to which the Israelites in Egypt had been five times the number mentioned Exod. xii. 37. Referring to a statement in the Midrash, that Jochebed was born in that very moment when the family of Jacob passed over the borders of Egypt, he remarks: ולא די לנו זה הצער עד שעשו פייטנים פיוטים ביום שמחת תורה, יוכבד אמי אחרי התנחמי (Gen. xli. 23.) With regard to the saying that the tables were made on the sixth day of the creation, he says (Mishnah Aboth v.) ולא ידעתי מי הביאנו בצרה הזאת

⁴ Comp. Introd. to Moznaim.

those commentators who profess to find reasons for every Masoretic peculiarity; why, for instance, the same word is in one place written plene, in another defective,¹ etc. He opposes them by laying down his principle "the Hebrews do not concern themselves about the words, but they only care for the sense."²

With regard to Kabbalistic explanations, which are frequently based on the numerical value of the letters of a word, he declares "Far be it from me to believe that the prophets wished to convey any of their ideas by the numerical value of the letters or by means of similar symbols;"³ On the other hand he unsparingly attacks the Karaites; not only when they reject the traditional explanation of a precept, but also in historical parts, in the explanation of which he otherwise allows unlimited licence. It is true that many censures from the pen of Ibn Ezra are not so malignant as they appear; he

¹ He calls them sometimes *חכמי המסורת* and ridicules them in the fourth part of the Introduction to the Pent. In *Safah Berurah* (p. 7, Ed. Lipman), he says: *וחכמי המסורת בדאו מלבם טעמים למלאים ולחסרים והם טובים*: *למלא כל חסר לב*. Ibn Ezra goes, however, too far in thinking that it is immaterial whether a word be written plene or defective; there is certainly a difference; comp. the suffixa *הָ* and *הֶ*; the forms of the Imperfect of the Kal *יִקְטֹל* and *יִקְטַל*. (Gesenius, *Hebr. Grammatik*, § 48 and § 9, No. 10.)

² *בי משפט אנשי לשון הקודש אינם שומרים המלות רק הטעמים, על כן לא נחפש אחר חסר ומלא* (Exod. xviii. 21; xvii. 3). Comp. also *ודע כי המלות הם כנופות והטעמים הם כנשמות והגוף לניטמה כמו כלי* "Know that the words are like bodies, the meanings like souls, and the body is to the soul like an instrument." (Exod. xx. 1; Is. xxxvi. 1; Gen. v. 29; Exod. xi. 5.) Ibn Ezra did not entirely neglect the words or their forms; for instance, the omission of *יראי אלהים* (Exod. xviii. 25) gave him occasion to remark, that man is not able to judge whether his fellow man fears God or not. Also comp. Gen. xv. 13. "If they knew the meaning of every letter and understood its form, they would know the truth."

³ Some said that the words *במאר מאר* are identical in numerical value of the letters (perhaps also in sound) with Mahomed (*מחמר*); Ibn Ezra remarks *וחלילה שידבר הנביא בנימטרון או ברמוות* "Let no one believe that the prophet intended to make any communication by means of the numerical value of the letters, or by similar symbols." (Exod. i. 6.)

indulges in utterances or in a play upon words, even at the expense of his friends.¹ But it cannot be denied that a deep-

¹ The following examples may suffice to show the characteristics of these witticisms :—

“ R. Yitschak wrote two volumes on Gen. i. 1, 2, 3, and has not yet finished the work.” (Intro. § 1.)

“ R. Samuel, the son of Hofni, gathered wind in his hands.” (*Ibid.*)

“ The word דרדר is hapax legomenon (literally, lives by itself, its brother is missing.)” Gen. iii. 18.

“ Ben Ephraim said, that in רכות an aleph is omitted, and that it has the same meaning as ארוכות ‘long,’ but his name should be without aleph (בן פרים) Gen. xxix. 17.

“ I will, please God, fully prove it.” Gen. xxxi. 19.

“ And Yitschaki said, etc., he is indeed called Yitschak, because everyone who hears him, has to laugh at him.” Gen. xxxvi. 3.

“ The word יחדו is (as regards the suffix) singular.” Exod. xix. 8.

“ One of the Sadducees connected מעל with מעלות מגז' ומעלה מעל והוא באמת מעל בה. ‘trespass;’ he indeed trespassed against the Lord, and this explanation displayed his ignorance.” Exod. xx. 23, shorter Comm.

In the larger recension the same remark is found in another form : והנה חשב בן זיטא לעלות בסולם חכמה בהבליו ונגלתה ערותו עליו, וככה יקרה לכל מין, אשר בדבר קדמונינו לא יאמין :

“ Some one said that וערפתו meant ‘thou shalt write on its neck the word קודש;’ but he who utters such things is according to my opinion, a stiff-necked ass.” Exod. xiii. 13.

“ Ben Zita said that רעהו is in apposition to שור, but the latter (ox) has no other companion except Ben Zita.” Exod. xxi. 35.

“ Here four words in the construct state are connected together; the following example: וכולם סמוכים אל השם שהוא סומך לכל הנופלים : ארבע סמוכים ויש במקרא חמש גבורי חיל מלאכת עבודת בית ה' : וכולם סמוכים אל השם שהוא סומך לכל הנופלים : ארבע סמוכים ויש במקרא חמש גבורי חיל מלאכת עבודת בית ה' : (the Lord) who supports all.” Lev. xiii. 59.

rooted bitterness filled the heart of Ibn Ezra against the Karaites, and against those who attacked the integrity of the Pentateuch or the truth of the miracles described in the Bible. This is not surprising, when the mode in which literary polemics were carried on in that time, is taken into consideration, and particularly the contests between the Karaites and Rabbanites. The opinions of Mahomedans and Christians are rarely mentioned.¹

“The omission of א is not surprising.”
 Num. xi. 11.

אנלה קצת הסוד בוכרי מעשר שני אם יעזרני אחד ואין לו שני
 “This theory will partly be explained when I shall treat of the second tithe, if He, who is absolutely One, will assist me.” Lev. xxvii. 34.

ואינו (ותכל דוד) חסר נפש כאשר סבר חסר דעת
 “is here not to be supplied as some one thought in his ignorance.” Deuter. xxviii. 32.

ולמה רכב על פיל ואותו לארץ יפיל (Literally “Why does he ride on an elephant, which will throw him down on the ground?”) “To what purpose did he insist on that particular rhyme (פִּיל) which spoiled the whole strophe.”
 Eccl. v. 1.

אם כסיל אחד בשמים רבים הם בארץ, והוא (רבי מורינוס) אי מהם
 “If there is one כסיל (Orion, fool) in the heavens, there are a great many on earth, and he is one of them.” Amos iii. 15.

והאומר נם תחת נאם הוא נם
 “He who says נם instead of נאם is indeed asleep.” Is. i. 24.

והאומרים כי בנך מגזי בינה אין להם בינה בדקדוק
 “Those who say that בנך here is connected with בינה have no knowledge of grammar.”
 Is. vii. 3.

רוב המפרשים אמרו כי שלשיה מגזי ושלישים והם צריכים למשנה קודם
 שלשיים “Most commentators say that שלשיה is to be connected with שלשיים ‘captains of the third rank;’ but they must first show who is to occupy the second rank.” Is. xix. 24.

ויא כי בני רשף הראוים להיות בגיהנום, זה הפירוש בלא רשף רק
 “Some say that בני רשף denotes those people who deserve to descend into hell; but this explanation is cold without any spark (of reason.)”
 Job. v. 7.

וחכמי המסורת בדאו מלבם טעמים למלאים ולחסרים והם טובים למלא
 “The expounders of the Masora invented reasons for the presence or absence of the vowel letters in any word; but those reasons can satisfy only the ignorant.” Saf. Berurah, p. 7.

¹ Comp. Deuter. xxxii. 18; Exod. xiii. 18.

In the method which Ibn Ezra adopts throughout his Commentaries, his philosophical genius is clearly noticeable. Individual cases are treated as illustrations of general principles which are either explained *in loco*, or to which the reader is referred. He adheres to this system both in regard to grammatical forms and to metaphysical problems. In treating of such problems he generally contents himself with alluding to them, and frequently he only states "this has a profound meaning."¹ Similarly he attempts to connect the several parts of the books which he explains in one organic body, and—whenever he finds it practicable—he points out their connection with each other and with the whole.²

In spite of this tendency to generalisation he apparently does not overlook trifling matters. He lays great stress on the Masoretic text, and declares, "If any Commentator disregards the accents, do not assent and do not listen to him."³ Hence he is very severe against Saadiah, who boldly

¹ **יש לו סוד** The word **סוד** signifies "counsel;" and as counsel is often given secretly, it has also the meaning of "secret;" it also signifies an idea which requires study and thought before it can be understood, and which is on that account not intelligible to all, but only to a few. In this latter sense it is used by Ibn Ezra. By the phrase **יש לו סוד** Ibn Ezra does not mean to indicate that he has some secret to reveal, but does not wish to discuss the subject publicly; he simply tells the intelligent reader that he should not content himself with a superficial notion, but should search deeper, as a more profound idea is contained in the verse. Sometimes it may be considered as identical with **יסוד** "foundation," as *e.g.* in the title **יסוד תורה ויסוד מורה** which is also expressed **יסוד מורה ויסוד תורה**.

² Comp. Introduction to the Book of Job; the explanation of the Ten Commandments as the detail of the one law, "I am the Lord thy God;" Exod. xxi. 1; Is. i. 1, and xl. 1. In the chapters xl.—lxvi. of Isaiah we frequently meet with a hint that they all form one whole, and have one common purpose, namely, that described by Ibn Ezra, xl. 1. In all commentaries wherever any opportunity is afforded, the author alludes to his explanation of the name of God, of the verb **ברא**, etc.

³ **כל פירוש שאיננו על פירוש הטעמים לא תאבה לו ולא תשמע אליו** : (Moznaim, Edit. Alt. 4) Comp. Comm. on Gen. iii. 22; Is. i. 7, 9, etc. Ibn Ezra is particularly opposed to those who in some instances disregard the division of the verses by the accents. He declares (Tsachoth, 73 b. Ed. Lipman), that this division was most accurately made. Its originator (Ezra the Scribe) was wiser

joined verses together which according to the Masora should be separated. In some instances, however, Ibn Ezra himself may be charged with inconsistency, for he seems to adopt explanations contrary to the force of the accents.¹

In the derivation of words he rejects the notion of an arbitrary interchange of letters, except of the weak letters (ו, י, ה, א), of מ and נ, ה and ת, ס and ש. When two similar roots of the same meaning differ with regard to one of their radicals, Ibn Ezra does not admit that the one root sprang from the other by the substitution of one letter for another, but prefers to assume that there are two roots totally different from each other.² Comparative philology was not entirely unknown to him; he frequently cites the Chaldee of the Targumim, the language of the Talmud³ and the Arabic idiom in support of an explanation given by him; but he does not rely, in determining the meaning of an expression, on the mere occurrence of a similar word in another dialect.⁴ Hapax legomena are explained from the context,

any man after him; it is impossible to think that he made a mistake. He is therefore surprised that the great commentator R. Moses Hakkohen, and one of the Gaonim (Saadiah?) were of opinion that in some cases the masoretic sign denoting a pause is incorrect. Comp. Comm. on Exod. vi. 28.

¹ Comp. the Comm. of Ibn Ezra on Is. etc., by M. Friedländer, p. 3, note 6; p. 48, note 25; p. 89, note 17; p. 101, note 12. In all these cases however, it is doubtful whether Ibn Ezra disregarded his own rule, or whether he had other accents in his copy of the Bible.

² Comp. Comm. of Ibn Ezra, on Is. v. 22; xxxiii. 19; and Transl. of the Comm., p. 76, note 17; p. 87, note 2; Comm. on Genesis, viii. 2. The rule is not always expressed in the same way, sometimes the interchange is restricted to ו י א sometimes ש ס are added; and then again מ נ ת receive this special distinction.

³ Comp. Safah Berurah, Introduction. In the Commentaries we often meet with the explanation: והוא מגזרת ארמית, etc. Comm. on Is. iii. 16; xix. 25; xxiv. 19; etc. מלשון המשנה *Ibid.* i. 9. ובל קרמונו *Ibid.* xviii. 5.

⁴ Comp. Comm. on the Song of Sol. viii. 11: "Those who read this book may be surprised that I used the reference to the Arabic (בל ישמעאל) The reason is to be found in the insufficiency of our knowledge; we only know of

and in poetical books, when possible, by the parallelism of the verse. His antipathy against arbitrary explanations leads him to severe criticisms against Yitschaki,¹ and with somewhat less asperity also against Ibn Ganach,² who, in certain passages of the Bible, arbitrarily substitutes one word for another, though such substitutions—when in accordance with rules well established by a sufficient number of examples—are frequently the basis of Ibn Ezra's own interpretations, as, for instance, is the case in the explanation

the Hebrew language that which is contained in the Scriptures; that for which there was no opportunity to be mentioned by the authors of the books of the Bible, remains unknown to us; but as the Arabic is, in its words and forms, similar to Hebrew, we say, whenever a word is without a parallel in Hebrew, but a similar word is met with in Arabic, that both might have the same meaning, although there still remains a doubt." Comp. Comm. on Pent. xii. 9; Is. iii. 22, etc. The Arabic is called **לִי שְׁמַעְאֵל** or **לִי קָדַר** (Is. v. 2.) **ו** is frequently explained to be **כְּפִיא רְפָה בְּלִי שְׁמַעְאֵל** (פ) For a

complete understanding of the Hebrew metre as applied by the poets of the Spanish school Ibn Ezra refers to the Arabic. Tsachoth, On Rhythm.

¹ The full name is Abu Ibrahim Isaak Ibn Kastar ben Yasus (בן ישוש) He is mentioned by Ibn Ezra among the grammarians in the introduction to Moznaim. He is sometimes styled "the great grammarian," or **הַמְּבַהֵל** or **הַמְּבַהֵל**, sometimes **חֹלֵם הַחֲלוֹם** or **הַמְּשׁוֹנֵעַ** "who talks nonsense," or "who makes a confusion," "the dreamer," "the madman." Comp. Comm. on Gen. xx. 2, xxxvi. 31, 32; Exod. xix. 12; Daniel i. 1; Job xlii. 15. Vid. Grätz Geschichte, etc. vi. 53; note 1.

² It is frequently doubtful whether Ibn Ezra means to attack Yitschaki, who is sometimes named, or Ibn Ganach, who, though not named, gives in his grammar (Rikmah) a good number of passages, which he explains by freely substituting one word for another. Comp. Ps. lxxiii. 3, where Ibn Ezra calls the book containing such interchanges of words: **סֵפֶר נִכְבֵּר רַק שִׁישׁ בּוֹ** טעויות; "an excellent book, but not free from mistakes." Yitschaki would have been censured more severely. In the Comm. on Ruth, iv. 4, Ibn Ganach is mentioned. The difference might be this: Yitschaki assumed real mistakes made by the copyist or even by the author himself, while Ibn Ganach only points out that the passages mentioned by him must be explained in such a way as if the word proposed had been used. In this latter sense Ibn Ezra himself does not refrain from assuming the method of substitution; he only disagrees from Ibn Ganach in individual cases whether the rule should be applied or not; *e. g.* Num. xxii. 18, **בֵּיתוֹ מְלֵא = מְלֵא בֵּיתוֹ**

of the word "Elohim;" according to his opinion it means "angels," but, by metonymy, it denotes also "God." The rule taught in the Talmud, and adopted by Ibn Ezra, that the divine writings employ human language,"¹ may be considered as an extension of this figure.

The absence of a special form for the present tense, the imperfect, the pluperfect, and the second future in the Hebrew language, necessitated the use of the future or past, instead of them. Ibn Ezra founded in a great many instances his exposition on this fact.²

The most remarkable peculiarity of Ibn Ezra's Commentaries is the frequent and most liberal use of the ellipsis, generally as the means of explaining a striking difficulty. This figure occurs in Ibn Ezra's writings in all its variations. In compound sentences the repetition of a prefix, of a whole word or a phrase, is omitted, and the reader has to supply it.³

¹ להבין השומעים or דברה תורה כלשון בני אדם Ibn Ezra in his Commentaries frequently refers to the necessity of using figurative expressions, to raise what is below us, and lower what is above us. Comp. Comm. on Gen. i. 1; Num. xvi. 30; Deuter. xxxii. 1. More explicitly he says in his Comm. on Exod. xx. 1; וכבר רמזתי לך על נשמת אדם שהיא אמצעית; בין הגבוהים לשפלים והיא תדמה הכל על צורת היכלה, ואף כי להבין "I have already alluded to the fact that our souls occupy the middle place between the superior and inferior beings; they assimilate everything to the form of their own sphere, especially when communicating with each other; they therefore raise the inferior creatures and lower the superior beings."

² A past event is frequently expressed in the Bible by the future; it is thus explained to have been used instead of the *בינוני* or *עומד* "the imperfect." Comp. Comm. on Is. i. 21; vi. 4, etc. Translation of the Comm., page 10, note 43. The continuity of the context seems in some passages of the Bible interrupted by the introduction of events which are believed to have taken place at some anterior period; the past tense used in such instances is explained to have the meaning of the pluperfect, by supplying the adverb *וכבר* "and already." Ibn Ezra seems to be very fond of this explanation. Comp. Comm. on Gen. i. 9; ii. 8; vii. 19, etc.

³ This omission is expressed by the phrase *עצמו ואחר עמו* or *מושך עצמו ואחר עמה* Deuter. xxxiii. 6; Is. x. 21, 34; xv. 2; xxx.

Prepositions are frequently dispensed with, because they can be readily supplied;¹ but this principle is sometimes applied even when an intransitive verb, by a slight modification in its meaning, admits of a transitive sense, and is followed by an objective case without a preposition.² Figurative attributes of God are generally explained by the omission of the particle of comparison (כ "like").³ When an adjective is used instead of an adverb, or instead of an abstract noun, Ibn Ezra mostly supplies such a noun as is implied in the context.⁴ Frequently he explains a noun to be governed by a *nomen regens*, which is not expressed in the text;⁵ this method he applies, even when it would suffice to assume that, by way of metonymy, the

30. Prov. xxi. 14, is often quoted as an instance. The omission of the article before an adjective which follows a noun with the definite article is explained by this same kind of ellipsis. Comp. Comm. on Num. xxviii. 4. In some cases even a word mentioned in the second part of the phrase or verse is supplied in the first, as *e. g.* פרעה יועצי פרעה = חכמי יועצי פרעה. Is. xix. 11. Comp. Comm. on Is. xlv. 23; xlvi. 7.

¹ בעבור כי כל דבר צריך לזמן ומקום על כן אם יחסרום העברים לא יחשו "Because everything is necessarily found in a certain time and in a certain place, the Hebrews therefore do not object to omit the prepositions indicating time or place." Tsachoth 71 a, Ed. Lipman.

² Comp. Comm. on Is. xvi. 9; xx. 8. The instances generally cited for illustration are "בית י" = בית 2 Ki. xviii. 5; בששת ימים = ששת ימים Exod. xx. 11.

³ The rule is illustrated by the example כאש אוכלה = אש אוכלה (Deut. iv. 24). Comp. Comm. on Is. xxi. 8; xxii. 23. The redundancy of כ in instances like כפרעה (Gen. xlv. 18) is explained by the assumption of a double ellipsis (כפרעה = כמוך כפרעה). Comp. Is. xxiv. 2.

⁴ The example generally cited for the illustration of this rule is ועשיר (Prov. xviii. 23). Comp. Comm. on Is. xv. 9; xxvii. 6. This rule is also applied when an adjective does not agree with the preceding noun; as *e. g.* ומאכלו אכילה בריאה = ומאכלו (Hab. i. 16). Comp. Is. xxviii. 2; xvii. 11.

⁵ The standard example for this rule is משא חמור לחם = חמור לחם (1 Sam. xvi. 20). Comp. הנה חזוה = ברית חזוה (Is. xxviii. 15); ושתי צאן = ושתי שיות צאן (Is. vii. 21), etc.

abstract is employed in lieu of the concrete.¹ The anomaly of a noun in the absolute state governing a noun in the genitive case is removed by a repetition of the former in the construct state.² Even the converse, viz., the omission of the genitive—a form of the ellipsis, which is hardly admissible—is sometimes assumed by our author, instead of admitting a double form for the absolute state of the noun, the one of which is like that of the construct state.³ Such omissions of the qualifying genitive, where a qualification is required, cannot emanate from an author who wishes to be understood by the reader; on the other hand, it is contrary to the view of Ibn Ezra that in the holy writings words were omitted by neglect. In a similar manner, Ibn Ezra sometimes explains expressions of a general character as admitting of exceptions which the reader is expected to know.⁴ Another kind of ellipsis to which Ibn Ezra frequently refers, and upon which he

¹ *E.g.* בעלת סחר גוים = סחר גוים (Is. xxiii. 3).

² The *nomen regens* is generally supplied when the genitive is preceded by a noun in the absolute state. This irregularity is explained by the following examples:— והנבואה נבואת עורך הנביא = והנבואה עורך הנביא (2 Chr. xv. 8); אשת יראת יי = אשה יראת יי (Prov. xxxi. 30); האהלה שרה = אמו האהלה אהל שרה אמו (Gen. xxiv. 67).

³ Nouns of this kind are מליל (Is. xxi. 11); בליל (*ib.* xv. 1); חֲרָבוֹת (*ib.* v. 17); כַּבֶּת (*ib.* xiv. 6); מִזְרְקֵי (Amos xiv. 6), etc.

⁴ The seventy persons of the family of Jacob, who came to Egypt, are called, יוצאי ירך יעקב “descendants of Jacob,” although this expression could not be applied to Jacob himself, who is also included in the number seventy. (Gen. xvi. 27; Ex. i. 5).—Amongst the voluntary contributions of the Israelites towards the erection of the tabernacle in the wilderness, silver is mentioned, which, it is believed, was not a mere voluntary donation.—After having mentioned Moses, Aaron, and Samuel, the author of Psalm xcix. continues (ver. 7): בעמוד ענן ידבר עליהם “in a pillar of cloud He speaketh unto them;” here the pronoun “them” refers only to Moses and Aaron, not to Samuel.—In these and similar instances, Ibn Ezra holds that the expression used, though not strictly correct, is to be explained על רובים or על רובים “after the majority;” *i.e.*, a general term may be chosen to describe an aggregate of individuals, although that term would not apply to a few of them, provided it applies to the larger number.

lays great stress, is expressed in the rule that every form of the verb implies a verbal noun.¹ The strangest and most irregular instances of ellipsis are those in which one of two co-ordinate phrases are supposed to be omitted.² Instances of the ordinary form of ellipsis are of course not wanting, as, *e.g.*, the omission of the relative pronoun,³ of verbs easily understood,⁴ of nouns in the subjective⁵ or objective case.⁶

¹ This rule is frequently repeated by Ibn Ezra in the words כל פועל אם לא נזכר השם הוא בכח הדבור. In cases of disagreement between the subject and the verb of a phrase as regards gender or number, an agreement is effected by means of this rule. Comp. Is. v. 3; vii. 7. The standard example for this rule is וברב יועצים תקום = וב' יו' תקום עצה (Prov. xv. 22). By the same rule he explains the use of the singular in the word וַתִּצְפְּנוּ (Jos. ii. 4), following the phrase ותקח האשה את האנשים "and the woman took the two men." According to Ibn Ezra it is not to be translated "and she hid him," or "them," but "and she concealed it," namely, the taking of the two men. The irregularity of the subject and the predicate disagreeing with regard to the number is generally explained by supplying before the subject the words כל אחד מ or כל אחת מ "each of." Comp. Is. ii. 11; iii. 12; xiii. 22, etc.

² In the shorter recension of the Comm. on Exodus he explains תקראנה מלחמה = מלחמה (Exod. i. 10); in the other recension he says that תקראנה קורות מלחמה is the same as תקראנה מלחמה, according to the rule mentioned, note 1, ותשב תמר ושוממה = ותשב תמר אבלה (2 Sam. xiii. 20).

³ *E.g.* כמים לים מכסים = אשר מרחוק ברחו = מרחוק ברחו (Is. xxii. 3); כמים לים מכסים (ib. xi. 9) etc.

⁴ *E.g.* באזני אמר יי = באזני יי (Is. v. 9).

⁵ Whenever the third person, singular or plural, is used in the sense of the indefinite "they" or "one," Ibn Ezra supplies the participle of the verb, *e.g.* ישא את חיל דמשק = אשר עשו לו העושים = אשר עשו לו (Is. ii. 20); ישא את חיל דמשק = אשר עשו לו העושים (ib. viii. 4), etc. Comp. note 1. This is sometimes also the case when a definite subject is to be inferred from the context; *e.g.* ושפט השופט בין הגוים = ושפט בין הגוים (Is. ii. 4); the instance frequently quoted is אשר ילדה היולדת אותה = אשר ילדה אותה (Num. xxvi. 59). Comp. Is. iii. 10.

⁶ *E.g.* ישאו קול = ישאו קול (Is. xlii. 11). When Hiphil forms of transitive verbs are used in an intransitive sense, an objective case is generally supplied as נפש or a similar expression; *e.g.* והשקט נפשך = והשקט (Is. vii. 4); ימיש את עצמו = ימיש (ib. xlvi. 7).

He rarely finds a letter¹ or a word² to be quite superfluous (נוסף ללא צורך or נוסף ענין); for phrases apparently redundant are frequently explained to be epexegetical additions (תוספת ביאור).³

The prominent part given to the figure of the ellipsis in the exegesis, harmonises well with the elliptical style chosen by Ibn Ezra in all his works, especially in the Commentaries; mere allusions being frequently met with instead of explanations. The ways of arguments and researches are shown to the reader, who is expected to complete what the author had but commenced, and to find the problem (סוד), indicated in the well-known phrase "he who is wise will understand it" (והמשכיל יבין).⁴

This abruptness in style, and the frequent exhortation that the reader should think and search, had the effect that the Commentaries were held to be mysterious. Sometimes it seems that the author, instead of enunciating his ideas in a direct way, had preferred to let them be discovered by the reader; then again, as if from fear of giving offence,

¹ Comp. Comm. on Is. xiii. 9; xxxii. 1; Translation of Commentary, etc., page 66, note 10; page 148, note 1.

² See Ibn Ezra on Is. xxx. 13; xxxiii. 23. מצאנו בל' הקודש מלות שהם "מענין אחד שניהם נחברים והאחד יספיק" (Comm. on Exod. xiv. 11). "We sometimes find in Hebrew two synonyms, although one would suffice" (Comm. on Exod. xiv. 11).

³ *E.g.* ותראהו את הילד "And she saw him, viz., the child" (Exod. ii. 6); "יביאה את תרומת" "He shall bring it, viz., the offering of the Lord" (*ib.* xxxv. 5); שבעתים כאור שבעת הימים "sevenfold, i.e., like the light of seven days together" (Is. xxx. 26). Comp. also the remarks of Ibn Ezra on Exod. iii. 14, where the relative אשר is explained to indicate the epexegetis which follows, and to have the meaning of "that is."

⁴ והמבין סוד השם יאמין Gen. v. 24; Is. xl. 1. "He who understands the meaning of the name of God will believe" (Gen. xvii. 1); והמשכיל ידום "he who is wise will silently meditate" (Gen. xii. 6); ואם תבין סוד וגו' תכיר האמת "and if you understand the true meaning of . . . you will find the truth" (Deut. i. 1). Sometimes he declares plainly, ולא אוכל לפרש למה זה כי סוד מופלא הוא "I cannot explain why this is so, for it is too difficult" (Gen. xxviii. 14; xxxi. 19); ואנשי מדות יבינו "Mathematicians will understand this" (Gen. i. 1).

hesitated to divulge his new theories, and withheld them for another occasion, stating "I shall explain this when we come to," etc., but when we refer to the passage thus pointed out, we are not unfrequently disappointed in finding a mere allusion of the same character, instead of the expected full explanation.¹ Hence the charges of dissimulation frequently brought against Ibn Ezra. It cannot be denied that he established new theories in opposition to the religious principles of his contemporaries; but he certainly had boldness enough to teach and to spread them.² He

¹ The following examples may serve as an illustration:—*לפנות ערב* (Gen. xxiv. 63) is explained in loco clearly enough; but the remark is added *כי ובפ' כי תצא אבארנו באר היטב* "and in the portion *תצא* I shall explain it well"; but in the Comm. on Deuteronomy (xxiii. 12), no additional light is thrown on the phrase *לפנות ערב*. The meaning of *משמרתִי חקותי ותורותי* (Gen. xxvi. 5) is fully given in loco; but the author promises *ובפסוק התורה ובפסוק המצוה אבארם היטב* "and in Exod. xxiv. 11, I shall fully explain these terms." Neither in the larger nor in the shorter recension of the Comm. on Exodus (xxiv. 11) an explanation of *חקותי* is found. In the Comm. on Leviticus (xix. 19), however, the very laconic remark is made *דהנה ארמוז לך סוד, דע כי השלם שלם מאוד על כן כתוב באברהם וישמור משמרתִי חקותי ותורותי* "I shall now make mention of an important principle. Know that he who has attained to a high degree of intellectual distinction, is also morally perfect; therefore it is said concerning Abraham (who lived long before the Law was revealed on Mount Sinai), 'And he kept My charge, My statutes, and My laws.'" The reason why the priest is commanded to sprinkle the blood of certain sacrifices seven times is, in the Comm. on Lev. iv. 6, promised to be given in the Comm. on Num. xxiii. 1; but in the latter passage nothing is explained, and the mystery is again only alluded to in the phrase *יש סודות עמוקים וגו' והמשכיל יבין* "deep mysteries are hidden in these words, etc., the wise men will understand them." The prohibition of certain marriages is, in the Comm. on Leviticus, reasonably connected with the general duty of man to keep himself holy; the author, not contented with that explanation, adds *כי ובפ' כי תצא אנלה לך סוד סתום וחתום* "and in *תצא* I shall reveal unto thee a very difficult problem." In the passage referred to, the promised revelation, though not entirely withheld, is not made in the manner which might be expected. There are other instances of references which appear to be incorrect; perhaps the author changed his mind, and withheld from the reader what he previously intended to disclose, or the copyist made some mistake with regard to the reference. Comp. Kerem Chemed, iv., page 103. Geiger, Zeitschrift, i., 310, *sqq.*

² Compare p. 121, note 3.—In the Introduction to the Pentateuch, the author

knew well the difficulty of making his theories properly understood,¹ and the extent of danger to which he exposed the faith of his brethren if they misunderstood him. The readers of his works, and the audience of his expositions were composed of two classes, the general public² and the privileged few who enjoyed a higher education.³ His teachings were, therefore, of two kinds, exoteric and esoteric. Thus, *e.g.*, we find the plural in the noun אלהים first explained in a popular way as pluralis majestatis, and then philosophically, as

declares וְלֹא אִשָּׁא פָּנִים בַּתּוֹרָה, "I will show no partiality in the exposition of the Law." However sporadic the allusions are from which we gather information concerning his philosophical system, they are sufficient to show clearly his opposition to many of the views and opinions of his co-religionists, and especially of the Rabbinical authorities in France and Italy. He is not equally reserved in all points; his theory of the name of God, although called סוּד הַשֵּׁם is clearly explained, frequently referred to, and made the basis for many parenetic remarks. His opinion of the general composition of the Universe, and of the subordination of the various parts to each other, is not less frequently met with, and is given in a language sufficiently clear. On other points, however, on the significance of the Tabernacle as a place appointed for communion between man and his Creator; on the power of the Seraphim; on the meaning of אֱלֹהֵי נֹכַר "strange gods," and on similar questions, our author is more reticent, and avows "I cannot be explicit." The line of demarcation between the service in the Tabernacle, as conceived by Ibn Ezra, and idolatry, seems to have been very faint, and he was constantly afraid lest he should be misunderstood by his disciples or hearers.

¹ The well known test, that anything which we do not know how to express clearly to others is not clear to ourselves, may be considered as correct so long as we converse with our equals; and Ibn Ezra was perhaps sufficiently explicit and clear when he conferred with men of his calibre, or with his advanced pupils. But it is difficult to solve metaphysical problems scientifically, and yet in a popular, intelligible style. The Bible is a popular book, open to all who wish to derive benefit from it. Public exposition of the Bible was introduced amongst the Jews at a very early period, and Jews always found delight in listening to the expounders of the Bible. It was, therefore, natural that Ibn Ezra expected to be heard or read by all alike, by the learned as well as by the laity.

² המון עם (Gen. i. 1). For the public at large, he retains, as long as he conscientiously can do it, the received explanations.

³ חכמים, משבילים, אנשי תושיה etc. To them he entrusts his new suggestions and views.

denoting "angels," but also "God" by way of metonymy;¹ the Ten Commandments are first explained according to the decision which is generally accepted, and then his peculiar view is introduced by saying "I have hitherto explained them according to the old theory; my opinion, however, is, that 'I am the Lord,' etc., is not part of the Ten Commandments; but that it is rather the source from which the Ten Commandments emanated." The educated understood such hints, and were encouraged by them to proceed further in their researches, while the laymen took no notice of them, because they were for them in form and substance a *terra incognita*. The double method of exposition is not consistently maintained; it is only employed in the explanation of the more difficult passages of the Bible,² while,

אחר שמצאנו אלוה ידענו כי אלהים ל' רבים ושרש זה מדרך הלשון,
 כי כל לשון יש לו דרך כבוד וגו' ומדרך התושיה ידענו כי הדבורים יקראו
 שפה בעבור שיראו שממנו יצאו וגו' ובעבור היות כל מעשהו י' ביד
 אלוה "Knowing that the singular form אלוה occurs,
 we are satisfied that אלהים is the plural. The use of the plural can be explained grammatically to indicate distinction. Every language has its peculiar way of expressing distinction, etc. Philosophically it may be explained in the following way:—we call speech שפה, lit. "lip," because it appears to come from the lips, etc. Thus God is called אלהים "angels," because all His work appears to be done through the angels, His ministers."

² The usual division of the Decalogue is given, and the Commandments are explained in accordance with that division; but at the same time he indicates how he would divide them according to his own opinion.—Similarly he treats the verses, Exodus xxxiv. 6, 7. He first attempts to enumerate the so-called thirteen attributes of God, and even to rectify the method of others in that respect; but he also adds, that in reality those verses do not contain thirteen attributes—that he himself could only count six different attributes.—After giving a literal explanation of Gen. ii. and iii., he alludes to the allegorical interpretation of these chapters, as containing the history of man in general, or the principles of psychology. He is more explicit on this subject in the second recension of the Commentary on Genesis. Compare והנה גם התורה ביארה למשביל
 דבר עין החיים והנה יש כח לנצח הכרובים והאוכל מעץ החיים והי
 לעולם כמלאכי השרת "the meaning of 'the tree of life' is clearly indicated to him who understands it. Man has the power to conquer the cherubim, and he who eats of the tree of life can live for ever, like the ministering angels" (On Deut. xxxii. 39). See page 46, note 3.

in general, only one of the methods is offered. In a great many cases Ibn Ezra may thus be acquitted of the charge of inconsistency. In some points, however, he doubtlessly altered his opinion; at one time he adopted a view which another time he most emphatically rejected.¹ Such changes of opinion are only found with regard to subjects of minor importance; but in the chief features of his theological and philosophical theories he betrays no inconsistency.²

The restlessness of Ibn Ezra, his wanderings from place to place, and the consequent haste with which he composed his works, left their traces, especially in the inaccuracy of biblical quotations. At first sight the inaccuracies seem to be interesting instances of readings at variance with the received Masoretic text of the Bible. Seven quotations³ of this kind are contained in the list of *variae lectiones* culled from the Commentary of Ibn Ezra on Isaiah, and affixed to the English translation of that Commentary.⁴ The question, however, arises, are all these different readings

¹ Compare the explanation of the vav in וְהָאָרֶץ as given in the Commentary on Gen. i. 2, and as advocated in Iggereth hashshabbath; also the application of the ellipsis to the words וּתְכַל דָּוָד (= וּתְכַל נֶפֶשׁ דָּוָד) in Mosnaïm, and the rejection of this explanation in the Commentary on Deut. xxviii. 32, with the satirical remark וַאֲיִנוּ חֹסֵר נֶפֶשׁ כֹּאֲשֶׁר פִּירֵשׁ חֹסֵר דַּעַת.

² His opposition to proposed emendations in the text of the Pentateuch, his adherence to tradition, combined with an advocacy of freedom of thought and research, his view concerning angels, concerning the immortality of man's soul, etc., are the same in the earlier Commentaries on Job, Ecclesiastes, and the Song of Solomon, as in the Commentaries on the Pentateuch, on Daniel, the Prophets, etc., which were written later; the same in his grammatical works as in his theological discourses.

³ In the Comm. on Is. xxv. 12, נֶפֶל שָׁכַב instead of שָׁכַב נֶפֶל (Jud. v. 27); vi. 10, קִיָּוֶה instead of קִיָּוֶה (1 Sam. ii. 16); vi. 2, עֹמְדִים instead of עֹמְדִים, (1 Ki. xxii. 19); xxiv. 14 and xlii. 11, וַיִּעָבֹר instead of וַיִּעָבֹר, (1 Ki. xxii. 36); xxxi. 5, רְצוּת וְשִׁבוּת instead of רְצוּת וְשִׁבוּת, (Ez. i. 14); lx. 14. קִרְאָתִי instead of קִרְאָתִי, (Ps. vi. 1); xlv. 4, אֶקְרָא instead of אֶקְרָא, (Is. xliii. 1.)

⁴ To that list one instance must be added, viz., וְאֶתְרִיתָךְ instead of וְאֶתְרִיתָךְ, (xiv. 30).

really based on the authority of an authentic copy of the Bible. A closer examination of the above-mentioned list shows that they have very little critical value or none at all. For one of those seven instances is quoted correctly by our author in another work;¹ the rest of them not forming an essential part of the explanation, may well be considered as a *lapsus calami*.² True to his principle, that the Hebrew retains in memory only the sense of the words, but does not trouble himself much about the words themselves,³ he appears to have contented himself with remembering the meaning of a phrase which he knew more *ad sensum* than *verbatim*. Thus it may have happened that in some quotations the expression by which the text was explained, was employed in lieu of the original words.⁴

As regards the *varie lectiones* on which Ibn Ezra establishes his exegetical remarks *in loco*, some are not distinctly mentioned in the Commentary, and though well supported by argument, are still doubtful.⁵ Others may be referred to such mistakes in Ibn Ezra's copy of the Bible, as

¹ קָטַר, Tsachoth, ed. Lipm., p. 63 b.

² Such are נָפַל, עֲמִידִים, שָׁכַב נָפַל, etc. Even in citing *in loco* the words which are to be explained, mistakes may have been made, as יֵאָזִין v. יָגִיד; שְׁלָמִי v. לְלוֹנוֹךְ.

³ Comp. p. 112, note 1.

⁴ Thus he wrote קָטַר יְקָטְרִין, because in the phrase קָטַר יְקָטְרִין he explained the inf. piel to be used in lieu of the inf. hiphil; וְתַעֲבֹר because in the phrase וְתַעֲבֹר הֲרֵנָה the masc. is irregularly used for the fem., etc. In some instances Ibn Ezra appears to have hastily added further remarks when he revised his Commentary, without consulting the text. He had first explained כָּבוֹד (lxvi. 12) by חֵיל, and then he cites Deut. viii. 17, as a parallel to חֵיל; וְשֹׁאֲרֵיֶךָ (xiv. 30) he had first explained by וְאַחֲרֵיֶךָ, and then he illustrates the meaning of the latter by citing Daniel xi. 4.

⁵ מָהִי v. מָתִי (Is. v. 13); וַיִּסְרְנִי v. וַיִּפְרְנִי (ib. viii. 11); אֲנַחְתָּה v. אֲנַחְתָּה (xxi. 2); סַעֲפָה v. סַעֲיִפָּה (xxvii. 10); תִּרְגְּזָנָה v. רִגְזָה (xxxii. 10); אֲדָרָה v. אֲדָרָה (xxxviii. 15); גֵּיא v. גֵּיא (xl. 4); דָּעָכִי v. דָּעָכִי (xliii. 17); לְחַמָּם v. לְחַמָּם (xlvi. 14); וְתִאָּרוּ v. וְתִאָּרוּ (lii. 14); תִּרְאִי v. תִּרְאִי (lx. 5); תִּשְׁעֲשְׁעוּ v. תִּשְׁעֲשְׁעוּ (lxvi. 12). See translation of Comm. and notes thereto.

are frequently found in MSS. written by copyists who read kamets like patach, tsere like segol, etc.¹ Ibn Ezra, who seems to have pronounced the Hebrew vowels in the same way, had no occasion to consult other copies concerning them, as, *e.g.*, he did, when he entertained a doubt with regard to the correctness of the additional yod in the word ריעשה (Exod. xxv. 31). Only eight² out of twenty-five instances of *variae lectiones* are supported by the authority of other MSS., and even in these cases signs of carelessness on the part of Ibn Ezra may be discernible, in as much as he in his Commentary wholly ignored the other readings.

The favour which Ibn Ezra's Commentaries received in spite—or perhaps because—of their obscure and elliptical style, is less due to a general satisfaction given by his comments, since, on the contrary, they frequently disappoint the reader, than to his severe and satirical criticisms; for Ibn Ezra employs them unsparingly, even against men like Ibn Ganach,³ of whom he elsewhere speaks in the highest terms of praise and respect; and against Saadiah,⁴ in whose defence he wrote an entire work (שפת יתר). The numerous super-commentaries on Ibn Ezra's Commentaries offer the best evidence of the place assigned to the works of our author by the learned men of the succeeding generations.

¹ Ibn Ezra therefore read פָּאָבֶק like בָּאָבֶק, אָדָרָה like אָדָרָה, גִּיא like גִּיא, רֵעָכוּ like רֵעָכוּ, לָחֶמֶם like לָחֶמֶם, הִשְׁעֵשְׁעֵי like הִשְׁעֵשְׁעֵי.

² These are: מִתִּי (v. 13); וְאֵת מְרֹמָיו (x. 15); וּמִכְפָּד (xiv. 11); אֲבֵלָה (xxiv. 6); נִשָּׁ (xxix. 13); יַגִּיד (xlii. 23); שְׁלַחֲתִי (xliii. 14); חֵיל (lxvi. 12).

³ Comp. וְגוֹי אֵין כְּסִיל אֵין Comm. on Amos iii. 15. See above, p. 125, note 2.

⁴ Criticising Saadiah's explanation of proper nouns he says אֲוֵלִי בַחלוֹם "perhaps he saw them in a dream" (Comm. on Gen. ii. 11), וְגוֹי וְרַבִּי הַנְּאוֹן בְּשִׁמוֹת "do not take any notice of what the Gaon says concerning proper nouns" (On Gen. iv. 16). Phrases like וְאֵלֶּה לְשֵׁאלוֹת "his question is senseless" (On Ex. xxxi. 1), or וְאֵלֶּה לְרֹחַ "and these words are without sense" (On Gen. ix. 14), are used in rejecting Saadiah's views. Saadiah is of opinion that the second tables of the Ten Commandments were better than the first; this Ibn Ezra rejects, saying

Ibn Ezra composed Commentaries on all the books of the Bible. Those of which no manuscript has as yet been discovered—the Commentaries on the former Prophets, the Chronicles, the prophecies of Jeremiah and of Ezekiel, the Proverbs of Solomon, the books of Ezra, and Nehemiah¹—are at least cited or are referred to by our author. Most probably those Commentaries which were less in demand, were rarely copied, and at last neglected altogether. Some Commentaries which bear his name—those on Proverbs,² on Ezra and on Nehemiah³—were proved to be the work of another Commentator.

ואין צורך להשיב עד דברי זה הגאון כי ראיתים הם כדברי הלום לא מעלים
 ולא מורידים רק יצא עתק מפיו והאומר כן חייב שילקה “it is not necessary
 to reply to the words of the Gaon, whose words in this point are like a dream;
 they cannot be supported, nor need they be refuted. An imprudent word, how-
 ever, came from his lips, and whoever utters such things deserves to be punished”
 (Shorter rec. of Comm. on Exod. xxxiv. 1).

¹ The Commentary on the former Prophets, as a work already completed, is mentioned in the Comm. on Exodus xxvii. 21; Deuter. vi. 16; xxxii. 4; Psalms xxiv. 4; xxx. 1; li. 2; and is promised in the Comm. on Esther. The Comm. on Chronicles is named in the Comm. on Lev. xxvi. 34; Num. xxxi. 30. In his remark on Lev. xx. 20, Ibn Ezra states that Jer. xxii. 30 had been previously explained by him; this, perhaps, refers to a Comm. on Jer. promised in the Comm. on Is. xlvi. 8; xlix. 1. The Comm. on Ezekiel is cited in the shorter rec. of the Comm. on Exod. xxviii. 41, and is promised in the Comm. on Is. vi. 1, 2. From the shorter rec. of the Comm. on Exod. xxxi. 3 it may be inferred that a Comm. on Proverbs was then written by our author, as had been promised in the Comm. on Ruth i. 13; iii. 11; Song of Sol. vii. 3. The Comm. on Ezra and Nehemiah, promised in the Comm. on Esther i. 1; Ruth i. 2; Is. xxvi. 18, is quoted in the shorter rec. of the Comm. on Exod. ii. 10.

² The Commentary which in the Mikraoth Gedoloth is attributed to Ibn Ezra, was written by Moses Kimchi, as the introductory poem shows, and as has been proved by Lipman (Zion II., 113 sqq.). The explanations given here concur with those given in the dictionary of Kimchi; and several MSS. distinctly state that that Commentary was written by Kimchi. See Orient. Ltb. 1847, p. 26.

³ The style and technical terms used in this Commentary are decidedly not Ibn Ezra's. The comments themselves clearly show that they did not proceed from the pen of our author, *e.g.*: אלהי השמים (Ez. i. 2); “it is not said אלהי הארץ ‘the God of the earth,’ because the earth He has given to man.” How different is Ibn Ezra's repeated explanation of this phrase!

The Commentary of Ibn Ezra on the Pentateuch seems to have been recast by him several times, if not in its entirety, at least partly. The whole of the introduction to that Commentary is extant in two different recensions.¹ The substance of the introduction is the same in both, viz., the division of the Commentators into five classes, four of which—the digressive, the anti-traditional, the allegorical or mystical and the midrashic—he rejects, joining the fifth class, which consists of such as combine free research with tradition in just proportions.² But the different arrangement of the five classes, the different modes of treating the rejected methods, the different style and tone—all these together suggest that the two compositions were made for two different classes of readers. The one was written in Lucca or Rome for the instruction of disciples or friends who were no strangers to the various branches of science or of general knowledge, and many of whom he instructed in mathematics and astronomy. Ibn Ezra was therefore most eager to declare that he did not intend to interweave his expositions of the Bible with lessons on science, as others were mistakenly prone to do.³ In refuting the anti-traditional tendencies of the Karaites, and in referring to the impossibility

Comp. Comm. on Gen. xxiv. 3.—*ארתהששתא* and *דריוש* are here (Ezr. vii. 1) declared to be two names of one person, an explanation which is repeatedly and most emphatically rejected by Ibn Ezra. (Comp. Safah Berurah, Introduction; Comm. on Dan. i. 1; short rec. of Comm. on Exod. ii. 10).

¹ One of them generally precedes the editions of the Comm. on the Pentateuch; the other has been edited from MS. in the Beth hammidrash of Weiss (Wien, 1865, p. 14, *seqq.*), and will also appear in an appendix to this work.

² He says *וכפי דבריהם אתקן דקדוק לשוננו* "I shall reconcile our grammatical notes with their words."

³ R. Yitschak, who wrote two books on Gen. chap. i., Saadiah, and R. Samuel B. Chofni are named, and most severely criticised. (See page 125, note 2). Ibn Ezra by no means intended to discourage the study of science; he only recommends that the results of scientific research should be studied in works especially written for scientific purposes, because in the Commentaries named by him, no proofs are given for the statements made in them with regard to science, and even those statements are not always understood by the authors who made them.

of dispensing with tradition in the Jewish Calendar, he evidently assumed that the reader possessed a certain amount of knowledge of astronomy. After having briefly dismissed the allegorists, he employs all the force of his wit and satire to ridicule the midrashic commentators, who flourished in his time, and were, perhaps, his rivals in that same place.

The probable birth-place of the other recension of the Commentary was Rhodes or Beziers, where Ibn Ezra found Rabbinical scholars amongst his friends and admirers. He therefore did not attack by name the chiefs of the Talmudical academies, as he did not wish to wound the feelings of his disciples, nor did he at the outset mention their shortcomings. He began with rejecting any mystical and allegorical explanations that were employed with an entire disregard to the literal sense of the text, adding, more explicitly than in the other recension, that he himself must resort to allegorical expositions in some instances,¹ and in others,² accept them in addition to the literal interpretation.

The beginning of this part of the Introduction has been mutilated,³ as it appears, by the censors, who, in the attacks of our author upon the allegorical exposition of the Law believed they saw an attack upon the Christian religion, especially as this method of exegesis is called by Ibn Ezra דרך הכמי הערלים, "the method of Christian scholars."⁴ Undoubtedly he found also

¹ *E. g.* ומלתם את ערלת לבבכם "And ye shall circumcise the foreskin of your heart" (Deut. x. 16).

² He justifies his twofold exposition of the Biblical text by pointing out that also in nature things are found which serve for more than one purpose. This rule is applied to the second and third chapters of Genesis, to the construction of the Tabernacle, to the precepts concerning the sacrifices, etc. See p. 92, note 1.

³ Compare Weiss, *Beth hammidrash*, p. 14: כתוב בגליון הכ"י כאן מחוק: "On the margin of the manuscript it is remarked: here a portion has been struck out, and I was not able to retrace it from that which had been left" (or "because the writing is already entirely destroyed").

⁴ If Ibn Ezra really intended here to attack the Christian interpretation of

amongst his own people, many scholars, who adopt a similar method in the treatment of the Bible, and to whom the same criticism would apply. But in order to give more weight to his censure he preferred to denounce that method as non-Jewish, if applied to legislative portions. In the Commentary he fully discusses the views of Karaites and the exposition of the Midrash, though opposed to his own; but he does not seem to take any notice of Christian theology except in the explanation of Messianic prophecies. It is, however, possible that he thought it necessary to say in the Introduction a few words on the typical interpretation of the Law as taught by the authorities of the Church, as the religious controversies between Jews and Christians were frequently based on that principle.

In the paragraph against the Karaites he employs more wit and satire than argument.¹ As regards the Midrashic expositions he is less severe and more instructive, and he shows how the authority of the Midrash may be upheld even if the literal sense of its sayings now and then appears contrary to reason. In conclusion, he promises to adhere to the traditional explanation of the precepts, but in other respects to maintain his independence; to explain—what was most important to the readers whom Ibn Ezra had in view—the names of God, and to solve difficult problems connected with the Law and traditional interpretation.² It is question-

the Pentateuch, the division of the introduction would well agree with the simile of the circle, the centre of which represented the truth. Remotest from the centre, which is occupied by Ibn Ezra, were the Christian and Karaite scholars, who differed from him also practically. Nearer the centre were the Digressionists and the adherents to the Midrash, who differed only theoretically from him, or solely with regard to the method of expounding the Law.

¹ He ridicules many absurdities found in the Commentaries of the Karaites, as regards Exod. xx. 23; xxii. 28; xxxiv. 21. He thereby intended to show that those who deviate from traditional exposition, fall into great errors. He adds a few examples of important commandments which are incompletely expressed in the Pentateuch, because it was intended from the outset that the written Law should be supplemented by the Oral Law. Comp. p. 94, note 1.

² It is of no use, says Ibn Ezra, that he who believes in the truth of the Bible, should study the various theories of the creation, but it is most

able whether this latter recension of the introduction to the Commentary on the Pentateuch was to be followed by a continuous exposition of the five books of Moses, or only by an explanation of difficult passages.¹ Before the commencement of the exposition, a short grammar is added, in order that the readers, who are supposed to be ignorant of the first principles of Hebrew grammar, may become acquainted with the prominent features of the language before they commence the study of the Commentary.² Hence it may be inferred that he either had not yet composed any of his grammatical works, or that none of them were known in that place.³ The latter alternative is more probable, as the whole composition leaves on the reader the impression that it is a

להתבונן בדברי התורה שמות השם הנכבד והגורא והסודות והמקומים, גם במצות וחקים, לא שזפתם עין סכלים, ומבוארים למשכילים, ואם השם יהיה בעוזרי לשלם נדרי אבאר קצתם ומדברי משה ראיותם : "that he should study in the Law the names of God, and the profound ideas contained in the laws and statutes, which being unintelligible to the ignorant, are easily understood by the scholar. If God will enable me to fulfil my vow, I will explain some of these subjects, and support my view by quotations from the Bible or from the words of our Sages, as transmitted through Joshua to the elders," etc.

¹ In the epigram he uses the phrase "לְבַאֵר דֵּת בְּסִינַי נְתוּנָה" "to explain the law given on Sinai," which may just as well be supposed to refer to the whole Pentateuch as to the Decalogue. Certain topics are especially pointed out in the third paragraph of the introduction. (See p. 145, note 2). The rabbinical saying, that seven things were created before the universe, is declared (Introd. § 4) to be "מְטַעַם זֶאת הַפְּרָשָׁה" "connected with *this portion* of the Pentateuch," and this undoubtedly refers to the beginning of Genesis.

² וּבִעֲבוּר כִּי חֲכָמֵי דוֹרֵנוּ לֹא הִתְעַסְקוּ בְּדַקְדוּק אֲזִכִּיר מוֹסְדוֹתַי וְתוֹצְאוֹתַי "And because the wise men of our time have not studied grammar, I will first describe its principles and rules, as a key to the comprehension of my grammatical remarks" (End of Introduction).

³ His words quoted in the preceding note would appear to imply that he had not yet composed any of his grammatical works. But as he wrote this Commentary at the age of sixty-four years, about 5616, it must be assumed that his works were not known there, and that, for this reason he does not even mention them. Comp. also Introduction to Safah Berurah (p. 15 ed. Lipman).

mere copy of the other work, but improved and adapted to altered requirements. The last named work is remarkable for the repeated references to a solemn vow taken by Ibn Ezra that he would proceed to expound the Law.¹ This vow is also mentioned in a poem preceding the introduction ; he there states that at the age of sixty-four years he was stricken with illness, and he then pledged himself by an oath that he would write an exposition of the Law of Sinai, and would dedicate it to Moses ben Meir, who had supported him during his illness.² If it be true that he lived to the age of

¹ ואם השם יהיה בעוזרי לשלם הנדר "And if the Almighty will enable me to fulfil my vow" (§ 3). "May the Lord strengthen me that I may be able to fulfil my vow" (§ 5.).

² ולמעונות שחקים הוא מעונה	יבורך שם אשר אין לו תמונה
וחכמתו גלויה גם צפונה	ונשגב מחזותו כל נשמה
יבינהו ומפיו כל תבונה	לאברהם בנו מאיר יצו עוז
שני חייו שמונה על שמונה	עזרהו עדי הלום ומספר
ביר מכה חדשה גם ישנה	בזקנתו מכרוהו עוניו
ושב גוו ככפה רעננה	ורב משה בנו מאיר סמכו
לבאר דת בהר סיני נתונה	ונדרתי לאל נדר בחלי
וכל חכמה למשה היא למנה	ומה דעתי לקדם בה גבירי
וערך נר לחמה או ללבנה	כשלוח מעט מים לגיהון
וכפו בנדבות רעננה	גנזו אל היות אור לחשכים
עלי דרך ישרה באמונה	והן אחל יסוד דקדוק ופרוש
ואזכיר שם אנוש דבר נכונה	ולא אזכיר אשר טעה בספרו
והיא עדות יי נאמנה :	ודת משה ביר משה אפרש

Blessed be the Almighty, who is without form, and encompasseth the highest heavens !

He is too exalted to be beheld by any soul ! The knowledge of Him is but partly attainable !

May He grant strength to Abraham, the son of Meir ! May He, from whom all wisdom cometh, grant understanding !

He hath hitherto been a support to him till he reached his sixty-fourth year ; Now in his old age his sins have brought upon him a stroke new, yet not unknown ;

Rab Moses, the son of Meir, aided him, and his body gained new vigour.

In my illness I vowed to the Almighty to expound the Law revealed on Sinai !

But what am I able to offer to my friend, to Moses, who is gifted with every kind of knowledge !

1167

seventy-five years, and that he died in 4927 A.M.,¹ he was at the time when he resolved to compose this Commentary, probably at Rhodéz, where he had finished the Commentary on Daniel in Marcheshvan of the same year (4916). After the recovery from his illness he wrote the Introduction and perhaps the commencement of the Commentary.²

It is more difficult to discover when the other Introduction was composed. The Commentary on the Psalms—perhaps not in the form known at present—had already been completed;³ and as that work was preceded by the Commentary on Isaiah (finished 4905),⁴ the Introduction to the Pentateuch was probably written in the year 4906.

The Commentary on the Pentateuch, as known by the various editions, is the same which is connected with this last-mentioned Introduction; for the Commentary on Exodus, however, a shorter recension (edited by Reggio, Prag, 1840) must be substituted.

My work would be like a drop of water poured into the river, (according to Luzzatto, "like the Shiloah compared with the Gihon"), like a lamp compared with the sun and the moon!

God reserved him to be a light to those who are in darkness, and that his hand should distribute rich gifts!

I now begin to write the elements of grammar, and a literal exposition of the text.

I shall not name any one who went astray, but I shall not omit to mention those whose words are correct.

I shall explain the Law of Moses and lay my work into the hands of Moses, as a true token of gratitude.

¹ Comp. Comm. of Ibn Ezra on Isaiah, Translation, etc., I., Introduction p. xxvii.

² Only fragments of this Commentary are known, and unless more of it be brought to light, there is no reason to suppose that he finished it. Taking into consideration the other works which Ibn Ezra composed about that time, we cannot conceive how he had time for writing a complete Commentary on the Pentateuch. Comp. below, p. 160.

³ See Grätz, Geschichte, etc., VI., pp. 446, 449.

⁴ Some MSS. contain at the conclusion of the Commentary, a note to the effect that it was finished in ה'קלח (4905=1145), and there is no reason to doubt the correctness of this statement.

The latter mentions this Introduction three times,¹ while the former never refers to it, but, on the contrary, quotes the second recension of the Introduction.² There is also, in regard to style and character, a great affinity between the shorter Commentary on Exodus and that on the other books of the Pentateuch, whilst the larger Commentary presents a totally different appearance. The same difference may here be discovered as has been noticed above with regard to the two recensions of the Introduction. In the shorter Commentary Midrashic explanations are criticised with great severity;³ in the other the Karaites are principally the objects of his wit and satire.⁴ It is quite natural that when the Commentary in Exodus is cited, the same quotations should be found in both recensions;⁵ there are, however, a few instances, which can only be applied to the shorter Commentary.⁶

¹ כבר הזכרתי בתחלת פירוש התורה שקביעות השנה גם החדש לבית היה "I have already mentioned, in the Introduction to the Commentary on the Pentateuch, that the Supreme Court had the authority of regulating the year and the month" (Exod. xii. 1). Comp. Introd. § 2. כאשר הזכרתי בתחלה "As I mentioned in the Introd." (Exod. xiii. 5). Introd. *ibid.* כאשר החלתי בספר הזה "as I mentioned in the Introd. to this book" (*ibid.* xxxv. 3). Introd. *ibid.*

² קדמונינו אמרו כי נגזרו להיותם ככה כאשר פרשתי בראש ספר בראשית "Our Sages said that it was ordained that they (the tables) should have this special form, as I explained in the beginning of the Commentary on Genesis" (Exod. xxxii. 16). Comp. second rec. of Introd. § 4. This passage does not appear to be in its original form, for the author most probably wrote קדמונינו אמרו כי נבראו בערב שבת בין השמשות ולפי דעתי ונוי, which words were ultimately substituted for the original. In this case the words "as I explained," etc., would refer to the remark of our author on the verb ברא (Gen. i. 1).

³ Comp. the sharp and satirical criticisms on Midrashic explanations in the shorter Comm. on Exod. ii. 10; ii. 12; xiii. 18; xix. 13; xix. 17; xxv. 31. In the larger Commentary the censure was entirely suppressed, or expressed in a more lenient manner. In the references to the Gaon R. Saadiah, the same difference may be noticed. Comp. Ex. xxx. 16; xxxiv. 1.

⁴ Comp. Exod. xiii. 13; xxi. 2; xxi. 35; xxxiv. 9; xxxiv. 21; xxxiv. 29.

⁵ Comp. on Gen. ii. 11; ii. 12; xviii. 13; xxii. 1; xxxii. 33; xl. 15; etc.

⁶ Comp. Gen. i. 1; xx. 2; xxxviii. 1; xl. 13; xlvi. 15; Deuter. i. 6; xxiv. 3; xxv. 6.

The connection of the shorter Commentary with the whole work is also obvious in the frequent references to explanations given in Genesis, or announced to be given in the Commentaries on Leviticus, Numbers, and Deuteronomy.¹ In the larger Commentary Ibn Ezra does not seem to take any notice of the Commentary on Genesis or of any on the other books of the Pentateuch.² The grammarian, Ibn Ganach, is

¹ The Comm. on Genesis is quoted in the shorter Comm. on Exod. i. 11; xx. 11; xxii. 7; xxv. 18; xxx. 16; reference is made to the Comm. on Lev. in Ex. iii. 18; xii. 16; xx. 20; to that on Numbers in Ex. iii. 1; xxvii. 19; to the Comm. on Deuter. in Ex. xiv. 4; xix. 12; xix. 17; xix. 23; xx. 1; xx. 18; xxi. 10; xxii. 15; xxxiii. 22; xxxiv. 5.

² The comparatively few instances of reference to other books are either later additions or were inadvertently transferred from the original on which this Comm. was founded. Thus on iv. 13 the following remark is made:—
 וְגוֹי כָּבֵר פִּרְשֵׁתִי בִּי כֹל נֹא לִי עֵתָהּ וְגוֹי “I already explained that נֹא always signifies now,” etc. A comparison with the corresponding note in the shorter Comm. shows that this is to be emended thus וְגוֹי כָּבֵר פִּרְשֵׁתִי בִּי: כֹּל נֹא וְגוֹי “the word בִּי I have already explained;” the first three words, בִּי כָּבֵר פִּרְשֵׁתִי, occurring in both recensions of the Comm. were probably copied verbatim from the original. Another reference to Genesis is found in the Comm. on Ex. xvi. 25. The passage of the Comm. to which this reference is attached seems to be an imperfect excerpt from another work of Ibn Ezra. After having refuted the opinion of those who infer from Ex. xvi. 25 and Gen. i. 4 that Sabbath should begin in the morning of the following day, our author continues, וְדַע כִּי הַיּוֹם בְּלֵיל הַקּוֹדֶשׁ עַל בֵּי דְרָכֵי וְגוֹי, “know that the word יוֹם has two meanings,” etc. The reader naturally expects Ibn Ezra’s own explanation of the verses quoted, especially of Gen. i. 4, but the reverse is the case; he only meets with the explanation employed by Ibn Ezra, in a discussion with a Karaite (Short Comm. on Exod. xxxv. 3) to prove as a mere trick of sophistry, that Friday evening is not part of the Biblical Sabbath. The author then adds, וְהִנֵּה נִנְיָה כֹּל אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים וְנִבְקֶשׁ יוֹם הַתּוֹרָה כִּאֲשֶׁר אָמַרְתִּי, “let us now set aside all these arguments, and investigate what the Biblical day is, as I said.” This can only be a quotation, as nothing is mentioned before to which the phrase “as I said” could refer. The research announced in these words is likewise very fragmentary; it is cut short, and the explanation of Gen. i. 1, originally given in full, is here only alluded to in the phrase וְכָבֵר פִּרְשֵׁתִי וְגוֹי, “I have explained Gen. i. 1 in loco.” One portion of this passage is easily recognised as a foreign element, and as not proceeding from the pen of Ibn Ezra, namely, the following:—וְזֶה לֹא יִתְּכֵן בְּרֵאִיָּה גְמוּרָה מִחֻמַּת הַדְּבוּר שֶׁשֶׁם דְּבַר יִהְיֶה כּוֹלֵל שְׁנֵי דְבָרִים שֶׁהָאֵל וְזֶה לֹא—כִּמוֹ שֶׁאָמַרְנוּ לְמַעַלָּה, “as we stated above” (on Ex.

called **ר' יונה** in the shorter Commentary on Exodus, as is also the case in that on the other books of the Pentateuch;¹ but in the larger recension of the Commentary his name is invariably **ר' מרינוס**, as in all those works which our author wrote in France;² the great Commentator, Rashi, appears as **רב שלמה** or **רבי שלמה**³ in the one, as **רב שלמה** in the other recension.⁴ The Rabbinical term **רבותינו ז"ל** (abbr. **רז"ל**), instead of which Ibn Ezra generally writes **קדמונינו** or **המעתיקים**, occur less rarely in the larger Commentary.⁵ It is noteworthy that in the latter **יפת** is

i. 5) are generally believed to refer to Gen. xlv. 23, but in reality they refer to the remark on **את יעקב** (Ex. i. 1), which originally comprised the explanation given in the shorter recension, that the phrase **את יעקב** shows that Jacob is included in the number seventy. Not satisfied, however, with this short note, either Ibn Ezra himself or another scholar reproduced in the Comm. on **שבעים נפש** the arguments of the Comm. on Gen. xlv. 23. Before **כי ששים** something is omitted, perhaps **י"א שהוא סך השבון** (Comp. Comm. on Gen.) Of the Commentaries on other books of the Bible, only those on Psalms and on Daniel are quoted; the former four times (vii. 7; xiv. 20; xx. 8; and xxxiv. 11); the latter, once (xxxii. 32).

¹ Comp. Comm. on Gen. xix. 15; xli. 43; Lev. vi. 14; xiv. 1, etc.; Exod. short rec. i. 10; xiii. 8, etc. The same is the case in the Commentary on Isaiah (v. 14; xiii. 10; xxx. 16, etc.); on Job, the Song of Solomon, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes, Esther; in Moznaim, and in Tsachoth. In the Commentary on the Psalms both names occur; hence it may be inferred that that Commentary was originally written in Lucca, or in some other place in Italy, but was afterwards recast and amplified in France.

² Comp. Comm. on Exod. i. 10; v. 21; xii. 22; xiii. 8; xiv. 20, etc. The same is the case in the Commentary on Daniel, the Minor Prophets, Esther (ed. Zedner), in Safah Berurah, Sefath Yether, and partly in the Commentary on Psalms.

³ Comp. on Exod. xii. 6; xv. 2; xvi. 15; xviii. 27 (these two quotations are not found in Rashi; another R. Shlomo—Ibn Gebirol—is perhaps meant); xix. 2; xxviii. 36.

⁴ **רב שלמה מפרש התורה מי"ב** (On Exod. short. rec. xxviii. 30). This distinction, although noteworthy in connection with other differences, is in itself of no importance, as it depends more on the option of the copyist than on that of the author, whether the abbreviation **ר'** or instead the full title **רבי** or **רבנו** should be used.

⁵ On Exod. xii. 2; xv.; xxv. 4; xxix.—The term **חז"ל** (**חכמינו ז"ל**) is likewise very frequent; vi. 3; ix. 10; x. 20; xii. 2; xlii.; xlv.; xiii. 16; xiv. 20, etc.

frequently cited,¹ משה הכהן ר' very rarely; the reverse is the case in those works of Ibn Ezra, which he wrote in Italy. A greater tendency to explain difficult terms by the Arabic may likewise be considered as peculiar to this work.² Moreover, the lengthy and rudimentary explanations of words occurring in the larger Commentary, especially in the first chapters,³ clearly show, that the author did not presuppose that his readers were acquainted with any of his exegetical or grammatical works. It is an independent Commentary, and does not form part of the Commentary on the Pentateuch. The editio princeps of this Commentary concludes with the remark, that the Commentary on Exodus was finished 4913 (1152—1153).⁴ It was composed, according to the same edition (Ex. xii. 2) in Rhodéz (France). This was probably the first work Ibn Ezra wrote in France,⁵ where his Moznaim, Yesod and

¹ The same is the case in the Commentary on the Minor Prophets.—On Exod. iv. 3; iv.; v. 5; vii. 29; viii. 13; x. 6; xxi.; xii. 2; xviii.; xxix.; xv. 4; xix. 8; xxvi. 28; xxv. 4; xvii.; xx.; xxvii. 21.—Comp. Pinsker, Likkute Kadmoniyoth, p. 184.

² On Exod. ii. 3; vi. 3; vii. 27; ix. 21; xxx.; xii. 9; xxii.; xvi. 1; xxxi.; xxiii. 19; xxiv. 6; xxv. 29; xxxvi. 8.

³ *E.g.* the explanation of the pronoun אלה, of the שמות; the descriptions of the rules on the vocalisation of the prefix בו"כל (i. 2, 3); the apocopated future יהי (i. 5); the suffix נו (i. 9); the difference between verbs ע"ע and verbs ל"ה (i. 16); the derivation of בת (ii. 1). After the first chapter the lengthy grammatical explanations become less frequent.

⁴ ספר ואלה שמות לאברהם נשלם שנת תתקי"ג יקר כמו שהם "The Commentary on Exodus, written by Abraham (Ibn Ezra), was finished in the year 913; it is as precious as Shoham." In some MSS. this line follows the shorter recension of the Commentary; but this line is far more appropriate at the end of a complete work than to a portion of a larger work.

⁵ Comp. on Exod. xii. 6: כי הנה בין ירושלים ובין העיר הזאת ששמה לוקא "between Jerusalem and this place, namely Lucca, there is a difference of more than three hours." This is not correct. In the Commentary on Genesis xxxiii. 10, Ibn Ezra says, והנה בין ירושלים ובין זאת והמדינה שחברתי בה זה הפי' ושמה לוקא שעה ושליש שעה וברוחב י"ב מעלות "between Jerusalem and this place in which I wrote this Commentary, namely Lucca, is a difference of one hour forty minutes; in latitude

Tsachoth, were not yet known; and when the abridged Grammar, appended to the second recension of the Introduction to the Pentateuch, was not yet written. The Commentary is not original, it is an amplified and altered form of a previous recension.¹

there is a difference of twelve degrees." Instead of לוקא in the first passage, the editio princeps and several MSS. have the name רודס, Rhodéz in the south of France (not the island Rhodus; see Graetz Geschichte, etc., VI., page 444). This is nearer the truth, Rhodéz being more westward than Lucca; but Ibn Ezra is far from being accurate in this statement, as well as generally in the description of the longitude and latitude of various places. Comp. Sefer ha'ibbur, ed. by Halberstamm, Lyck, 1874, page 8 b., and Yesod Mora, ed. Oppenheim, page 6 and page 141.

¹ A few instances may serve as an illustration:—After having explained Ex. i. 13, the author proceeds, in the same sentence, to show why the Egyptian king sought the support of the midwives for his plan, and gives at the same time the meaning of מילדות (ver. 15). The grammatical remarks of ver. 14 are a later addition; the word מילדות is therefore paraphrased a second time.—ii. 2. The words כמו שהזכרנו have in the present arrangement of the text no sense; the explanation of ותהר האשה is interrupted by a grammatical analysis of the word בת. The original order appears to have been as follows: וילך בערים רבות וגוי היתה זאת: והנה ידענו כי תחלת קץ די מאות וגוי והנה קרוב מלדת משה נגזר על הזכרים: בת לוי בן ישראל וגוי ישראל קרושים: ותהר אין ספק כמו שהזכרנו (ר"ל כי קרוב מלדת משה וגוי) כי אהרן גדול וגוי מרחוק לא הזכיר הכתוב לידת מרים ואהרן כי בת, and the attack on Ben Sita were added, perhaps originally between the lines, or in the margin, and were afterwards embodied in the text, but in the wrong place; the former belongs to ii. 1, and should follow the word קרושים, the proper place of the latter would be after דבר בלדתם.—vii. 7; the words כי כבר פרשתי וגוי are out of place, interrupting the explanation why the age of Moses and Aaron is mentioned; the sentence כי לאלה לבדם וגוי should closely follow after היה מדבר השם בעמוד ענן Comp. p. 150, note 2. We find also here and there explanatory interpolations, which were not written by Ibn Ezra, as e.g., the explanation of the rule that the verbal noun is implied in every form of the verb, i. 10; the phrase שהוא בעל הערוך (on Exod. xxv. 29) seems to be erroneously added to the name ר' נתן; also the words ששמה לוקא after הנני הכותב מוסף על דברי זה החכם (ib. xii. 6), etc. Comp. "I, the copyist, add to the words of the author the following, which I learnt from his own mouth." In some instances the Commentary was cut short; comp. xix. 12; xvi. 25, and p. 150, note 2.

It has been generally understood that the relation between the two Commentaries on Exodus which are now extant is that of an original and a second recension.¹ But a closer examination shows that the shorter Commentary is not an abridgment of the larger, nor the latter an expansion of the former; both are probably based on the same original, in which etymology (דקדוק) and exegesis may have been entirely separated from each other, as is suggested in the Introduction, and may be noticed in the larger Commentary.²

Many explanations are therefore identical in both, not only in substance but also in the expressions. In some instances the author hastily eliminated passages in the original, without making such alterations as then became necessary. Mistakes of this kind were inadvertently transferred from the original to the various recensions or copies made either by the author himself or by his copyists. The brief note on Exodus xix. 2, is therefore followed in both recensions of the Commentary by the words, "I have been compelled to dilate on this point," etc.;³ on ii. 2, Ibn Ezra quotes the opinion of others and adds גם זה דרש "this *also* is a Midrashic explanation," although no such explanation had been cited in the preceding portion of the Commentary.⁴ The great number of mistakes and additions in the larger Commentary led many to conjecture that this work was not

¹ In the Super-comm. the shorter rec. of the Comm. on Exod. is called שטה אחרת the first recension; Reggio (Geiger, Zeitschrift, etc., IV., 281) is of opinion that the larger rec. is to be considered as the original. Comp. Sefer ha'ibbur, ed. Halberstamm, page 11, note 21. Graetz (Geschichte, etc., VI., page 450) is of the same opinion.

² See larger rec. of Comm. on Exod. xxxiii. 12: ועתה אומר דקדוק הפרשה "And now I begin the grammatical explanation of the chapter," and ver. 21: ועתה אזכיר כלל טעם הפרשה "And now I will give an outline of the contents of the chapter."

³ See page 119, note 2.

⁴ The Midrashic explanation of the words ותרא אותו כי טוב הוא (See Rashi *ad locum*) was most probably quoted and censured in the preceding remark.

written by Ibn Ezra himself, but was compiled by some of his pupils from the writings of their master, whom they frequently misunderstood. R. Joseph B. Eliezer, the author of *זפנת פענח* (a Supercommentary on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch), mentions thirteen reasons why this Commentary could not be the work of our great Commentator. The argument is chiefly based on the fact that the writer of this Commentary ignored the Commentary on Genesis, and that the author of the Commentary on the other books of the Pentateuch takes no notice of this Commentary. The strength of this argument is weakened by the foregoing explanation of this fact.¹ Stress is also laid in his arguments on the fact that in the text itself two statements are found to the effect that some remarks were added by a pupil of Ibn Ezra.² But these statements, on the contrary, prove that the Commentary—with these two exceptions—is the work of Ibn Ezra himself, whose authorship is easily recognised by the contents and the style of the work.

Some writers believed they had discovered in this Commentary certain heretical opinions which could not possibly have been uttered by Ibn Ezra.³ It is, however, too hazardous

¹ p. 152, *seq.*

² On Exod. xii. 9. The name of the pupil who added such notes is, according to some, R. Joseph of Maudeville, according to others Yitshak ben Yehudah (See Aben haëzer of R. Yehudah Mosconi, *Magazin*, etc., III., p. 49).

³ Comp. Rappoport, *Toledoth derabbi Nathan* (Bikkuri haïttim, 1830, p. 26, note 13): בפירוש המיוחס להראב"ע אכן נודע שפירש ספר שמות לא נכתב מראב"ע עצמו רק מתלמידו שכתב מה ששמע מרבו ועד"ז הוא מוכן לטעות וע"ש בסמוך שכתב ויש שבוש בד"ה שהזכיר תחת הקערות מזרקים עב"ל: וחלילה לראב"ע להוציא דבר מגונה כזה מפיו עם כל עוצם רוחו לדבר לפעמים בחכמה והשכל נגד המורגל, וכבר הוכיח בהקדמת אהל יוסף לספר שמות שפירושי ספר זה ותרי עשר נכתבו מן התלמידים: "In the Commentary assigned to Ibn Ezra. It is known, that this Commentary on Exodus has not been written by Ibn Ezra himself. One of his pupils wrote what he had heard from his master, and therefore we may expect to find errors there, *e.g.*, 'It is by way of error that we find in the book of Chronicles, that

to determine, what Ibn Ezra—consistently with his religious and philosophical principles—might or might not have written, or to deny that he was the author of some works on account of his supposed departure from orthodoxy.

The Commentary on the whole of the Pentateuch was originally composed in Lucca, as is stated by Ibn Ezra himself (on Gen. xxxiii. 10).¹ There is no reason to assume that his remark refers only to the Commentary on Genesis; there are, on the contrary, many indications of its close connection with the Commentary on the other books of the Pentateuch, and that it constituted an integral part of that Commentary.² It has been shown above that the Introduction to the Pentateuch was written between A.M. 4905 and 4906. The Commentary itself was most probably revised at that time, or was being re-written, while the first recension had been written before 4905. For in that year the Commentary on Isaiah was composed;³ he quotes therein

מזרקים are mentioned instead of 'קערות,' etc. Ibn Ezra could never have uttered such a word, though he sometimes inveighed with all his force—with reason and understanding—against received opinions. It has been proved in the Introduction of Ohel Yoseph to Exodus, that this Commentary and that on the Minor Prophets were composed by pupils of Ibn Ezra." The argument on the ground of this "blunder" (שבויש) is inconclusive, and the description of the supposed error is not to be found anywhere. All Ibn Ezra says is that the author of the book of Chronicles does not use the same names for the sacred vessels as are used in the Pentateuch. Therefore the words ויש שבויש are either a misreading of the original ויש שמפרש, "and some explain," the words which follow containing the opinion of those who thought that in both books the same vessels were meant, whilst Ibn Ezra himself questioned the correctness of that opinion; or they form part of the preceding criticism of R. Nathan, which originally commenced with the words ויש שבויש בדבריו והמגיד לו וגוי Comp. Comm. on Ps. lxxviii. 20.

¹ See p. 152, note 2.

² There are numerous references in the Commentary on Genesis to that on the other books of the Pentateuch: ii. 11, 12; xviii. 13; xx. 2; xxi. 32; xxii. 1; xxiv. 63; xxvi. 5; xxxv. 4; etc.

³ נשלם ספר ישעיהו הנביא וגוי באייר שנת תתק"ה לעולם בלוקא עיר מושבי "The Commentary on Isaiah was finished in Iyyar, 4905, in Lucca the place of my dwelling." (Comm. on Is. ed. by Dr. M. Friedländer, p. 115).

the Commentary on the Pentateuch,¹ and refers to the Commentary on the Psalms as to a prospective work.² But on the other hand, the Commentary on the Book of Psalms is also quoted in the Commentary on the Pentateuch.³ Hence it may be inferred that the latter had been written before 4905, that the Commentary on the Psalms followed immediately after that on Isaiah, and that shortly afterwards the Commentary on the Pentateuch was revised and amplified, especially with the references to those Commentaries which had since then been finished.⁴ That the Commentary on the Pentateuch is one of the earliest literary productions of Ibn Ezra, may further be inferred from the following circumstance. In explaining the name of God (Exod. iii. 16), he suggests that the name of the prophet Eliyahu (My God is Yahu) contains the correct reading of the tetragrammaton.⁵ This view, however, is described in the *Sefer hashshem* (§7) as an opinion he had held at a former time, but which he now abandoned.⁶ In the larger recension of the Commentary on Exodus no mention is made of this opinion.

¹ Comp. Comm. on Is. xii. 2; xix. 4; xxviii. 29; xxxviii. 10; xl. 28; liv. 5; lxvi. 23.

² *בספר תהלות אפרש* Comm. on Is. ii. 14; xxvi. 4.

³ Comp. *Introd.* § 4. Gen. xiv. 18; Exod. (sh. rec.) xxii. 16; xxxiii. 4; Deuter. i. 41; xxi. 17; xxxii. 3; xxxiii. 2.

⁴ It contains references to the Commentary on the former Prophets, Jeremiah, Ezekiel, Proverbs, Ezra, Chronicles (see p. 142, note 1); Isaiah (Exod. sh. rec. xxxii. 4); Minor Prophets (Lev. xxi. 7; Num. xii. 2); Psalms (Gen. xiv. 18; Exod. sh. rec. xxii. 16; xxxiii. 4; Num. xii. 2; Deuter. i. 41; xxxii. 3); Job (Exod. vii. 9; Num. xxii. 22; Deuter. xxiv. 6); Song of Sol. (Gen. iv. 10; Num. xiii. 32); Lamentations (Lev. xiii. 46; xxvi. 39; Deuter. xxviii. 46); Ecclesiastes (Exod. xxi. 10; Deuter. iv. 35); and Daniel (Gen. iv. 6; x. 4; xxvii. 40; Exod. ii. 10; xxix. 37; Num. xiii. 17; xxiv. 17, 24).

⁵ והמשכיל שידע יסוד הנוח והנוע ידע דרך השם ואיך הוא במבטא גם
אלהיו הנביא יורה צדק “The student who understands the principles of the silent and audible letters, will understand the form of the name of God, and how it is to be pronounced; also the name of the prophet Eliyahu (*i.e.*, my God is Yahu) may serve as a guide.”

⁶ ובימים שעברו הייתי חושב כי אליהו יוכיח עד שמצאתי וגשמו אמר,

An epilogue, which in some MSS. follows the Commentary on the Pentateuch, and is generally believed to have been composed by Ibn Ezra, contains the statement that this Commentary was finished in the year 4927. If this supposition be correct, it would appear that we have here a third recension of the Commentary. It was, perhaps, on that occasion that the short Commentary on Exodus was replaced by the larger recension. It is, however, very doubtful whether Ibn Ezra wrote this poem. His name is not mentioned in it; nor do the style, the substance, or the way in which the date is given, indicate an affinity with the genuine productions of Ibn Ezra. The numerous instances of tautology in those few lines are certainly opposed to the spirit and style of our author. The contents and the style of the poem, especially of that in the Vatican MS., are more characteristic of the copyist of the work than of the author.¹ The form which this poem has in some of the

והנה ראיתי הטעם היא הנכונה “In days past I thought that the name Eliyahu might serve as a guide (*i.e.* that the tetragrammaton should be read in the same way, viz., Yahu; the second ה, as a silent letter, being omitted); but now I have found וְנִשְׁמֹו (Neh. vi. 6, with the accent on the ultima; ו is therefore not pleonastic; and according to Ibn Ezra נִשְׁמֹו and נִשְׁם, are two *different* names of the same person; in אֱלִיָּהוּ, the accent being on the penultima, ו is pleonastic; יְהִ=יְהוּ, and the word cannot serve as a help to the reading of the tetragrammaton), and I see that the accent is correct.”

<p>¹ וחיינו מתי מספר ספורים וסופר כל וכל דורות ודורים ועושה טוב ומטיב לישרים וכתבתי לשר כל הספרים תשע מאות וגם שבע ועשרים שנת רצון שנת תפקוד אסורים לישראל קדושים וגם טהורים :</p>	<p>לדור דורים שנותיך אלהים ואתה חי וקיים לעדי עד ושוכן עד וקדוש רם ונשגב מבורך אל עזרתני בטובך והשלמתיו בארבעת אלפים שנת ששי למחזור ר"ס ברומי ביום ששי ביום טובה ושמה</p>
--	---

(“Magazin für Jüdische Geschichte und Literatur,” von H. A. Berliner, I. No. 24).

MSS. is evidently an amplification and a corruption of the revised original.¹

“Thy years, O God, are innumerable; the days of our life are numbered, and few.

Thou livest for ever. Thou determinest everything, every age and generation;

Thou abidest for ever, holy, high, and exalted. Thou art beneficent, and showest kindness to the righteous.

Praised be God! Thou hast helped me in Thy goodness, permitting me to write the work of the prince of all authors.

I finished it in the year 4927,

In the sixth year of the 260th cycle, in Rome, the year of the divine favour, the year of the release of the captives.

On the sixth day (Friday), on the day of happiness and rejoicing to the Israelites, who are holy and pure.”

1 לדור דורים שנותיך אלהים וחיינו מתי מספר ספורים
 אתה חי וקיים לעדי עד וסופר כל למשפחות ודורים
 ושוכן עד וקדוש רם ונשגב ועושה טוב ומטיב לישרים
 ומדריכם בדרך הישרה ותקראם חסידים גם ברורים
 בחסדך אלהים למדני לתורתך ואבין הסדרים
 ועזרני להתחכם בדתך ואדעם יהיו על פי סדורים
 כמו עד כה עזרתני בטובך לפרש עוד פשט כל הספרים
 והשלמתיו וגוי כמו למעלה :

“Thy years, O God, are innumerable; the days of our life are few, are numbered.

Thou art everlasting, and fixest the number of all according to generations and ages.

Thou dwellest on high; thou art holy, high and exalted. Thou art beneficent, and showest kindness to the righteous.

Thou guidest them on the right path, and callest them pious and pure.

In Thy kindness, O God, teach me Thy law, that I may understand all its parts,

Grant that I may become fully acquainted with Thy precepts, that I may know them in their successive order.

As Thou hast hitherto in Thy goodness enabled me to write again the literal explanation of all the books (*or* Grant, that I may, etc.,—as Thou has hitherto in Thy goodness supported me,—that I may further be enabled to write a literal explanation, etc.), I finished it,” etc., as above.

Other dates are given concerning the completion of the Commentary on the Pentateuch, but without the least foundation.¹

Of other recensions of the Commentary on the Pentateuch only fragments are extant. One of the fragments contains the Commentary on the seventeen first chapters of Genesis.² It is generally preceded by the second recension of the Introduction, and hence it may be inferred that it was written simultaneously with that Introduction. It has been proved above, that the latter was composed in 4916; but as Ibn Ezra finished his Commentary on the Minor Prophets in Tebeth 4917, and, in the course of the year 4916, had

A third recension of this poem is contained in a MS. of the Cambridge University Library. (See Catalogue of the Hebr. MSS., etc., by Dr. S. M. Schiller-Szinessy, Vol. I., p. 119.)

The second, fourth, seventh and tenth lines are as follows;—

אתה חי וקים לעדי עד	בלי תכלה וכל דורות ודורים
ומדריכם בדרך הישרה	ותקראם ישרים גם טהורים
כשם יה שעזרתני בטובך	וכתבתי לשר כל הספרים
ביום ששי ביום טובה ושמחה	לאדר בו עשית נס לעברים :

Thou art everlasting, without end, and comprehendest generations and ages. Thou guidest them on the right path, and callest them righteous and pure. As Thou, O God, in Thy goodness, hast assisted me to write the work of the prince of all authors.

On the sixth day, the day of happiness and rejoicing, in Adar, the month in which Thou hast wrought miracles for the Hebrews.

A fourth recension, contained in a MS. of the Br. Mus. (Add. 27,038) is inserted in the Hebrew Appendix of this work.

¹ Jehuda b. Mosconi in the Introd. to a Super-comm. on the Comm. of Ibn Ezra on the Pent. (see "Magazin für die Wissenschaft des Judenthums," by Dr. Berliner and Dr. Hoffmann, III., 1, page 07 and page 45) states that Ibn Ezra commenced to write his work the 15th Shebat 4919, and finished it the 26th of Nisan, 4921.

² This Commentary is frequently quoted in the Supercommentaries by the name of "another recension," (שמה אחרת) or (נ"א). It appears that this recension was generally known only for the first three Sidrahs. In the Supercommentary כנגלת סתרים (Brit. Mus. MS. Add. 26,981), it is quoted on Gen. xxxii. 20, ובביאור כתב בשיטה האחרת כי ה' עררים היו. See Schiller-Szinessy, Catal., etc. Vol. I., p. 139.

been compelled by illness to interrupt his literary labours, it is not likely that he could then have applied himself to the composition of a new Commentary on the Pentateuch. He quotes the *Sefer Hashshem*,¹ and as the latter must have been written later than the Commentary on the Minor Prophets,² the summer of 4917 is the probable date of the composition of this fragment. Besides the explanation of the first two verses of Genesis, the etymology of שמים, and the description of the רקיע,³ etc., differ from the view expressed in the other Commentary, but coincide with the opinions propounded in the *Sefer Hashshem* and the *Iggereth Hashshabbath*,⁴ works which undoubtedly were written after 4916. In this fragment the grammarian Ibn Ganach is not called R. Jonah, but R. Morenus,⁵ as in the larger Commentary on Exodus. Of Ibn Ezra's works, the *Sefer Hashshem* and the *Sefer Hammispar*⁶ are mentioned.

The Commentary contained in this fragment is divided into דקדוק and פירוש.⁷ In the former the author appears as having written an original work; he does not seem to

¹ Dikduk, Gen. i. 1.

² The Commentary on the Minor Prophets was composed in Tebeth 4917.

³ He explains that the first verse of Genesis is a declaration that God created the heavens and the earth with a beginning; implying therefore that they are not without an end; in the first recension of the Commentary this verse is explained to be the protasis of verse 2; the meaning of the two verses is therefore, "When God began to create heaven and earth, then the earth was," etc. רקיע השמים is in the one Commentary the atmosphere round the earth, in the other the higher spheres above. שמים is in the one Commentary derived from שמה (Arabic *سما*) "to be high," in the other from שם "place."

⁴ See *Kerem Chemed* iv., p. 172.

⁵ Dikduk iii. 8.

⁶ Dikduk i. 1, and ii. 24.

⁷ The separation of the דקדוק from the פירוש is not complete. Many grammatical explanations are met with in the פירוש and exegetical remarks in the דקדוק. Comp. the beginning of לך לך.

have consulted the earlier Commentary; the etymological and grammatical explanations are simple and clear; in some instances even too elementary,¹ and similar to those which are given in the beginning of the larger Commentary on Exodus. The פירוש, on the contrary, is more like a compilation of notes collected from his former writings. The arrangement is often unsystematical; and in many instances it is difficult to determine Ibn Ezra's own opinion; for he not only seems to contradict the views expressed in other books, but even the explanations given in that identical Commentary, in the part called דקרוק. The style and the diction of the פירוש are certainly the same as in his other works, but it is equally certain that this was not the form in which it could have emanated from him, and that a totally different person was the cause of some confusion by making additions and emendations. This Commentary, with the omission of the Grammar, was recast by Ibn Ezra himself, or by one of his pupils.²

There are also extant some separate notes, which were either intended to be added to passages of the Commentary on the Pentateuch, or had originally been embodied in the text, and were afterwards taken out.³

The Commentary on Isaiah is one of the earlier works of our author. It does not seem to have attracted the atten-

¹ Compare "יקונו" is future of Niphal, and not of Kal" (i. 9); the difference between קָן and קִן (v. 28), etc.

² Another recension of the Commentary on the first two Sidrahs of Genesis has been published by Mortara in Otsar Nechmad ii., p. 209 *sqq.*, under the title שיטה ראשונה מפני ראב"ע על בראשית ונה. The author speaks of an abridged Commentary on the whole of the Pentateuch in his possession, which, with the exception of בראשית and נח, is based on the only known recension of the Commentary. Comp. Kochebe Yitschak xxvii., p. 34.

³ In one essay he defends the traditional explanation of מוחרת השבת (Lev. xxiii. 11), in another he treats of the peculiarities of God's name. Comp. p. 119, notes 1 and 2. Such as are contained in the MSS. of the Br. Mus. Add. 24,896, will be found in the Hebrew Appendix.

tion of the learned in the same degree as the Commentary on the Pentateuch. Until recently, no supercommentary on this work had been written,¹ nor were many copies made of it. The author himself refers to it only in a very few instances.² This comparative neglect is attributable to the absence of lengthy discussions of historical, philosophical, or theological questions, such as occur in the Commentaries on the Pentateuch, Psalms, Daniel, and Ecclesiastes. In interpreting the prophecies of Isaiah, Ibn Ezra appears to have avoided all digressions, and confines himself to simply explaining every word which requires to be elucidated in regard to grammatical construction, etymology, or signification. Here and there he gives a brief outline of the prophecy, and states the historical event to which it refers. Such remarks appear like short introductions to a chapter or a section of the book.³ Although he lays down a new theory on the composition of the book of Isaiah, he does not make his Commentary to rest on that theory. He follows the received opinion throughout, contenting himself with an occasional allusion to his own particular views, especially when he imagines he has discovered some additional corroborative argument. He could, of course, not avoid entering more fully on the discussion of some of the so-called messianic prophecies, since his Jewish, as well as non-Jewish,

¹ The Supercommentaries on Ibn Ezra's writings will be described in a separate chapter at the end of this essay.

² In the shorter recension of the Commentary on Exodus, xxxii. 4, Ibn Ezra says that the explanation of the word **הרט** is given in the Commentary on Isaiah, viii. 1; he states there—but without any further illustration—that **הרט** signifies “figure.” In the Commentary on the Song of Solomon, iii. 10, he promises that he would explain **רצפה** in the Commentary on Isaiah, vi. 6; we find there: “**רצפה** signifies live-coal, comp. **ענת רצפים**.” (1 Kings xix. 6.) The regular construction of the verb **פגע**, he says in the Commentary on Ruth (i. 16), is with **ב**; the exceptional **אפגע אדם** (Is. xlvii. 3) would be explained *in loco*; this is, in fact, the case; he says there that **אפגע פגיעת אדם** = **אפגע אדם**.

³ Comp. Comm. on Isaiah ii. 1; iii. 1; xxiv. 14; li. 1; lii. 1; lix. 1,

readers would naturally expect to find in this work a clear statement of his opinion concerning those passages. But his remarks do not go beyond the reasonable limits of an exposition on Isaiah's prophecies, and he refrains from indulging in attacks upon the articles of other creeds.¹

According to Ibn Ezra's own words, the Commentary on Isaiah was written in Lucca 4905 A.M. (=1145). Grætz (*Geschichte* etc., vi., p. 445), is of opinion that this date is incorrect; that for *הרתק"ה* (4905), is to be substituted *הרתק"יה* (4915); but he does not take into consideration that a Jewish author would certainly write *הרתק"שו* if he intended to mention the 4915th year. This historian argues that in the Commentary we have quotations from the Commentary on *Genesis*, and since the Commentary on *Exodus* was finished 4913, he infers that the Commentary on Isaiah was written in 4915.² It has, however, been shown above, that not only the Commentary on *Genesis*, but on the whole of the Pentateuch, had been completed long before 4913, in which year Ibn Ezra actually had left Italy; and he produced the larger Commentary on *Exodus* as one of the first fruits of his labours in France.³

¹ Comp. *Ibid.* ii. 2; vii. 14; lii. 13; xliii. 1.

² Grætz supposes that Joseph Hasephardi, the author of the Supercommentary *Tsophnath Paaneach*, in the Introduction to *Exodus*—where the date of the completion of the Commentary on Isaiah is quoted—had in his copy of Ibn Ezra's Commentary on Isaiah, instead of *הרתק"ה*, the larger number, *הרתק"יה*; for, he adds, the date 4905 would have been of no service to Joseph Hasephardi for the purpose he there had in view. This argument appears to be based on some misunderstanding of the words of Joseph Hasephardi. To other proofs against the authenticity of the larger Commentary on *Exodus*, Joseph Hasephardi adds the following: The Commentary on *Genesis* was composed in Lucca, that on *Exodus* in Rhodéz; Ibn Ezra was in Lucca 4905, when he composed the Commentary on Isaiah; in Rhodéz 4917, where the Commentary on the Minor Prophets was completed. It is very improbable that a pause of twelve years should have intervened between the Commentaries on *Genesis* and *Exodus*. The argument is weak and untenable; it is hardly worth refuting, but this is certain, that 4915 could not have been mentioned there as the date of the completion of the Commentary on Isaiah.

³ Comp. page 152, note 5.

There can be no doubt that the Commentary on Isaiah was written in Lucca, in Italy; it has none of those characteristics which, as has been shown, are peculiar to his works written in France. Ibn Ganach is there named as ר' יונה הספרדי; Yepheth is not quoted at all; R. Moses Hakkohen is cited about thirty times. He does not use רז"ל or חז"ל, but קדמונים, קדמונינו, המעתיקים; very rarely a word is explained by means of the Arabic.

The Commentary seems to have been preserved on the whole in its original form. Copyists misunderstood the text, and corrupted it from ignorance,¹ but there

¹ Comp. Comm. of Ibn Ezra on Isaiah, etc., by M. Friedländer, Vol. I., Translation of the Comm., Index III., page 328, et seq. The passages of the text which there have been proved to be incorrect, appear to be very numerous, but they are indeed few in comparison with the large number of errors and mistakes found in the manuscripts which, since the completion of Vol. I., have been examined by me. The emendations there proposed are mere conjectures, and any reasonable explanation in favour of the received text would have been readily accepted with a view of rectifying or reducing the number of suspected passages. This, in fact, was the object which, it was hoped, would be served by the above-named Index. This hope was not realised, the explanations which were forthcoming in some of the reviews being to so great a degree altogether incompatible with the context or the meaning of the words (Comp. "Academy," 1873, Dec. 1, p. 451), and the emendations suggested by them instead of those proposed by me having the sole merit of being different. By this time the respective writers have most likely abandoned their views. The author of the review in the "Academy" considers the number of the emendations too large, and makes seven of these the subject of his examination. He is, however, compelled to admit in four instances out of those seven, that the text is not correct. He substitutes in xxxviii. 21, במצות "like cakes" for במצות "imperatively;" but מצה is not used in the sense of "cake;" it signifies "unleavened." Ibn Ezra, if he had meant to say "like cakes," would have used בעצות, and besides the other difficulty pointed out in the translation of the Commentary, etc., page 169, note 40, is not removed by that explanation. For אל' הם בלא ה"א הדעת (xl. 18) it is proposed to substitute אל' אלהים בלא ה"א הדעת. "El is the same as Elohim without the article." The difficulty pointed out in note 43, page 176, is not removed; the explanation elucidates nothing, as there is no difference in the meaning of the words, whether they have the article or not. The emendation proposed, to change שרים into צרים seems to be better than that

are only a few traces of wilful changes and interpolations.¹

The Commentary on the Minor Prophets is not preserved in the original form in which it was written by Ibn Ezra. The existing copies both in print and manuscript are interspersed with the additions made by Joseph of Maudeville, but they do not contain those distinguishing marks, which, according to the interpolater's own words were inserted to separate the superadded passages from the original.² In two instances, the additions are preceded by a direct announcement to that effect;³ in other instances, which perhaps were

suggested by the editor of the Commentary, etc.; but צרים is not used so frequently by our Commentator as האויבים, הגוים, or העמים. Ibn Ezra's remark on l. 1, it is admitted, "contains certainly a difficulty." The alteration of בין אשתו into בני אשתו is proposed, and Ibn Ezra is thus made to speak of "a divorce between a man and his wife's sons"! The text אני (v. 9), is defended against the proposed emendation of אונני, in spite of Ibn Ezra's own testimony that in Numbers xii. 6 נביא is to be supplied; see Commentary on Numbers, where Ibn Ezra supports his opinion by several analogous instances. As regards the criticism on the emendation of מתחלת הפסוק (xxi. 2), the reviewer did not take into consideration that Ibn Ezra himself, in paraphrasing the verse, attributed the whole verse to Belshazzar, and that by וּלְפִי רַעֲתִי Ibn Ezra's opinion is introduced in opposition to the explanation which precedes. The same is to be said on xxi. 17.

¹ Comp. Introduction to c. xl.; xlv. 28.

² Comp. Comm. of Ibn Ezra on Isaiah, etc., Vol. I., Introduction, page xxv., note 49.

³ Ibn Ezra appears to be at a loss how to explain the phrase לָחֵם לוֹ (Haggai i. 6), as the verb חָם is not an impersonal verb; compare חָם לִבִּי; he says מֵלֵת חָם קִשָּׁה כִּי הִנֵּה כָתוּב חָם לְבִי בְקִרְבִי וְהוּא הָאֵמֶת וְחָם לָחֵם צָרִיךְ לְהוֹיֹת הָאוֹיֹר מִחָמֵם וְכִכָּה וְאִין לָחֵם לוֹ, וְחָם בְּמִשְׁקָל קָר מִפְעֻלֵי הַכֶּפֶל "The word חָם is very exceptional; for it is said, חָם לְבִי, 'my heart is warm' (Ps. xxxix. 4), and this is the proper construction; but in וְחָם לָחֵם (Eccles. iv. 11), we must supply 'the air' which it heated; the same is the case with לָחֵם לוֹ. As to חָם, comp. קָר, 'cold;' it is a verb ע"ע." Joseph of Maudeville evidently misunderstood the difficulty pointed out by Ibn Ezra, and added an explanation concerning חָם belonging to the verba geminata, and not to the verbs ע"ע, saying that it is like שׁוֹב, which is sometimes transitive, sometimes intransitive. The explanation is given as one heard from Ibn Ezra himself,

considered of less importance, it is left to the reader to find out who is the author of the respective passages. They are mostly of an expegetical character.¹ Ibn Ezra in this Commentary is on the whole concise, and refrains from long arguments. A brief statement on the name, time, or style of the prophet, in the beginning of each book, is followed by a short grammatical exposition of the text, interspersed with a few digressive notes, as in the beginning of Hosea, on the symbolical actions of a prophet; on the constellations mentioned in Amos v. 8; on the performance of the sacrificial rites by the Israelites while staying in the desert (*ibid.* 28); on the preparations for a prophetic mission, in the first chapter of Jonah. But our author eagerly seizes upon the opportunity afforded in Hosea iv. 15 and vi. 3 for introducing a moralising discourse; he exhorts the reader always

(וזה פירושי מפיו), but there can be no doubt that two different things, viz., the signification of the verb **הם**, and its grammatical form, have been confounded. Malachi i. 11, Ibn Ezra properly explains as implying that the name of God is honoured everywhere, and that all nations would bring incense, etc., if they were commanded to do so. The copyist, not satisfied with this, adds that he heard from the Commentator an excellent explanation, viz.: "My name is honoured everywhere, and this honour given to me is in my eyes the same as incense," etc.

¹ *E.g.* Hos. ii. 7. The Piel, **ורדפה**, has been explained by a Commentator to signify "she will *continually* pursue." To this Ibn Ezra objects, saying that there is no difference between **דובר** (Zech. i. 9), and **דִּבֶּר** (2 Sam. xxiii. 2), **גורש** (Exod. xxxiv. 11), and **ויגרש** (Gen. iii. 24); in short, these and similar verbs have the same meaning in Kal and in Piel. This is followed by an explanation of the difference between the Kal and Piel of the verb **רדף**, the former having a transitive, the latter a causative meaning. Hosea iii. 2, the phrase **אע"פּי שלא נמצא לשון הכר** and **ואם לא נמצא**, is explained by **אע"פּי שלא נמצא לשון הכר** is not found elsewhere." *Ibid.* iv. 18, the remark that **הבני** is formed like **אפני** (Exod. xvi. 23) is followed by an explanation of the irregularity of this form in terms dissimilar to the expressions peculiar to Ibn Ezra. *Ibid.* vi. 9, in verbs **ל"ה** the **ה** changes sometimes into **י**, sometimes into **א**, like **לְבַלְא** (Daniel ix. 24); the irregularity of the two verbs **כחבי** and **לכלא** is explained in an additional note. **אסוף** Zeph. i. 1, he explains to be the fut. of hiphil (**עתיד מהבנין הנוסף**); this remark is followed by an exposition of the term **בנין הנוסף**. Comp. Hos. vii. 5; 12; etc.

to bear in mind that man's vocation on earth is to obtain a knowledge of the Lord, and, by purity of the heart, draw gradually nearer unto God.¹

The work was finished in Rhodéz, in the month of Tebeth, 4917.² When commenting on the Minor Prophets, our author had the Commentary on Daniel still fresh in memory, and he refers to it on every possible occasion.³ The Commentaries on the Pentateuch and on Isaiah are almost ignored by him; for he comments on passages of the Pentateuch and of the book of Isaiah without the slightest allusion to the commentaries he had previously written on those books.⁴ These circumstances support the opinion which has been expressed above, that Ibn Ezra's Commentaries on the Pentateuch and on other books of the Bible were then not yet known in France. The *Sefer Hashshem*, which was written in France, and is frequently cited in the works of Ibn Ezra, was not yet composed. This Commentary contains no allusion to it.⁵ The reverse is the case. In the *Sefer Hashshem* he quotes the Commentary on the Minor Prophets.⁶ Also to the

¹ Comp. *Jesod Mora*, c. vii.; *Comm. on Deut.* vi. 13; on *Exodus*, *Introd.* to the Decalogue; and above, pp. 33 et seqq.

² A statement to that effect is found at the end of the Commentary, in the following words: פִּירְשֵׁתִּי אֲנִי הַמַּחְבֵּר אֲבָרְהָם בֶּן ר' מֵאִיר בֶּן עֹזְרָא הַסְּפָרְדִּי שָׁנָה אַרְבַּעַת אֲלָפִים וְתֵשַׁע מֵאוֹת וְשֶׁבַע עֶשְׂרֵה בְּרֵאשׁ חֹדֶשׁ טַבַּת בְּעִיר רוּדוֹס

³ *Comp. on Obad.* i. 10; *Haggai*, ii. 11; *Zach.* i. 18; xii.; xi. 15.

⁴ *E.g.* on *Amos* i. 1. Ibn Ezra, in speaking of the sixty-five years mentioned by *Isaiah* (vii. 8), explains from what year they commence to be counted; here is certainly an occasion for referring to the Commentary on *Isaiah*. The wrestling of Jacob with the angel is fully explained (*Hosea* xii. 4), without reference to the Commentary on *Genesis*: also the question whether the Israelites in the wilderness regularly performed the sacrificial rites is here raised again; no mention is made that the answer has already been given in the Commentary on the Pentateuch (*Exod.* xxix. 42). The reference to the Commentary on the Pentateuch in the Commentary on *Hab.* iii. 3, is an interpolation, as it interrupts the note on verses 2 and 3.

⁵ *Comp. Zech.* xiv. 9, שֵׁם הַנִּכְבָּד הַנּוֹדֵעַ עַל יַד מֹשֶׁה עֲבָדוֹ. The usual phrase, כִּאֲשֶׁר פִּרְשֵׁתִי בַסֵּפֶר הַשֵּׁם would probably have been added, if the *Sefer hashshem* had then existed.

⁶ Explaining the peculiarity of proper nouns, that they cannot be preceded

Commentary on Psalms,¹ and on the Song of Solomon,² several references are made. It is mentioned in the Commentaries on Isaiah, on Esther, and on the Pentateuch.³ The authenticity of this work has been doubted, like that of the larger Commentary on Exodus. The doubts rest on similar grounds, and are equally untenable.⁴ The characteristics of the commentary are almost the same as those of the Commentary on Exodus. Of all commentators, the Karaite Yepheth is cited most frequently. R. Moses Hakkohen is rarely named. Ibn Ganach is mentioned as ר' מורינוס. Arabic⁵ and Persian⁶ words are employed for illustration; in one instance a French word is introduced.⁷

It has been stated previously⁸ that Ibn Ezra, in his Commentary on Isaiah, expressed his intention to write an exposition of the Psalms, and that he carried this plan into effect before he left Italy, in fact, before he composed the Commentary on the Pentateuch with the Introduction. According to an epilogue appended to the Commentary on the Psalms it was completed in Elul, 4916.⁹ This date, if

by the definite article (הַ), Ibn Ezra says that הַיֵּצֶהָר (Zach. iv. 14) is a common noun, signifying "oil," and adds כֹּאשֶׁר פִּרְשְׁתִּי בַמְּקוֹמוֹ.

¹ Hosea ii. 22; Joel iv. 16; Hab. iii. 19.

² Joel iv. 13; Zach. ii. 14.

³ In the Commentaries on Isaiah and Esther, certain explanations there omitted are promised to be given in the Commentary on the Minor Prophets. This promise is adhered to. Comp. Is. iv. 3; xx. 2; xliv. 2; and Mal. iii. 16; Hos. i. 1; xii. 4; Esther ix. 30; and Zach. viii. 19. The references in the Commentaries on Lev. xxi. 13 and Num. xii. 2 are both later additions, made perhaps by Ibn Ezra himself, and may possibly refer to other works—it is not said כֹּאשֶׁר פִּרְשְׁתִּי בַמְּקוֹמוֹ—as *e.g.* to the Commentary on Psalm vii. 1, where the explanation referred to in Num. xii. 2 is found; it is omitted in the Commentary on the Minor Prophets (Amos).

⁴ See above, page 155, note 3.

⁵ Hos. iv. 14; xiii. 5; Amos v. 21, 26; vii. 15; Zeph. ii. 14.

⁶ Haggai i. 14; Amos v. 26.

⁷ Nahum iii. 2. מַנְבֹּרִי.

⁸ See page 157, note 2.

⁹ Graetz, Geschichte, etc., vi., p. 446.

correct, refers to a second recension of the work. The printed editions of the Commentary probably represent this second recension, enlarged by notes of copyists and annotators, which appear to occur here more copiously than in any other work of our author.¹ This peculiarity may be accounted for by the circumstance that, next to the Pentateuch, the Psalms were more read and studied than any other book of the Bible.² Those alterations and additions, which Ibn Ezra himself made when he wrote this second recension,

¹ In some instances the addition is clearly pointed out; comp. xlx. 19; ci. 2; cxvi. 15; cxix. 103; lxxx. 4 (נ"ל אני י"א המגיה); in other passages no indication distinguishes the additional sentences from the original, as e.g. iv. 5. The definite article in בְּמִשְׁפַּט is explained as implying a special reference to the day of judgment appointed for all mankind, or to the trial which awaits every man after his death. In this remark Ibn Ezra employs the usual term, "pathah under beth" for "definite article." The interpolator thought it necessary to add the explanation: להורות על חסרון הדעת כדרך ב"שמים" i. 6, Ibn Ezra says that the Omniscient undoubtedly knows the species and the individuals, but the knowledge of the latter is different from that of the species. The reviser being afraid the reader might not know what the author meant by the term "species" (כללים), and "individual" (פרטים) explained—in opposition to the opinion of Ibn Ezra himself (comp. Ibn Ezra on Ps. xvii. 6, and supra, page 8, note 1)—הכללים הם נפש כל חי לכל הברואים והפרטים הם כל מין ומין בפני עצמו או אפילו כל בריה ובריה בפני עצמה. "The anima universalis of all creatures is to be understood by the term כללים, the several species or individual creatures are called פרטים v. 7. The word נסה is said to be a verb ל"ה, but probably another opinion had originally been added, according to which נסה was a verb ע"ו (עלומי העיון). The term עלומי העיון is therefore fully explained. The passage appears besides to contain a combination of the two recensions of the book, as may be learnt from the useless repetition of the remark v. 13, the term ונכון הוא להיות הה"א כמו האלף והסמך כמו השי"ן, והוא יוצא לשנים פעולים in an additional note. vii. 7, R. Moses Hakkohen finds in the words ועורה אלי משפט צוית a prayer of David that he might soon occupy the throne instead of King Saul. The epexegetical remark is added that, according to R. Moses' view, Saul is identical with Kush mentioned in the first verse of the psalm.

² See page 59, note 3.

Job,¹ the Sefer Hashshem,² and (ספרי) “my book,” or “my books,”³ generally. It is impossible to state with certainty which of those references are later additions, but there is no doubt that by far the greater number were not included in the original composition of Ibn Ezra.⁴

The spirit of piety which pervades the Psalms appears to have influenced the sentiments of our author. He is more earnest, and rarely gives way to jest or satire. The opinions of others are criticised, and, if incorrect, refuted; but without acrimonious remarks. There is no warfare, as though a truce had been concluded with all opposition.⁵ The Midrash is not ridiculed; the sayings of the Talmud are received with favour;⁶ their authors are referred to as רז"ל, רז"ל, קדמונינו ז"ל (“our teachers, our sages, our ancients of blessed memory,”)⁷ etc. In almost every chapter Ibn Ezra finds occasion for introducing the exhortation, that man should remain faithful to his special vocation of obtaining a knowledge of the Creator by the contemplation and study of His works, a vocation which cannot be pursued without a life of humility, purity, self-denial, and seclu-

¹ On cxxxix. 24.

² On lxxx. 19; ix. 1; cxv. 16.

³ On xlix. 16; lxix. 29; comp. xxiv. 10; כאשר פרשתי without mentioning the name of any work.

⁴ Most probably the following references are later additions: civ. 9; cvi. 33; cxlvi. 5; cxlix. 2.

⁵ Comp. lxxvii. 3: חכם גדול חבר ספר נכבר רק יש בו טעיות with regard to the too liberal employment of metonymies, while in the Commentary on Daniel the same author for the same mistake is rebuked with the words האומר כזה מהמשגעים הוא נחשב. Generally the author contents himself with phrases like ולא דבר נכונה but he could not suppress altogether his inclination to satire, and when Ben Labrat says that אַדְרָם is derived from רָמַם, explaining וְהוּא כְמוֹ יָרוֹם, Ibn Ezra adds וְכִי יֵתֵן וִירוֹם. (On xlii. 5.)

⁶ Comp. Introduction to the Commentary; xxiv. 6; lxxviii. 9; lxxx. 4, etc. Many explanations in this Commentary have more the character of the Midrash than of a grammatical exposition. Comp. iii. 2; xix. 9 sqq.; xxxii. 1.

⁷ On vii. 1; lxxx. 4; cxiv. 1; lxxiii. 21.

sion.¹ A few psalms, however, are especially commended for the sublime principles which they inculcate. The nineteenth psalm, he says, is an excellent composition; it is based on the science of the heavenly spheres.² The forty-ninth psalm is distinguished as illustrating the nature of the future world, and the high estate of the immortal soul.³ The hundred and thirty-ninth psalm sublimely describes the ways of the Almighty; there is no psalm in any of the five divisions which equals it; the reader can comprehend its meaning according to the extent of his knowledge of the ways of God, and of the properties peculiar to the soul.⁴

Ibn Ezra repeatedly reminds the reader of the Commentary of the ethical lessons which are to be derived from the Psalms, and it is with apparent regret that the author yields to the necessity of curtailing his philosophical reflections. Instead of a commentary and an exegesis the reader meets with homiletic digressions, which in style and tone are like the *Yesod Moreh*,⁵ a work which Ibn Ezra wrote in London. To grammar and etymology, though by no means underrated by him, he does not assign the same

¹ Comp. i. 2; iv. 5; viii. 3; xvi. 2, 7, 11; xvii. 15; cap. xix; xxiii. 5; xxv. 10 *sqq.*; xxx. 12; lxxiii. 28; etc. Noteworthy is the seeming paradox contained in a passage on xxxii. 1, that David, though sinning against his fellowmen, was still good in the eyes of God, that he therefore could properly say *אני ארע פשעי אני ארע* (li. 5), and also *כי חסיד אני* (lxxxvi. 2.) Ibn Ezra is of opinion that in the heart, to which alone God looks, David remained always pure and without sin; in practice, which alone concerned his fellowmen, he sometimes erred, being subject to that momentary weakness which is common to all. Comp. Talmud, Berachoth p. 4a.

² זה המזמור נכבד מאוד והוא קשור עם מלאכת השמים ועתה אפרשנו בדרך קצרה רק לא יבינהו מי שלא למד חכמת המולות:

³ זה המזמור הוא נכבד מאוד כי יש בו מפורש אור העולם הבא ונשמת החכמה שלא תמות:

⁴ זה המזמור נכבד מאד בדרכי השם ואין באלה החמשה ספרים מזמור כמוהו וכפי בינת האדם בדרכי השם ודרכי הנשמה יתבונן בטעמיו:

⁵ Comp. on i. 1, and *Yesod Mora* cap. x.; xxiii. 5, and *Yesod M.*, cap. vii.; lxxiii. 28 on *Yesod M.*, *ibid.*

prominence and importance as in other Commentaries. He occupies himself more with discussing philosophico-theological principles than with grammatical analysis of words, and in regard to the latter he rarely enters upon lengthy arguments.¹ Comparisons with the Arabic are therefore sparingly made.

The Commentary on Job is preceded by a fragment of a dedicatory poem, and by an Introduction. In the former it is stated that Ibn Ezra wrote the Commentary in Rome; the missing portion, probably, contained both the name of the patron to whom this work was dedicated, and the date of its composition.² He mentions in it two of his works—namely, the Commentary on Ecclesiastes,³ and Moznayim.⁴ The quotation from the shorter Commentary on Exodus, in the

¹ The long grammatical notes are mostly recognised as later additions. See page 170, note 1. These explanations are not entirely without interest. Comp. lxiv. 7, ודעת מדרקקי ספרד כי חסדי יי כי לא תמנו כמו תממו והנון במקום אות הכפל והער וגוי ועד שלישי כי תמנו חפש מחופש שאיננו באתנה הוא פתוח ואלו היה כמו כי עתה שבנו היה קמוין. "The opinion of the grammarians in Spain is that תמנו (Lam. iii. 22) is the same as תממו, נ being a substitute for the second מ; this is proved by, etc.; thirdly, תמנו in Ps. lxiv. 7, having no athnach, has pathach under ת; if it were a verb ע"ו, it would have a kamets like שבנו" (Genes. xliii. 10.) In our editions of the Pentateuch we have שבנו with pathach. Comp. Geiger, Kerem Chemed ix., p. 64.

²

תנו כבוד לאל נורא	והוא רואה ולא ירא
והוא נשגב בחכמתו	ודרכו לאנוש הורה
וזה פירוש בסוד איוב	כדרך טעמי תורה
לאברהם בנו מאיר	ספרדי בנו עזרא
ברומי חברו בלשון	אבותינו ואם קצרה
היותו לעטרת הוד	ולצפירה מפוארה . . .

Praise be to the Almighty, the Allseeing, but Himself unseen,
The Allwise, who taught mankind His ways!

This commentary on the book of Job, which contains, like the Torah,
profound instruction,

Was composed by Abraham, the son of Meir, Ibn Ezra, of Spain.
In Rome, in the language of our forefathers, though insufficient,
In honour and praise of . . .

³ xiv. 16 and xxxvii. 23.

⁴ xxxvi. 33; xxxvii. 6.

second part, the פירוש הטעמים, is evidently an interpolation, for it interrupts the context.¹ The Commentary on Ecclesiastes was finished in 4900 A.M. in Rome; in 4905 Ibn Ezra was engaged in literary works in Lucca. The Commentary on Job was therefore written after 4900 and before 4905. Saadiah,² Hai,³ and R. Moses Hakkohen,⁴ are frequently

¹ In giving a summary of the words of God when He the second time addressed Job, and called his attention to the extraordinary strength of certain creatures in comparison to man, Ibn Ezra says: (על כן הזכיר אלה הגדולים והענין) הנה בבריותי ולא בנכבדים העליונים רק בחיות שהם בארץ ובמים מתחת לארץ שנים גבורים (לא תוכל להם להשתעבד בהם [כ"ל בבהמות] ולא לכרות על לוייתן לאכלו כי בן אדם [לא] יגבה לבו כנגד המלאכים ולא כנגד בני האלהים כי הם נכבדים ממנו כפלי כפלים כאשר פירשתי בפסוק הנה אנכי שולח מלאך בראיות גמורות משקול הדעת ומדברי התולדות גם דברי הנביאים פה אחד כך ואשר מצאנו כתוב בדברי קדמונינו ז"ל גם הוא אמת כי הם לא דברו רק על המלאכים הנכבדים לעתם לכבוד הנביאים רק גובה לבו כנגד החיות והעופות כטעם מלפנו מבהמות הארץ והנה אמר השם כי הנה יש גופות בארץ עמך והם גבורים ממך) לא תוכל להם ולמה גבה לבך וגוי "How darest thou to be proud before me (for this reason these great creatures are mentioned; the meaning of the passage is,) behold, amongst my creatures—not amongst the superior beings on high—amongst the animals on earth and those in the waters underneath the earth, there are two mighty animals (thou art unable to conquer them, to tame the behemoth for thy service, or to prepare the leviathan for thy food, for man must not think that he is superior to the angels, or even greater than the stars, which are far above him, as I fully proved in the Comm. on Exod. xxiii. 20, by the rules of logic, by the laws of nature and from the unanimous words of the prophet. When, however, our ancients said, that man is in rank above the angels, they were right in so far as they spoke of angels of a temporary existence in honour of the prophets. Man has the sole privilege of becoming superior to the beast and the fowl, according to the words 'He teaches him to raise himself above the cattle of the earth,' (Job xxxv. 11). God therefore said, there are with thee on earth, creatures, stronger than thee,) thou art not able to subdue them; why then is thy heart proud? etc. The words in parenthesis belong to a second recension of the work, and the author intended to substitute them for the original; the copyists, however, confounded both readings.

² On i. 6; iii. 22; xix. 2; xxxviii. 22, etc.

³ On iv. 13; vi. 10; xiii. 27; xxi. 32, etc.

⁴ On iv. 10; v. 5, 12; vii. 5; xi. 17, etc.

commands, Ibn Ezra recognises the hosts of heaven, with the influence they exercise on the earth and its inhabitants. The day on which these commands are received is the beginning of the year, which determines the absolute and relative position of each star. The fate of man thus appears to be predestined, irrespective of his merits. The Supreme Being, however, can suspend the force of those influences, and decree success or misfortune, happiness or unhappiness, blessings or sufferings, according to man's actions.¹ It is, nevertheless, wrong to infer from the misfortunes which befall a man, that he is a sinner in the eyes of the Almighty, and that his sufferings are a punishment of his sins. In truth, there are three purposes in respect to which the Almighty ordains that man should be visited by sorrow. Troubles either serve as a warning of greater evils that threaten man, or they are the means of removing actual evils, or they tend to secure for man his beatitude in a future life as a compensation for the pangs endured in this life. The three friends of Job erroneously maintained that Job had grievously sinned, seeing how severely he had been afflicted: whilst Job, convinced of his innocence, demanded that his sins should be

“this explanation is without a spark (of intellect), it is cold.” xxxii. 3 against those who believe that certain emendations (תקוני סופרים) were made in the Bible by the Sopherim: “והאומרים כן ידעו מה שנעלם ממני” “those who say so know what is hidden from me.”

¹ After having described the natural causes of man's misfortunes, Ibn Ezra continues; על כן אמרו אנשי שקול הדעת כי התוכחות הבאות על בן אדם; “Therefore philosophers said that some of man's misfortunes are designed as his punishment, ‘he is punished with pain on a bed of sickness,’ ” etc. There is no connection between this passage and the preceding. Either a sentence has been omitted, which added to the natural causes the direct interference of Divine justice and love, or two different recensions of the Introduction have been blended together; in the one it was maintained that the evils which befall man on earth are no proof of his guilt, they being caused by natural agencies independently of man's merits; in the other it was assumed that man's misfortunes, though directly ordained by his Creator, are nevertheless no proof of his guilt, because punishment is not the sole object of the misfortunes decreed by the Almighty.

pointed out to him. Elihu found fault with the three friends, because they presumed to know why the Almighty had afflicted Job; and the latter was blamed for his want of humility in his arguments and complaints. Job, though not confessing his guilt to Elihu, expressed his contrition in the presence of the Almighty, who impressed upon the mind of the sufferer the very same ideas which had been enunciated by Elihu. The hidden plans of the Almighty were then revealed, and Job was comforted and bountifully compensated for his past sufferings.

This plan of the book is indicated in the Introduction, and illustrated in the פירוש הטעמים in a concise and lucid manner. The system whereby Ibn Ezra here reconciles his belief in a limited form of predestination with his belief in divine justice, is the same in his earliest as in his latest works;¹ nay, it appears to be the mainstay and the keynote for the interpretation of most of the enigmatic sayings found in his works.

Besides the recension of this Commentary which exists both in MS. and in print, another recension appears to have been made by Ibn Ezra, parts of which are contained in the Introduction and in the פירוש הטעמים.²

The Commentary on the Song of Solomon is divided into three parts. The first part contains the etymological and grammatical explanation of difficult words and phrases; in the second part the text is interpreted according to the literal meaning of the words; the third part is devoted to the allegorical expositions of the book. In the first part, the author frequently refers to the Chaldee of the Targum,³ the Talmud (לשון רז"ל or דברי רז"ל),⁴ and the Arabic lan-

¹ Comp. page 105.

² See p. 175, note 1, and p. 177, note 1.

³ Comp. ii. 8, 14; vii. 3.

⁴ Comp. i. 17; v. 3; vi. 11; vii. 3. In i. 17, the Italian recension has, instead of דברי רז"ל of the French recension, the words מל מושנה; this is incorrect; the quotation is not from the Mishnah. (See Ibn Ezra's Com-

guage.¹ As to the latter, he says apologetically, "The reader will perhaps be surprised that I refer to the Arabic; but I am compelled to do so, owing to the insufficiency of our knowledge. For we know of the Hebrew language no more words than occur in the Sacred Writings; but we do not know the Hebrew names of things that are not mentioned in those writings. Since the affinity between the Hebrew and the Arabic is very great—compare the conjugations, the properties of the quiescent letters אהוי, the servile letters, the construct state, the numerals, and roots—we explain Biblical hapax legomena by similar words in Arabic, although the analogy may leave the question in doubt."² The explanations of the words are given in a most concise manner, without any discussion. The opinions of others are frequently mentioned, but without name; mostly they are introduced by the general terms מדקדקים or אחרים or יש אומרים ("some grammarians," "others," or "some say"),³ and without the addition of any criticism. In a few instances, the author gives a translation: the Italian "giglio" for שושנה (ii. 1), the Spanish "canfora" for כופר (i. 14), the Arabic "milhafat" for רדיד (v. 7).⁴ The subject-matter

mentary on the Canticles, by Mathews, p. 3, note 5). The reading קורות in our edition of the Babylonian Talmud seems to be the explanation of the original רהיטי. Comp. Aruch, *sub voce*, רהט.

¹ Comp. i. 14; ii. 13, 14; iv. 13; v. 7; vii. 3; vi. 8, 5.

² והעומד על זה החבור אולי יתמה למה אומר כאן בלשון ישמעאל בעבור קוצר דעתנו כי לא נדע מלשון הקודש כי אם הכתוב במקרא שהוצרכו הנביאים לדבר ומה שלא הוצרכו לא נדע שמו ובעבור היות לשון ישמעאל קרוב מאוד ללשון הקודש כי בנינו ואותיות יהיא והמשרתים ונפעל והתפעל והסמיכות דרך אחת לשתיהן וכן בחשבון, ויותר מחצי הלשון ימצא כמוהו בלשון הקודש על כן כל מלה שלא נמצא לה חבר במקרא ויש דומה בלשון ישמעאל נאמר אולי פירושה כן, אע"פ שהדבר בספק:

³ Comp. i. 3, 4, 7, 13, 14, 17, etc. With R. Saadiah hagggaon Ibn Ezra made an exception; his name is mentioned in the Introduction and in the Commentary i. 2.

⁴ It is easily intelligible why Ibn Ezra should explain the necessity of an expression by an Italian word in Italy, or by a French word in France; but it

of the book, according to the literal sense, is as follows:—

The scene being laid in a solitary place, outside the town, between the vineyards, a shepherdess bestows her love on a shepherd, whom she prefers to a king with all his riches. Her words of affection find an echo in the heart of the shepherd. The days of enjoying the pleasures of the vineyard having drawn to a close, their meetings are interrupted by the inclemency of the winter, but are renewed on the return of the spring. She dreams of him; goes out in search of him, unattended by companions—while the king's wife must always be guarded by armed men. The shepherd and the shepherdess meet, praise each other, and part in the hope of soon returning to each other. The time has come; her loved one arrives, but she had lingered behind, and when she opens the door he is already gone. In her trouble, she asks her companions to tell him how much she suffers, and with a heart full of longing she describes his beauty. At last they find each other: he is happy that she remained faithful to him, praises her charms, and both express their ardent desire that they may never again be separated.

In the third part, Ibn Ezra explains how the Song of Solomon depicts the whole history of Israel, from the days of Abraham to those of the Messiah: the trials of Abraham, the exile of the Israelites in Egypt, their deliverance, the giving of the Law on Sinai, the conquest of Canaan, the building of the Temple, the secession of the Ten Tribes, the Babylonian exile, the return of the captives from Babylon to Palestine, the oppression of the Jews by the Syrians, the successes of the Maccabees, the Roman exile, and the future Restoration.

is less intelligible why the Commentator should use in Italy an Arabic word in order to be better understood by the reader. The kind of dress described in Hebrew, according to Ibn Ezra, by רדירים, was then perhaps known in Italy by its Arabic name. In his Commentary on Isaiah he explains the word ארדיאטון, and Saadiah renders it by "ardiatun,"

Of this Commentary there exist two recensions, the one (A) which is printed in the Rabbinical Bibles, and another (B) published by Mr. H. J. Mathews (London, 1874.) They do not essentially differ from each other, the variations as regards the Commentary itself, are in fact so insignificant, that from them alone it is impossible to infer which of the two recensions is the earlier one. But seeing that one recension (A) contains a reference to the Commentary on Daniel,¹ which is not found in the other (B); that two quotations from this Commentary recurring in the Commentary on the Minor Prophets,² agree with the text in recension A, while two quotations in the Commentary on the Pentateuch³ agree with the text in recension B, and lastly an Italian word introduced in recension B,⁴ is omitted in recension A, there is fair ground for assuming, with some degree of certainty, that the recension B is of an earlier date, and was composed in Italy; and that

¹ On vi. 5. "Prophecy was discontinued during the time of the second temple, as Daniel predicted in the words ולחתום חזון ונביא (ix. 24), as I have explained in the Commentary on Daniel." In the shorter Commentary on Daniel this explanation is introduced by the phrase ויש אומרים, in opposition to Ibn Ezra's own view that the words refer to the fulfilment of the larger portion of the prophecies during the period of the second temple. In the larger Commentary, written in France, he is uncertain about the correctness of the second interpretation, and adopts the former as his own. This discrepancy confirms the opinion that the one recension of the Commentary on the Song of Solomon was composed in France.

² On Joel iii. 12: על כן פירשתי כי שלמה בשה"ש שהוא חול (Comp. Introduction to the Commentary פעם שלישית). In commenting on the words ושכנתי בתוכך "and I shall dwell in thy midst," Zech. ii. 10, Ibn Ezra maintains, that this prophecy was given on condition that all Israelites should return to Jerusalem; the condition was not fulfilled, and therefore the spirit of prophecy was discontinued. (Compare Commentary on the Song of Solomon v. 5.)

³ On Gen. iv. 10: צעקים agrees with דמי, not with קול, as I explained in the Commentary on the Song of Solomon, ii. 8, קול דודי הנה זה בא, (Compare Commentary on v. 2). In his Commentary on Num. xiv. 32, he refers for the explanation of the word דבה to the Commentary on the Song of Solomon (vii. 10); the connection of דובב with דבה is asserted as a positive fact in the Italian recension, and is put forth doubtfully in the French recension.

⁴ גיגליו "giglio," ii. 1.

the other recension was written at a later period in France. Although the Italian preceded the French recension, it is by no means the first draft of the Commentary; for if this were the case, the short Introduction to the second part¹ would have been prefixed to the Commentary, as, indeed, was done in the French recension. The author either added it subsequently, to meet the objections against the literal explanations of the book, or, what is more probable, transposed it when he dedicated to a certain Benjamin the Commentary which at that time was already written, and when he replaced that Introduction by a few lines in praise of his new patron.

The French recension is preceded by a double Introduction, that is to say, by a combination of two Introductions to two different recensions of the Commentary. Both Introductions seem to be of an apologetic character. In the first he asserts that the Song of Solomon, one of the most holy books of the Bible, could not be a mere erotic composition, and that it must be interpreted figuratively, like other similar portions of the Scriptures; and his words imply that he was justified in adding the literal to the figurative explanation. In the other Introduction he defends his departure from the Midrashim, notwithstanding the high estimation in which he held that ancient literature. In both Introductions Ibn Ezra states his intention to write a threefold Commentary. The subdivision of each part of the Commentary into smaller paragraphs is not the work of our author, but of some copyist, and is incorrect in several instances.²

¹ Compare especially the beginning: זה ספר נחמד מכל השירים אשר חבר שלמה וכו'. The corresponding part of the Introduction to the French recension seems to be the original, an abridgment of which we have in the Italian recension, as may be seen in the words ולולי היותה במעלה גדולה שנאמרה ברוח הקדוש לא היה מטמא הידים ולולי גודל מעלתו לא נכתב בסוד כתבי קודש ואין עליו מחלוקת כי הוא מטמא את הידים.

² Comp. ii. 6, 9; iii. 9; vi. 7; etc. In a manuscript of the British Museum (Add. 24,896) the three parts are not subdivided.

The Commentary on Lamentations is similar in style. It is divided into דקדוק "grammatical analysis," and פירוש "explanation of the context." This division extends only to the first four chapters; in the fifth chapter those two subjects are blended together. The grammatical notes are as concise and as free from digressions as in his Commentary on the Song of Solomon. The exposition of the book as given in the *Perush* is more like a paraphrase than a Commentary. A rhymed Introduction precedes the book. Midrashic explanations, Ibn Ezra there says, though sometimes presented in what would seem a common garb, are always as pure as silver, and as gold refined seven times. The literal explanations, however, are the principal elements for rendering the text intelligible. Such explanations are to be found in this Commentary.¹ He refutes an opinion of the Midrash that the book of Lamentations was written in Jeremiah's scroll, which was burnt by King Jehoiakim (Jerem. xxxvi. 23),² because the Lamentations do not contain the identical phrases, which, according to Jeremiah xxxvi. 29, were inscribed in that scroll. This Commentary appears to be one of the earlier works of Ibn Ezra, for it contains no reference to any of his other writings, while it is three times quoted in the Commentary on the Pentateuch.³

¹ Comp. page 96, note 1; page 104, note 3; ואני אברהם בן מאיר מארץ מרהקים הוצאתני מארץ ספרד חמת המציקים וספרי אלו בגלותי היו בירי מחזיקים ויורוני לבאר ספרים בטעמים מנופת מתוקים וכן אפרש זאת המגלה אחרי הדקדוקים:

² Comp. Rashi on Lam. i. 1: ירמיה כתב ספר קינות היא המגלה אשר שרף יהויקים על האה אשר על האש והיו בה שלש אלף ביהות איכה ישבה, איכה יעיב, איכה יועם שוב הוסיף עליו אני הגבר שהוא שלוש אלף ביתות שני ירמי' ל'ו ועוד נוסף עליהם דברים רבים כהמה שלש ואימתי נאמרה מגלת קינות: Midrash Rabboth on Lam i. 1: כנגד שלש: ר' יהודה אומר בימי יהויקים נאמרה אמר לו ר' נחמיה וכי בוכין על המת "When was the book of Lamentations composed? R. Jehudah says in the days of King Jehoiakim. R. Nehemiah says we do not mourn for a person before his death; the book was composed after the destruction of the temple."

³ On Levit. xiii. 46; xxvi. 39; Deuter. xxviii. 46.

The books of Ruth, Esther, and Ecclesiastes do not contain many rare or exceptional forms of words; he therefore did not deem it necessary to devote a separate section to the grammatical analysis. The principal object of the book of Ruth is, according to Ibn Ezra, to describe the genealogy of King David.¹ He notices the short list of names intervening in the long period between Nachshon, a contemporary of Moses, and David; but confines his notice to the mere statement that the sufficiency of such a small number is not impossible.² In his remark on ii. 17, he seizes the opportunity of criticising the proneness of his contemporaries to imitate the Midrashic expositions, and to prefer such productions to grammatical and simple explanations of the Bible.³ The Commentary on Ruth, in the form in which it is at present known, followed the first recension of the

¹ Comp. page 58, note 2.

² Ibn Ezra assumes as a positive fact that Nachshon in Ruth (iv. 19) is the same who was prince of the tribe of Judah in the time of Moses. Supposing that Nachshon was about twenty years old on leaving Egypt, he must have died in the wilderness, and his son Salmon entered Palestine. From the time when the Israelites occupied Palestine till the birth of David 366 years had elapsed; between Nachshon and David four generations are named: Salmon, Boaz, Obed, Jesse; each of them was therefore ninety-one years old at the birth of the son. Even if we suppose that Nachshon was only about 18 years old, when the Israelites left Egypt, and that he himself came to the land of Canaan, it will be found that 366 (from the invasion of Palestine by the Israelites to the birth of David) + 40 (the stay of the Israelites in the wilderness) + 18 (the age of Nachshon when departing from Egypt), that is 424 years, would have to be divided by five, and the number 91 would thus be reduced to 84. It is not impossible, Ibn Ezra contends, that in five successive generations a son should be born when the father is eighty-four years old, especially as it is distinctly stated concerning Boaz that he was old when he married Ruth (comp. Ruth iii. 10), and it is probable that Jesse was very old when David, the youngest of eight sons, was born.

³ פעם אחת שאלני אדם מה טעם באיפה שעורים אמרתי לו אין טעם לשאלה זאת כי הכתוב ספר מה היה אז נקלותי בעיניו ויאמר לי כי יש לו טעם ואני החרשתי ממנו ולא שאלתיו והנה בא ביום אחד ואמר לי כי יש לו טעמים הרבה האחד שראתה רות בדרך נבואה כי עתיד היה אחד מבניה להעמיד עמוד על שם בעלה וטעם איפה צ"ו רמונים שהיו על

Commentary on the Pentateuch.¹ The Commentaries on Isaiah, Proverbs, and Ezra, are mentioned as works which he intended to write.² The two Commentaries on Lamentations and on Ruth he wrote during his stay in Italy.³

Of the Commentary on the book of Esther two recensions are extant. The one, printed in the Rabbinical Bible, is of the same group of works which Ibn Ezra composed in Italy; the other, edited by Joseph Zedner (London, 1850), he wrote in France. The Italian recension contains no such references to his previous works as he makes in the French recension, where he quotes twice the Commentary on Daniel,⁴ and once "his book," or "his books;"⁵ In the French recension of the Commentary, the author cites Saadiah,⁶ the physiologist,⁷ and one of the wise men in

וְגוֹי הָעֲמוּד וְזֶה בְּנִימְטָרִיָּה וְגוֹי "Once I was asked why just 'one ephah barley'; I said that there is no occasion for that question, as the text only states a fact; I then appeared to be wanting in knowledge, and was told that the inquirer knew why it was said 'one ephah barley.' I remained silent and did not ask for an explanation, but he afterwards came to me and told me that he could account for it by many reasons. First, because Ruth knew through prophecy that one of her descendants would erect a pillar, named after her husband (Boaz), and would ornament it with ninety-six (*i.e.*, אִיפָּה 1 + 10 + 80 + 5) pomegranates, etc. Comp. Introduction to the Commentary on the Pentateuch § 5.

¹ On i. 15: שְׁבַה יִבְמַתֵּךְ • מְגוּרַת (צִ"ל מֶלֶת) יִבְמָה כִּבְר פִּירְשׁוֹנָה בְּתוֹרָה: the word יִבְמָה has been explained by us in the Commentary on the Pentateuch. (Deuter. xxv. 5).

² On i. 15: וּבְמִקוּמָה אֲפָרְשֶׁנּוּ "I shall explain it *in loco*" (Is. xlvi. 3).—iii. 11: וּבִסְפֵר עוֹרָא אֲבֵאָר זֶה בְּטוֹב: i. 2: אֲפָרְשֶׁנּוּ בְּמִשְׁלֵי: iii. 16

³ In the Commentary on Ruth, Ibn Ganach (ר' יונה) is cited twice, iii. 16 and iv. 4. The word וְאָמַר לִי in ר' יונה "and he (R. Jonah) said unto me" is a mistake, as Ibn Ezra never saw this grammarian. (Ibn Ezra was born about 1190, Ibn Ganach died about 1050. Comp. Munk, Notice sur Aboulwalid, etc.) Manuscript of British Museum, Add. 24,896, has not the word לִי.

⁴ ii. 6; iv. 5. See Zedner, Abr. Ibn Ezra's Commentary on the book of Esther, page 15.

⁵ iv. 5, בְּאִשְׁר פִּירְשְׁתִּי בְּסִפְרִי.

⁶ iv. 14. The opinion mentioned here in the name of Saadiah, is, in the Introduction to the other recension, given without citing any authority.

⁷ בְּעַל חֲכָמַת הַתּוֹלְדוֹת viii. 10. The same opinion concerning the differ-

Africa,¹ ר' מורינוס (Ibn Ganach),² and, more frequently than in the other recension, attempts to explain such passages of the Midrash which at first sight appear contrary to truth and reason.³ In some instances, explanations slightly indicated in the Italian recension are fully given in the other,⁴ and questions which are left undecided in the Italian recension are answered with positive certainty in the French recension.⁵ Grammatical and etymological remarks, altogether few, are more numerous in the first-named recension. Zedner, in his Hebrew Introduction to the edition of the French recension of the Commentary, observes (p. 15), "It appears to me that this Commentary was composed for the use of one of our author's benevolent friends who was able to read plainly-written books, but could not enter upon dry researches; therefore no enigmatic phrases are found there; the simple meaning of the text is given, but Midrashic comments are excluded, as the reader might misconstrue them by taking them in a literal sense.

ence between the two kinds of mules is mentioned, without naming the author, in the Italian recension.

¹ א' מחכמי אפריקי vii. 4. The word הָצִיר is explained to be the same as הַצִּירָה; in the other recension this explanation is given, but no authority is mentioned.

² vi. 8.—In the Italian recension (viii. 17) this grammarian is called ר' יונה המדקדק.

³ Comp. ונוכל לתקן דרוש הדורש "and we can thus explain the opinion mentioned in the Midrash" (concerning תכלת).—As regards the Midrash on ii. 7, Ibn Ezra says: רש הדורש, "The Midrash alludes perhaps to the intention of Mordecai" (to marry Esther).—iv. 7, in the Midrash the opinion is mentioned that התך is the same as Daniel; Ibn Ezra remarks: אולי היה הטעם בדרש כי הכרים היה נאמן כאילו דניאל היה "the meaning of the Midrash may be that the servant was as faithful as Daniel himself, who was the most righteous man of his time."—vii. 9. In the Midrash הרבונה is the prophet Elijah. Ibn Ezra explains this by saying, that this servant conferred such a benefit on the Israelites, and effected their deliverance just as, according to expectation, will be effected by Elijah at the time of the redemption.

⁴ Comp. ii. 12; xviii. 3, 2; ix. 6, *seq.*

⁵ Comp. the explanation of הוא אהשוורוש i. 1; iii. 2, 11, 12; iv. 3; etc.

Many of the comments offered here will nevertheless be useful even to the scholar."

The Commentary on Ecclesiastes was, according to the author's own words, composed in Rome, in the year 4900 A.M.¹ This appears to be the first work he wrote in Italy. Moznayim was then not yet written; hence these long and frequent digressions on grammatical questions.² The subject of the book afforded the Commentator ample scope for his pet theories on the existence of an ideal and imperishable world; the unstable existence of the earth, and of all creatures thereon; the dependence of those creatures on the influences of the stars, the independent state of the human soul, the spiritual nature of which, is exempt from all those influences; the destination of the soul to investigate the works of the Almighty and to fear His name; and finally, the duty of man to refrain from excessive enjoyment of life. The beginning of the fifth chapter—"Be not rash with thy mouth, and let not thine heart be hasty to utter anything before God," suggested to our author to turn his attention to the substance and the faults of the Kaliric compositions, and to write on this subject an especial treatise.³ In spite of the grave subject both of the book and of the Commentary, Ibn Ezra now and then seeks to

¹ The Commentary on Ecclesiastes closes with these lines:—

והספר נשלם • בפירוש כל נעלם • בעזרת אל עולם • מלמד כל רעה
 ורוב הודות לשמו • וכל חסד עמו • יצוה אל עמו • גאולה וישועה
 לחשבון היודעים • תעודת שעשועים • תשע מאות יש עם • אלפים ארבעה

"The work is now finished, with the explanation of all mystical problems (here Ibn Ezra alludes also to the fact that כל נעלם, Eccl. xii. 14, is the last phrase discussed in this Commentary), by the aid of the Eternal, the source of all knowledge.

Praised be His name! All loving-kindness is with Him; may He ordain for His people, redemption and salvation!

In the year 4900 of the era adopted by Jewish scholars."

The last line לחשבון היודעים . . . ארבעה was in the original probably the second line.

² Comp. i. 15; iii. 18; vi. 1, 2; vii. 19, 27; ix. 11, etc.

³ See p. 117, note 3.

amuse the reader by making puns and by ridiculing some of the authors who fall under the lash of his criticism.¹

The Commentary on Ecclesiastes appears to have retained more of its original form than is the case with any other of his Commentaries, as though the ancient readers and copyists had been afraid of tampering with it. Ibn Ezra frequently refers to it in his various works, such as the Commentaries on the Pentateuch,² Isaiah,³ Job,⁴ and other writings.⁵

The Introduction to this Commentary, which contains a general outline of the vocation of man,⁶ is preceded by a few lines,⁷ in which the reader's attention is called to the unfavourable circumstances of the author and to his present work.

¹ xi. 3; ואמר מפרש אחד כי זה העץ הוא מן עצה והאומר כזה לא אכל מעץ הדעת "There was one who explained עץ in this passage as connected with עצה (counsel); but a person who can utter such an opinion, has not tasted the fruit of the tree of knowledge." v. 1, ולמה רכב על פיל ואותו, וחכם אחד שחבר שתי מלות: *Ibid.*: לארץ יפיל: "A certain scholar joined two words into one, and said, *e.g.*, אברמל, in the meaning of אברר מלה ('I will speak clearly a word'), and he did actually the reverse" (that is to say, he employed a word which is obscure).

² Exod. (short recension) xxi. 10; Deuter. on iv. 35.

³ Is. xxvi. 9.

⁴ Job. xiv. 16; xxxvii. 23.

⁵ Tsachoth, *ad* Lipman 16b; 71a.

⁶ See p. 122.

שמע אמרי שפר	לאברהם סופר	כתבם על ספר	לרוח משכלת
בן מאיר נקרא	מכונה בן עזרא	ומצורו עזרה	כבודו שואלת
להגיה השבו	לחצליח דרכו	אשר נשאר עד כה	כעלה נובלת
ומארצו נפרד	אשר היא בספרד	ואל רומי ירד	בנפש נבהלת
ושם לבו כונן	לפרש ולשנן	ואל אל מתחנן	ולו התוחלת
להרבות לו עצמה	והוא יתן חכמה	ויסלח כל אשמה	בפירושו קוהלת :

"Hear pleasant words, written by Abraham, the Scribe, for intelligent readers ;

He is called, the son of Meir, surnamed Ben Ezra, and from his Rock his soul seeketh help (עזרה).

To illumine him in darkness, to cause his way to prosper, for hitherto he has been as a withered leaf :

He roved far away from his native land, from Spain, and went to Rome, with a troubled soul ;

“The Book of Daniel, in its short and enigmatic phraseology, contains prophecies, some of which have since then been fulfilled, and some which still await their fulfilment, and also different allusions to the nature of the angels; and as the book has been misinterpreted by many Commentators, I propose to explain it here in accordance with the rules of grammar.”¹ These words, which form the preface to Ibn Ezra’s Commentary on Daniel, lead the reader to expect that this Commentary, like that on Job, the Song of Solomon, etc., would be divided into two parts, viz., a grammatical analysis and an historical or philosophical exposition. In the original design of the Commentary this may have been the case, but the two parts appear to have soon been blended into one. The Commentary contains, however, only few grammatical remarks, and its principal object is to explain “the prophecies and some chronological difficulties.” In order to reconcile some apparent contradictions in the Bible,² Ibn Ezra assumes that at the conclusion of the third, or at the beginning of the fourth year, in the reign of Jehoiakim, king of Judah, Nebuchadnezzar conquered Jerusalem, took the king to Babylon, but allowed him, after a short time, to return to the capital of Judah. To suppress a rebellion, Nebuchadnezzar came a second time and conquered Jerusalem; king Jehoiakim was then killed, as had been

And here he intendeth to expound the Scriptures, and he prayeth to the Almighty, in whom alone is his hope,

To increase his strength; grant him wisdom, and pardon any of his shortcomings in the Commentary on Ecclesiastes.”

¹ זה ספר איש חמודות • מדובר בו נכבדות • ונבואות עוברות ועתידות •
 וכל דבר בקצר בחידות • ובמלאכי מעלה סודות • עומדים על יסודות •
 ומפרשו לא עמדו בסודו • וכל אחד ביאר כאשר השיגה ידו • ורגלי כלם
 מועדות בקץ מועד מועדים • גם התערבה להם החיה • כי שמו רביעית היא
 השלישיה • ואתה אחל לפרש כפי דקדוק הלשון :

² According to 1 Kings xxiii. 36, Jehoiakim reigned eleven years; but, according to Daniel i. 1, he was carried away into captivity in the third year of his reign. Other instances are mentioned in the Commentary on Dan. i. 1.

predicted by Jeremiah (xxxvi. 30, *sqq.*). Daniel and his colleagues, who were brought to Babylon with Jehoiakim, were then youths of great culture, and required only three years to be trained for holding office at the Babylonian court.¹ Daniel occupied a high position until Cyrus conquered Babylon, and it is possible that he retained it in Elam, under the Persian kings; but it can by no means be stated how long he was permitted to retain his distinguished post.²

As to the Babylonian and Persian kings before Alexander the Great, Ibn Ezra gives the following list:—Nebuchadnezzar, Evil Merodach, Belshazzar; Darius, the Mede (= Astyages), who, together with Cyrus, had conquered Babylon; Cyrus, who allowed the Jews to return to Jerusalem, Ahasuerus—also called Artachshasta (who married Esther)—Darius, the Persian, who allowed the building of the Temple to be continued and completed, Artachshasta, in whose reign Nehemiah came to Jerusalem and built the walls of the city. The last mentioned king is supposed by Ibn Ezra to have been subjected by Alexander, whose dominions, after his death, were divided into four kingdoms,

¹ Ibn Ezra objects to the statement found in the Midrashim, that הַתֵּךְ, mentioned in the book of Esther (iv. 5), is the same person as Daniel. First he proves that Daniel did not serve as an eunuch (סְרִיס), but was trained for the highest offices in the State, because of his great abilities: of Hathach, it is said, that he was “one of the eunuchs of the king.” Secondly, Ibn Ezra proves that Daniel, when exiled to Babylon, had already been instructed in every branch of science and knowledge; he must then have been a youth of about twenty years, and, as the captivity lasted seventy years, Daniel was about ninety years old when the Jews obtained permission from Cyrus to return to Jerusalem. Queen Esther lived some time afterwards, it is therefore highly improbable that Daniel should have been appointed as one of her attendants. To the statement in the Midrash that Hathach and Daniel are names of the same person he gives in spite of the declaration וְלֹא אֲנִלָּה זֶה הַסּוּד (Short Commentary on Daniel, third prophecy) the interpretation, that Hathach was as faithful and zealous in his office as Daniel had been. (Commentary on Esther, ed. Zedner, iv. 5.) See page 186, note 3.

² Daniel held a high position under Darius, the Mede, who reigned in Babylon before Cyrus (Dan. vi. 3.) See Ibn Ezra on Dan. i. 4, and the short recension of the Commentary, second prophecy.

namely, the Persian, the Syrian, the Egyptian, and the Roman.¹

In the dream of Nebuchadnezzar, the succession of the following four powers is indicated: Babylon, Persia, Yavan (= Greece and Rome), and Ishmael (= Mahometans). The same four powers are named in the interpretation of the first prophecy. The second prophecy predicts the victories of Cyrus, the successes of Alexander, the division of his vast dominion, the outrages of Antiochus Epiphanes, and his punishment.² The third prophecy contains the history of the second Temple.³ The fourth describes wars between the north and south, Yavan and Ishmael, the oppression of the Israelites, and their ultimate redemption.⁴ Ibn Ezra

¹ The historical statements made by Ibn Ezra in his writings are not of great importance. His principal object was to explain the Scriptures; although he studied the writings of various historians, the list of kings given by him, is not the result of those studies, but of his desire to reconcile apparent contradictions in the books of the Bible. Noteworthy is the remark, quoted as the opinion of others, that the Nineveh of the Bible is the same as the Troy of the Greeks.

² Three explanations are offered on the words *עד ערב ובקר אלפים ושלש מאות* (viii. 14): *a.* 2,300 half-days, that is, three years, indicate the time during which, in the reign of Antiochus, King of Syria, the daily sacrifices in the temple in Jerusalem were interrupted. *b.* 2,300 days, that is, six years, coincide with the duration of the reign of King Antiochus. *c.* 2,300 months—the increase and decrease of the moon being similar to the change of evening and morning—or 186 years, coincide with the duration of the Syrian dominion in Palestine. (Seder Olam Rabba, cap. 30, speaks only of 180 years of Syrian dominion in Palestine; but Ibn Ezra adds six years of the war between the Maccabees and the Syrians.)

³ The principal features in this portion of the Commentary, are: the proof that Daniel was correct in thinking that the predicted seventy years of captivity were then expiring; the explanation of *שִׁבְעִים שָׁבָעִים* (ix. 24,) “seventy septennates,” the period of the second temple; of *שִׁבְעִים שָׁבָעָה* “seven septennates,” (ver. 25,) the period which elapsed between Cyrus and Nehemiah (משיח נגיד); of verse 25 in the same chapter, as describing the restoration of Jerusalem under the greatest difficulties, and its destruction, after sixty-two septennates, by a tyrant, who will keep peace with the Jews for one septennate; of ver. 27, as describing the peace with the Romans in the seventieth septennate, and the discontinuance of the daily sacrifices $3\frac{1}{2}$ years before the destruction of the temple.

⁴ *ימים אלף ומאתים ותשעים* (ib. 10), and *כועד מועדים וחזי* (xii. 7),

confesses that he is unable to determine to which event each part of the fourth prophecy refers; the history of these wars not being sufficiently known.¹

The tendency of Ibn Ezra to reduce miracles as much as possible to the level of natural events is observable also in this Commentary. To the statement that Daniel and his colleagues were thriving on a diet of pulse, Ibn Ezra adds: It is generally the case where scanty nourishment is taken by a person who has a contented and happy mind, that such food does more good than any delicacy taken under coercion.² The dream of Nebuchadnezzar was suggested by anxieties, and by the reflection how he should govern the differently constituted countries he had brought under his rule by means of conquest.³ The transformation of Nebuchadnezzar Ibn Ezra illustrated by an instance from his own experience.⁴

refer to the period during which the daily sacrifices were discontinued before the actual destruction of the temple. A similar period (1,335 days—3 years, 240 days) of great troubles will precede the coming of the Messiah (ver. 11); but as the time of the advent of the Messiah is not known, the beginning of this period remains likewise unknown.

1 והנה אומר לך כלל כי מתחלת ויהזק מלך הנגב עד זורועים ממנו יעמדו וחללו המקדש המעוז שהוא בפירוש הרבן בית שני מלחמות שעברו ולזכור פרטיהן ולחפש הספרים הקדמונים כספר יוסף בן גוריון אילו היינו יודעים כל דבריו לא יועילנו עתה לדעת שעבר ועל כן אפרש המלות וככל אומר לא ידענו : (On x. 4). In the shorter Comm. : והטעמים בדרך כלל הדברים שעברו לכן נרדוף אחרי המלות :

2 כל מאכל שהוא תאוה לנפש יותר יועיל ממאכל שאין הנפש אוהב אותו אף על פי שיהיה חם ולח כתולדת החיים : (On i. 15).

3 הזכיר מה שעלה על לבו בשכבו שחשב מה שיהיה אחריו : (ii. 29) בשנת שתים למלכותו על כל הגוים שהזכיר ירמיהו שיכבשם אז שקט וחשב מחשבות על משכבו מה יהיה באחרית הימים : (ii. 1).

4 ואל יעלה על לבך שנבוכדנצר שב בהמה זכר או נקבה כי אין כתוב רק שישכון עם החיות ויאכל עשב כמוהם וטעם ולבב חיות שתסור דעתו והיא דעת הנשמה * והנה בסוד חכמת הנשמה שב לבו ונשאר כלב חיה נגו ואני ראיתי אחד מחבריני נאמן רוח והגיד לי שהיה באי אחת שהיא

There are two recensions of this work: a short one, containing the explanation of Nebukadnezzar's dream, of the four prophecies, and of some chronological questions, and a larger one, containing a running commentary to the whole of the book of Daniel. The small recension, edited from MSS. by Mr. H. J. Mathews, M.A., is published in the present series of the Society's publications. Mr. Mathews rightly observes in the Preface, that the Commentary does not afford the slightest clue to the date and place of its composition. There is no doubt that Ibn Ezra is the author; the views expressed in this Commentary, and the arguments that are put forth therein, coincide with those in the other recension. Some stray grammatical remarks, which have, as it appears, crept in without the intention of the author,¹ suggest that that recension is an excerpt from another, and that this production was designed to serve some special purpose. The first part of the Introduction, treating of the authority of Tradition as embodied in the Midrashim and in the Talmud, has but little connection with the Commentary itself, and its object seems to be to justify Ibn Ezra's dissent from the interpretation given to some passages of the book of Daniel in the Midrash and in the Talmud. Especially noteworthy is the prayer of the author in the conclusion of the Introduction, that God should forgive him any errors in his former as also in his future writings.² It is possible that this recension, or the original from which it was compiled, was one of the earlier works of Ibn Ezra, to which he refers in the Commentary on the Pentateuch,

שרדיני'יא והנה ערל אחד יצא וברח מאבותיו כי סרה דעתו והשתגע
 והיה עם האיילים שנים רבות וגוי, ובאו אבותיו והכירוהו ודברו אליו ולא
 ענה ונתנו לפניו לחם לאכול ויין לשתות ולא אבה ונתנו לו עשבים עם
 האיילים ואכל וגוי. (iv. 25).

¹ In the Commentary on the first prophecy, the explanation of vii. 15, 16; in the third prophecy, the explanation of ix. 21; in the fourth that of xi. 7.

² Introd. to the short recension: ואתהנן לאל היודע כל נסתרות לכפר :
 שגיוני שעברו והעתידים :

etc., particularly as the other recension has been composed—according to the author's own declaration—in Rhodéz, in 4916, A.M., in the month of Marcheshvan.¹ In addition, the larger Commentary has all the characteristics of the French recensions of Ibn Ezra's writings, as has already been noticed. Ibn Ganach is called R. Morenus;² the mention of Yepheth occurs frequently.³ It appears, in conclusion, that he wrote this Commentary at an advanced age; for he states that he had read the history of Persia *forty years* ago, and that he had then forgotten the names of the great cities conquered by Cyrus and Darius.⁴ The Commentary on Daniel is frequently quoted by Ibn Ezra in his various writings; the passages referred to are generally contained in the one recension of the Commentary as well as in the other; in one instance, however, the passage is not contained in the shorter recension.⁵

The Commentaries of Ibn Ezra on the books of the Bible may thus be divided into two groups, viz., the Italian and the French recensions, and if, as far as possible, a chronological arrangement be adopted, the order of these works will be as follows:—

(Those marked with an asterisk are only known from quotations.)

¹ נשלם ספר דניאל במרחשון שנת ארבעת אלפים ותתק"ו בעיר רודוס
והודות לשם לבדו • שעזר ברוב הסדו • את אברהם עבדו : הוא המחר
הוא הסופר :

² ii. 10. The same is perhaps meant by מפרש גדול on i. 1.

³ ii. 5; iii. 12; vii. 1, etc. There are besides mentioned R. Moses Hakkohen, Saadiah, R. Moses ben Bileam, ben Hayyotser (x. 17).

⁴ See Comm. on Daniel vii. 5.

⁵ The Comm. on Daniel is quoted in the Comm. on Gen. iv. 6; x. 4; xxvii. 40. Exod. short rec. ii. 10; xxix. 37. Num. xiii. 17; xxiv. 17, 24. Is. xli. 28. Obad. i. 10. Hagg. ii. 12. Esther (ed. Zedner) ii. 6; iv. 5. Exod. (large rec.) xxxii. 32. The last mentioned instance is only found in the larger rec. of the Comm. on Daniel vii. 10. The following writings of Ibn Ezra are referred to in the Comm. on Daniel: xii. 6 Comm. on the Pentat.; ii. 49 on Esther; vii. 9 Sefer hashshem; vi. 4 Sefer hammispar.

A, written in Italy :

Commentary on Ecclesiastes, 4900.

„ Lamentations.

„ Song of Solomon (first recension).

„ Esther (first recension).

„ Daniel (first recension).

„ Portions of the Pentateuch.

„ The former Prophets.*

„ Isaiah, 4905.

„ Jeremiah.*

„ Ezekiel.*

„ Psalms (first recension).

„ Proverbs.*

„ Ruth.

„ Chronicles.*

„ Pentateuch (with Introduction, first recension).

B, written in France :

Commentary on Exodus (independent of the Commentary on the entire Pent.) 4913.

„ Daniel (second recension), 4916.

Introduction to the Commentary on the Pentateuch (second recension), 4916.

Commentary on Psalms (second recension), 4916.

„ Minor Prophets, 4917.

„ Song of Solomon (second recension).

„ Esther (second recension).

„ Genesis i. to xvii. (second recension).

The Commentaries of Ibn Ezra, as has been stated, were copied and re-copied many times, and are therefore to be found in almost every library of Hebrew manuscripts; but strange as it may seem, no manuscript in Ibn Ezra's own hand has hitherto been discovered. There is an interval of more than a century between the composition of Ibn Ezra's writings and the date of the earliest known copy. This

circumstance would not be of any moment if all the transcribers had done their work intelligently and conscientiously. It is, however, to be regretted that such was not the case. Greater attention was generally paid to caligraphic appearances than to correctness, and but few of the manuscripts, now extant, can be considered as fairly representing the original writings of the author. Besides this, there were ignorant and careless copyists of Hebrew manuscripts who were always liable to mistake ד for ר, ס for ם, ן for י, כ for ב, ג for נ, ה for ך, and *vice versa*. Some errors might also have happened through the ancient system in vogue amongst Hebrew writers, who did not divide any word, a part of which might have been placed at the end of one line and the rest in the beginning of the next. The lines of a page were nevertheless of uniform length, because the strokes in the letters ם ל ת ם might, according to circumstances, be extended or shortened, an expedient of which the scribes of Pentateuch scrolls made ample use. In other manuscripts, however, the case differed. Whenever there was insufficient space for an entire word, part of it was written to fill up the line, and the whole word was inserted in the next line. Many scribes had a peculiar method of marking the clerical errors. If they found any superfluous letters or words in their transcript, they did not expunge them, but they marked the mistake by placing one or two dots over the first and the last letters of the faulty portion. If a passage was to be replaced by another, the correction was generally made in the margin in fainter and smaller characters. Careless transcribers were prone to miss a line, especially when a similar expression occurred in the next. Some scribes were unscrupulous enough deliberately to omit between two equal phrases portions of any length. It also frequently happened that if an author in revising his work introduced any alterations or additions between the lines and in the margin, the copyist, not always knowing where to insert the superadded matter, produced a corrupt text. Not only the author's own notes, but also those of

the readers and critics, were occasionally interpolated by incompetent copyists, who could not distinguish between the words of the author and those of his annotators. This accounts for the large number of emendations which so often are suggested by editors of ancient manuscripts.

In the following section we propose to give a brief account of some manuscripts of Ibn Ezra's Commentaries, especially of those in the Library of the British Museum.

A. *Commentary on the Pentateuch.* British Museum, Harl. 7585.—The name of the copyist, Shimshon, of France, is recorded in the following note: אני ברוך בכ"ר שמשון: צרפתי כתבתי זה הספר להמשכיל והמפואר כמ"ר מרדכי בכמ"ר יהודה יש"רו ה' יזכהו להגות בו וזרע זרעו עד כוף "I, Baruch, son of R. Shimshon of France, wrote this book for R. Mordecai, son of R. Yehudah. May the Almighty grant him and his posterity the blessing of studying it to the end of time." The manuscript is written in characters of the German Jews, and is without a date. A full description of the manuscript is found in the incomplete catalogue of the Museum, written by Mr. Leopold Dukes. Of Ibn Ezra's two Commentaries on Exodus, this volume contains the shorter recension. A note is found in the manuscript that "the Commentary on the book of Exodus, contained in this volume, is not by Aben Hesra, but by another author, and had been erroneously inserted here." It appears that the author of this note was not aware of the existence of the two recensions of the Commentary.¹

British Museum, Add. 26,880. This manuscript was written in 1401 by Shem-tob ben R. Shemuel Baruch, as is stated in the following note: אני שם טוב בר' שמואל ז"ל: כתבתי זה הפירוש של ר' אברהם אבן עזרא זצ"ל ליקר השלם ידידיה יזי"א בכמ"ר מתתיה ז"ל ה' ברחמיו יזכהו להגות בו

¹ The codex contains in addition to the Commentary the poem beginning אלו המלות זרות מר' משה מימוני כתובות בקונטרס קטן מר' לוי שבתי מ"ב והעתקתי אותם משם :

ובכל ספרי הקדש הוא וזרעו וזרע זרעו עד סוף כל הדורות
 אמן ואמן. והשלמתיו בחדש זיו שנת חמשת אלפים ומאה
 וששים ואחד לפרט היצירה וסימניך טוב לי תורת פיך מאלפי
 "I, Shem-tob, son of R. Shemuel Baruch, wrote
 this Commentary of Ibn Ezra for R. Shelemoh Yedidyah,
 son of R. Mattithyah. May the Almighty, etc. I finished
 it in the month of Iyar, 5161 A.M." This copy is remarkable
 for the extraordinary manner in which one of its censors
 betrayed his ignorance. In the Introduction (§ 2), the
 words ר' ישוע' וכל מין אשר בדברי מעתיקי הדת were ex-
 punged, probably on account of ישו'. In the phrase
 "created things, as for example, the nostrils,"
 an allusion to the Nazarenes seems to have been suspected.
 The Jewish scholars בארצות יונים ואדומים שלא יבינו אל משקל
 "in the Greek and the Roman territories, who have
 no notion of rhythm," were held to be Christians, and
 therefore the passage was erased. The real discussions of
 Christian dogmas were not noticed by the censor. A few
 marginal notes in the manuscript are principally emenda-
 tions or different readings. Two readings, apparently con-
 tradictory, deserve a special notice. In the text we read
 (on Gen. xxix. 17), ואני אומר שהוא יתר אלף
 ס"א שהוא ח סר אלף. The sense is, however, the same
 in both readings, namely: "the א in אפרים is superfluous,"
 or "the correct name is without א (*i.e.*, פרים "bull"). One
 of the marginal notes is stated to emanate from מהתיהו.
 At the end of Genesis the words חסלת ויחי יעקב תהלה
 חסלת ספר בראשית תהלה לאל are followed by לאלהי יעקב
 "End of the book of Genesis;
 praise to God who is without a beginning and without an
 end." The Commentary on the Book of Exodus has the
 following introductory lines:—

בעזרת האל חבור לאברהם יקר כמו שוהם ספר ואלה שמות
 נפשות קדושות ליה מודות בזכרם ימות עולם ותורת אמת הוגות
 ומתחכמות
 (ונאם) כבוד אל בלי לשון ושפה נואמות וישמו מפורש בראש ספר
 ואלה שמות:

נאום אברהם בן עזרא הספרדי

אשר בימינו לנצה נעימות	ברוך השם אלהי תעצומות
להוציא לאור כל תעלומות	הוא הנותן תבונה לנשמות
שמצאו הורינו ברב סלמות	ובספר הזה מקומות ואומות
שר אחים בעל החלומות	ואלה התחדשו אחרי מות
ויקנא בעל חימות	ונולד אבי הנבואות והחכמות
וברב כסף ובזהב ושלמות	ויוציא אבותינו בידיהם רמות
ויאר לכותם בתורות תמימות	ויעש לעיניהם בצריהם נקמות
ובם סודות נפלאות סתומות	והן בכתב אמת רשומות
בסוף ספר ואלה שמות :	ודבר משכן נעשה מתרומות

“With the aid of the Almighty [I have copied] the Commentary of Abraham, which is as precious as a jewel, on the book of Exodus.” “The souls of the pious thank the Almighty when they think of the days of the world; they meditate on the Law of truth and acquire wisdom; without using speech of tongue and lip, they proclaim the glory of the Most High, whose name is explained in the first portion of Exodus.” “Thus says Abraham ben Ezra of Spain: Praised be the name of the Almighty, who with His right hand ever dispenses pleasant gifts! He bestoweth understanding on the souls, that they may bring hidden things to light. In this book the places and people are named, in whose midst our ancestors were kept in bondage. This was the case after the death of the prince amongst his brothers, the man of dreams (*i.e.*, Joseph); and then the father of prophecies and of wisdom (*i.e.*, Moses) was born; the Almighty in wrath displayed His zeal and brought our forefathers from Egypt in triumph, with abundance of silver, gold and raiments. In their presence He avenged them upon their enemies and enlightened them with perfect laws which are recorded in truthful Scriptures. These contain profound and marvellous thoughts, and a description of the Tabernacle which was made from the gifts of the people, as is mentioned in the concluding part of the book of Exodus.” Before the sections וָאָרָא and בָּא the following rhymes are inserted:—

שם אל שדי סוד התורה גם כן השם הוא הנורה
 עתה פורש בתחלת זאת הפירשה היא וָאָרָא :

“The name ‘Almighty’ (אל שדי), the basis of the Law, also the name, the awful (the tetragrammaton) are now distinctly mentioned in the beginning of this portion, namely, וארא.”

זרע איש תם אל הושיעו וביד עבדיו חוק הודיעו
הנה מצות החדש היא סוד פרשת בא אל פרעה :

“The Almighty saved the descendants of the upright man (Jacob), and gave them a statute through His servants, namely, the law concerning the calendar, which is the principal part of the section בא.”

The Commentary on Deuteronomy is introduced by the rhyme:—

בשם דובר צדק ומגיד משרים
אפרש ספר ואלה הדברים :

“In the name of Him who speaketh justice, and declareth righteousness, I will explain the book of Deuteronomy.”

The Commentary is followed by the following lines, which are headed “אלו חרוזי המחבר” “these are the lines of the author of the Commentary”:—

הא לך ידיד תורה מפורשה	והיא תשאך לרום ותקריבך
אם תשמרנה לעשות תדריכך	על במתי צורים ותרכיבך
לפני גדולים תנחך אם נכחך	תשים דרכיה ותטבך
תמחה ענן כסל ותשים לך פדות	אם יד פתיות ועוות תשבך
תשגה באהבתה ובה תדבק וצור	ידבק בכך כל טוב ויאהבך
יטיבך כי תהיה עם לבך	אל מאבותיך וגם ירכך
היא תצרך המיד אבל אם תעזבה	יום תטשך נצה ותעזבך :

“Here, my friend, I give thee the Torah, fully explained. The Torah will raise thee and bring thee near to heaven; if thou wilt keep it to do its precepts, it will lead and place thee on the heights of rocks. It will give thee the highest position, and will make thee happy, if thou keepest its ways before thy eyes; it will remove the cloud of foolishness, and will redeem thee, when folly and error take thee captive. Love it with ardour, and cling to it; for then thy Rock will bestow upon thee all blessing, and will love thee. If it remain in thy heart, God will make thee happier and greater even than thy forefathers; it will constantly guard thee; but if thou forsakest it one day, it will leave and forsake thee for

ever." (Compare Berliner, *Magazin*, etc., i., pages 56 and 64.)

The Bodleian Library has no less than twelve copies of Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch, most of them with notes and various readings on the margin. The oldest manuscript (No. 22¹) dates from the 28th Shebat, 5071 = 1311. Another copy (No. 218) was written the 16th of Kislev, 5192 = 1431. Another manuscript (No. 217) bears the following date היתה השלמת זה הספר ביום השלג בעלוי ירח טבת יום ששי באלף הששי *i.e.*, 29 Kislev 5206 = 1446. The codex No. 221 with three super-Commentaries on the margin, was finished the 9th of Thamuz, 5208 = 1448.—The Commentary on Genesis, Leviticus, Numbers, and Deuteronomy is the same in all the manuscripts; as regards the Commentary on Exodus, the majority of the manuscripts have the larger (French) recension. No. 217 has the shorter (Italian) recension from Exod. xix. 3 to the end of the book, and on Exod. xix. 2—18 also the larger recension with the following statement: אמר המעתיק עד כאן מצאתי בנוסחא האחרת ממה שלא היה בראשונה ועתה נשוב לכתוב פ' ואלה המשפטים מכאן ועד סוף הפרשה לא נמצא בספרים מדוייקים והיא נ"א מפ' וישמע יתרו והכותב: העתיק מה שמצא כתוב ברוב הספרים: In Opp. Add. 4 to 6, the shorter Commentary is contained on Exod. xix. 5 to the end of the book; and the larger Commentary, from chap. xix. to xxi. 6, as נוסחא שנית. No. 246 has the shorter Commentary. In No. 221 both recensions are found; the shorter one on the whole book, the larger from beginning to xxiii. 19.—In No. 223 quotations from the shorter recension are added in marginal notes to the larger Commentary. The same manuscript contains the following statement concerning the death of Ibn Ezra:

¹ The numbers used in this essay in the description of MSS. in the Bodleian Library refer to Neubauer's Catalogue of the Hebrew MSS. in the Bodleian Library.

ביום שני בר"ח אדר הראשון שנת התק"כד (תתכ"א corr.) נפטר
:ראב"ע והוא בן חמש ושבעים שנה :

A comparatively ancient copy of Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch is the manuscript Add. 10,141 of the Cambridge University Library, written by various writers, from the middle of the fourteenth to the middle of the fifteenth century. A full description of it is given by Dr. Schiller-Szinessy in the Catalogue of the Hebrew Manuscripts, etc., Vol. I., page 118, sqq. According to Dr. Schiller this manuscript was in the hands of Joseph Hassephardi, when he wrote the Introduction to his Tsofnath Paaneach, because a passage from Ibn Ezra's Commentary on Exodus is quoted, which, not found in any other manuscript or in any of the printed editions of the Commentary, is contained in this manuscript. We must, however, add, that the passage is also found in other manuscripts, as, e.g., British Museum Add. 26,880; Bodleian Library, No. 225. The variations are numerous, especially in Exodus, where the larger Commentary is still amplified by passages from the shorter recension. Marginal notes which are found in the manuscript are traceable either to Ibn Ezra himself or to his annotators, principally to R. Shelomoh ben Jaish the younger. The successive owners of the manuscript left their traces in it; one of them, a R. Yoseph (of the eighteenth century) wrote the following lines:

אזל כסף מכיסיהם	יודעי ספר מנעוריהם
ללמוד תורה כחפציהם	ובכן רבים לא יוכלו הם
עכבר רוקד על גביהם	ספרי רבים תוך הדריהם
כי לא נסו ללמוד בהם :	פזר עפר על קרשיהם

A Vatican manuscript of Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch (Cod. Vat., No. 283) is described by Dr. Berliner, Magazin, etc., i., p. 108.

The Library of the British Museum includes in its collection of Hebrew printed books the *editio princeps* of this Commentary, פירוש התורה, Naples, 1488, fol. (Zedner, Cat., etc., p. 22; De Rossi, Annales, etc., p. 58.)

The Commentary on the Ten Commandments (Exod. xx.) appeared as a monograph, with a Latin translation by S. Münster, Basilæ, 1559, 40 (Zed. Cat., p. 344). The short Commentary on Exodus was edited by Reggio, Prague, 1840.

A fragment of a later (French) recension of Ibn Ezra's Commentary on Genesis. Three copies of this fragment are found in our public libraries, viz., British Museum, Add. 27,038; Bodl., No. 1234, 9 and No. 225, 1. The first two copies appear to have been transcribed from an identical text, the variations being only insignificant and unimportant. It is even possible that Bodl., 1234, which, out of the two, is the more recent one, was copied from the British Museum, Add. 27,038. They contain, besides this Commentary, other works of Ibn Ezra, which in substance, as well as in the order of their sequence, are identical in both codices; passages which were originally contained in the British Museum manuscript, and had been expunged by some criticising censor, were entirely omitted in the Oxford manuscript. A portion which, in the copy of the British Museum, was left out through inadvertence and carelessness, is also wanting in the other manuscript. It is interesting to notice that the same omission occurs in the copy of a similar fragment, edited by Mortara, in *Otsar Nechmad II.*, p. 209 sqq. The Bodleian manuscript (No. 225) has the passage which is missing in the other two manuscripts. The Commentary is defective in the beginning; it commences with the פירוש on Gen. i. 6, while the other two copies combine with this fragment an introduction, an abridged grammar, and two poems (beginning לדור דורים שנותיד and יבורך שם).¹

¹ The Introduction with the Grammar appeared in *Beth hammidrash*, of Weiss (Vienna, 1865), I., page 14 sqq. The פירוש (on Gen. i. 1 to xi.) in *Otsar Nechmad*, of Blumenfeld (Vienna, 1857), II., page 209 sqq., edited by Mortara from a manuscript containing a mere abridgment of Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch, with the exception of these first eleven chapters, which differ entirely from the complete Commentary. The poems were published in several periodicals and catalogues. (Compare p. 147, p. 158 sqq., and Hebrew Appendix.)

Another fragment of the Commentary on the Pentateuch (Lev. xxiii. 11) is found in several MSS. (British Museum, Add. 24,896 and 26,900). Ibn Ezra attempts to support the traditional explanation of *ממחרת השבת* in opposition to the view of the Karaites, who held that the phrase *ממחרת השבת* signified "the day after Sabbath," *i.e.* Sunday. Dr. Schiller (Catal., p. 122) believes that this essay owes its preservation to R. Shelomoh Ibn Yaish the younger, who copied it from Ibn Ezra's own handwriting. It is given in full in the Hebrew Appendix to this volume.

A Commentary on Gen. xlvii. 28 to l. 26 (See Hebrew Appendix) is, according to the testimony of R. Yoseph of Maudeville, in substance the work of Ibn Ezra; R. Yoseph wrote it down in his own words. If the testimony is trustworthy, the intellectual capacity of R. Yoseph to understand his master's interpretation was not great. No trace of the genius of Ibn Ezra can be discovered in this fragment.

B. *The Commentary on Isaiah*.—British Museum, Add. 24,896, a collection of different Commentaries on the Prophets and the Hagiographa by various writers,¹ includes Ibn Ezra's Commentary on Isaiah. The whole volume was written by the same copyist, Yehudah b. Benjamin, who lived in the fifteenth century, as is stated in the following deed of transfer, to be found at the end of the MS.:

מודה אני יהודה בר' בנימין המנקד כי מכרתי זה הפירוש מכל המקרא לר' נתן ולר' אברהם בני ר' יהואל בר' דניאל ממונשי סנטו בט"ז פרחי זהב במכירה חלוטה שרירא וקיימא ונדרתי לפצותם מכל ערער: הבורא למענו יזכר ללמוד ולהבין כל מה שכתוב בו הם וזרעם אחריהם עד סוף כל הדורות ויקיים עליהם מקרא שכתוב כי לזית חן הם לראשך וענקים

¹ Besides the Commentary of Ibn Ezra on Isaiah, the Minor Prophets, Psalms, Job, Song of Solomon, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes, Esther, and Daniel, the Codex contains the Commentary of R. Yeshayah on the earlier Prophets and on Ezra (includ. Nehem.); the Commentary of Menachem, son of R. Shimon, on Jeremiah (completed in 4951 A.M.), and on Ezekiel (i.—xxxix.), Rashi's Commentary (יסוד רבנו שלמה) on Ez. xl. to end of the book, and the Commentary of R. Benjamin, son of R. Yehudah of Rome, on Proverbs and Chronicles. Additional remarks by various authors (הגהות ממפרשים) viz., Ibn Ganach (ג"א), David Kimchi, Ibn Ezra, Chayyug, and ז"א"ב.

לגרגרותיך : וחלקי המהוקק יהיה ספון עם מצדיקי הרבים
ככוכבים לעולם ועד אמן : יהודה בר' בנימין המנקד יש"ר
בר' יואב נ"ע :

“I, Yehudah, son of R. Benjamin, the scribe, do hereby acknowledge that I sold this Commentary on the whole Bible to R. Nathan and R. Abraham, sons of R. Daniel, of Monte Santo, for fifteen gold florins. I dispose of the Codex absolutely and without any reservation, and I have pledged myself that they might not be disturbed in the possession thereof by any claimant. May the Almighty grant them and their posterity that they may study it, and understand all that is written therein, and may the Scripture passage be realised in them : ‘they are as a graceful diadem for thy head, and as ornaments round thy neck.’ (Prov. i. 9.) And as to me, the writer, ‘may my portion be allotted amongst those who cause many to be righteous and who shine as stars for ever and ever.’ (Dan. xii. 3.) Yehudah, son of R. Benjamin, the scribe, son of R. Joab.” The MS. excels both in point of correctness and caligraphy. As regards the Comm. on Isaiah, it is the most correct among the codices collated for the edition issued in the present series of publications. Very few corrections and variæ lectiones are noticed in the margin. A few explanatory and critical remarks¹ which were superadded by a later hand are not of any value. The Commentary on Isaiah is followed by a few lines, composed by the writer of the MS., viz. :—

שואל למי הוא כתבי יענה ספר לאברהם² ושירי עדי
ברוך אלהים אצבעותי יתמכה לכתוב וברוך המלמד ידי
נשלם פירוש ספר הנביא ישעיה שבח ותהלה לאל די שמי עלייה
הוא יהיה לנו משגב לעתות בהשלמי פירוש ר' אברהם בן
בצרה עזרא :

The references to the Commentary on the Book of Kings (after chap. xxxvi. and xxxviii.) were made by the copyist,

¹ On Is. xxix. 13 : א"ג מן ויגש אליו יהודה : lxiii. 11 : ויזכור ישראל : בגלותם ימי עולם ימים קדמונים כשהיה משה רועה עמו ואמר א"י ר"י :

² The name of one of the persons for whom the Codex was written.

who reminds the reader that the explanation of those chapters is embodied in the volume in the exposition of the corresponding sections of the Book of Kings.

Vaticana 75 (Parchment 40), containing the Commentary on Isaiah and on the Minor Prophets. It is written in large Spanish characters, and appears to date from the second half of the fifteenth century. The beginning of the verses are marked by larger letters, and on the margin there is a Latin Index of the quotations. The writer of this volume shows his carelessness, and perhaps ignorance too, in such mistakes as the following: המלטי instead of המלתי (i. 4); השכיבה instead of השכינה (i. 8); והאומר גם instead of והאומר נם (i. 24); המכהר instead of המכהד (iii. 9); שורש כנ"ן זדון instead of התפעל (ix. 18); שורש כנ"ן זדון (xvii. 10), etc. He frequently omits or misplaces the words, and only rarely introduces words superfluously. Of the concluding poem he only gives the first part, leaving off with שלמדני ספר, and then he adds the line ברוך נותן ליעף כח ולאין אונים עצמה.

Angelica C. i. 5 (Parchment, fol. Ital., 15th century), with the title page: ביאור על תורה וכתובים מהחכם אבן עזרא ומר' סעדיה גאון ומר' שלמה יצחק ומשאר מפרשים נכתב עזרא ומר' סעדיה גאון ומר' שלמה יצחק ומשאר מפרשים נכתב הכל על ידי הסופר בקי ומובהק בעיר לוקה. The contents of the volume shows that the author of this Bible did not understand the MSS. It contains the Commentary of R. Yeshayah de Trani on the earlier Prophets, Isaiah (falsely attributed in the MSS. to Ibn Ezra), Jeremiah, Ezekiel, Minor Prophets, Psalms, Job, and Proverbs; the Commentary of Ibn Ezra on Isaiah, Minor Prophets, Ruth and Song of Solomon; the Commentary of Saadiah on Daniel, and the Commentary of Binyamin b. Yehudah on Ezra and Chronicles. Many good readings are found in this copy, together with numerous mistakes. In the first part of the Commentary the omissions are few, but their number gradually increases in the Codex.

Casanata H. iii. 10. This MSS. is written more carefully than the preceding; it appears to have comparatively few

mistakes; the omissions, however, are equally numerous, and mostly the same as in the Ang. MS. Both are copies of the same original, or, if a more direct relation between them is to be assumed, the Cas. codex is based on the Ang., since two large portions (xlix. 5—13; lxii. 8—lxiii. 17) omitted in the former are found in the latter. By a later hand explanatory notes were added, which are in general of little value. One of the notes is written in Arabic, and in this Maimonides is quoted. The following are a few instances: שחרון אף דומה לאש והוא בחרט אנוש (vii. 4); מעלה עשן בדמות אדם והוא כאלו אמר וכתוב עליו אנוש בחרט . שמלת ופירושו מגבור (viii. 1); בחרט איננה סמוכה אל מלת אנוש ר' יונה ז"ל הביא (xiii. 16); שודד הנקרא שדי יבא ולא דבר מהשם בשער הסמיכה היחשית אהל המלאכה ופה הביא שם אחד מהם על כן המהתי איך לא הביא שם ר' יונה ז"ל היחס אל המלאכה באיזה מקום נמצא ואבן עזרא הביא אותו הנח פ"י קרא החכם ז"ל אמצעיים הדם והמרה (xxxviii. 12); השחורה שהם אמצעיים למרה אדומה ולליחה לבנה . . . אל שמים אלמדכורין הנח הוא והוא הרקיע הנקרא (17); אל אויר וען דלך קאל ביום שני והוא וימתהם כאהל לשבת זה האויר ומבין אבן עזרא ז"ל אן אל אופנים הם אל אפלאך . . . וען דא קאל ואלה השמים אינם האופנים רצה החכם לומר אן אל אופנים הנזכרים במעשה מרכבה הם אל אפלאך כי מלת שמים שם משתתף לשמים ולרקיע וזהו מופת חותך שהחכם הזה מבין שהאופנים הם הגלגלים כולם ואין זה דעת החכם משה שסובר שהאופנים הם יסודות והחיות האמורות ביחזקאל הם מלאכים לדעת אבן עזרא ז"ל והעד ואדע כי כרובים הנח ולא כן דעת הרב ר' משה ז"ל

Paris Bibl. Nationale 225 ' (German hand, 15th century.) This MS. contains an abridged Commentary of R. Moses Nachmanides on the Pentateuch, a treatise on the calendar and the Commentary of Ibn Ezra on Isaiah. Of the latter the following description is given in the catalogue: "Ce Commentaire est imprimé dans la Bible Rabbinique de Bâle, mais le texte de ce MS. est plus correct." The author of this note could not have examined the MS. It abounds

with mistakes and with signs of carelessness and unscrupulousness. The following examples may serve as an illustration: *נגזרות בגזרות* instead of *נגזרות* (i. 2); *עד שתחזור* instead of *עד שתוזר* (i. 6); *ובנצורים ובני צוחם* instead of *ובנצורים* (i. 8); *אשריכם* instead of *אשאירכם* (i. 11); *הישועה* instead of *יהושע* (xi. 2); *זהב המס* instead of *זהב המ"ם* (xiv. 4). *הן צ"ר יונה הן מ"ר במוחבור* instead of *הן צ"ר יונה הן גור יגור כמו חבור* (li. 15), etc. Some words are provided with vowel points, but the vowels are generally wrong; e.g. *אלה* (i. 30); *ברו* (ix. 16); *שֶׁהַתְּדֹל דְּלוֹ* (in two lines, xiv. 30); *וְיוֹצֵרָה* (xxii. 11); *בְּמִרְאָה* (xxii. 14); *הַמְּלֵאכִים* (xxiv. 21), etc. Of two passages beginning with identical phrases the first is frequently omitted. (See page 196).

Parma: The collection of Commentaries contained in Cod. de Rossi, No. 314, includes Ibn Ezra's Commentary on Isaiah. No features of especial interest are noticeable in it.

A fragment of the Commentary of Ibn Ezra on Isaiah is to be found in a Leeuwarden MS. (No. 4.), to which Dr. Neubauer kindly called the writer's attention. The MS. is carelessly written; mistakes and omissions are very numerous, but it has also some apparently good readings. The omissions being for the greater part the same as in the Cas. MS.,¹ even as regards xlix. 5—13 and lxii. 8—lxiii. 17, it may fairly be assumed that one MS. was copied directly or indirectly from the other. The Cas. Codex seems to have been written later than the Leeuwarden MS., as it contains many passages which are not found in the latter.—The Leeuwarden MS. contains also the Commentary of Ibn Ezra on the Minor Prophets.

The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah, as well as on the Minor Prophets, Psalms, Job, Song of Solomon, Ruth, Lamentations, Ecclesiastes, Esther and Daniel are published in the *Biblia Rabbinica* (מקראות גדולות) and in several

¹ See List of Variations added to the Hebrew text of the Commentary of Ibn Ezra, etc., Vol. III., page xi.—xiv.

other editions of the entire Hebrew Bible or in sections of it.

C. *Commentary on the Minor Prophets*.—British Museum, Add. 24,896.—The Commentary is followed by a note of R. Yoseph of Maudeville, pupil of Ibn Ezra, stating that he copied this work from Ibn Ezra's own handwriting, and amplified it by such observations as he had heard from his master. This statement is not peculiar to the present MS., but is found in identical terms in several other MSS. (Comp. Ohel Yoseph, Introd. to Exodus; Berliner, Magazin, etc., 1874, p. 111); for it was conscientiously copied by the scribes, as if it were an integral part of the Commentary. The Commentary itself is the same as appeared in various editions of Rabbinical Bibles; the deviations are few. Noteworthy, although not without a parallel, is the name דרום instead of רדום. A few marginal glosses are added. One of these contains a brief censure on Ibn Ezra's explanation, that the Egyptian locusts, in the days of Moses, were distinguished by the large number of one particular species (ארבה), while the locusts in the days of the prophet Joel consisted of several species. The annotator observes, והנה שכה מאמר אחד בכפר ההלות, "here Ibn Ezra lost sight of a passage in Psalms" (referring to Ps. lxxviii. 46, or cv. 34), where, in the description of the plagues of Egypt, ארבה is mentioned besides ילק and חסיל. Ibn Ezra would have replied with equal brevity חסיל ילק כפול כמשפט ילק being synonyms with ארבה are employed on account of the parallelism," or ארבה חסיל ילק ג' מלות והטעם אחד "the three words ילק חסיל and ארבה are identical in meaning." On Hos. xiv. 6,¹ Ibn Ganach is quoted as explaining the words ויד שרשיו יכה שרשו בארץ וילכו למרחוק.

D. *Commentary on the Psalms*.—British Museum, Add.

¹ According to Ibn Ezra the verbs denoting "to strike," "to break," may be used in the sense of "extending," and he supports his view by citing שברים and תבריתה, used by mathematicians in the sense of "surface."

24,896. This Commentary agrees with the printed copy; it has also the same prologue and epilogue. There are not many variations to be found in this manuscript. Instead of the words *נ' ועל* (on Ps. lxxx. 16) it has *נ' ועל* between the lines. Another manuscript (De Rossi, 510) contains at the end of the Commentary the following notice:—“Ego Abraham filius Meir Hispanus exposui librum psalmoreum. Absolutus est anno 4916 ab. O. C. sub dimidium mensis Ellul in urbe Rhodi.”

E. *Commentary on Job*.—British Museum, Add. 24,896. This copy agrees with the printed editions of the Commentary, both in the *פירוש המלות* (explanation of words) and *פירוש הטעמים* (explanation of the context). Dr. Schiller (Cat., etc., I., p. 146,) infers from the Tsofnath Paaneach, a Super-commentary of Eliezer Hasephardi, “the interesting fact, that Ibn Ezra wrote two Commentaries on Job.” But the words of Eliezer Hasephardi prove only the existence of the two parts *פירוש המלות* and *פירוש הטעמים* of the printed edition of the Commentary. Dr. Berliner (Mag. I., p. 111), in describing Cod. Vat., No. 84, believes that he has discovered a second recension of Ibn Ezra’s Commentary on Job in a fragment of a Commentary contained in that codex, instead of the *פירוש הטעמים*. The fragment is introduced by the copyist with the following words:—*ועתה ארחיל לכתוב פירוש ספר איוב בענין אחר כמו שפירשו אחד מן התלמידים כפי אשר העירתהו רוחו ומלאו לבו להתעסק בפירוש המלות ובכונת הפסוקים בעזרת המלמד לאדם דעת* “And now I begin to write a Commentary on Job, which is composed on a different plan, and is in accordance with the explanation of one of the disciples who diligently studied the meaning of the words and the context of the verses by the aid of Him who giveth knowledge unto man.” Unless there be found in the fragment itself some better evidence, this statement does not afford the slightest indication of a second recension of Ibn Ezra’s Commentary on Job. The same manuscript has also the complement to the prologue, which, as stated above (p. 174), is incomplete, in

the printed editions, as well as in the manuscript, British Museum, 24,896; viz.: לבנימין יליד חכמה בנו יואב אבי מטרה (Comp. Mathews, I. E.'s Comm. on the Cant., p. vii.)

F. *The Commentary on the Song of Solomon*.—Br. Mus. Add. 24,896, contains the French recension of the Commentary, agreeing with the printed edition, with the sole difference that in the MS. the whole of the first part (פירוש המלות or פעם ראשונה) is given, before the second part (פי' הטעמים) or (פי' שנית) commences, and in the same manner the whole of the second part precedes the third (פי' המשל or פי' שלישית); in the printed edition the Song of Solomon is divided into eighteen sections, and each section is accompanied by the corresponding portions of the threefold Commentary.—The Italian recension of the Commentary is part of MS. Brit. Mus. Add., 27,298, and of Lond. Beth-hamidr. MS. 2,703. It appears to be different from those MSS. which have been examined and collated by Mathews. The Arabic is more frequently resorted to in explaining the meaning of rare words. The Commentary is headed פירוש שה"ש אשר פירש הרב ר' אברהם בן עזרא נ"ע. The introductory words are בשם הצופן תושיה לישראל אפרש שיר השירים; the conclusion has the rhyme פירוש נשלם שיר השירים תהלה לבורא הרים. Besides the writings of Ibn Ezra the codex contains the Commentary of R. Joseph Kara on Ecclesiastes and Lamentations, of Pseudo-Saadia on Daniel (the same Commentary which appeared under the same heading in the Rabbinical Bibles); the latter commences: סליק פי' סעדני יה הגואל לבאר פי' דניאל ספר דניאל בסיוע רב וגואל. Both rhymes have probably been added by a Christian Hebraist. The same codex comprises also a fragment (one page) of a Commentary on Ezra, beginning סעדני יה בגבורה הקוק פי' של עזרא: ובשנת אחת לכרש מלך פרס זה כורש בן אחשורוש בן אסתר המלכה ותנא הוא כורש הוא ארתחששתא. Vowel points are frequently added to assist the reader in comprehending rare or ambiguous words. The vowels are not in accordance with the common rules of Hebrew grammar; tsere and sheva, segol and tsere,

patach and kamets, etc., are used without discrimination. The kamets in this MS. is indicated by a horizontal line and a point under it (ֿ); the mappik in the final ך is marked by a dot under the hé (ך), or by a patach or kamets, if those vowels occur before the ך. The MS. is of the 13th century.

G. *The Commentaries on Ruth, Lamentations, Ecclesiastes and Esther*, are contained in the British Museum MS., Add., 24,896, and present no essential variation from the printed editions. A careful collation might nevertheless help to explain difficult passages in the writings of Ibn Ezra, as e.g. Ruth iii. 16, where the MS. has וַאֲמַר instead of אָמַר לִי. The Commentary on Ecclesiastes is also found in the British Museum, MS. Add. 27,298, and the French recension of the Commentary on Esther (ed. Zedner, London, 1850) is contained in the Br. Mus. MS. Harl. 269.

H. *Commentary on Daniel*.—The French recension of the Commentary is found in the British Museum, MS. Add. 24,896, without essential variations. A different recension is found in several MSS. which have been collated and edited by H. J. M. Mathews, M.A., and appears in another volume of the present series of the Society's publications. Add. 27,298 in the British Museum contains a fragment (three pages) of this recension; it begins, בַּשֵּׁם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, על מה דתא מההצפא ודניאל בא לפני אפרש ספר דניאל המלך.

I. *Commentary on the Chronicles*.—A fragment of this Commentary (on 1 Chron. xxix. 11.) is contained in Br. Mus. MS., Add. 24,896.

The Commentaries of Ibn Ezra were eagerly studied, not merely as a help in understanding the Bible, but as textbooks of the most difficult problems of Theology and Philosophy. It was the pride and glory of the student of Hebrew Literature to discover the meaning of the seemingly mysterious and frequently recurring phrase וַיֵּשׁ לִי כֹד. For no doubt was ever entertained as to Ibn Ezra's profound learning, however greatly opinions might differ concerning his

orthodoxy. While some revered in him the champion of Tradition and Rabbinism, he was by others regarded as the pioneer of free thought and independent research. Indeed, he was even suspected of disbelief in the integrity of the Pentateuch and in the *creatio ex nihilo*. But the louder the outcry which was raised against the writings of Ibn Ezra, the greater became the inducement to prove that these were not only harmless, but that they abounded in sound and instructive matter. The charges of heterodoxy do not appear to have generally been made in writing; they were probably either put forth *viva voce* in lectures and in the teachings at schools, or were practically maintained by ignoring altogether both the labours of the great Commentator himself and the literary productions of those who made his works the subject of their especial attention and study. For with few exceptions, the existence of hostile utterances is to be gathered only from the observations of those faithful and devoted pupils of Ibn Ezra who entered the arena in defence of their great master. The super-commentaries on Ibn Ezra's writings, as far as they are known, were composed by authors who regarded Ibn Ezra with favour and deference.¹

The number of super-commentaries is very large. Jehudah Leon b. Salomo Mosconi, of Oerida in Bulgaria, (writing in the second half of the fourteenth century), in the Introduction to his super-commentary entitled "Eben Ezer" (p. 3a), states that he had seen about thirty works on Ibn Ezra's Commentaries. He names and characterises ten of them, but the remaining twenty he does not consider worth mentioning, and adds, "Empty of knowledge those authors approached his book, and empty has the Lord brought them back again."—Joseph del Medigo (born 1591), an enthusiastic admirer² of Ibn Ezra, discovered in Constantinople four and

¹ The opinions concerning Ibn Ezra's orthodoxy will be noticed in a separate essay in the next series to be issued by the Society.

² He designates Ibn Ezra as אבי הטבארים וראש המדברים כפי ההשכלה, "father of the commentators, and chief of all those who expound the Bible by the aid of reason and good sense." (Geiger, *Melo Chofnayim*, page 19.) The opponents to Ibn Ezra's

twenty super-commentaries on that author's writings. (Geiger 1, *Melo Chofnayim*, p. 20).—Steinschneider (in *Berliner's Pletath Soferim*, pp. 42-46, and notes, pp. 51-54), gives an alphabetical list of thirty-six authors of super-commentaries, followed by a description of several anonymous manuscripts on the same subject.¹

If Mosconi is to be believed, a super-commentary on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch was written as early as 4930 A.M. (1170), three years after his death, by R. Abishai, of Sagori. It is not clear from Mosconi's words, whether he had this date only from hearsay, or found it in the manuscript itself. According to Mosconi, our sole authority on this point, the grammatical expositions of R. Abishai are good, but his philosophical comments are worthless. His explanation of the famous phrase שלשים ושלש הדענו בהיותך בן (Lev. xvi. 8) is contemptuously dismissed.² On the authority of R. Abishai,³ Mosconi asserts that Ibn Ezra

writings he compares to those who, having broken their teeth before getting through the outer shell, never succeed in tasting the fruit itself.

¹ "Abner and Johannes of Valladolid, Abraham ben Shelomo Akra, Abraham Altajib, Yoseph Caspi, Nathaniel Caspi (?), Chayyim of Briviesca, Moses Cremieux, Asher b. Abraham Crescas, Daniel b. Shelomo, Elazar, Shelomo Franco, Mord. Freistadt, Ezra b. Shelomo Gatigno, Yomtob Lipman Heller, ר"י ז"ל, Isaak and Yoseph Israeli (only on some passages of Ibn Ezra's Commentary), Shelomo Yaish, Mathithyah Yitshari, Yochanan (?), Yoseph (?), Yoseph ben Eliezer, Shemtob b. Yehudah Mayor, Leon Mosconi, Moses b. Jacob, Shemuel Motot, Mose b. Yehudah b. Moses Nearim, Sabbatai b. Malkiel, Yoseph Shalom, Shemtob b. Joseph Shaprut, Shelomo Sharbit hazahab (?), Menachem Tamar. Sen Bonet de Lunel's (? Yedayah Happenini, author of the *בחנית עולם*) is here passed over in silence. (See Steinschneider in Geiger's *Zeitschrift*, vi. 123). His supercommentary (*ביאור ספר הא"ע*) is cited by Nathaniel Caspi in his Commentary on the *Kuzri*, iii. 7 (*Kerem Chemed*, viii., 197; A. Neubauer in *Letterbode*, 1877, p. 90.)

² ולא אאריך לתפוש על הביאור הזה בחלק חלק מחלקיו רק אודיעך בצד הקיצור שאע"פ שמלות ביאור החכם ר' אבישי הנזכר בזה הלשון צחות ויפות ונאות לשוא נתיפו כי אלמנות הנה מאמתת סוד העלמת כוונת החכם האע"זל בזה :

³ In Abishai's Commentary on Ibn Ezra's *סולם המזלות*. R. Abishai seems to have gathered this information from Ibn Ezra's *האדם*, which contained a kind of diary written by Ibn Ezra himself.

composed his Commentary on the Pentateuch in the year 4921 (1161), a statement which cannot be contradicted, as no commentary of R. Abishai is known at present to be extant. Other super-commentaries are noticed by Mosconi, as follows: "R. Caleb Cursinas has a good knowledge of grammar, but he is a stranger to philosophical discussions." R. David Pardoleon penetrated—though not deeply—into the spirit of Ibn Ezra's writings. R. Yeshayah of Trani committed plagiarisms. R. Elijah of Saras made many blunders in his book, but he explained well all passages which treat of mathematical subjects. The Commentaries of R. Yoseph Ibn Caspi, R. Moses ben Samuel Ibn Tibbon (the authenticity of which he doubts), and R. Shimshon Kino of Marseilles, were equally unsatisfactory." The only commentaries of which Mosconi approved were those of his teachers R. Shemaryah Ikriti and R. Obadyah Hammitsri.¹

Mosconi himself, however, is far from being blameless in his prolix Commentary. Although the style is elegant and perspicuous, and the work is well supplied with all kinds of literary and historical information, the reader will nevertheless be disappointed if he expect to find in it elucidations of difficult passages in Ibn Ezra's Commentary. The author gives a great many quotations from other writers; but he does not seem to be sufficiently trustworthy, and the correctness of his statements is rather doubtful. It appears that Mosconi mixed up truth with fiction and with questionable inferences; it is therefore difficult for the reader to distinguish the true from the conjectured date.² Dr. Steinschneider

¹ A full description of Mosconi's Commentary, with literary notes on the authors mentioned by him, is to be found in *Magazin*, etc., iii., pp. 41-51, pp. 90-100, pp. 143-153. A Commentary of R. Shemaryah on Esther is contained in a *Cambr. Univ. MS.*, No. 33. *Comp.* "It reminds one of the great Ibn Ezra, of whom it is quite worthy." *Schiller Cat.*, p. 47.

² A few instances may suffice: page 150—עצמו—אמר א' מחכמי הדור על עצמו—"וחכם גדול"—p. 281—אמר ככה והוא צודק שבאמת הוא היה חכם בדורו"; "חולם החלום" הוא ר' סעדיה—p. 160—הוא ר' שמואל בן חפני—"ובן וילחם בישראל" כי אילו היתה המלחמה הזאת מיוחסת לאמרו וילחם

appears to go too far in accusing Mosconi of daring forgeries, referring to that author's remark that he had seen מלא הפנים, a commentary on the Pentateuch, written by Samuel Chofni. The book is unknown, and the title seems to be merely conjectured by Mosconi. But if he had not really seen the book or some quotations from it, he would not have stated it in Leviticus viii. 13, where the allusion to it was needless; he would rather have mentioned that fact in his exposition of Ibn Ezra's Introduction (§ 1). In his lengthy poetical introduction he adds a sketch of the life and writings of Ibn Ezra. A long list of philosophical, astronomical, astrological, and mystical writings, called בני נעוריו "The children of his youth," is followed by the mention of three of his grammatical works, Sefath-Yether, Tsachoth and Moznayim,—omitting Safah Berurah; a eulogy of the Commentaries on the several books of the Bible, and especially on the Pentateuch, concludes the biography of Ibn Ezra.¹ Mosconi's Commentary contains occasionally additional information, unfortunately groundless, respecting the labours of Ibn Ezra. For instance, in the paragraph on Exod. xii. 9, we are told that the second revision of his Commentary on the Pentateuch was made by Ibn Ezra at the request of Yitschak ben Yehudah, to whom he had dedicated the Sefer Hashshem, and who added in Ibn Ezra's Commentary on Exod. xii. 9, the passage beginning והנני הכותב. Although

גם הוא—213 p.; בישראל לפי האמת היה ישראל מוכה לא מכה (אבן עזרא) נודר ללחום את לחם התורה מפה ומפה כמוני וראה הכל :

ומכלל חכמי האמת :
 אשר המציא האל יתי היה ... החכם ר' אברהם א"ע ... ויוצא אותו החוצה
 מחדרי האולת והמבוכה ויתן עליו ברכה בחכמות הלמודיות והגיד לאחור
 ולפנים האותיות • • • ויוסף אברהם עוד יד ושם בכל חכמה ... וילך הלוך
 וגדל וטלך המלכות הנצחית ופיכול שר צבאו עזרוהו והוציא אור מתעלומה...
 ... וימחר אברהם האלה אל החכמות הלמודיות ויעש להם בתים הם ספריו
 בני נעוריו מספר וכלי נחושת וסולם המזלות ראשית חכמה טעמים ומבהרים
 עולם ומולדות ומשפטי המזלות ושאלות מאורות וסוד העבור ולוחות ברית
 חכמת המשפט ובהם אמן ברכים כושלות ... ויהי אחר הדברים האלה
 והאלי נשא את אברהם ויבינהו דברי התורה ...

Mosconi now and then quotes the other recensions of Ibn Ezra's Commentary, he does not appear to have consulted them sufficiently; for the quotations from them are but very scanty in this work, which evidently was intended to impress rather by its length than by its depth. Parallel passages quoted by Ibn Ezra are repeated and extended by Mosconi without examination of the author's respective explanations: *E.g.* נֹחַ קָדַשׁ (Exod. xv. 13) is, according to Ibn Ezra, Mount Sinai, but in explaining the phrase וַאֲבִיָּא אֲתִיבְכֶם אֵלַי (Exod. xix. 4), as referring to the הַר הַקֹּדֶשׁ, and in comparing it with נֹחַ קָדַשׁ, Mosconi says that this is Mount Moriah. A similar carelessness is to be noticed in his astronomical and mathematical remarks; they are full of mistakes in the most elementary calculations. Ibn Ezra, on Exod. xii. 2, says that the difference between accurately computing the length of the lunar month as being 29 days $12\frac{79}{1080}$ hours, and approximately reckoning it as being 29 days 12² hours, amounted at the time (when Ibn Ezra wrote this) to nearly half a year. From this remark Mosconi infers the date when the Commentary on the Pentateuch was written by Ibn Ezra, in the following way. He first assumes, in accordance with the information which reached him, that Ibn Ezra commenced this Commentary the 5th of Shebat, 4919, and finished it the 26th of Nisan, 4921, and he proves that the above-mentioned difference amounted in the year 4921 to more than half a year. According to Mosconi, 4921 years are equal to 295 (רצ"ה) cycles of 19 years.¹ The mistake is not discovered by himself—who even applies to this number the ominous phrase מַעֲשֵׂה הַחֹכֶם הַזֶּה—nor by his copyists.² Not satisfied with this argument, Mosconi applies the inductive method, and begins: "The solar year consists of $365\frac{1}{4}$ days, half of it is 182 days 18

¹ Clerical errors and omissions are not wanting. Comp. וְרָשִׁי רצ"ה The explanation here indicated is not found in the MS. Instead of רָשִׁי Mosconi also writes ר"ט.

² Although Mosconi wrote in Hebrew, the error arose from confounding 295 and 259.

hours," etc.—“Or, taking half of a year of 350 days, namely, 175 days, and assuming the difference for every cycle of 19 years to be two-thirds of a day, 175 days would be the difference of 262 cycles and 8 years!” “*i.e.*, 4875!” The problem to find the number of combinations of three elements with repetition and permutation (p. 166a), appears to have been a puzzle to him. He is unable to understand how Ibn Ezra got the number 27; he counts 39 (!) combinations. In another passage mention is made of the names given to the seven days of the week by the Roman Christians; viz., דיאגמנני (dimanche?) דיאלוניס¹ דיאשבת, דיאוינרש, דיאגוביש, דיאמרקס, דיאמרס. The Greek Christians call the seven days by the following names: פרשקוביי, פפטי טטרדי, טריטי, דפטרא, ביריאיבני (“day of preparation”), שבת. The names given to them by the Mahometans are: אלארבעה, אלתלאתה, אלתניין, אלאחאד, אלשבת, אלגמעה, אלכמיס. Notwithstanding all these shortcomings, many correct explanations, good readings, and just criticisms are to be found in this work. Of his own productions he names: ס' ריה ניחוח, ספר בתולדת הב"ח, a Commentary on Ezekiel, which he intended to write, and ס' עין גדי (on the Agadoth), which he had already written.—A MS. of this Super-commentary in possession of Mr. S. J. Halberstam, in Bielitz,² was finished the 26th of Iyyar, 5250 (1491).

Yoseph del Medigo appears to have expected to find an explanation of Ibn Ezra's mysteries in the writings of Mordecai Comtino, who flourished between 1460 and 1490. We do not learn from Yoseph del Medigo in his *Michtab Achuz* whether he found in those writings any satisfactory information. He did not search for a Commentary of Comtino on Ibn Ezra, but for “comments” (ביאורים)³ on

¹ Mosconi explains גמינני “sun,” לוניס “moon,” etc. (See Schiller Cat., p. 127, 7.)

² I here take occasion to acknowledge with thanks Mr. Halberstam's great kindness in lending me the MS.

³ Comtino wrote a Commentary on the Pentateuch called *בתר תורה*. His works are enumerated, Grätz, *Geschichte*, etc., viii., p. 447.

some passages of Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch. Yoseph regrets that the twenty-four codices of Super-commentaries on Ibn Ezra, which were shown to him, had rarely been disturbed in the places where they were preserved. He himself possessed only the Tsofnath-Paaneach of R. Yoseph b. Eliezer, the Mekor Chayyim of R. Shemuel Çarça, the Super-commentaries of Motot, Caspi, Shelomo Astruc, and Shemtob b. Shemtob.

The privileged authors, whose super-commentaries, though in a mutilated condition,¹ have long since been brought within the reach of every student of Hebrew literature, are R. Yoseph b. Eliezer Hasefardi and R. Shemuel b. Saadiah Motot. R. Yekutiel Lazis edited (Amsterdam, 5482-1722), under the title of מרגליות טובה² "a goodly pearl," the Commentary of Ibn Ezra on the Pentateuch, interspersed with explanatory and critical notes (הגהות), accompanied by the Mekor Chayyim of Çarça, the Ohel Yoseph of R. Yoseph Hasefardi, and Motot. The Mekor Chayyim ("Fountain of Life") of R. Shemuel Çarça ("called in the holy tongue 'Ibn Sîna'" Introd.) is a Commentary on the Pentateuch and independent of Ibn Ezra's writings; but the latter have been so frequently quoted and interpreted, that the extracts which have reference to Ibn Ezra's Commentary, and which form part of the Margalith Tobah, appear like a continuous Super-commentary on Ibn Ezra. The author, Shemuel Çarça has been accused of plagiarism, and his original source is traced back to Ibn Yaish (Schiller, Catal. p. 130). Çarça was a faithful follower of the philosophy of Maimonides, and stated that Ibn Ezra taught the same principles. In the epilogue he distinctly says that he

¹ The editor states that he faithfully reproduced the copy in his possession, and there is no reason to assume that his statement is incorrect. See Schiller Cat., p. 145.

² A name given in allusion to the saying of the Midrash מרגלית טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם. It is remarkable that the title of this book is invariably written מרגליות טובה instead of מרגלית טובה or מרגליות טובות

embodied in his Commentary the greater part of Maimonides' *Moré Nebuchim*. This is true; but in his lengthy expositions he has contributed very little to the elucidation of difficult portions in Ibn Ezra's Commentary. In the remarks concerning the critical passages (*Lev. xvi. 8, Deut. i. 2*), he attempts to defend Ibn Ezra against the charge of heterodoxy. As to *Gen. xii. 6*, he does not even explain it, although he refers to his explanations in treating of *Deut. i. 2*. The work was finished in 1368.¹

The *Ohel Yoseph* of R. Yoseph b. Eliezer Hassephardi is an abridged edition of his Super-commentary, called *Tsofnath-Paaneach*, which he wrote at the request of a descendant of Maimonides, R. David ben Joshua, Rabbi and Nagid in Damascus (*Introd.*). This Commentary may be considered as generally containing a correct interpretation of Ibn Ezra's opinions. He assures the reader that Ibn Ezra was far from teaching anything contrary to tradition. As to the critical remarks of the Commentator, he believes that there is no harm in assuming that some passages of the Pentateuch were not written by Moses. Special attention is paid to the mathematical and astronomical observations of Ibn Ezra. R. Yoseph makes frequent references to the other recensions of *Genesis* and *Exodus*. The larger Commentary on *Exodus* is, according to his opinion, not the work of Ibn Ezra.² This author was conversant with the Arabic language, as is shown by his explanation of *hapax legomena*. He quotes many Rabbinical, philosophical, and astronomical works.³ The *Ohel Yoseph* is incomplete; it ends *Deut. xxxii. 39*, with the following remark: "The rest is omitted, because the MS. is partly torn, partly worm-eaten and rotten; we regret the loss

¹ Grätz. *Gesch.* viii., p. 28, note 1.

² See p. 155, note 3.

³ Schiller (*Cat.*, p. 146) is mistaken when he infers from שמעתי שכתוב בבראשית רבה (*Gen. i. 28*) that "Midrash Rabba was only known to Yoseph at second hand. In *Bereshith Rabba* on *Gen. ix. 1*, nothing is said to which this reference would apply. The copyists mistook בבירור, "clearly," for the initials בראשית רבה. *Midrash R.* is frequently cited by our author.

exceedingly (חבל על דאבדין).” The loss, however, is not irreparable, as the complete Tsofnath-Paaneach is preserved in the Bodl. MS. 233, the London Bethhammidrash Library, MS. No. 2,095,¹ and in Cambridge Univ. MS. No. 51.

The third Commentary, Motot, contained in the Margalith Tobah, is an abstract of the Megillath Setharim (מגילת סתרים), a Super-commentary, written by R. Shemuel b. Saadiah Motot of Guadalaxara. The name of Megillath Setharim, “a scroll of secret things,” means that the author wrote it only for privileged scholars (לצנועים), and did not wish that it should come into the hands of the uninitiated. Having noticed that the words of Ibn Ezra were misinterpreted even by scholars, he thought it necessary to show what, according to his opinion, was the true sense of Ibn Ezra’s explanations, but he was afraid that his remarks might likewise be misconstrued by the general reader. R. Shemuel b. Saadiah was a great admirer of Ibn Ezra’s philosophy and astrology, but he, nevertheless, criticised him freely as regards his relations to the Kabbalah. His “Megalle Amukoth,” a Commentary on the Pentateuch, is frequently referred to. The text of Ibn Ezra’s Commentary is treated critically, many passages are emended by giving readings from other MSS., which he had an opportunity of collating.—The British Museum MS., Add. 28,981, contains this Super-commentary in extenso, also Bodl. 221 1 a., Cambr. Univ. 49 and 50. An edition of it was made at Venice, 1553, differing in many passages from the MSS.²

The Margalith Tobah was the primary and in some cases the sole source from which subsequent expositors of Ibn Ezra’s Commentary drew their knowledge.

Amongst the Hebrew MSS. in the British Museum are found the following Super-commentaries:—

Add. 22,093. צפנת פענח Tsofnath Paaneach of R. Shemtob ben Joseph Shaprut, of Toledo, the author of the well-known

¹ This MS. will be described below.

² See Schiller, Catal., p. 137.

polemical work אבן ברוך. R. Shemtob wrote in the second half of the fourteenth century. It appears from the preface that the son¹ of the author asked Nisim Moriel of Tarazona to edit his father's work from a manuscript, partly unintelligible and even illegible in consequence of its numerous corrections and alterations. The work is composed of an Introduction, a Commentary, and an Appendix.

In the Introduction, Ibn Ezra's knowledge and talents are enthusiastically praised. Maimonides² indeed, says Shemtob, recommended to his son for the understanding of the Bible the exclusive study of Ibn Ezra's Commentaries. The chief object of Shemtob's Super-commentary is to prove that Ibn Ezra in his writings can not be accused of teaching heretical doctrines. "חלילה לאיש קדוש מרשע" "Far was it from this holy man to utter wicked words!" When Ibn Ezra, in some instances, appears to contradict the traditional explanations, he only intends "to point out that the Oral Law is based on true and direct tradition, and does not depend on the interpretation of the words of the Law." It is not out of contempt that he used the expression קדמונינו for רז"ל, as some accused him, but on the contrary, out of respect, applying to them a title founded on the biblical phrase משל הקדמוני (1 Sam. xxiii. 2). Ibn Ezra could well rest satisfied with mere allusions to philosophical principles (סודות), for he was sure that his hearers or readers would understand him, which, however, was not the case in the days of R. Shemtob. Shemtob undertook the task of explaining what appeared to be mysterious in the words of Ibn Ezra, following the example of Maimonides, who dilated on the immortality of the soul when he found that many, even of the learned, had no notion of that doctrine.

¹ Steinschneider (Magazin, iii., p. 150) reads בני instead of בנו, and rejects the above inference.

² According to Shaprut, Maimonides would not have written the Moreh, had he seen Ibn Ezra's Commentaries earlier: אלו ראהו קודם חברו ספר מורה לא היה משתדל בחבורו לפי שהוא כולל כל מה שכלל המורה

This task was faithfully accomplished in the Commentary, which included Ibn Ezra's Introduction.¹ To critical passages occurring in his writings, an interpretation is given which exonerates the Commentator from all blame. With this object he attempts to prove that Ibn Ezra's remark on Gen. xii. 6 was not directed against the integrity of the Pentateuch; "but he was compelled to abandon that view when he came to Deut. i. 2." Yet, in order that Ibn Ezra should not be accused of ignoring the Rabbinical rule, "whoever states that any part of the Law is not the result of divine revelation (שלא נאמרה מפי הגבורה) must be considered a heretic," he adds יהושע כהבו לא להספר רק לפירוש מפי הגבורה; "Joshua, by the command of the Almighty, wrote those passages, and introduced no new facts, but merely exegetical clauses." In the Appendix, however, another explanation is given which is partly founded on astrological theories, e.g., סוד י"ב (Deut. i. 2), is connected with the twelve signs of the Zodiac; Gen. xii. 6 is explained כי בראשונה לא היו מקולקלים ועכשו שקלקלו אינה ראויה כי אם למבורכים "The Canaanites were at first not corrupt, but now they have become corrupt, and Palestine can only be given to the blessed." Those who attributed to Ibn Ezra sceptic or atheistic views are called by Shemtob שנאי נפש המחבר. With this epithet he stigmatises also those who find in Ibn Ezra's words הכל ידע כל חלק דרך כל (Gen. xviii. 21), the Aristotelian principle that God only knows the genera, not the individua. On Deut. xxxii. 4, Ibn Ezra remarks, that the work of God is perfect, and is not subject to any alteration. This axiom, he continues, is not contradicted by the statement that the sun stood still in the days of Joshua. Ibn Altajib's opinion, that, according to Ibn Ezra, not the whole solar system, but only that which relates to the phenomena of day and night were interfered with, is rejected by R. Shemtob; the latter finds, in the words of

¹ The third method (הדרך השלישית) is here explained to refer to Christian interpretation of the Law (ופנים להם ככת מאמיני האם והבן).

Ibn Ezra, a reference to the eclipse, which forms part of the unchangeable plan of the Creator. R. Shemtob is fond of philosophical discussions, and treats many of the Agadoth to be found in the Midrashim and in the Talmud as philosophical doctrines in a poetical garb. No wonder that the allegorisation of the history of Adam and Eve in Paradise, commenced already by Ibn Ezra, is extended by him even to the fourth chapter of Genesis. He does full justice to the mathematical and astronomical passages in Ibn Ezra's writings, especially to his remarks on Exod. iii. 15. His grammatical and historical notes are concise and generally correct; he is, however, not above mistakes, as *e.g.* the following instance shows: — אפרש ואם הוא כמון The proper meaning of Ibn Ezra's words is, "I will explain (the name of God), also whether it is used in the construct state." Shemtob quotes the other recension of the Commentary on Genesis, and discusses, in different passages, the values of the various readings. He expounds the larger Commentary on Exodus as far as xix. 2; from xix. 2 to the end the shorter recension is treated as the original "text," while the larger one is mentioned as having been found בהעתקה האחרת. Shemtob had not yet seen any Commentary on that recension, and he promised to explain other portions of it as soon as he should see them.

The Commentary begins חז"ל אמרו והב"ית נוסף ר"ל שטעם הכתוב בראשונה ברא ה" והיה הב"ית קמוצה לפי שהיה והעד כי סמך משה שהוא נתינת בה"א הידיעה לדעתם טעם למלא רוח חכמה, הם ונשלם שבה לאל בורא עולם: The Appendix, called שער ההגדות, is preceded by a few prefatory words beginning זה השער יעדתי בראש ביאורי Some of the Agadoth are here explained in a rational way, *e.g.*, הפליט זהו עוג שנשאר מדור המבול (Rashi on Gen. xiv. 13.) "The period of the flood (דור המבול) includes the time from Noah to Abraham, with special reference to the army of Kedarlaomer." In addition to the explanation of the Agadoth, he gives some extracts from other Super-commen-

taries. Many of the Sidras are in this part passed over in silence.¹ The Appendix ends והנהגותיה האומה וזהו מטוב עד רע ככה הכבד או תקל רעתם וכן כל האדם וזהו סוד יתם ונשלם של ב ע א ס.

The date of the completion of this work or of the original copy seems to have been illegible; the copyist commenced השל (the beginning of השלמתה והיתה השל) and omitted the rest. A poem² is subjoined, but its connection with the Tsofnath Paaneach cannot be traced.

Of Shemtob's own writings the following are referred to—³ עין כל, (ביאור לקנון בן סינא) דורש טוב, אבן בוחן ר' שלמה (מורה, צדק) רמב"ם, רשי', (ר' שלמה הספרדי) בן גבירול ר' אברהם בן דוד, אטביב, שלמה בן יעוש אחר⁴, שלמה בן יעוש ספר, הזוהר, כוזרי, ר' משה בן הבון, רמב"ן, (אמונה רמה) R. Yoseph ben Abitur is named as the author of a hymn (רהוטה) containing the line מכל מעונים אני לפלא ומכל פרוכים אני למופת to which Ibn Ezra alluded in his remarks on Exod. i. 13.

MSS. of this Super-commentary are included in the collection of Hebrew MSS. in possession of Mr. S. J. Halberstam in Bielitz, in the Bodl. Library, and in the Bibl. Nat. of Paris. The British Museum MS. contains, in

¹ There are no notes on ויחי, ויגש, וישא, to כי תשא, פקודי, בחקתי, נשא, וזאת הברכה and וילך to כי תבוא, שפטים, עקב, מטות ומסעי; קרח.

עם סודותיו וצורותיו	נשלם זה הספר
לכל קורא מלותיו	נותן אמרי שפר
לכן תרבינה שניאותיו	כתיבת נער הוא
לב צדיק ומחשבותיו	גם לעומק המושג
המה שבעה עשר לתולדותיו	מספר שנותיו הלא
כי כשמו בן עלילותיו :	ספר נקרא שמו יצהק

² In Nisim Moriel's Preface Shemtob is called בעל אמונה רמה and מניד "the author of Emunah Ramah."

³ Steinschneider seems to join אחר with the word which follows. Comp. Pletath Sopherim, p. 49, " (sic) בפירושי שלמה אחר כי (sic) " Shemtob either refers to Schelomoh Ibn Yaish, the elder, or to some other scholar of the name of Schelomoh.

addition, (1.) מאמר העין, An Essay on the effect of an evil eye (עין הרע), written by R. Meir ben R. Eleazar, exclusively for the rational and truth-seeking scholar, not for fools (לכסיל מפליג) (2.) A quotation from אור נפש on Leviticus, beginning זה הלשון הוציא החכם מספר יצירה, probably for the purpose of filling up the space left on the last page (שלא להוציא הנייר חלק)

Add. 27,561. A collection of three anonymous Super-commentaries on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch.

1. The first seems to be the work of a most devoted and fanatical¹ defender of Ibn Ezra. Nevertheless, expressions are in some instances used, which may be considered as severe criticisms; comp.: וכשתהבודד בדבר המצא שאין סודו זה לבדו כי מבואר הוא במקומו הנה ובמקומות אחרים אחר הנחת הסוד הביא לו חבר ואה"כ אמר ויתכן להיות בה"א הידיעה ושמא² נצנצה בו רוח סוד. עליוני מזה ואמנם הכל משתלשל למציאות האר השכל ומי שלא ייטיב לבו בזה בודאי יש במסורת הכתוב לסמוך עליו: The author is of opinion that the writings of Ibn Ezra were much corrupted by later additions, consisting, in many cases, of remarks which ignorant and stupid readers had thoughtlessly made on the margin (בעוונותינו בגליונות הספרים שממשמשין בהם הנערים). He further discovered in the Commentary of Ibn Ezra many passages which may have been erroneously written by Ibn Ezra himself, but were subsequently marked as superfluous, by the phrase דבר שלא אזכירנו ואחר שנכתב נמתק "This passage I do not wish to form part of the Commentary; I first wrote it, but afterwards struck it out." The author makes Ibn Ezra's cause his own; for in replying to

¹ Compare והאפיקורסין הוציאו רבה על המחבר שרעתו היתה בזה וגם בליג פסוקים שלא כתבם משה והפליגו להשיב להרגו ימחו מספר החיים: Although some of the expressions are mere rhetorical flourishes, the bitter feeling of the writer against Ibn Ezra's adversaries is clearly observable. If the passage quoted is correct, it is certainly strange that the אפיקורסים (generally "unbelievers") should persecute Ibn Ezra for his attacking the integrity of the Pentateuch. The subject to והפליגו must perhaps be supplied.

² Compare ובפי האוינו הציין שגלה את הכרובים

Nachmanides' criticisms, he says, ומה שהרמב"ן השיב עלינו, כל כך "And as to Nachmanides' objection to *our* interpretation" (Gen. xxiv. 1). His teacher (החכם המורה, המורה) ¹ without being named, is frequently quoted; but in most cases his views are rejected.² The words וואר עינים בזה in Ibn Ezra's Preface, he explains as being titles of books; but "his teachers have not taught him so."³ The teachers, however, must have been of a very fickle character, for their pupil every now and then, when dissatisfied with what they taught, suggested an explanation, which was more satisfactory both to master and pupil. Our author⁴ generally found it after the closest application, which is expressed by ההבודדות, a word which the author is very fond of employing in various forms (ואחר ההבודדותי כתלמיד היושב לפני רבו, מתוך ההבודדות) (ועוד אתבודד בזה). His own explanations he introduces by (אמר המבאר) א"ה. Biblical and Talmudical phrases are frequently met with, such as דבר שהוא, ויסמוך את ידו עלי לשון ר' סעדיה. לא בא לחלוק רק שבתו יתן, ראוי לסמוך עליו כל אחד נוזף עם חברו שאינו נקשר (צריך עיון) צ"ע, יכריע ("Text and exposition widely differ from each other.") Midrashic sayings are interpreted allegorically; the following instance may serve as an illustration of the author's license in applying this method. The words of the Talmud, שתא אלפי שני הוי עלמא ב' אל' תוהו ב' אלפי תורה וב' אלפי

¹ The teacher does not seem to have written any Super-commentary; what his pupil quotes in his name was taught *vivâ voce*; conversations are therefore frequently related, which they had together. The plural is used several times (הורו לי, הורוני, etc.)

² Comp. קיבלתי מלת ישרצו עם הגבוהה כמו מלעיל והאמת אין שמו ואמרתי (Gen. i. 20.), וענינו סובלו, ויסמוך את ידו עלי בזה המורה דעת (*ibid.*) בפניו כי הוא הטבע... והיה נוח בעיניו אע"פ שהוא מסורת בידו כן:

³ כלקח טוב וואר עינים אני סבור שהם ספרים הראייה "למה ייגעו לכותבם שנית" אבל לא כן הורוני אלא כלקח טוב שהוא ראוי לסמוך עליו והחכם יבור לעצמו:

⁴ Comp. ואני אמרתי... והורו לי; ויסמוך את ידו עלי בזה, והיה נוח בעיניו ונוי

משיה (Babyl. Tal. Sanhed., p. 97a) are explained to refer to man's studies (אלף "to study"); which are divided into three classes: Mathematics (תהו), Astronomy and Music (הגורח=הכונה ונגון), and Applied Science, as Mechanics and Medicine (הועלת המגעת מטבע ורפואה = משיה). This interpretation is given in the name of the teacher; and the pupil not pleased with it suggests another one, which differed in expression but not in meaning.¹ Ibn Ezra is, in the author's estimation, orthodox in his faith; and he, therefore, gives to the critical passages in Ibn Ezra's Commentary an interpretation which removes all suspicion of heresy. His teacher is blamed, that he did not in this point clearly express his opinion. (לשון המורה ארתי בזה היה סתום) Gen. xii. 6.) A marginal note, which in some MSS. of Ibn Ezra's Commentary contained the words והמהבר אמר והמשכיל ידום האלהים יכפר בעדי (ואני לא שמעתי דבר מכל זה). As regards the passage 'וגו' ובהיותך בן ל"ג וגו' the interpretation of Nachmanides is adopted. Besides Nachmanides the following authorities are mentioned: Saadiah, הרשי,² Maimonides, רמב"ת (Moses Ibn Tibbon), השב"ץ.² Generally, however, quotations are given anonymously, and introduced by such formulas as ושמעתי, וקבלתי, כך ראיתי כהוב.

The title page contains the statement זה הספר הוא פירוש על התורה, and in a second line the word צופים, before which the word נופת, as far as it can be traced, seems to have been erased.³

The Commentary begins ואם האמת כנקודה · לדעת המדות · אין לשון ראשית ואחרית אלא בזמן הנזכרות;⁴ Genesis begins

¹ ולבי מגמגם בזה ולא אאריך מה וברשות אמרתי וגו'.

² Steinschneider (Gg. Ztschr. vi., p. 127) suggests that הרשב"ץ and הרש"י (which might be הרשב"ץ), and הרש"י למין Exod. xxvi. 3 (which he corrects ר' שלמה אבן יעיש נר"ו) are the initials of הרשב"ץ.

³ The name פנתם גרשון ס"ט likewise occurs on that page, but in another hand, and apparently not connected with the title of the work.

⁴ This part, namely, the explanation of Ibn Ezra's introduction, is also found in the Bodl. MS., No. 232, 1, with some additions of the scribe, R. Joseph of Spain.

והזמן נופל עם התנועה היומית ובראשית היא להתרחבת ולא ידעתי למה לא : Deut. ends ; הלשון וטעמו הראשונה פרשוהו ל' עמידה ופי' הפך מת שנס לחה של מת : בעבור כבוד משה שהיה בחיים בכו לאהרון אחיו כל בית ישראל : The work as contained in this MS. is the author's composition amplified by criticisms and additional explanations of the scribe, and also curtailed through omissions. (Comp. קבלתי. ואני הכותב קבלתי. (ואם כדברי המחבר שאין לו חבר הנה מצאנו בישעי' Hence even after the decisive opinion of the author (א"ה), another opinion is given, introduced by the formula בזה ודעתי בזה.

2. This Super-commentary is followed by supplementary notes on Genesis and the beginning of Exodus, headed חכמינו אברהם. מה שמצאתי עוד על פי' ר' אברהם ; אמרו שהבי'ת נוסף ר"ל זה מורה כפי מאמר האומר והמשכיל שידע סוד הנוע והנוח... שבא. In R. David Kimchi is quoted. To these notes a remark in the name of Saadiah is appended, beginning ברם זכור אורו האיש לטוב ור' סעדי' גאון שמו. It contains a description of four cases in which the application of the Midrashic method of interpretation is recommended. On page 49 *b* the MS. contains a cabalistic explanation of the Tetragrammaton.

3. פירוש סודות ר' אברהם בן עזרא. "Explanation of Ibn Ezra's mysteries." It is identical, according to the description given in the several catalogues, with the Super-commentary generally attributed to Joseph Ibn Caspi,¹ a scholar, in many points, resembling Ibn Ezra. Ibn Caspi travelled, like Ibn Ezra, all his lifetime, with the difference, however, that while Ibn Ezra was compelled to seek bread in foreign countries, Ibn Caspi appears to have

¹ The full name is : יוסף בן אבא מרי בן יוסף בן יעקב מכספי המקום Caspi (כספי) derived from כסף "silver" "argentum," indicates the name of his birthplace (מכספי המקום, Debarim Attikim, page 16), L'Argentière in the south of France (Graetz, etc., viii., page 361.) Caspi himself employs the term כספי in the sense of "my desire" (Debarim Attikim, page 16).

been blessed with earthly treasures and to have travelled out of curiosity. His readiness to write books equalled that of Ibn Ezra.¹ Two Super-commentaries² composed by him on Ibn Ezra's commentary are extant, viz., פירוש הכסף (See page 231), and פירוש סודות ר' אברהם בן עזרא.

Caspi, like many others who expounded Ibn Ezra's writings, states in the Introduction to the פירוש סודות that he undertook the task, when he learnt how often the words of Ibn Ezra were misconstrued, and therefore condemned as heretical; he assures the reader that ambition and vanity were not the motives which induced him to write this work לא מפני היורי איש חכם בעיני פתני or לבבי (Schiller Cat., p. 60, Steinschn., *Hammaskir*, 95, p. 106). The Introduction begins כל היום היא שיחתי וגו' and ends ר"ל עסקי הם וכל עסק הבלי עולם...ומעתה אתחיל בעזרת המלמד לאדם דעת:

The Commentary begins אמר ר' אברהם הדרש שקדמה אבל מניחו כפי אשר גזרה חכמתו לעולם ואין לאיש להבין בו וזהו שאמר סוד גדול: הם ונשלם ביאור הסודות תהלה לאל אשר לא נעלמו ממני הנסתרות א"א: After Exodus xx. some notes have been inserted, headed עוד זאת מצאתי מפ' ואלה שמות, treating of Ibn Ezra's remark on Exod. iii. 15 in the short recension of his Commentary. At the end of Exodus an explanation of Ibn Ezra's remark on דעת חכמה ורבונה (Exod. xxxi. 3) is added, with the heading וזה מצאתי מפ' כי תשא, likewise referring to the shorter recension of Ibn Ezra's Commentary on Exodus. As in this Super-commentary only such passages of Ibn Ezra's Commentary are discussed as imply some philosophical or astronomical problems (סוד), many portions, containing no Sod, are passed over in silence.

¹ A catalogue of his works was made by Caspi himself; he called it קבוצת כסף. The titles of the books are nearly all connected with the word כסף. The above-named פירוש סודות is not included in that catalogue.

² Schiller (Catal., p. 55) assumes three Super-commentaries, the existence of which he does not prove. (See *Hammaskir* 95, p. 106.)

Copies of this Commentary, with variations, are in the Bodleian Library, No. 227, 1; 232, 3; 221, 1c.; and in the Cambridge University Library, No. 35, 6; II. iii. 4; 47, 2. Quotations from Ibn Caspi's Commentaries are contained in the marginal notes of British Museum MS. Add. 26981, and form an essential element in the ספר הזכרונות. (See Neubauer, Catal., etc., No. 236, 2).

The Scribe finished copying this work, according to his own statement, on the last page of the MS.—unless this statement itself is copied, together with the Commentaries, from another codex¹—on the 15th of Adar, 5142 (1382). He declares—
אני אבנר שוקייר כתבתי זה ספר סודות ר' אברהם אבן עזרא—
ומאמר היחוד ונשלמתי (sic) אותו יום ג' לירח אדר בט"ו בו
שנת ה' אלפים ומאה ושנים וארבעים שנה לבריאת עלמא :

Add. 22091. ביאור ה' כספי לפי התורה ל' עזרא. This Supercommentary, identical with פרשת הכסף, mentioned above (page 229), begins: בראשית י"א שהבי"ת נושא כלי טעם: זה טעות נפל בספרים והוא כלי טעם כלומר בית הכלי ופי' כענין התחלה בחדוש יש מאין ברא השם שמים וארץ כאשר כתב ר"מ והעד כי סמך משה: it ends: וזהו טעם להרחיק הקדמות היה עדות והודאה להיותו מלא חכמה: תם ונשלם פי' ה' כספי על ביאור התורה של רא"ב בעזרת איום ונורא. Ibn Ezra's Introduction has been passed over in silence, the larger recension of the Commentary on Exodus is here explained, and the shorter recension is frequently quoted (ובנוסחתו). Between Exodus and Leviticus a note on the יצר הרע (evil inclination) is inserted, and it would seem to be introduced by the words כתב החכם א"ע בויקחו לי תרומה לי תרומה כי הארו היה מרובע עומד על ד' רגלים, in reality, however, there is no connection between these two

¹ The codex does not contain the ספר היחוד; hence it may be inferred either that the statement was copied from another MS., which included only Ibn Caspi's Commentary on the Sodoth and the Sefer hayyichud, or that the latter, not being a Commentary, was separated from the Sodoth of Ibn Caspi, and joined to some other volume. This view is supported by the fact that the handwriting in the Sodoth of Ibn Caspi is different from that of the first two works in the codex.

heterogenous subjects; the note which was to follow the words רגלים 'ד has been omitted by the copyist. According to Caspi's own account (commencement of *Kebutsath Kesef*) he composed this Supercommentary (פרישה) together with a Commentary on Ibn Ganach's *Sefer ha-rikmah*, in the days of his youth. Mosconi only knew this Commentary, the literal and grammatical explanations of which he called ביאור נחמד; for he said that Caspi did not explain the Sodoth.¹ Caspi, when omitting in this first attempt the difficult passages—no mention is made of Gen. xii. 6; Exod. iii. 15; Lev. xvi. 12; Deut. i. 2, etc.—had, perhaps, conceived the intention of treating them separately at a later period. (See Steinschn., in *Gg.'s Zeitschr.*, vi., p. 125.) A copy of this Commentary is contained in the collection of Hebrew MSS. of the Bodleian, No. 226.

Add. 26981. This codex contains the following two Supercommentaries:—

1. מגלת סתרים (lit. "Scroll of Mysteries") of R. Saadiah Motot, an abridged edition of which is included in *Margalith Tobah* by the name of *Perush Motot*. This work has already been described above, p. 221. On the margin passages from the larger Commentary on Exodus (called היסוד²) are quoted, and notes are added copied from several Supercommentaries, some of which are named, viz., *Tsofnath Paaneach* (of *Shaprut*); Caspi; א"נ (= נפש אור) and מהר"ם (?); משה מפני עמנואל, רלב"ג, מן הנערים.

2. סוד ה' ליריאו a Super-commentary of R. Ezra b. R. Shelomo b. Gatigno אשטרוק, in which the Super-commentary of Franco is frequently quoted. The author had three good reasons, as stated in the Introduction, why he should not undertake the work; in the first instance, he feared to miss the right interpretation; secondly, that he might be

¹ Although Mosconi in the Introduction praises Caspi, in the Commentary (where he quotes Caspi frequently), he almost invariably rejects his explanations, using such phrases as ואל הבנתו לא ירד, גם בכאן נפל.

² Quotations from the Shorter Recension are given as taken from שטתו האחרת.

misunderstood by the reader; and thirdly, Ibn Ezra himself probably wished that only a few should understand him. His friends, however, prevailed upon him; he wrote the book, but solely for a privileged class of readers (לשרידים אשר ה' קורא). The author proposed to himself to explain, in some cases, each word of the difficult passages in Ibn Ezra's Commentary, in others to reproduce merely the sense.¹ The Commentary begins בראשית וטעמו לגזור דעת הא"ע בזה ואמרו והסוד אך אל, 39, שמלת ברא יפדה נפשי רמו בזה אל ההשארות שהוא הדבוק האמתי;

The explanations contained in this Commentary are mostly copied from other works, especially of Caspi and Franco.² As regards the mathematical passages, he plainly declares ואני בהיורתי ריק מאלו החכמות לא פרשתי בזה הסוד כ"א מה שמצאתי. He divides the Sodoth of Ibn Ezra into two classes, into those which are merely indicated by ויש לו סוד, והוא סוד, etc., and those, the substance of which Ibn Ezra introduced by those phrases; the first class contains, according to Gatigno, no mysteries at all, but are employed for the sake of "rejecting Midrashic explanations in the least offensive manner" (לרחות הדרש דרך כבוד).

The last page of the MS. contains a charm for travellers, given by R. Shemuel Romilo, זצ"ל, שמואל רומילו זצ"ל. The name of one of the owners has been preserved in the following words, written on the top of the first page:—
לה' הארץ ומלאה שלי אברהם גליקו בכמ"הרר דניאל גליקו
זלה"ה

Add. 26900. Explanation of the mysteries of R. Abraham ibn Ezra by several commentators (פירוש סודות של ר' אברהם)

¹ A similar remark is made by Ibn Caspi, in the Introduction to the Perush Sodoth: וקודם התחילי לפרש זה אומר לך הקדמה קטנה והוא סוד דע כי בעת שאמצא דבר שאוכל לפרש אותו בדרך כלל אפרשנו ואודיע דעתו אם לא אוכל דע כי תחלה אבאר המלות כמו שאוכל להשאילם ואח"כ אהברם. The words והוא סוד seem to imply some severe criticism on Ibn Ezra's Sodoth.

² An explanation ביבאש נ"ע is quoted, Deut. xxxii. 4.

ים. (כן עזרה ז"ל למקצת המפרשים). This heading is preceded by the following lines:—

עת פתה אל רחם שכלי יולד אז לי בן לא אחר
וקראתיו בשמו בן פורת יוסף ה' לי בן אחר :

“When the Lord opened the womb of my intellect, a son was born unto me, without delay;¹ I called him ‘Fruitful-bough’ (בן פורת) saying, ‘May the Almighty grant another son unto me.’” The writer withheld his own name, but mentioned that of his teacher, viz., R. Shelomoh, of Adereth² (כפי מה שקבלתי ממורי הרב ר' שלמה דאדרת) (On Num. xxviii.). Of the authorities named by him none lived later than the first half of the 14th century. He quotes Rashi (רבונו שלמה), and Maimonides' (הרב הגדול), More and Sefer hatsevaah, Nachmanides, (Moses) Ibn Tibbon, the author of the book Malmed (בעל המלמד),³ R. David Kimchi's Michlol, R. Serachyah's Commentary on the Moreh and the Sefer Yetsirah. Frequently no explanation is given, and the source is only pointed out whence to draw the information.⁴ The explanations are concise, and, in most cases, supported by the authority of Maimonides. The author appears to be very fond of employing (the method of substituting in a phrase a whole word for each letter or syllable), e.g. Gen. ii. 21, תרדמה ל' תיר ולא תיר ודמה, Gen. xli. 45; צפנת פענח נוטריקון צדיק פטפט נגד תאוהו פוטיפר ענה; *ibid.* xxxiii., לפשעכם שפל עמד, Num. xxviii., the names of Leah and Rachel are allegorically explained as representing labour (לאה “to be weary”), and rest (אל=רחל)

¹ We read לא אָהר.—It is possible that לא אָהר (in accordance with the rhyme) is the right reading, and that the author wished to say—“My first work, ‘Porath’ was original; the present one is a mere compilation.”

² Steinschneider (in Geiger's Zeitschr., vi., 131) suggests the emendation מבררש of Beziers. בן אד' is perhaps to be read דאדרת.

³ בעל המלמד הביא ענין ספירת העומר ושם תעיין (See Malmed, etc., ed. Lyck, p. 119b.) Comp. Steinschn., Gg. Ztschr., vi., p. 131.

⁴ Comp. ובספר יצירה תמצא כל זה ואיני רשאי לפרש. (Num. xxiv.)

from רוח. "to breathe," "to rest"), day and night, or sun and moon. His interpretation of Ibn Ezra's critical remark on certain passages of the Pentateuch (Gen. xii. 6, Deut. i. 2), is as follows: משה כתב מדעתו ולא נצטווה כי הוא ספור ללא צורך "Moses wrote this on his own account; he was not commanded by the Almighty to do so, for it is a remark for no purpose."

The Commentary begins על נוסף שהבי"ת נוסף על החלה דעת מי שאומר שמים נבראו בעבור שעשה ביהודי ספר השם וספר מאזנים קורא ספר מאזנים ספרי סתם כי מלת האזינו מגז' ארזן וירגל מגז' רגל וידו מגז' יד גם (הא) החידוד מגז' חדר (נ"ל החודרת מגז' חדר) כאשר מביא שם ' לא מצאתי יותר בהעתק

The author noticing, as it were, the insufficiency of his explanations, adds, that in order to understand the mysterious, literal and grammatical writings of Ibn Ezra, it is necessary to study not only these writings, but also the following works: Chayyug, Michlol, Shorashim, More-nebuchim Ruach-chen, Meshareth-Moshe, Midrash, Science, Rashi, most of the words of our sages (רוב דברי רז"ל), and principally the Pentateuch itself, which must always be consulted. An example follows which illustrates the desirability of these studies. This epilogue begins: כל סודותיו וכל פשטיו של וא"כ כפי דעת, it ends, הפשט כי מעשה המשכן קודם מעשה העגל הרג עובדי העגל בי"ז בתמוז והקבלה הנצח:

The MS. contains, besides this Super-commentary,—

1. Allegorical explanations of some verses of the second chapter of Genesis, and of Gen. xv. 9,¹ sqq., beginning אמר אבן הבון בפסוק ונהר יוצא מעדן השכל השופע and leaving off in the middle of a sentence כבר הגענו למהות. Some of the remarks are identical with explanations given in the same MS. in the name of R.

¹ This explanation begins: קחה לי עגלה משולשת, פי' אמר השם, לאברהם אגלה סודי שיהיה תמיד דבק בכבודי ול' עגלה שיהיה מעגיל עצמו להשתדל בשכליות:

David Kimchi. It is possible that the introductory phrase *אמר אבן הבן* refers only to the first verse, which concludes with *ע"כ*.

2. Several Midrashic quotations, beginning *מצאנו במדרש האדם הא יש לו סוד ופירושו החכמה*, משלי.

3. A passage of the second recension of Ibn Ezra's Commentary on Gen. ii. 10, sqq., beginning *והנה אגלה לך ברמז*; it is followed by the statement *זה היה בטופס הראשון מפי ז"ל (comp. Pletath Soferim, p. 46)*, and in this volume, Appendix page 40.

4. R. Chananel's explanation of some Agadic passages in the first chapter of Talm. Babl. Berachoth. It is headed *מצאתי בפי הגאון רבינו חננאל בפ"ק*, לעורר ישנים ואלו דברים קבלה למשה מסיני היו בידם פירוש דברכות; *שא"א לדברים הללו להתפרש מן הדעת כלל עכ"ד*:

5. Extracts of R. Nathan Harofeh's *Mibchar Hammaamarim* (printed).

6. R. David Kimchi's explanation of Gen. ii. 7 to v. 1.

7. R. David Kimchi's explanation of Ezekiel, cap. i. (*פי מעשה מרכבה*).

At the end of the last-named fragment the statement is added *הוערתך מהעתך משובש הרבה*; it is not indicated whether this remark refers only to Kimchi's explanation of Ezekiel i., or to the whole codex.

8. Seven lines containing dietetic rules, beginning *שמע מיני רפואות הגויה*:

Add. 26,880. Anonymous Super-commentary on Ibn Ezra's Commentary on Exod. iii. 15 (see Hebrew Appendix, p. 72—78); part of it is also contained in Add. 24,896.

The collection of the Hebrew MSS. in the London Beth Hammidrash¹ (No. 2,095) includes a copy of the Tsofnath

¹ The same library includes in MS. 2703 a copy of the Italian recension of Ibn Ezra's Commentary on Shir hashshirim *פעם ראשונה*, with the Introduction and the prologue. R. Menachem b. Yakob thought it advisable to subjoin to the treatise "On Sleep" (*ספר השינה והקיצה לארכטו*), in which the nature of dreams and visions is discussed, a Commentary on the mysteries (*דרך הנסתר במדרגת נבואה*) of Shir hashshirim, because they were

Paaneach, a Super-commentary on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch, composed by R. Yoseph b. Eliezer (comp. p. 220). It has been erroneously marked פי' על תורה, also פי' על תורה! The MS. commences in the middle of the Preface (כי הוא בחר לו לי המקרא) with the justification of the term המעתיקים which Ibn Ezra substituted for the usual בעבור שאהרון היה מטיל שלום בין איש ואיש and ends לאשהו בין אדם לחבירו: הם ונשלם תהלה לבורא עולם. There is no material difference¹—as regards the Introduction, Genesis, Leviticus, Numbers and Deuteronomy—between the Tsofnath Paaneach and the Ohel Yoseph, although there are some passages² in the Tsofnath Paaneach which are not found in Ohel Yoseph. In Exodus a seemingly greater difference is noticed, owing to the circumstance that the exposition of Ibn Ezra's Shorter Commentary contained in the Tsofnath Paaneach, was, in the Ohel Yoseph, adapted to the larger recension of the Commentary. The author's view,³ that the larger recension was not the work of Ibn Ezra, precedes in

not conceived by Solomon in a purely prophetic spirit, but only in a vision or in a dream. As an introduction to his Commentary he gives Ibn Ezra's etymological explanation of the book—ונקדים ראשונה גלוי כל מלה צפונה אשר—פענת החכם אבר' א"ע ע"ה וגו' ואני אקה הצורך ואניה הנשאר למי יראוי שיונה לו. The Commentary of R. Menachem, however, is not forthcoming in this MS. R. Menachem appears to have copied, translated, or expounded the Sefer hashshenah vehakkitsah le-Aristo. In the present copy the translation was made by Shelomoh ben Moshe, מליגורן (Zunz, Zur Gesch., p. 472). The copyist is not named.

¹ It is, therefore, incorrect to say that the Ohel Yoseph is an "extract" of the Tsofnath Paaneach (Schiller Cat., page 145).

² Compare Genesis, end of chap. iii.; Gen. iv. 24; xii. 6; xviii. 1; x.; xxii. 14; xlvi. 28; Numbers vi. 11; Deut. end of ראה.

³ In a special preface to Exodus the author supports his view by thirteen arguments, nine of which are enumerated in the Ohel Joseph; the following four are omitted; the explanation of אנכי עפר ואפר (Gen. xviii. 27), is uselessly repeated, Exod. iii. 12; references to the Commentary on Exodus are made Gen. xxxviii. 1; xlvi. 16; and Deut. xxi. 1, but in the larger Commentary the passages referred to are either not found at all, or not in the places which were pointed out. The ninth argument in Ohel Yoseph is based on the passage הנה בארתי לך מכתב לי' החכם כי (Ex. xii. 9); in Tsofnath Paaneach another similar quotation is added from Exod. iii. 15, viz.: הוא פי' וזה צחות לשונו אשר אכתוב לך כתוב שם אות באות:

the Tsofnath Paaneach almost every passage cited from that Commentary. The MS. is beautifully written, but has many clerical errors; it is well preserved, with the exception of the first page, which is missing. On the margin a few corrections are added by a later hand. No trace of previous owners, or of the time when it was written, can be discovered. Some ignorant and bigoted reader seems to have erased the name ישׁושׁ in the beginning of the Introduction.

The collection of Hebrew MSS. in the Bodleian Library appears to include the largest number of Super-commentaries on Ibn Ezra, as may be seen from the following description of its codices.

No. 220. 1. Commentary of Ibn Ezra on the Pentateuch, with marginal notes containing extracts of the Super-commentaries of Motot, Caspi and Gatigno (סוד ה' ליריאייו). Written in Italian Rabbinical characters.

No. 221. Commentary of Ibn Ezra on the Pentateuch, with three Super-commentaries on the margin: *a.* Megillath Setharim of Motot, from fol. 2 to 4a, and from fol. 41. The copyist began the 15th of Marcheshvan, 5208—1447; *b.* אשרי אדם יבחר ארת נפש from fol. 33; the preface begins ויריקרב; this Super-commentary was commenced by the copyist on the 3rd of Ellul, 5207—1477; *c.* Caspi, from fol. 34. The three Commentaries were finished on the 9th of Thammuz, 5208—1448; they are written in Italian Rabbinical characters.

No. 222. Commentary of Ibn Ezra on the Pentateuch, with marginal notes containing Super-commentaries. The codex was finished on the 28th of Shebat, 5701—1311

No. 225. 2. Commentary of Ibn Ezra on the Pentateuch, with marginal notes containing Super-commentaries.

No. 226. Yoseph Caspi, Super-commentary on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch, written in Spanish Rabbinical characters. (Comp. supra page 231.)

No. 227. Yoseph Caspi פי הסודות on the mysteries in Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch, written in German Rabbinical characters. (Comp. page 229.)

No. 228. Shem-Tobh b. Yehudah b. Mayor (מאייר) of Briviesca. Alluding to the two derivations suggested by the name Mayor (מאייר and Major), he called his Super-commentary הגדול המאיר. The author was born about 1360, and was twenty-four years old when he wrote this work (Schiller, Cat., page 149). The Talmudical authorities are called in this work החכמים or החכמי האמת, while the Cabbalists are described as being הסכלים בעלי הקמיעות וההשמעות. Of Ibn Ezra's writings most are named; reference is also made to a second recension of the Commentary on Leviticus—פרישה האחרת. The work was composed 1384, and this codex was copied Salonica, on the 11th of Cheshvan, 5320 (1560).

No. 229. Moshe b. Yehudah b. Moshe Nearim (מן הנערים) wrote תפוחי זהב, a Super-commentary on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch when twenty-five years old; the copy is incomplete, and the copyist, leaving off with עקב, says לא מצאתי יותר בהעתק. Many Sidroth are without any Commentary: part of יתרו; ויקרא to הקת; פינחס; דברים. (Comp. Steinschneider in Berliner's Pletath Soferim, page 49).

The Sod in Ibn Ezra's Commentary on Gen. xii. 6, is explained as implying that the words והכנעני אז בארץ were not written by Moses, adding ואע"פי שאנחנו לא נאות לו בזה מפני כי ראוי להאמין אמונה הכרחית כי משה ר'ע"ה כרה מבראשית עד ישראל לא חסר אפי' אות אחת אמרתי לכתוב לו התנצלות לבלתי ידברו על משיח ה' תועה והוא כי יחשוב שכל מושג עתיד או הווה נעלם מההשגה החושית לא יחייב שלמות לנביא. The shorter recension of Ibn Ezra's Commentary on Exodus is quoted as נוסחתו הראשונה.

No. 230. Ezra b. Shelomoh b. Gatigno of Agramonte, 1372, and the codex was copied 1425. ספר הזכרונות שלמה. This Super-commentary was finished at Agramonte, 1372, and the codex was copied 1425.

No. 231. Two Super-commentaries of Ezra b. Gatigno: a. ספר הזכרונות; b. סוד ה' ליראיו. (Comp. supra, pp. 231 and 232.)

No. 232. 1. ביאור החכם ר' שלמה בן יעוש הבחור מעיר

וואדאלהנארה. Super-commentary of Shelomoh b. Yaish, the younger, of Guadalaxara; the copyist, R. Yoseph b. Eliezer, of Spain, introduced frequent criticisms on Ibn Yaish's explanations. It is generally assumed that this copyist is identical with the author of the Tsofnath Paaneach (page 235); but a comparison of these criticisms with the corresponding passages in the Tsofnath Paaneach, makes that assumption somewhat doubtful.¹ The Commentary on Ibn Ezra's Introduction is in style different from the Super-commentary, and—excepting variations attributable to copyists—identical with the Commentary on Ibn Ezra's Introduction as contained in the British Museum MS., Add. 27561. (See supra 228). The arithmetical and geometrical expositions are given *in extenso*, while in other points the Commentary is brief. The long arithmetical excursus on Exod. iii. 15, seems to have been copied either from another work of Ibn Yaish, or from the Super-commentary of another author. It commences *פירוש המספר* וזה, and concludes *עד כאן*; it is complemented by the geometrical excursus at the end of Exodus, beginning *וגם זה מפ' ואלה* שמות רק אין זה מדברי זה המפרש עד כאן דברי, and ending *העיגול*. It is noteworthy that Ibn Yaish, while repeating his explanation of the critical passage in Ibn Ezra's Commentary on Leviticus xvi. 8, several times, had nothing to say on *ואתה הצוה*, and very little on *תרומה*, portions which include the most abstruse passages of Ibn Ezra's Commentary.

This codex contains, besides—

2. A geometrical treatise with reference to Ibn Ezra's Commentary on Exod. iii. 15, of R. Shelomoh Ibn Yaish, the elder, of Seville, (*הישיש מאשבילי*).

¹ Whoever this R. Yoseph b. Eliezer may be, the present code does not contain his original copy; it has been transcribed from the original copy, together with the postscriptum (*התנצלות הסופר*). R. Yoseph, himself, would not have added the heading *התנצלות הסופר* and several mistakes in that postscriptum are such as would be made by a copyist, but not by an original writer. The date when the present codex was copied can, therefore, not be ascertained.

3. An explanation of Ibn Ezra's allegorisation of the high priest's garments, in the remark on Exod. xxviii. 6.

4. An anonymous explanation of some Sodoth in the Commentary of Ibn Ezra, beginning ומה ששאלת שאכתוב לך והטעם לפי שהגדול במזל כבוד מדעת החכם רא"ב ושבתאי והקטן בביתו בדלי.

5. A correspondence between a Karaite and a Rabbanite concerning Ibn Ezra's geometrical excursus in his Commentary on Exod. iii. 15.

6. Ibn Ezra's allegorical explanation on Gen. ii. and iii., beginning והנה עתה אגלה לך ברמוז קצת סוד הגן והשם הנכבד והנורא.

7. An arithmetical excursus, with reference to Ibn Ezra's Commentary on Exod. xxxiii. 2, and iii. 15.

8. Ibn Caspi's explanation of the Sodoth in Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch. See supra, page 229.

233. Tsofnath Paaneach of R. Yoseph b. Eliezer. See page 236.

234. תוספת ביאור על דברי הרא"ב, Super-commentary, by Mosheh al-Mosnino, beginning ה' האמתי להרא"ב הוא וי"א שהב"ת נושא כלי מעם.

235. R. Lipman Heller on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch; it was copied 1718.

236. 1. אות נפש of Asher b. Abraham Crescas, attributed in the MS. to Levi b. Gershon. In the introduction he apologises for presenting this work to the public, as many great men had already written on that subject; but he hopes that some gleanings were still left for him. He does not agree with Ibn Ezra (on Gen. xii. 6) in the opinion that some portions of the Pentateuch were written after the death of Moses.

2. ס' הזכרונות פי' לך עזרא מהחכם דון שלמה גטנו וגם מהחכם מתתיה יצחרי והחכם נ' כספי :

3. ליראיו (No. 231, 2), with notes of Matithyah Hayyitshari. At the end of this Super-commentary two fragments are added: *a.* תשובה לחכם אפור on Ibn Ezra's Commentary on Exod. xxv. 40; *b.* a note beginning כתב החכם ר'

אברהם א"ע בספר תולדות נח ביום השביעי ימטיר. The Super-commentary of Motot is quoted.

4. שבת שלום, by Shalom b. Shelomoh, of Jerusalem, on Ibn Ezra's Commentary on שמות, בראשית, and כי תשא.

237. אור נפש, with Appendix, written 1429, in German Rabbinical characters.

238. An anonymous grammatical and philosophical Super-commentary on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch. Nachmanides is quoted. It was written 1449.

1258. 3. The Super-commentary of Shelomoh Franco on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch. Franco had been requested by a friend to explain certain passages pointed out to him in Ibn Ezra's Commentary. The answer of Franco is contained in the present work. In the Introduction the author states that he merely explains Ibn Ezra's opinions, but does not implicitly accept them. He does not like to write on such delicate questions, because the readers of such works are mostly not conversant with scientific researches, and are moreover, by their mutual jealousy and want of uprightness, unfit to study anything properly עיקר להם אין להם עיקר בשום הכמה ועושים כל יכלהם להראות להמון שהם חכמים וש"א שיהיה אדם אחד יודע שום דבר בשום הכמה מרוב וש"א שיהיה אדם אחד יודע שום דבר בשום הכמה מרוב קנאתם ותחבולתם. Franco blames Ibn Ezra for allegorising the history of Adam and Eve, which is not too difficult to be understood in its literal sense; in the words of רשד אבו עלי בן רשד who had blamed אבו חמד אל גזלי for a like offence, he says: הפסיד התורה והפסיד הפילוסופיא לפי שהלמוד התורני זה צריך להיות זר מדרכי הפילוסופיא ש"א שיתישב הטעם זה על זה.

Ibn Ezra is further accused of sheltering himself behind the names of others: כך דרכו של זה החכם כשרוצה לומר דבר שירא לכתוב אותו מפני רבני ההמון תולה אותו דבר ביש אומ' או באלו היינו מאמינים. In another passage (Gen. xi. 1) he says: כוונת זה החכם לעשות שלום עם רבני ההמון ממה שאומר בזה הפירוש נגד סברתם שאם לא כן מאחר שהלשונות מוסכמות מה יש בין שיהיה להק

או ל' אחרת. He comments on the larger recension of Ibn Ezra's Commentary on Exodus from i. to xviii., and on the shorter recension from xix. to the end of the book. In Deut. xxxii. ר' בחיי is quoted.

4. Franco's reply to R. Abraham Ibn Altabib's criticisms on his Commentary. Altabib appears to have been somewhat personal in his criticisms. Franco is not disposed to answer personal attacks; he merely says that they were unbecoming a man like Altabib. As to his own Commentary, he declared that it was not dictated by ambitious motives, but was written in defence of the honour of R. Yoseph ibn Wakar, in Toledo, on the following occasion:— A scholar, not named by our author, boasted that certain passages in Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch were understood by none except himself, and, in order to prove this assertion, he requested Franco to send him Ibn Wakar's explanation of those passages, although he believed that Ibn Wakar did not understand them. Franco, however, being one of Ibn Wakar's pupils, instead of asking his master, wrote himself the above mentioned reply.

Altabib objected to Ibn Ezra's explanation of ורפא ירפא, viz., that internal complaints could not be cured by human assistance; Franco replied that this objection was quite natural, as Altabib himself belonged to the medical profession. In his Super-commentary Franco had stated that there were certain means (סגולה) by which the sowing and producing of certain fruit could be effected in one day. Altabib being sceptical on that point, Franco in his reply refers to ספר אלכירגאם בחלק ב'.

No. 134. (Opp. Add.) A grammatical and philosophical Super-commentary of R. Shemuel ביבא, quoted in עץ חיים (See page 244). He cites R. Yonah and David Kimchi.

No. 107 (Opp. Add.) צפנת פענח of Shem-tob Shaprut (See p. 221).

No. 1263, 2. Solomon Hanau's ספר יסוד הדקדוק Super-commentary on Ibn Ezra's Commentary on Ex. iii. 15.

No. 1267, 14 and No. 1328, 18. סוד עזאזל. On Ibn Ezra's explanation of Lev. xvi. 8, by ר' מרדכי דמן פרושטמי.

The collection of Hebrew MSS. in the Cambridge University Library includes the following Super-commentaries on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch:—

Nos. 35, 6; II. iii. 4, and 47, 2. Ibn Caspi's explanation of Ibn Ezra's Mysteries. Passages of Ibn Caspi's Commentary are contained in No. 40, 12e (On the Golden Calf, סוד העגל).

Nos. 47, 1, and 48, Super-commentary of R. Shelomoh ibn Yaish, the younger.

Nos. 49 and 50. מגלת סתרים of Motot.

No. 51. צפנת פענח of R. Yoseph Hassefardi.

No. 52. המאור הגדול of R. Shemtob b. Yehudah Ibn Mayor, of Briviesca; fragments of Super-commentary are contained in No. 47, 1 (1); (7); (8).

The number of Super-commentaries on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch not included in the above collections of Hebrew MSS. are but few.¹ A. Neubauer, in the *Israel. Letterbode*, 1877, page 84 sqq., describes three Super-commentaries and the introduction to a fourth. The following are the principal data:—

Leeuwarden, No. 4. עץ חיים, Super-commentary by R. Chayyim, of Briviesca. The author proposes to himself the task of examining Nachmanides' criticisms on Ibn Ezra. He could not do it in the second half of Exodus (from xix. to end of the book), because they had in that portion different recensions of Ibn Ezra's Commentary. In the epilogue he declares that Ibn Ezra, though deviating from traditional explanations, only wished to show the literal meaning of the biblical text, without any intention of contradicting the Rabbinical dicta (דברי הזל). Don Abraham ibn Altajib, Gabirol (ס' האצטגנינות) R. Abraham (מעין חיים = מקור חיים), Isaak Hayyisreeli (שערי השמים), and R. Levi b. Gershon are named in this work. In the margin R. Shemuel b. Biba (Bodl. MS., see page 243) is quoted four times. A work of Aristotle was, according to this author, shown to Don

¹ Comp. Steinschneider's list of authors of Super-commentaries, cited above, page 214, and *Cat. Cod. Hebr. Acad. Lugd. Bat.*, page 120 (War. 29).

Abraham ibn Zarzal by Ibn Alchatib, in which Aristotle, convinced by Simon the Just, declared that his former utterances on the soul, the creation, etc., were all incorrect.

St. Petersburg, No. 70. אבן העזר Super-commentary written by a Karaite. It begins בעלי האור והחשך and leaves off with Deut. xxix. The author finds the philosophical principles of Ibn Ezra so similar to those of Maimonides that he would be inclined to think that Ibn Ezra copied from Maimonides, were he not aware that this was not the case, and that the Commentary of Ibn Ezra was composed before Maimonides wrote his Moreh. Nachmanides is blamed for his severe criticisms on authorities like Maimonides and Ibn Ezra. The loss of the 'ס מלחמות ה' and of the numerous books of King Solomon is much regretted by our author, and in reflecting on its cause he says: — מהם נשארו בירושלים מהם נשרפו — מהם עכבו חכמי האומות והעתיקום וגם קראום על שמם מהם הלכו בלחלח וחבור עם גלות שומרון ושם ימצא ספר דה' למלכי ישראל הרי היום נמצא עם הנוצרים מגלת יהודית בת יהויקים וס' טוביה וס' זרובבל זולתי הנמצא אתנו כאותות המשיח והנה נראה אלינו קצת מדבר אחינו הנדחים והאובדים וכל דבר הוראה כך הורה משה או יהושע או פנחס או שמואל ואין ביניהם פלוגתא כאביו ורבא כלל והיא תורת אמת ובמהשכים ישבנו כמתי עולם עם תלמוד בבלי עד יבוא מורה וצדק לנו. The author quotes R. Antoli (רוח חן), R. Shelomoh (ועם פרוכים יהיו ברוכים), R. Abraham's (Ibn Ezra) ס' תיקוני מאכלים. This codex has been copied the 11th of Nissan, 5299 (1539).

No. 71. אוצר נחמד, a fragment beginning in the middle of לך לך, and ending with ואתהנן. At the end of לך לך it contains the date: ה' לאדר ב' שנת ומחטאתי; at the end of דברים the following date is given: Friday, 10th of Shebat, 5275. The author frequently criticises the Super-commentary of Shaprut.

The library of Baron Ginzburg (in Paris), No. 23, contains מאה קשיטה, a long introduction to a Super-commentary on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch, by R. Hirsch

Goslar. A copy of this Introduction is included in a Bodleian MS. (Mich. 221). The author recommends the study of philosophy, astrology, and kabbalah; attacks Abarbanel and Menachem Basila (אמונת חכמים), mentions ר' ליווא יחכמי מאמר אה"ט, Moses b. Levy, and of his own works מנמוכא and דרך אמונה.

Of Super-commentaries of a more recent date we notice the following:—

ספר הואיל משה באר, by Moses Cremieux, 12 vols., Aix, 1833. This work contains sound philological annotations to Ibn Ezra's Commentaries. The critical passages are, according to this author, additions of some תלמיד המגיה. The copy in the British Museum is not complete. Volumes iv. and v. are missing, and vii.—xi. not published. Volumes i., ii., iii., vi., xii., contain Gen., Exod., Lev., the Five Scrolls, Proverbs and Job.

ספר of Benjamin Zeeb Froera, Wien, 1823. The editor announces the work as being ביאור נהמד יצא מתחת יד נאמן זקן אשר בפרושו עשה רושם אמר עד שהעירוני מן השמים; he was then already 70 years old. The literary value of this Biur may be estimated from the emendation suggested therein, to read in Ibn Ezra's Introduction מדיח ישועה, instead of משיח וישועה, because ישועה, being frequently mentioned in Ibn Ezra's Commentary without a criticism on his explanation, could not belong to the Karaites. The British Museum possesses only Vol. I. Genesis.

בן עזר of R. Shelomoh Hakkohen, of Lissa; Posen, 1802; and in the Appendix to the ספר תורת אלהים (Pentateuch with ten Commentaries, including Nethinah Lager of Dr. N. M. Adler, Chief Rabbi, on the Targum of Onkelos). Attempts are made by R. Shelomoh to reconcile Ibn Ezra's views with those of Talmudical authorities; but he does not refrain from criticising Ibn Ezra, where he believes that this author made a mistake. The author's own explanations on difficult passages in the Bible are frequently of a Midrashic character.

The *עזרא* which accompanies Ibn Ezra's Commentary in Netter's edition of the Pentateuch, with Targumim and Commentaries (Wien, 1859), is a mere abridgment of the Super-commentaries included in the Margalith Tobah : the compiler's own additions are of little value.

באר יצחק. Super-commentary by יצחק שרים. Livorno, 1864 (רנ"ז ושמ"ה); it is dedicated to Abraham Sassoon. The explanations are short and clear ; but Ibn Ezra's words are frequently misunderstood, and wrongly made to agree with Midrashic explanations.

Two portions of Ibn Ezra's Commentary received the especial distinction of being edited separately with a Latin translation and with notes, viz., the Introduction and the Exposition of the Decalogue. The Introduction was edited by Voisin (Disp. R. Israel de Anima, pp. 151—157), Paris, 1635 ; Joh. Galle, Upsala, 1711 ; R. Simon, Histoire Antiquae, p. 373 ; W. Schickard, Bechinath Happeruschim, p. 140.¹—Wilhelm Bacher read an interesting paper on it in the philological historical division of the Academy in Vienna (Report lxxxii., page 361). Ibn Ezra's Introduction is treated by Bacher as a contribution to the history of the exegesis of the Bible. The second recension, however, was almost altogether ignored by him, as may especially be observed in the third paragraph (on the Mystic Commentators).

The Decalogue was edited by S. Munster, Bas., 1527 ; S. Lepusculus, Bas., 1559 ; Joh. Mercerus, Paris, 1556.

Quotations from Ibn Ezra's Commentary are met with in many works on the Pentateuch. Nachmanides is here especially to be noticed on account of his fair, though frequently severe criticisms on Ibn Ezra. The latter was held by Nachmanides in high estimation, and the censure is but *מסתרה מאהבה מגולה*, "an open rebuke dictated by inner love." Nachmanides, an admirer of the Kabbalah,

¹ The translations are generally literal and correct ; some strange mistakes, however, are found there, as *e.g.*, *אמונת בעלי האור והחושך* artificii magistorum lucis et tenebrarum ; *בשר כמילת* sicut vox carnis.

was pleased with the mysticism of Ibn Ezra, but he could not approve of the free substitution of literal explanations in the place of Midrash and Agadah.

The Commentaries of Ibn Ezra on Isaiah, the Minor Prophets, Psalms, etc., are explained in *הואיל משה באר* of Moses Cremieux, *כפר הדר עזר* (Smyrna, 1825), of R. Yitschak Sharim, and *בית העזר* of R. Benjamin Spinoza, a MS. in possession of R. Ginsburg of Paris. The authors treat the commentaries on Proverbs, Ezra and Nehemiah, wrongly attributed in the *Bibl. Magna Rabbinica* to Ibn Ezra, as works of this scholar.

In the Introduction to the *בית העזר* R. Benjamin Spinoza regrets that attacks were made on Ibn Ezra (*נגד כבוד ההסיד*); he quotes the correspondence between R. Raphael Ashkenazi and R. Gamaliel Monsilos and the letter of R. Gad dil Aquila to R. Abiad, adding that he heard of R. Chananyah Kazis in the name of Tachkemoni, that many of the impugned passages in Ibn Ezra's writings were added by Ibn Ezra's son, who had become a Mahomedan. The explanations given by Spinoza are exclusively grammatical; no remark is therefore made on Ibn Ezra's Introduction to the several books of the Bible. The critical note of Ibn Ezra on Isaiah xl. 1, is declared to be too difficult to understand (*צ"ע*). The author is generally short, dilating only in a few instances on certain grammatical rules. Numerous emendations are proposed; almost every line contains *כנ צריך להיות כצ"ל* ("read.") Extraneous matter is rarely introduced, except when opportunity is offered to discuss the grammatical and correct reading of some passage in the Prayer-book. Spinoza not only approves of Ibn Ezra's censure of the Kaliric hymns (on Eccl. v. 1), but adds another example for the purpose of illustrating the obscurity of some Piyjutim.¹ On the other side he is a severe critic against those who arbitrarily attempt to correct and alter the traditional prayers of ancient

¹ אם אפס רובע הקן אהל שכן אם רקן אל נא נאבדה כי על כן יש לנו
אב זקן :

days (תפלות ותחנונות ובקשות המסורות לנו מקדמונינו נ"ע); he therefore rejects Ibn Ezra's opinion concerning נִמְקֵי (Isaiah i. 24), and defends similar expressions sanctioned by ancient authors of Hebrew prayers. The Hebrew language is to our author the most perfect; the Arabic is a corrupt dialect of the Hebrew; it, however, did not depart much from its origin, nor did it receive many words from other languages, because the Arabs remained always in the same country (viz., Arabia Felix; Mecca being the מִשְׁא of old, Yemen the תִּימָן of the Bible, etc.). Ibn Ezra thought that more than one half of the roots were alike in both languages, but our author found that more than seven-eighths of the roots in Hebrew were found in the Arabic language. The Commentaries were finished the first of Elul, 5534.

The MS. contains besides these Super-commentaries:—

1.—אגרות בשבחי רא"בע "Correspondence on the merits of Ibn Ezra.

a. אגרת שלוחה מהרב רפאל אשכנזי אל הרב גמליאל מונסילוס. R. Rafael defends Ibn Ezra against the charge of heresy, and attempts to prove that he was a Talmudical scholar, that rabbinical authorities quoted his opinions, and even Kabbalists such as R. Israel of Kandia (in his book מצרף לחכמה) held him in high estimation. Ibn Ezra's פירוש על ס' יצירה and ספר תמונת האותיות are quoted as proofs that Ibn Ezra actually was a Kabbalist. As regards the criticisms passed on Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch, he had treated them fully in a separate treatise (וכבר כתבתי בקונטרס אשר לי) (תשובה ארוכה). Yet a few passages in that Commentary he could not reconcile with the traditional explanation, viz., Ex. xii. 47; Lev. xiii. 51; xvi. 18, 21; xix. 24; Num. viii. 7; xiv. 22; xix. 18; Deut. xxi. 2, and he asks R. Gamliel for an explanation. The letter is dated אור ל'ד בניסן התק"ג (14th of Nisan, 5503-1743), with the additional remark (דבר בעתו) ומה טוב להזהיר בבל יראה בתורת סוד סתום והתום.

b. תשובה על הנ"ל מהרב גמליאל הנ"ל. Reply of R. Gamliel.—Ibn Ezra merited the highest praise, but was no Kabbalist. The corresponding passage in the work of R.

Israel of Kandia is spurious. The criticisms on Ibn Ezra have done as little harm to him as similar criticisms had done to Maimonides and other great men. R. Gamliel attempts at a reconciliation in the passages pointed out by R. Rafael, between Ibn Ezra and tradition. In conclusion he thanks his friend who had sent him a copy of the Preface to Ohel Yoseph, which work he had not seen previously.

c. עוד חזר וכתב הרב רפאל הנז' להרב גמליאל הנ"ל. Not quite satisfied with the explanation given by R. Gamliel, R. Rafael gives his own. Finding that R. Gamliel had no opportunity of seeing the several works of Ibn Ezra, he describes them, and names, where this was necessary, the source whence he drew his information, viz., 1. חדושי הרא"ב על מס' קדושין. רב זכריה בן סרוק ממגורשי ספרד שנת גר"ם. 2. הביאו בעל ס' העזר. 3. על ס' יצירה. 4. ס' היסוד. 5. (מכתם לדוד שער י"ג). 6. ס' העצמים. 7. יסוד העבור. 8. ס' הלוחות. 9. ס' המחברת. 10. יסוד המספר. 11. ראשית חכמה. 12. נחושת כלי. 13. אגרת השבת.—The remark of Ibn Ezra on Gen. xii. 6, he thought himself able to explain, but not so the remark on Deut. i. 2. The letter is dated 1st of Ab, 5503.

d. אגרת שלוחה מהר' גד דלאקוילא זלה"ה לר' אביעד שלא ידפיס ס' אמונת חכמים. A letter of R. Gad to R. Abiad, warning him not to publish his work *Emunath Chachamim*.

R. Gad had seen the MS. of the *Sefer Emunath Chachamim*, and the charge against Ibn Ezra, that he did not believe in the truth of Midrashic explanations and legends. He showed that Rabbinical authorities never hesitated to give an explanation which was different from that found in the Midrashim or in the Talmud, following the maxim "The Law admits of many explanations." The critical passage of Ibn Ezra on Gen. xii. 6 and Deut. i. 2, he explained, but added what he heard of R. Chananyah Kazis in the name of the author of *Tachkemoni*, that the son of Ibn Ezra, who had become a Mahomedan, had probably interpolated this with other passages in his father's writings.

2. A passage from Ibn Caspi's Commentary on the Sodoth of Ibn Ezra begins כולו העולם ידוע כי זה הפך, ends כן זה הפך (on Gen. xii. 6). The writer (R. Benjamin Spinoza) does not seem to have known the source of this quotation, as he headed it עוד נמצא כתוב בגליון אגרת הנ"ל.

3. יסוד הקיום. A defence of the existing form of prayers against the author of the book שרש יעקוב, who proposed several emendations. The author quoted in this work his פה ליגוריא י' ניסן שנת לבשר ענוים. It is dated נופת צופים.

4. הסכמות חכמי ליאוריא על ספר יסוד קיום. Nine letters of recommendation of the above-named book.

5. נוה צדק. A description of the Temple of Jerusalem, and of several other interesting places in Palestine.

The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah is quoted and commented upon in the כלי פז, a Commentary on Isaiah, by R. Shemuel Laniado (Venice 1657); it was translated into Latin by Conrad Pellican (MS. in the Zurich Library. See Encycl. Ersch u. and Gr. Aben Ezra, p. 81); an English translation was published by the Hebrew Literature Society, entitled Commentary of Ibn Ezra on Isaiah, edited from MSS., and translated, with Notes, Introductions and Indexes by M. Friedländer. London, 1873.¹

¹ The following additions and corrections may here be noticed: i. 3, add after "they could," "although not in a pause." i. 17; שפטנו יתום, judge the cause of the orphan who has none to assist him; comp. שפטני (Ps. xliii. 1). ריבו אלמנה, plead for the widow. iii. 17, יערה, he will discover; iii. 26, before ונקתה; the annihilation of the males is here predicted. vi. 4, note:—The words אמות ידוע indicate, perhaps, that אמות here signifies "cubits," and the translation of וינעו אמות הספים accordingly is, "And the doorposts moved several cubits away from their place;" comp. on Exod. xx. 15. x. 28:—בא. The stations of the King of Assyria, in his march against Zion, are here named. יפקיד כליו, he has laid up his carriages with part of his army in order sooner to come to Zion. xiii. 12, at the end of the verse, "And this explanation is right." xxi. 2, after "some explain," the sighing of Israel, others. xxx. 29, ולא יכנה, and he shall not be far away, so as to be in the corner of the earth; מוריך, thy teachers, who show thee the right way, as Hezekiah and his princes do: והיו עיניך, repetition of the same idea. xl. 4, after מליל: The meaning of this verse is that the Israelites, on their return to Zion, will meet with no difficulty. liv. 4, *Thou hast not known me*, for no prophet had as yet been

Amongst the Commentaries on *ישיביל עבדי* chap. liii., collected and translated by A. Neubauer, M.A., is, of course, also the Commentary of Ibn Ezra (page 43).

Parts of the Commentary on the Minor Prophets were translated into Latin, viz.: on Hosea by J. Mercerus, Leyden, 1621; on Joel, by G. Genebrard, Paris, 1563; on Joel and Obadiah, by Jo. Leusden, Utrecht, 1657; on Obadiah, by L. Crocius, Bremen, 1673; by E. Bedwellus, 1601; on Jonah, by Jo. Leusden, Utrecht, 1656; on Nahum, by Daniel Lund, Upsala, 1705; by G. Stenhagen, Upsala, 1705; on Habakkuk, Zephaniah and Haggai, by Daniel Lund, Upsala, 1705—1706; on Haggai, by G. Abicht, Leipzig, 1705, by A. Chytraeus, Upsala, 1706; on Malachi, by A. Borgwall, Upsala, 1707.

The Commentary on Psalm i.—x. was translated into Latin by P. Fagius, Isny, 1544; on Psalm xix., by Simon de Muis, Paris, 1620; Psalm cxix., by Phi. Aquinas, Paris, 1622.

The Commentary on the "Five Scrolls" (*חמש מגלות*) was explained in *סוד מגלה* of Ahron Emrich (Gomperz), Hamburg, 1765. In the lengthy and rhymed Preface, he gives part of his own biography, and also some advice to his brethren concerning Education and Instruction.

The Commentary on Esther is accompanied by a grammatical explanation called *פרושי דורות* in *קול ששון* (Prayer Book for *פורים*) by Dr. Fürstenthal, Krotoschin, 1845.

The Commentary on Shir hashshirim was translated into Latin by G. Genebrardus, Paris, 1570; into English by H. J. Mathews, London, 1874; on Ruth, by J. Carpzov, Paris, 1703; on Lamentations, by Fr. Tayler, London, 1615.

informed of it; liii. 4, instead of "while we, etc., because our religion," read, "the best proof that we, etc., is that our religion." lxi. 1, after "mine anointed,"—the patriarchs are meant. At the end of the verse: And it is a noun. lxiii. 11, after "where is he that," etc., "now the nations will say."

E R R A T A .

- Page 58, note 1—2, *read* ולולי גודל מעלתו שנאמר ברוח הקודש
 בעבור היות דוד שרש מלכות ישראל נכתב ²⁾
 בספר הקודש יחס דוד. (On Ruth, Intr.)
- „ 97, note, *instead of* MS. Bodl. Oxf., *read* : MS. Bodl. No. 25 (Opp.).
- „ 103 and in other places, *instead of* Lipman, *read* Lippmann.
- „ 146, note 3, „ 5616 „ 4916.
- „ 149, line 13, „ in „ on.
- „ 154, note 1, *instead of* שטה אחרת, *read* שטה אחרת “another recension”
 and שטה ראשונה.
- „ 155, „ 3, „ Bikkuri, „ Bikkure.
- „ 157, „ 4, „ Num. xii. 2.—Exod. vii. 9.—Exod. xxi. 10.—Exod.
 xxix. 37, *read* short rec. Exod. vii. 9.—short rec. Exod. xxi. 10.—
 short rec. Exod. xxix. 37.
- „ 168, note 3, *instead of* Zach. i. 18; xii. *read* Zech. i. 12.
- „ 169, „ 3, „ Lev. xxi. 13, „ Lev. xxi. 7.
- „ 179, „ 1, „ vi. 8, 5. „ 6; viii. 5.
- „ 181, „ 3, „ Num. xiv., „ Num. xiii.
- „ 188, „ 2, „ Deuter. on, „ Deuter.
- „ 204, line 3, „ 26900, „ 26880.

APPENDIX.

Page	2, line 15,	<i>instead of</i>	..	וקציר,	<i>read</i>	ובקציר
„	2, „ 16,	„	..	חחריש	„	חחריש
„	4, „ 12,	„	..	ועדלא	„	ועד לא
„	5, „ 25,	„	..	הגולה	„	הגולה
„	9, „ 12,	„	..	והפועל	„	והפועל
„	12, „ 15,	„	..	איננ	„	איננו
„	12, „ 16,	„	..	ע	„	על
„	13, „ 27,	„	..	ככה	„	וככה
„	18, „ 5, 6,	„	..	ומעצבו דינו	„	ומעצבון ידינו
„	21, „ 12,	„	..	כמלאך	„	מלאך
„	28, „ 4,	„	..	יום	„	יום
„	34, „ 16,	„	..	נפשי	„	„	[תהל' פ"ד ד']	נפשי [תהל' פ"ד ד']
„	36, „ 7,	„	..	במוה	„	במוה..
„	37, „ 4,	„	..	וצא	„	יצא..
„	48, „ 17,	„	..	וחפך	„	והפך..
„	50, „ 6,	„	..	והגרו	„	והגרון
„	68, „ 6,	„	..	לדעות	„	לדעות
„	71, „ 28,	„	..	אמר	„	אמר..
„	76, „ 1,	„	..	שהוה	„	שהוא..



הב' י הא' וכופלו י יהיו ו' והנדה זה ה' מספר שוה בחלקיו כאשר
 פרשתי למעלה י ספור עוד אם תמצא עוד מספר שוה בחלקיו במערכה
 הזאת אם רצית לדעת אי זה הוא מספר השוה בכל מעלה ומעלה תחל
 מן הא' לכפול יהיו ב' כשתחבר אלה הב' מספרים א' וב' יהיו ג' והוא
 חשבון ראשון ואל תחשוב בעבור שהוא יוצא מא' שאיננו ראשון כי כל
 המספר מא' יצאו ובעבור זה אינו דומה לא לט"ו ולא לכ"א מט"ו לא
 יקרא ראשון כי יוצא ה' על ה' ג' פעמים וככה כ"א יוצא מז' על ז' ג'
 פעמים ולא יקרא ראשון חשבון שנחלק לחלקים שוים לבד מזה חשבון
 ג' שאע"פ [שיצא] מן הא' לחלקים שוים יקרא ראשון בעבור שכל
 המספרים מא' יצאו ובעבור שהוא חשבון ראשון כפלהו בכפל שהיה
 לך שהוא ב' יהיו ו' וזהו חשבון השוה במעלה הא' רצינו לדעת אינה
 הוא מספר השוה במעלה הב' כפול הכפול שהיה לך במעלה הא' שהי
 ב' הנדה יהיו ד' חבר אותו עם המספר שהוא לפניו והוא ג' כאשר
 חברת במעלה הא' עם הא' י יהיו ז' והוא מספר ראשון כפול אותו על
 הכפל שהיה בידך שהיה ד' יהיו כ"ח והוא מספר השוה במעלה הב' (1)
 ...וע"ז הדרך תעשה לכל המעלות עד אין קץ (2):

¹) In the MS. this rule (that the sum of all possible factors of $2^n P - P$ denoting a prime number of the form $2^{n+1} - 1$ —is equal to the number itself) is further illustrated by taking successively $n=3, 4, 5, 6$.

²) In the MS. a multiplication table of the numbers 1 to 10 ('א' to 'י') is appended to the above fragment.

כאשר פירשתי תחלה וכן תעשה במספר הג' (1) וכן תמצא עוד במרובע
 ד' (1) ומה' ולמעלה הדבר הפוך כי עתה יוסיף חשבון המעוקב על ב'
 המרובעים כאשר נפרש בעזר שלום עמו דורש ופוקח אוון הרש לדעת
 שורש (1) ועתה נדבר על חשבון ו' דע לך כי חשבון הו' שוה בחלקיו
 ומא' עד י' שהוא המספר הראשון שלם לא ימצא שוה בחלקיו לבד
 מספר הו' : והנה אפרש לך י' הא' אין לו חלק שוה שאם תחלקהו לב' אין
 באלה ב' חלקים לא בזה ולא בזה מספר שהוא שוה לא' י רק מספר ב'
 יתחלקו שיש להם מספר שוה בחלקיו וכן ד' ולא ג' ה' ז' וט' רק הזוגות
 יתחלקו ואעפ"כ לא ימצא בכל המערכת הזאת מא' עד י' מספר שהוא
 שוה לכל חלקיו לבד מספר הו' כי חצי ו' הוא ג' ושלישיתו ב' וחצי
 הו' ושלישיתו הם ה' וחצי השלישית הוא א' הרי ו' נמצא מספר הו'
 שוה בכל חלקיו כי ו' הם לא יפחתו ולא יוסיפו ולא ככה בכל המערכה
 הזאת לבד זה י וכן ימצא בכל מערכה ומערכה מספר שוה בחלקיו כמו
 מא' ועד ק' לא ימצא שוה בחלקיו בכל המערכה הזאת לבד מספר א'
 שהוא כ"ח (כאשר אפרש לך באחרונה שהוא מספר השוה) ועתה אודיעך
 איך לא ימצא כאשר הודעתך מא' עד י' אשר לא נמצא שוה בכל
 חלקיו לבד מספר ו' כי אם תחלק י"ב לחלקיו לא ימצא שוה שהרי
 חצים ו' ושלישיתם ד' הרי י' רביעיתם ג' הרי י"ג ששיתם ב' הרי ט"ו
 הרי עלו החלקים יותר מן המספר שהיה י"ב וכן תמצא בכל המספרים
 מי' עד ק' לא תמצא בהם שוה בחלקיו לבד מספר א' שהוא כ"ח כי
 חציו י"ד רביעיתו ז' שביעיתו ד' וחצי השביעית ב' הרי כ"ז חלק זה
 החצי והוא א' הרי כ"ח נמצא שהוא שוה בחלקיו ולא ימצא ככה בכל
 המערכה הזאת מספר שוה בכל חלקיו לבד זה כ"ח והטעם אודיעך כי
 לא ימצא מספר שוה בחלקיו כי אם אותו שיצא מהשבון ראשון והנה
 אשכילך איזה מספר יקרא ראשון הנה כבר אמרתי לך על הא' שהוא
 סוד ויסוד כל המספר כי כל המספרים יצאו ממנו וכל המספרים בנוים
 עליו רק מספר ג' תחלת כל מספר הנפרדים וד' איננו מספר ראשון כי
 מב' יבא' וכל מספר הנפרדים שאינם זוגות יקרא ראשון רק לא יצא
 מכולם מספר שוה בחלקיו לבד מספר אחד בכל מערכת מספר כמו
 מא' עד י' מי' עד ק' ומק' עד אלף וכן כלם וכל אלה יקראו מערכת
 מספר בפני עצמו ולא ימצא בכל מערכת מספר שוה לבד א' והוא
 יצא ממספר ראשון כאשר אפרש לך : קח לך א' וכפול אותו יהיו ב'
 צרף הב' עם א' יהיו ג' והנדר ג' מספר ראשון כפול אותו עם אלה

1) In the MS. this rule (that $\frac{a^2 + (2a)^2}{a^3} = \frac{5}{a}$, is 1, if $a=5$, less than 1, if a is

more than 5, more than 1 if a is less than 5) is further illustrated by taking successively $a=3, 4, 6, 7, 8, 9$.

מד' [ז"ל מא'] והד' שהורה מרובע מב' יהיו חמשה י' וזהו חשבון
 השוה במרובעים מספר ה' לבדו לא מספר לפני ה' ולא מספר לאחר
 ה' כאשר אפרש לך באחרונה י' רק עתה אפרש לך תחלה חשבון השוה
 במרובעים שהוא ה' כי אם תחבר מרובעו שהוא מרובע חמשה
 שהוא ה' פעמים ה' והוא כ"ה ואם תחבר זה המרובע שהוא כ"ה אל
 מרובע כפל החמשה שהוא י' ומרובע י' הוא ק' וכשתחבר אלו ב'
 המרובעים י' כ"ה שהוא מרובע ה' ומאה שהוא מרובע י' יעלו קכ"ה
 והחשבון הזה מאלה הב' המרובעים יהיה שוה אל מעוקב ה': ועתה
 אפרש לך למה נקרא מעוקב כי כל דבר שיש לו גוף והוא ארכו כרחבו
 הוא מרובע ואם הקומה שוה לאורך ולרוחב אז יקרא מעוקב ונקרא
 מעוקב כמו העקב שהוא עגול וכל עגול שהוא שוה מכל צדדיו אורך
 ורוחב ועומק או גובה יקרא מעוקב לכן ברא ה' הגלגל עגול כי הוא
 יכול יותר מהמרובע כאשר ידעו חכמי המדות¹: עתה נתחזר לענינו איך
 יהיו שוים ב' המרובעים כ"ה וק' אל מעוקב ה' לא ידעת כי מרובע ה'
 הוא כ"ה (ומרובע כפלו של כ"ה [ז"ל ה'] הם ק') וכשתכפול ה' פעם כ"ה
 יהיה קכ"ה וזה יקרא מעוקב כמו שפרשנו והוא שוה לחשבון ב' המרובעים
 לא יוסיף ולא יגרע חשבון ב' המרובעים מחשבון מעוקב ה' כי שוה
 יהיה י' ושאר כל המספרים המרובעים לא יהיו שוים אל מעוקב ה' [ז"ל
 המספר] לא מספר לפני ה' ולא מספר לאחר ה' כאשר אודיעך כי כל
 מספר מרובע שתחשוב מא' עד ה' לא ישתו ב' המרובעים כערך החשבון
 אל ה' (כאשר אודיעך) הבן תחלה בא' מן המספר המרובע לפני ה' קח
 לך הראשון שהוא א' [ז"ל ב'] חשוב בלבך אמה [ז"ל ב' אמות] אורך
 ואמה רוחב [ז"ל ב' אמות] מרובע הוא ד' מכל [ז"ל וב'] גבהו או
 עמקו י' ב' אמות אורך וב' אמות רוחב וב' אמות קומתו יהיה ח' קח לך
 מספר ב' מרובעים ב' פעם ב' ארכו כרחבו יהיו ד' ומרובע כפלו של
 ב' שהוא ד' מרובעו יהיה ט"ז חברים אלה ב' מרובעים יהיו כ' ומעוקב
 ב' הוא ח' (ב' פעם ב' ארכו כרחבו וב' על ב' בגבהו או בעמקו) חשוב
 עתה כמה הוא זה הערך המעוקב שהוא ח' כמה הוא מן הכ' שהם
 ב' המרובעים הם ב' חמישיות מן כ' כי כ' הוא ה' פעם ד' וב' חמישיות הם
 ח' הנה ערך המעוקב שהוא [ח'] אל ב' המרובעים שהם [כ'] כערך חשבון
 הב' אל הה' כי ב' הם ב' חמישיות מה' והנה לא נשתוה ערך המעוקב
 שהם ח' אל ב' המרובעים שהם כ' כי חשבון המעוקב הוא פחות ג'
 חמישיות מב' המרובעים כערך חשבון מב' עד ה' שהם ג' חמישיות מה
 שאין כן במספר הה' כי הוא שוה בעוקבו ה' פעמים כ"ה אל ב' המרובעים

¹) A lengthy illustration of מרובע (square) and מעוקב (cube) follows here in the MS.

וכ"א פעמים י' יהיה ר"י [כי ה' דומה לא' לא יפול]: וככה במרובע
 ה' כשתחבר ה' פעמים ה' הם כ"ה וככה במרובע ה' כשתחבר ו'
 פעם ו' יהיה במרובע ל"ו: והנה אלה ד' מספרים שומרים עצמם
 כי לעולם יעמדו וימצאו במספר המרובע: ועוד כי כל מספר הוא
 בא' בכח והוא בכל מספר במעשה כי מן הא' יצאו כל המספרים
 כי לא חוכל לספור ב'ג'ד' אם לא יהיה שם א' בתוכם והנה יצאו כל
 המספרים מכח הא'. והנה הוא בכל מספר במעשה כי אין מספר
 (שאין א') בכל המספרים שתספור שאין א' בתוכם כי כל המספרים כולם
 אחד הם כי ב' שני אחדים הם וג' שלשה אחדים הם וכן ד' ה' וכל
 המספרים לעולם הא' במעשה בתוכם. והנה אמשול משל מפי החכם
 כנגד מה שאמר כי כל מספר הוא בא' בכח והוא בכל מספר
 במעשה והנה אמשול משל כי יש דברים בעולם שבכח הוא עתיד
 להתחדש בו דברים שאינם עתה נמצאים רק לעתיד יתחדשו בו כמו
 הבחור שאין זקן בנערותו אבל בכח הוא עתיד לצמוח לו זקן כי כן
 כח התולדת וכשיתגדל לו הזקן הוא במעשה שכבר צמח לו וגדל ובעוד
 שהזקן שחור הוא בכח שיתלבן כשיוקין וכן תינוק הילוד בכח הוא עתיד
 שיהיו לו שנים ולשונו בכח שידבר וכשיגדלו איבריו ויהיה חזק ותקיף
 שילמוד אומנות ושיתחכם כל אלה וכאלה הם בכח שיהיו בו לעתיד
 וכשהיו בו כל זה אז הוא במעשה וכן כל מספר הוא בא' בכח והוא
 בכל מספר במעשה כמפורש למעלה. וככה השם הנכבד שהוא באחד
 בכח כי ממנו הכח והגבורה והחכמה ע"כ הוא במעשה כי הוא המעמיד:
 וברבר הזה עוד מספר הא' נכבד מכל המספרים כי אין לו פאה
 למעלה ממנו רק פאה א' למטה הימנו והוא ב' והא' יעשה פאתו
 בכפלו מה שיעשה כל המספר בב' פאותיו כי ב' פאות הם כפל כל
 מספר ומספר והא' יעשה בכפלו כנגד פאתו הא' שהוא ב' (הרי שעשה
 הא' בכפלו) מר' שיעשה כל מספר בב' פאותיו והנה כח הא' גדול
 ונכבד מכל המספרים: והנה החכם המחבר הולך ומפרש עוד ה' ו' במה
 הם נכבדים ומה רב כחם יותר משאר כל המספרים לבד מספר א' וי
 שהם נכבדים [מכל המספרים כלם]. וכבר דברנו למעלה על אלה קצת
 כי במרובע ה'ה' וכן במרובע ו'ו': ובחברך מרובעו שהוא א' כי
 א' מרובע מד' (נ"ל מא')¹ אל מרובע כפלו (שהוא א' והם [נ"ל
 וכפלו] ב' כשתחבר מרובעו אל מרובע כפלו) שהוא ד' כי כפל הא' הוא
 ב' ומרובע ב' הוא ד' וכשתחבר אלה ב' המרובעים הא' שהוא מרובע

¹ The illustration of $1^2=1$ has probably been omitted by the copyist, and מד is perhaps part of the description of a square, each of the four sides of which is one.

ט' מאות) ותמצא על זה החשבון שחשבת בתחלה: עתה נפרש כי המספרים עשרה מדרך אחרת כאשר אמר (בעל ספר יצירה) ומדרך אחרת הם י' ספירות בלי מהי והוא צריך פי' ארוך רק מה שנצטרך לענינו נפרש כי אחר שנשלם י' יחל לספור י"א י"ב ולא תוכל להחל [י"א] אם לא יהיו עשרה י' הנה מספר י' דומה לאי' כאשר החל בתחלה א'ב'ג' עד י' שהוא מספר אחד ככה יספור עד כ' שהם ב' מספרים ושם יחל כ"א כ"ב כ"ג עד שנשלמו ל' והם ג' מספרים וכן י' ספירות עד ק' וכשנשלם יהיה מספר הק' גם הוא דומה לא' וב' מאות לב' עד י' מאות והם אלף וגם הוא יהיה דומה לא' וכן תספור כל מספריך' כי מספר י' יהיה דומה לא' והוא שם שכולל כל האחדים מתחלת [נ"ל ותחלת] המספרים הדומים [לאחדים] (1) וע"כ אמרו חכמי המספר כי כל מספר הוא חלק מהי' או התחדש מכפל עשרה י' כפולים יתחדש המספר לב' שהוא כפל י' או ממחברתו אל אחדיו (2) שתספור י' לא' יהיה המספר י"א (כפי ענינם) וכן ב' ל' הם מספר י"ב וכן כולם עד שיהיו ב' עשרות נחברים ויהיו מספר כ' ולאותו מספר יתחברו עוד האחדים עד ל' וכן עד הק' ומספר הק' יהיה דומה לא' (3): הוא כסא הכבוד [והוא התקיף וכל הגופות מקיף] י' כי הוא גלגל גדול מכולם והוא גלגל הי': הנה כבר פרשנו מספר הא' וכח מספר הי' הדומה לא' וכל המספרים עליהם בנויים: ויש עוד במספר הי' מספרים ב' אמצעיים והם החמשה והששה כי כשתחשוב ד' מצד א' נשארו באמצע ב' מספרים והם ה'ו' גם אלה ב' המספרים הם נכבדים: והרי הם אלה הד' מספרים נכבדים שבכל המספרים כאשר נפרש: וכבר ידעת כי מספר א' הוא סוד ויסוד כל המספרים ומספר י' הוא מספר השלם באלו יתחברו כל המספרים: ועוד אבאר מתוקף כבודם כי כל מספר ששם א' נוסף יהיה בשרשו (4) י' כי כשתחשוב כ"א פעם כ"א יהיו תמ"א נמצא שהא' נשאר במקומו עומדי וכן אם תחשוב ל"א פעם ל"א הם תתק"סא וכשתכפול י"א פעם י"א יהיו קכ"א י' זה הכלל כל מספר מרובע ששם א' נוסף לעולם תמצאנו במקומו ובשרשו עומדי וכן תמצא במספר י' שהוא דומה לא' כי כשתחשוב י' פעם י"א יהיו קי'

1) The illustration given in the text of Ibn Ezra's Commentary on Exod. iii. 15, is here omitted.

2) The Commentary of Ibn Ezra has besides נחברים רכים מהשנים דרכים. Compare Yesod Mora, xi.

3) No mention is made of the words בעבור שכחו בכל contained in Ibn Ezra's Commentary.

4) (Comm. of I. E.) כל מספר מרובע ששם א' נוסף על המרובע ככה יש בשרשו י'.

ג' הם ט': וכל המספרים הם ט' מדרך האחד והם י' מדרך האחרת כי כשתחשוב עד ט' מספר הי' יחזור לא' כמו שפרשתי כי כל המספרים הם עד ט' וכשתגיע אל צ' הם ט' עשרות: ואם תכתוב הט' כזה 1) ותכפול מספר סוף שהוא ט' עם כל א' מהמספרים תמצא האחדים שמאליים והעשרות הדומות לאחדים לפאת ימין. ועתה אפרש לך כפול מספר הסוף שהוא ט' פעמים ט' יעלו פ"א נמצא הא' לצד שמאל ומספר הפ' שהם ח' עשר' לצד ימין (כי כן יהיה מפני סבוב העיגול והאחדים ימצאו לצד שמאל) כי כן יהיה כשתהפוך העגול תמצא מכתב האלף שהוא א' מצד שמאל והפ' שהם ח' עשר' תמצא לפאת ימין. וכן תעשה לכל המספרים. הנה עתה כפלת ט' פעם ט' וגם מצאת הח' עשר' מהפ' מצד ימין והא' הנוסף על פ' מצד שמאל. כפול עוד הסוף שהוא ט' לט' פעם ח' יעלו ע"ב תמצא הע' שהם ז' עשר' לצד ימין הב' הנוספים שהם מהאחדים תמצא בצד שמאל. כפול עוד ט' פעם ז' שהם ס"ג תמצא הס' שהם ו' עשר' מצד ימין וג' הנוספים שהם האחדים לצד שמאל. כפול עוד ט' פעם ו' יעלו נ"ד תמצא העשרות שהם ה' מצד ימין והאחדים שהם ו' הנוספים לצד שמאל. כפול עוד ט' פעם ה' תמצא אז יתהפכו המספרים כי המספר שחשבת עד עתה כמספר העשרה הפכו עתה במספר האחדים כי כשכפלת ט' פעם ט' וט' פעם ח' וט' פעם ז' (א'ב'ג'ד' מספרים) מצאת הח' והו' והו' והו' בצד העשרות. א'ב'ג'ד' מספרים האחדים הנוספים מצאת כנגד א'ב'ג'ד'. ועתה יבוא הדבר בהפוך כשתכפול ט' פעם ה' יעלו מ"ה והנה הה' שחשבת למעלה כנגד העשרות תחשוב עתה כנגד האחדים כנגד הה' הנוספים על ד' עשר' והד' שחשבת למעלה מן האחדים הנוספים תחשוב עתה כנגד ד' עשר'. כפול עוד ט' פעם ד' יעלו ל"ו והג' שחשבת למעלה מן האחדים תחשוב עתה מן העשרות ששלשים הם ג' עשר' והו' שחשבת למעלה מן העשר' תחשוב עתה במספר האחדים שהם ו' כפול עתה ט' פעם ג' יעלו כ"ז הנה הב' נהפך לעשרות זהו' לאחדים. כפול עוד ט' פעם ב' יעלו י"ח הנה הא' שחשבת למעלה מהאחדים תהפך עתה עשר' והח' שחשבת למעלה במספר העשר' תחשוב עתה לאחדים הנוספים שהם ח' כפול עוד ט' פעם א' יעמדו במקומם ויהיה ט' כי לא הגיעו לכלל י'. הנה פרשנו כי כל המספרים הם ט' מדרך הא' כאשר כפלת ט' מספרים לכל מספר עד הא' כזה כפול ט' פעמים ט' מאות עוד כפול ט' פעמים ט' אלפים או ט' רבבות (ט' פעמים

1) ט

א ח

ב ז

ג ו

ד ה

ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו (יהוש' כ"ד ד') וההל בו ואתן לעשו וככה
 לך יום אף לך לילה (תהל' ע"ד ט"ז) ורבים ככה' על כן בדברי הארץ
 לך יי הממלכה כנגד ההוד שממלכת השמים לעולם היא עומדת
 ואיננה כן ממלכת הארץ כי יש ממלכה נמשכת לבנים מירושה' וזאת
 היא דיקות הלשון דע כי יש בלשון הקודש מלות מושכות עצמן ואחרות
 עמם כמו ולא למדתי חכמה ודעת קדושים אדע (מכיל' ל' ג') והנבואה
 עורר הנביא (ד"ה ג' ט"ו ס') שהוא והנבואה נבואת עורר הנביא וככה
 זה לך יי הממלכה והמתנשא כי איננו כתוב ואתה המתנשא:
 והזכיר העושר (העושר) כנגד הנצח שהוא עומד כמו הזהב והכסף
 והאבנים היקרות: והזכיר הכבוד כנגד התפארת כי השם נתן לאנשי
 הממלכה ההוד שנפלה אימתו על כל אנשי ארצו והנצח יש לו ממון רב
 והכבוד שאין כח באדם לכרות פיו ורצונו: הוסיף ואתה מושל בכל
 להודיע כי ה' מושל במושלים על הארץ ובכל ממונם והזכיר כנגד
 הגבורה ובידך כח וגבורה וטעם הכח שלא יצא למעשה כמו הזוקן
 בנער והגבורה על גבורי הארץ שיהיו עם המלך תמיד: ואמר ובידך
 לגדל בעבור כי ימצאו עם המלך אנשים גדולים שהוא גדל אותם
 לרצונו ואמר ולחזק לכל לתת חזקה לאשר גדל המלך ולאשר היו
 קדמונים גדולים שירשו הגדולה מאבותיהם: ועתה אלהינו מודים
 אנחנו לך כי אמת הוא כל מה שדברנו: ומהללים אנהנו לשם
 תפארתך כי השם שהוא נכתב ולא נקרא הוא שם תפארתו כאשר
 פירשתי בספר השם והנכבד: פירושו זה הפסוק העתקתיו ממכתב יד
 החכם אשר הוא פרושו ככה:

SUPER-COMMENTARY ON IBN EZRA'S COMMENTARY ON EXODUS III. 15.

ודע כי האחד יסוד המספר י' כי ממנה יחל לספור כל המספרים
 כי לא יתכן שיאמר שנים שלשה אם לא יהיה הא' בתחלה והוא יסוד
 כל המספרים כי כל המספרים בנוים עליו כי כשתחשוב שנים עד
 עשרה נשלם המספר והעשרה הוא מספר א' וכשתגיע לכ' הם ב'
 מספרים י' כי כ' מתבאר ב' מספרים עשרות ול' ג' עש' ומ' ד' עש' ונ'
 ה' עש' וס' ו' עש' וע' ז' עש' ופ' ח' עש' וצ' ט' עש' וכשנשלמו י' עש'
 הם מאה ומספר מאה הוא יקרא א' עד שתגיע ל' אלפים והם אלף
 גם מספר האלף יקרא א' עד שתגיע ל' אלפים והם רבוא גם הוא
 יקרא א' ובכל המספר הא' הוא היסוד: וב' תחלת מספר הזוגות וג'
 הם תחלת מספר כל הנפרדים י' כי מספר ב' הם זוגות וג' תחלת
 מספר הנפרדים כי אינם זוגות וכן ה' וכן ז' וט' השלישי הוא הנפרד וג' פעמים

וכמוהו באי השבת עם יוצאי השבת (מ"ג י"א ט') ואל תחמה בעבר שהזכיר הכתוב מלה אחת כוללת שני דברים שבת גם שבוע שהוא ער ממחרת השבת השביעית (ויק' כ"ג ט"ז) כי כן כתוב דרך צחות בלשון הקדש וכמוהו כי יבער איש שדה או כרם (מז' כ"ג ד') ובפסוק אחר המבעיר את הבערה (סס ה') שהם שני ענינים וככה רוכבים על שלשים עירים ושלשים עירים להם (סופ' י' ד') פירוש ערים והער הכתוב אחריו להם יקרא חוות יאיר וככה בלחי החמור חמור חמורתים (סס ט"ז ט"ז) שהם שני ענינים ואילו לא היה לו רק הקבלה הנגמרה מפי קדושי עליון היה מספיק לנו בזה ואף כי הפסוק יעיד לנו כי כל דבריהם אמת: ככה העתקתי ממכתב החכם כי שפתיו ישמרו דעת:

IBN EZRA, ON 1 CHRONICLES xxix. 11—13.

לך השם הגדולה והגבורה דע כי גדולת השם נשגבה מדעת חכמי לבב אכן מעשיו הגדולים יורו על גדולתו בשמים ובארץ והנה בשמים בני אלהים שהם הכוכבים העליונים כי בגלגל העליון ראיות גמורות מחכמת מדות חמשה עשר כוכבים מהכבוד הראשון שכל אחד גדול מכל הארץ הנושבת ואשר איננה נושבת תשעים פעמים וככה אמרו קדמונינו כל העולם כולו תחת כוכב אחד עומד הנה אלה יורו וכל צבא השמים כי לגדולת השם אין חקר כי כל אלה הם שלו כי הוא בראם ומונה מספר לכולם: ואמר אחר הגדולה והגבורה כי הם גבורי כח לעשות דבר השם והם ירוצו יום ולילה באין הפסק (הספק) ולא ייעפו כי השם הנכבד הוא הראה גבורתו בהם: ואמר והתפארת והטעם הרבר שיתפאר בו המתפאר שהוא לבדו ולא ימצא לאחר והמשל כפרי האלנים והעשבים שימצאו במקום אחד ולא במקום אחר והמשל בצבא השמים כי צדק יורה על צדק ונוגה על התענוגים: ואחר כך והנצח כי לעולם לא ישתנו ולא יהלו ולא יגועו כי אינם מורכבים מארבעה ערשים שישבו הנבראים מהם לשרשיהם וככה אמר שלמה וישב האדם אל העפר כשהיה (קהל' י"ג ז') והער על זה הפירוש שאמר דוד ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור (תהל' ק"מ ו'): ואחר כך אמד וההוד פירוש ממלכת צבא השמים וממשלתם על המתכות ועל הצמחים והחיים בים וביבשה וככה אמר הכתוב אם תשים משטרו בארץ (איוב ל"ח ל"ג) וכתוב ולא נתנו עליו הוד מלכות (דני' י"א כ"ח) וכתוב את השמש למזיזת ביום וגו' (תהל' קל"ו ח'): ואמר כי כל בשמים ובארץ לך לברך הם ועד פה הזכיר דברי השמים ועתה יחל להזכיר דברי הארץ ומנהג אנשי לשון הקודש כאשר יזכירו שני דברים שיחלו מהאחרון עשהשלים כמו

בתוך (ימי שבת) שבעת ימי מצה ייש עליו שתי תשובות [א'] שלא הזכיר
 בפרשה הזאת קרבנות ראשי חדשים וְהַתְּשׁוּבָה הַשְּׁנִית לְמָה לֹא הַזְכִּיר
 ביום תנופת העומר קרבן היום כמשפט כיום שיש בו שתי קרבנות וְחַכְמָם
 הִיָּה בְרוּמָא שְׁתַּמָּה מֵהַנְּאוּנִים שֶׁלֹּא הַזְכִּירוּ לְהַתְּשׁוּבוֹתֵיהֶם עַל הַמִּינִים
 וַיֵּאָכְלוּ מֵעֵבֹר הָאָרֶץ מִמַּחֲרַת הַפֶּסַח מִצָּה וְקִלּוֹי (יְהוֹס' ה' י"ח) וְהַדְּבַר
 לְהַפְּךְ כִּי זֶה הַקֶּשֶׁה בֶּן זִיטָא עַל הַגָּאוֹן רַבְּנֵי סַעְדִּיא כִּי יָדוּעַ הוּא כִּי
 פֶּסַח בְּאַרְבַּעַת עֶשְׂרֵי וּמַחֲרַתוֹ יוֹם חֲמִשָּׁה עֶשְׂרֵי וְאִסּוּר לֵאכּוֹל קִלְי עַד תְּנוּפַת
 הָעוֹמֵר וְהַמִּינִים אוֹמְרִים כִּי יוֹם חֲמִשָּׁה עֶשְׂרֵי הוּא תְּנוּפַת הָעוֹמֵר וְהַגָּאוֹן
 הִשִּׁיב שְׁתֵּי תְּשׁוּבוֹת יְהוֹס' הַחֲתָה שֶׁאִמְרָ שְׁנֵי פֶסַחִים הֵם פֶּסַח הַשֵּׁם וּפֶסַח
 יִשְׂרָאֵל עַל כֵּן הוּא נִכּוֹן מִמַּחֲרַת הַפֶּסַח בְּעַם חֲמִשָּׁה עֶשְׂרֵי וּפְעַם שֵׁשֶׁה
 עֶשְׂרֵי: וְאֵנִי אֲבָרְחָם אוֹמֵר כִּי פֶּסַח הַשֵּׁם הוּא פֶּסַח יִשְׂרָאֵל וּמַחֲרַתוֹ הוּא
 יוֹם חֲמִשָּׁה עֶשְׂרֵי בּוֹ וּמְפֹרֵשׁ הוּא וַיִּסְעוּ מִרַעְמַסָּס בַּחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן בְּחֲמִשָּׁה
 עֶשְׂרֵי יוֹם לְחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן מִמַּחֲרַת הַפֶּסַח (נִמְד' ל"ג ג') וְהַתְּשׁוּבָה הַשְּׁנִית
 שֶׁאִמְרָ כִּי הַמִּצּוֹת שֶׁאָכְלוּ יִשְׂרָאֵל הִיָּה מִן הַיֵּשֶׁן וְקִלּוֹי מִן הַיֵּשֶׁן וְרֵאִיתוּ
 לְפִי דַעְתּוֹ כִּי הִפְרִישׁ יֵשׁ בֵּין קִלּוֹי וּבֵין קִלְי בְּעֵבֹר שֶׁאִמְרָ שְׁמִצָּא בְּדַבְרֵי
 בְּרֻזִי קִלְי וְקִלּוֹי (ס"ז ז' כ"ח) וְגַם זֹאת אֵינָה תְּשׁוּבָה גְּמוּרָה כִּי כְּתוּב
 וְלַחֵם וְקִלְי וְכִרְמֵל לֹא תֵּאָכְלוּ (וּיְק' כ"ג י"ד) וְכְּתוּב אֲבִיב קִלּוֹי בֹּאֵשׁ
 (ס"ג ז' י"ד) וְהַתְּשׁוּבָה הַנִּכּוֹנָה כִּי הַכְּתוּב לֹא הַזְכִּיר זֶה הַמַּעֲשֶׂה לְהוֹדִיעַ
 כִּי הִקְרִיבוּ הָעוֹמֵר רַק הַזְכִּיר זֶה בְּעֵבֹר שְׁבִיַת הַמֶּן מִמַּחֲרַת וְהֵנָּה אֵתָּן
 שְׁתֵּי רֵאִיוֹת עַל זֶה כִּי מַחְלוּקֵת הִיא לְחַכְמַיִם בְּתוֹרַת כְּהֵנִים יֵשׁ מִי שֶׁאִמְרָ
 שֶׁהִקְרִיבוּ עוֹמֵר בְּגִלְגָּל וַיֵּשׁ מִי שֶׁאִמְרָ שֶׁלֹּא הִקְרִיבוּ כִּי הַכְּתוּב אוֹמֵר
 כִּי תִבּוּאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נוֹתֵן לָכֶם (ס"ג ז' י') וְעוֹד לֹא נִתְּן לָהֶם
 מְקוֹם בְּאָרֶץ כְּנַעַן כִּי אַרְבַּעַת עֶשְׂרֵי יָמִים יֵשׁ לָהֶם שֶׁעֲבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן וְנִמְלְלוּ
 בְּאוֹתָם הַיָּמִים בְּעֵבֹר הַפֶּסַח הָרֵאִיָּה הָאֲחַת שֶׁכֵּן הִיָּה כִּי הַכְּתוּב אָמַר
 שֶׁאָכְלוּ מֵעֵבֹר הָאָרֶץ שִׁפִּירוּשׁוֹ דָּגָן מֵהַשָּׁנָה שֶׁעֲבָרָה עַל כֵּן מֵלֵת מֵעֵבֹר
 הָאָרֶץ כִּי שֵׁם כְּתוּב מִתְּבוּאֵת אֶרֶץ כְּנַעַן בְּשָׁנָה הַרְּיָא (יְהוֹס' ה' י"ז)
 שֶׁהוּא דָּגָן הַשָּׁנָה הַבְּאֵה עַל כֵּן מֵלֵת מִתְּבוּאֵת וְהָרֵאִיָּה הַשְּׁנִית שֶׁהַכְּתוּב
 אוֹמֵר מֵהַחֵל חֲרַמְשׁ בְּקָמָה תַּחֵל לְסַפּוֹר וְהֵנָּה לְפָנַי יוֹם קוֹדֵשׁ הוּא אִסּוּר
 לְקַחַת קִלְי עַד שִׁיעֵבֹר יוֹם תְּנוּפַת הָעוֹמֵר וְהוּא יוֹם קוֹדֵשׁ וְלֹא יוֹכְלוּ לְקַצּוֹר
 בּוֹ וּמִצָּאֵנוּ כְּתוּב בְּמִקּוֹם אַחַר שֶׁבַעַת שְׁבֻעוֹת הַסַּפּוֹר לָךְ (דְּנַר' ט"ז ט')
 כִּכָּה קוֹרָא אוֹתוֹ בְּכָל מְקוֹם וְהַגָּאוֹן אָמַר כִּי וּסְפַרְתֶּם לָכֶם מִמַּחֲרַת
 הַשַּׁבָּת הוּא יוֹם טוֹב שֶׁהוּא אִסּוּר בְּמִלְאָכָה כִּי שַׁבָּת כְּמוֹ שַׁבְּתוֹן כִּי הֵנָּה
 יוֹם הַזְּכוּרָן וַיּוֹם רֵאשׁוֹן שֶׁל סְכוּת וּבַיּוֹם שְׁמִינִי שַׁבְּתוֹן שַׁכְּתוּב בְּהֵן כֹּל
 מִלְּאֲכַת עֲבוּדַת לֹא תַעֲשׂוּ (וּיְק' כ"ג ז') וְאָף כִּי בַחַג הַמִּצּוֹת בְּמִקּוֹם אַחַר
 שֶׁבָּהוּב בּוֹ וְכֹל מִלְּאָכָה לֹא יַעֲשֶׂה בָּהֶם (סְמו' י"ז י"ד) שֶׁהוּא יוֹתֵר מִכֹּל
 מִלְּאֲכַת עֲבִידָה וְאוֹמֵר הַגָּאוֹן כִּי שֶׁבַע שַׁבְּתוֹת פִּירוּשׁ שַׁבְּתוֹת שְׁבֻעוֹת

1) Our editions have in both instances קלי.

ב ה נ ז א ל' א

<p> והיינו מתי מספר ספורים וסופר כל וכל דורות ודורים ועושה טוב ומטיב לישרים ותקראם חסידים גם ברורים לתורתך אבין הסדרים ואדעם יהו על פי סדורים וכתבתי לשר כל הספרים תשע מאות וגם שבע ועשרים שנת רצון שנת תפקוד אסורים לישראל קדושים וגם טהורים :² </p>	<p> לדור דורים שנותיך אלהים אתה הי וקיים לעדי עד ושוכן עד וקדוש רם ונשגב ומדריכם בדרך הישרה בחסדך אלהים למדני ועזרני להתחכם בדתך וכשם שעזרתני בטובך והשלמתיו בארבעת אלפים שנת ששי למחזור ר"ס ברומי ביום ששי ביום טובה ושמחה </p>
---	---

FROM BRITISH MUSEUM MSS., ADD. 24,896
AND 26,880³).

IBN EZRA, ON LEVITICUS XXIII. 15.

יש במועד עצרת דבר לתמוה הוא כולל הרבנים והמינים • למה
איננו כשאר המועדים כי הפסח בחצי ניסן ויום הזכרון באחד לחדש
יום כפור בעשור וסכות בחצי החודש וזה החג תלוי בדבר אחר • והנה
אם אמרנו כי ממחרת השבת הוא יום הראשון הנדה לא פירש משה
ממחרת איזה שבת יהיה או שבת שתהיה בחודש ניסן או שבת ראשונה
שימצא האביב או השבת שתהיה בחג המצות • וישועא אמר כי שמונה
עשר יום הם נזכרים בפרשה שנקראו מועדים מלבד שבתות השם
שישראל חייבים לעשות בהם קרבן • אלו הם • שבעה ימי מצה ויום שבועות
ויום הזכרון ויום הכפורים ושמונה ימי סכות ובעבור שיש קרבן ביום
תנופת העומר לא הזכיר זה עם אלה ימי הקרבנות • זה לאות כי הוא

¹ *i.e.*, בשם ה' נעשה ונעליח (or נתהיל ונמור) אמן לעולם (Schiller, Catal., pag. 44).

² Comp. Essays, etc., pag. 158, 159.

³ See Essays, etc. page 176.

עד בא דבר שילהי כמו שאמר המשורר וימאס באהל יוסף (תקל' ע"ח ס"ז)
 וזהו שילהי ובשבת אפרים לא בחר (שס) זה היה שאל שנהרג הוא
 ובניו (1) על כן אחריו ויבחר את שבט יהודה את הר ציון אשר אהב
 (שס ס"ח) ולמעלה כתוב בזה המזמור (שס ס') ויטש משכן שילה אהל
 שכן באדם עד שאמר בסוף המזמור (שס ע') ויבחר בדוד עבדו ויקחהו
 ממכלאת צאן מאהר עלות הביאו לדעות ביעקב עמו וכישראל נחלתו
 וזה הפירוש הנכון כי אז נתקיים ולו יקחת עמים כי לא בא יעקב
 אבינו לבאר המאורע הרע העתיד רק להגיד הטוב שיבוא להם לבניו
 ולחזק הדבר בכל כחו ואם אמרנו עד כי יבא שילה כי אז תאבד
 הממשלה והמלכות תפסק מזרעו אם כן אין זרה דרך המברך ועוד
 כי לעולם לא יאמר עד בפסוק למעט כי אם להוסיף כדרך שאמר
 ליעקב אבינו והנדה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך והשבתך אל
 האדמה הזאת כי לא אעובך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך
 (נרא' כ"ח ט"ו) ואם השם יעזבנו אחר שיעשה כל זה מה הועילה לו כל
 הטובה שעשה עמו רק זהו הטעם כמו שמדברים בני אדם איש לרעהו
 הנדה אנכי מפרנסך ומועילך ומלבישך ומוציאך כל צרכיך עד שאנרלך
 עד שתהיה שר או שלטון או מלך וזה יהיה מרוב אהבתו רק אין דרך
 שיאמר לו כי אז יעזבנו וזו היא תשובת הטוענים הנכוחה והנכונה
 ועוד כי יוסיף לברך בדבריו אוסרי לגפן עירה וכל הפסוק גם הפסוק
 הבא אחריו הכלילי עינים מיון ואם כדברי המפסיקים הברכה לא
 היה ראוי אחר כך שישוב לברך אך עתה כאשר פירשנו הדבר הולך
 וגדל עד כי גדל מאד וזהו דרך המברך :

¹ Saul was a Benjamite; neither Ibn Ezra nor his pupil could therefore have said that the word שבט אפרים referred to Saul. It is more probable that one of the copyists made a mistake, and wrote שאל שנהרג instead of זה היה שאל שנהרג שאל, "This (*scil.*, the rejection of the tribe of Ephraim) took place after the death of Saul and his sons."

שיהיה ולא יכרת וזרעו ואם אמרת יהיה שנים קצובות כהיי אדם וימות
 על כן אמר ואל ימת רק יהיה יותר מן הראוי ואם אמרת יהיו בניו
 מעטים על כן אמר ואל יהי מתיו מספר כמו אל באפך תוכיחני
 ובחמתך תיסרני (תה' ו' ב')¹ שהוא ואל בחמתך תיסרני: 5. שמעון
 ולוי אחים ובראין מכרותם עשו חמס שלא בעצתי כי 6. בסודם
 ובקהלם לא באה נפשי וכבודי והנה הברכה שברכס כי לא בא יעקב
 אבינו לקלל את בניו רק לברכס על כן אמר 7. ארור אפס כי עז
 ועברתם כי קשתה הנה שקלל האף והעברה שתסור מהם: ואני
 אחלקם ביעקב לא תהיה נחלתם מיוחדת כשאר השבטים וכן היה
 כי שמעון כל נחלתו בחלקו של יהודה ותחת יד יהודה היה גם לוי
 אין לו חלק ונחלה רק מה שנתנו לו השבטים על כן משה לא הזכיר
 בברכתו שמו של שמעון כי היה בלבו על דבר זמרי וכשברך יהודה
 הנה שמעון עמו כי ביחד היו גם הוא לא ברך לוי רק על הכהנים
 דבר וישם אהרן כנגד כל השבטי תומיך ואוריך לאיש חסידך
 ונו' וזהו אהרן האומר לאביו ולאמו לא ראיתיו כאלו לא ראהו
 גם אחיו כאלו לא הכירם ואת בניו כאלו לא ידעם כי מן המקדש
 לא יצא (ויק' כ"א י"ג) בעבור כל אלה כי שמרו אמרתך שצויתם על
 כל נפשת מת לא יבא (סס י"א) ובריתך ינצרו ברית הכהנים
 והקרבנות רק ישימו קטרת באפך ועולות כליל על מזבחך והנה כל
 ברכת משה על הכהנים אמרה: 8. יהודה אתה יודוך אחיך
 טעם אתה לבדך תהיה ראש עליהם וכן כתוב יהודה אשר גבר באחיו
 (דה"א' ה' ב') על כן היה דגלו הולך לפנים כי גבורים היו וכשיאמרו
 מי יעלה לנו בתחלה (סופ' א' א') ישיבו להם יהודה יעלה בתחלה על
 כן דוד המלך איש מלחמות: בני אביך כי כולכם הייתם בני אב
 אחד ולא כן בברכת יעקב כי היו שניהם מאם אחת: 9. גור
 אריה יעקב אבינו תפס לו דרך הרועים כי הם ידעו דרך החיות על
 כן דמה בניו להם יהודה לגור אריה נפתלי אילה שלוחה (כ"א) הטעם
 כמו מנחה שלוחה (ברא' ל"ב י"ט) כי ברצות אדם לשלוח אילה ירשן אותה
 עד שתהיה בריאה ויפה תאר וכן תהיה ארצו על כן תחן אמרי
 שפר לאשר נתנה לו ויששכר דמה לחמור גרם (י"ד) שהוא תקיף ובעל
 עצמות לסבול עבודת המלך ועלו ודמה דן לנחש (ט"ז) כמו שמפרש
 הטעם והולך ובנימין לזאב (כ"ו) ובעבור שדמה יהודה לגור אריה
 אמר מטרף כי האריה טורף ואחר שטרפת אתה בני עלירת מן
 הטרף באין שטן ופגע רע רק אף על פי שאתה גור אתה כרעת
 ושכבת כאריה שהוא הגבור: 10. לא יסור שבט מיהודה הטעם
 התוקף והממשלה שהוא מחוקק לא תסור ממנו עד אשר יעלה מעלה

1) Psalm xxxviii. 2 is probably meant אל בקפך תוכיחני ובחמתך תיסרני

דיעקב. המניד כמו ויאמר ליוסף (לעיל א') האומר: ויתחזק ישראל
 וישב. כי שוכב היה בעבור חליו: 3. אל שדי נראה אלי בלון
 בארץ כנען ויברך אתי. וזאת היא הברכה: 4. הנני מפרך.
 כמו יכתוב שם (נרא' ל"ה י"א) ועתה אחר זאת הברכה לא הולדתי
 בנים ולא פריתי ורבייתי. ואם כן על בני הבטחני שהיו לי כבר שיפרה
 וירבה אותם ואחר כך ונתתי את הארץ הזאת לזרעך אחרריך
 אחזת עולם. כי אף על פי שנתנה לו ולאבותיו לא שתהיה הארץ
 שלהם מיד עד אשר יפרו בניהם ויוכלו לנחול את הארץ. על דרך
 מעט מעט אנרשנו מפניך עד אשר תפרה ונחלת את הארץ (כמו' כ"ג ל').
 ומאחר שהשם נתנה לי אחר אבותי הנה אעשה בה כרצוני לתת ממנה
 ולחלקה כפי רצוני והנה אני נותן לשני בניך הנולדים לך טרם בואי
 אליך שני חלקים כאשר ינתן לראובן ושמעון בני שני חלקים שהם הגדולים
 מבני. והנה נתן הבכורה ליוסף לתת לו פי שנים וכן כתוב בדברי
 הימים (א' ה' א'): 6. על שם אחיהם. כחלק אחיהם ינחלו כאשר
 יעשו שאר השבטים: 7. ואני בבואי מפרך. נכון הוא לפרש שלא
 ישם יוסף את לבו למה לא נקברה רחל במערה כמו שנקברה לאה:
 בעוד כברת ארץ. מגורת כביר. והטעם שהיה עוד רב הדרך לבוא
 אפרתה על כן לא הבאתיה אל המערה: 8. וירא יעקב את בני
 יוסף. דרך הזקן שיראה בני אדם ולא יכיר מי הם על כן שאל מי
 אלה: 9. בזה. במקום הזה: קחם נא אלי. עתה וכן כל נא
 שבמקרא: 10. לא יוכל לראות. להכיר בין זה לזה: 14. שכל
 את ידיו. כמו שכל והטעם חיכם. דרך חכמה מדרך הנבואה כמו
 מספר שמספר: 15. האלהים. והוא 16. המלאך הגואל אותי
 במצות יי: 22. ואני נתתי לך שכר אחד. יתיר על אחיך בחלקי
 הארץ: אשר לקחתי מיד האמורי. כי הוא חושב על עצמו כמו
 לקחה כבר: בחרבי ובקשתי. בגזרת השם: האמורי. וכל הארץ
 נקראת על שם האמורי כי הוא התקיף בכל השבעה:

1. XLIX. אשר ימצא אתכם באחרית הימים. כל אחד כמו
 אשר היה לו: 3. יתר שאת. יתרון העו והגדולה היה ראוי לך רק
 אתה גרמת לעצמך בעבור שהיה לך 4. פחז כמים. מגזרת ריקים
 פוחזים (פופ' ט' ד') על כן אל תותר. לא זכית שיהיה לך יתרון. כי
 אז חללת ומאותו היום יצועי עליה. נפסק ממני משכב האישה כי
 נתעב בעיני. על כן בפרשת וישלח ויהיו בני יעקב שנים עשר
 (נרא' ל"ה כ"ג): וזאת ברכת יעקב דומה במקצת לפרשת וזאת הברכה
 רק סדר השבטים בפרשה הזאת כתולדותם ומשה רבינו תפס דרך אחרת
 ובעבור כי ראה משה שהיה בלבו של יעקב על דבר החלול הבטיחו
 משה שלא יפתך השכט מזה על כן אמר יחי ראובן. יבטח בהישם

פרשת ויחי

אני יוסף בר' יעקב ממודויל שמעתי מפי זה החכם פירוש זאת
הפרשה בלונדרש וכתבתיה בלשוני :

28. XLVII. ויחי יעקב ימי יעקב שני חייו שבע שנים
וארבעים ומאת שנה ונאברהם נאמר שני חיי אברהם אשר חי
מאת שנה ושבעים שנה וחמש שנים (ברא' כ"ט ז') פעם יאמר חשבון
הרב ראשון ואחר כך המעט ופעם יאמר המעט ראשון ואחר כך הרב
לא יקפיד בזה הכתוב : 29. שים נא ירך תחת ירכי וכן באברהם
אמר אל עבדו שים נא ירך תחת ירכי ואישיבעך ביי אלהי השמים
(סס כ"ד ז') כי השבועה שהשביעו בשם היתה (ולא) שימת היר תחת
הירך איננה שבועה רק היא סימן כי השם ירו תחת ירך אחר כאלו
הוא שם כל גופו ברשותו שיעשה בו אדוניו כל הפצו וכן מצאנו כתוב
בדברי הימים (ח' כ"ט כ"ד) באחי שלמה וכל השרים והנבורים וגם כל
בני המלך דוד נתנו יד תחת שלמה המלך : חסד ואמת הטעם זה
הדבר שאבקש ממך לא תעשה כי אם בחסדך כי מן הדין אם תקברני
כדרך שעשו יצחק וישמעאל לאברהם או אני ועשו ליצחק אבי די לך
מן הדין ואין עליך חיוב לטרוח בעבורי ולסכן בעצמך אדם גדול כמוך
בארץ נכריה על כן אמר ועשית עמדי חסד ואמת לקיים ולקבל עליך
ויאמנו דבריך : 30. ושכבתי עם אבותי אין זה על דבר הקבר
רק כשיגיע יום המות כאשר (עשו) מתו אבותי או ונשאתני וכן וישכב
דוד עם אבותיו ויקבר בעיר דוד (מ"א י' ז') ואבותיו לא נקברו שם
ובמשרה הנך שכב עם אבותיך (דנר' ל"א ט"ז) וכתוב ויקבור אתו בניא
בארץ מואב מול בית פעור (סס ל"ד ז') ואבותיו לא היו שם : אנכי
אעשה כדבריך והנה גם עשה כדבריו שים ירך תחת ירכי והבטיח
בפיו כי בן יעשה כמו שיצוהו ואחר אמר השבעה לי ואם תאמר
למה בקש ממנו שישבע לו וכי היה הושדו שלא יקיים דברו התשובה
יעקב אבינו היה מאמין ביוסף על דבר פיו רק חשב בלבו אולי לא
יעזבנו המלך ללכת לשם כי אז בטוח שיובא אל קבר אבותיו כתאותו
ועל זה נתן החנות לשם וכל זה לחזק לבות בני אדם על דבר ארץ
ישראל לחבבה בעיניהם ולהיותם שם בחייהם ובמותם כי רוב המצוות
תלויות בארץ : 31. על ראש המטה שהיה שוכב עליה :

I. XLVIII. את שני בניו עמו את מנשה ואת אפרים כי
עוד היו לו בנים רק לא הוליד עמו רק אלה השנים גדולים : 2. ויגד

פירוש

I. XII. הוציא השם את אבינו מבית אביו ואחיו כי שניהם היו עובדים אלהים אחרים וכן אמר יהושע (כ"ד ז') • ואין נכון לעמוד קדש בינורתו חול • ועוד ללמוד דרכי השם • לקרא כל העובדים בשם לעוברו שכם אחד : **3.** חכם גדול אמר בספרו כי ונברכו בך מגזרת הברכת האילן • ולא ידעתי מי הביאו בצרה הזאת • רק ונברכו מבנין נפעל על דרך נכבד • כי מתברך הוא כמו מתכבד • והנה הטעם שיהיו משפחות האדמה בעבורו מבורכות : **2.** והנה הטעם מברכיך הפרטים ומשפחות רבות • בכל מקום שתדרוך כף רגלו יברכם השם בגללו : **5.** וטעם ויצאו ללכת ארצה כנען ויבאו שלא עשו מעשה ² תרח ככתוב למעלה (י"א ל"א) שיצא ממקומו ובדעתו ללכת ארצה כנען והנה התעכב בארץ ³ ושם מת • והנה אלה יצאו מחוץ ולא התעכבו במקום לרעות צאנם כמנהג מי שיש לו מקנה : **9.** וטעם הלוך ונסוע הננבה • מארץ ישראל ומישם ירד מצרים כי נגב הוא לארץ ישראל כאשר פירשתי בדניאל שכולך מצרים הוא מלך הנגב (דניאל י"א ה') : **10.** ויהי רעב בארץ הנזכרת שהיא ארץ כנען • הזכיר הכתוב זה כי לא יצא מארץ כנען רק בעבור חזק הרעב : **11.** הנה נא ידעתי • ידוע שיש אויר מדינה טוב מאויר מדינה אחרת עד שיהיו רובי הנולדים בה יפים ושרה היתה במקום...

עד כאן בא מצרפת ומלונדריא בלשון אחר ⁴ :

¹ O. בין

² O. כדרר

³ O. בחרן

⁴ Omitted in O. ומלונדריא בלשון אחר

כי הטעם אם מחוט ועד שרך נעל לקחתי ואם אקה 1) והעד שאמו בלעדי רק אשר אכלו הנערים והוא פועל עבר: 24. וטעם בלעדי מה שאכל גם הוא:

xv. 2. ערירי ביד תואר כמו אכזרי (ישעי' י"ג ט') רק לא מצאנהו בחסרון יד: בן משק ביתי יש מודקקים אומרים שהוא מבעלי הכפל על משקל מכם (צמד'ר ל"א כ"ח) וענינו בביתי: הוא דמשק אליעזר. אמר הגאון אליעזר הדמשקי ולפי דעתי ששני השמות האלה 2) כאלו אמר הוא דמשק הוא אליעזר ואל תתמה כי מצרים שם מדינה נקראת על שם הבונה אותה: 4. ממעיך כמו בטנך והנכון בעיני שהוא כמו לרגלים 3): 7. מאור כשדים שם מקום ומנחם אמר שהוא כמו על כן באורים (ישעי' כ"ד ט"ו): 9. משלשת בת שלש שנים: 10. איש בתרו עצם הבתרי כדרך איש לא נעדר (ישעי' מ' כ"ו): 17. תנור עשן כדמות תנור: 19. את הקני כמו וירא את הקני (צמד' כ"ד כ"א):

xvi. 2. אולי אבנה מגזרת בנין גם ככה בן והאב כמו היסוד: 4. ותקל גברתה מבנין נפעל מפעלי הכפל: 11. הנך הרה ידעתי כי את הרה: 12. פרא אדם כמו ועיר פרא אדם יולד (איוב י"ג י"א):

xvii. 1. אל שדי אמר הגאון ששדי מגזרת די והנגיד אמר שהוא שם תואר על משקל עלי לבי דוי (ירמ' ס' י"ח) והנכון שהי"וד בא תמורת אות הכפל ועוד אפרשנו 4): 10. המול לבם להמול לבם והוא שם הפועל מבנין נפעל ויש אומרים שהוא מגזרת נמל כי שנים שרשים הם כאשר הם נמולים (צרא' ל"ד כ"ג) כי מולים היה (יהושע ה' ה'): 12. בן נכרי [בן] סמוך אל נכר כי אביו איננו בן ברית על כן ההת הב"ת שלש נקודות: 19. ומשפט מלת אבל כמו אמנם כדרך אבל אשמים אנתנו (צרא' מ"ג כ"א): 20. ולישמעאל כלמד אמרי לי אחי הוא (צרא' כ' י"ג) בעבור ישמעאל בדרך צחות ולישמעאל ישמעתיך כמו ערער תתערער (ירמ' נ"א כ"ח):

1) "I have not taken from a thread even to a shoelatchet, nor shall I take in future." 2) היו לו O.

3) O. רמו לרגלים. The text here is probably incorrect; the original words were perhaps as follows: והנכון בעיני שהוא כני לאבר כמו להסך את רגליו (ש"א כ"ד ג'). Compare the ordinary Commentary of Ibn Ezra, *ad locum*.

4) Ibn Ezra intended to explain the word שדי in the פירוש.

4. ויקרא שם יחסרו הפעולים 1: וטעם אל עולם תקיף לעד 2:
 5. ואהלים בלי אות משמש בראשונה 3: כי בְּאֵהָלִים תִּשְׁבוּ (ירמ' ל"ה ז')
 והוא על דרך דקדוק הלשון 4: 6. הארץ לישון זכר כמו נעתם
 ארץ (ישע' ט' י"ח): 7. מקנה אברם בעבור היותו סמוך הוא בקמין
 קטן: 9. נראתה אלף ואשמאילה ואם היא נעלמת במלת שמאל
 גם חסרה הימיני השימי השמילי (יח' כ"א כ"ח) והכל נכון: 10. כבר
 הירדן כפול הכף כי כמוהו בר נרחב (ישע' ל' כ"ג) וכמוהו בבבת עינו
 (זכר' ז' י"ב) בת עין (תהל' י"ח ז'): 11. מקדם ממזרח: 12. ויאהלי
 נטה אהלו: 14. נקרא המערב ימה בעבור היות הים הגדול היוצא
 מסכתה 5) ועובר על ספרד (הוא) מערבי בארץ ישראל ונקרא הים הגדול
 כנגד האחרים 6):

XIV. 3. עמק השדים מגזרת ושדת אותם בשיר (דנר' כ"ז ז'):
 4. ושלש עשרה שנה מרדו חסר ב"ת כמו הנמצא בית יי
 (מ"ז י"ח ט"ו) כי ששת ימים (שמו' כ' י"ח) והעד ובארבע עשרה שנה:
 5. ואת הזוזים נוי: 6. ודקדוק בהררם מהבנין הדגוש 7) ורבים
 אמרו בהר של אנשי שעיר ואיננו נכון: 10. בארות חמר סמוך
 ונמצא על משקל אחר וככה רבים: וה"א הרה (כמו) תחת אָל (בשלש
 נקדות) 8) כאלו אמר אל הר נסו ובא קמין קטן 9) תחת גדול: 13. והוא
 יושב תחסי מלת אז: הפליט מהמלחמה כמו בא אלי הפליט
 מירושלים (יח' ל"ג כ"א): 14. וירק את חניכיו תחסי מלת חנית
 כדרך והרק חנית וסנור (תהל' ל"ה ג'): 18. מלך שלם היא ירושלים
 והעד ויהי בשלם סכו (שס' ע"ו ג'): 20. מגן צריך נתן כמו אמגנך
 ישראל (הושע י"ח ח'): 23. וטעם ואם אקה זאת הו"ו 10) לעבר

1) B. O. העלים. This remark is rather obscure; it is not clear what, according to Ibn Ezra, is here omitted. From the addition of the explanation of (xxi. 33) it might be inferred that Ibn Ezra here supplies these words as the objective case governed by the verb ויקרא בשם ה'. ויקרא את אל עולם. The plural יחסרו, however, shows that Ibn Ezra supplies אדם בני אדם. Compare the ordinary recension of the Commentary on xii. 8.

2) This belongs to xxi. 33.

3) Supply בעם ב"ת רעם.

4) Here the cholem in אהלים and the kamets chatuf in בְּאֵהָלִים are both explained to be regular, in accordance with the rules of the Hebrew Grammar; —the rules themselves are not mentioned. In the other recension of the Commentary Ibn Ezra assumes two roots for these two forms: אָהַל and אֶהַל.

5) It is not clear what place Ibn Ezra meant by this סכתה B. or סכחא O.

6) הימים האחרים O.

7) Infinitive Piel with suff., "in their ascending the mountain of Seir."

8) בשלש נקודות, here out of place, is another reading for קטן קטן.

9) ה"א בסגול.

10) Supply הסיבו or הופכו.

דקדוק פרשת לך לך

XII. 1. יתכן שלא נולד אברהם באור כשדים רק במקום אחר רק הרן נולד שם וזהו טעם מארצך וממולדתך מהמקום שגדלת בו. שירע השם שאחר שעשה תרח תשובה שהיה עובד ע"ז שמע לדברי השם לבנו אברהם ויצא ללכת יחדיו אל ארץ כנען כאשר צוה השם והנה ישר בעיניו הרן ויעמוד שם ושם מת: **2.** לגוי גדול. שמונה משפחות הוליד: ואברכך. ואתה תהיה ברכה לאחרים: **3.** ומקללך. לשון יחיד ולא כן מברכך כי אהוב היה לכל רואיו: ומלת ארירה קשה מקללה ואאור¹⁾ מפעלי הכפל על דרך יסוב אותו סביב (מ"ז ג' כ"ג): **4.** יש מדקדק שהאריך לשונו על גדולים ממנו בעבור שאמרו כי שרש וילך אברם ילך כמו וישב וירד. והוא אמר כי יסודו הלך. והנה טעה. כי הה"א לא ימצא לעולם נח²⁾ באמצע המלה כחביריו שהוא א"ו. והוא בסוף כדרך אלף. והנה הילכי את הילד הזה (שמו' ז' ט') גם והולך מהרה (צמד' י"ז י"ח) לעדים נאמנים על דברי חכמי ספרד. ומה שאמר שהם עוברים במצות לא תוסיפו (דבר' ד' ז') גם זה שנעון כי לא נאמר לא תוסיפו רק על המצות. ואם [אין] האמת כדבריהם³⁾ שיסוד וילך ילך בירד הנה לא הוסיפו רק החליפו כי במקומות רבים יתחלף הי"ד בה"א: **5.** אשר עשו בתרן. כמו עשה לי את החיל הזה (דבר' ס' י"ז): **7.** הנראה. תואר מבנין נפעל: **8.** ומלת ויעתק יוצאה והפעול הוא אהלה והעד שאיננו מהבנין קל כמו ויעתק צור ממקומו (חיוז' י"ד י"ח): **11.** ובפסוק **4.** השני יפרש הבקשה. מה יעשה במלת יומת נא את האיש הזה (רמ' ל"ח ד') אוי נא לנו כי הטאנו (חזקה ס' ט"ז) שמע נא יהושע הכהן הגדול (זכרי' ג' ח'): בגללך. מגזרת גלגל כמו כי היתה סבה (מ"ח י"ב ט"ו)⁵⁾ מגזרת סביב (הגלגל) והוא סוד: **15.** ולא נדגש למ"ד ויהללו אותה להקל על הלשון: **20.** וישלחו אותי. נתן לו רשות כדרך ואברהם הולך עמם לשלחם (ברא' י"ח ט"ז):

XIII. 1. ה"א הנגבה תחת אל הנגב: **3.** מנגב ארץ ישראל. שהיא ארץ יהודה: עד בית אל. שהיא בצפון כי⁶⁾ היא מחלק יוסף:

¹⁾ B. אדור. ²⁾ O. נח נעלם. ³⁾ O. כדבריכם.

⁴⁾ This remark is incomplete. It probably commenced בקשה שמלת נא ל' האימר שמלת נא ל' בקשה. ⁵⁾ O. (דה"י ז' ט"ז) נסבה.

⁶⁾ The words כי היא בצפון omitted in O.

ובשנה השנית לירידת המבול הוליד בן • והנה הוא בן מאת שנה
 וחדשים : 29. וככה) נעשית בשנות אחז • על כן דרך הפשט שפרשת
 יהודה (נראשית ל"ח) לפני מכירת יוסף (סס ל"ו) : וגם יסכה איננה
 שרה • ואילו היתה היא היה כתוב בת • בנו כאשר אמר לוט בן בנו
 (לקמן ל"א) • רק אמר שרי כלתו • ואין ראיה מדברי אברהם וגם אמנה
 אחותי בת אבי היא (נרא' כ' י"ג) כי הוא דחה אותם כאשר דחה את
 נערו שלא יבואו עמו ולא יניחוהו לקשור את בנו ואמר נשתחוה ונשובה
 אליכם (סס כ"ג ה') ובדעתו להעלותו עולה : וככה רבקה כי אילו היתה
 רק 2) שלש שנים איך הישקתה גמלים עשרה • ומה טעם לכתוב בתולה 3)
 ואיש לא ידעה • ועוד ונשאלה את פיה • והאומר כי הדור הראשון היו
 חזקים הדבר הפוך • כי הנדה ראינו מאדם ועד נח שהיו חיים קרוב
 מאלף שנים והנה לא מצאנו אחר מהם שהוליד פחות מחמש 4) וששים
 שנה • וכתוב והחוטא בן מאה שנה יקולל (ישע' ס"ג כ') ומימורת נח
 ושחיו 5) אחרי פלג קרוב ממאתים שנה לא הוליד אחד מהם פחות
 מתשע ועשרים • כי המערכת שמורה • כי הנה ימי שנותינו בהם שבעים
 שנה (תהל' ג' י') כאשר היו בימי אחז • ויוליד 6) הנער והוא בן שלש
 עשרה (מ"ג ט"ו ז' ו"ק ז') : ומה שנאמר כי נקראה שרה יסכה בעבור
 שסכה ברוח הקודש דרך דרש הוא או סברא • לא קבלה • ואין זה
 דבר מצוה 7) : 28. על פני תרח אביו • כמו על פני אהרן אביהם
 (נמד' ג' ד') : באור כשרים • בקעה • כמו על כן באורים (ישע' כ"ד י"ד) •
 וקדמונינו אמרו שהשליך 8) אברהם אבינו בכבשן האש • ולא נזכר זה
 בכתוב ואם היא קבלה נקבל כדברי תורה : 31. וטעם ללכת ארצה
 כנען • כי השם אמר לאברהם לך מארצך • והנה הטעם וכבר אמר
 השם • כמו ויאמר יי אל משה אמור אל בני ישראל אתם עם קשרה
 עורף (שמו' ל"ג ה') ופרשיות רבות כזאת : 30. וטעם לאמר אין לה
 ולד שלא יתכן להיות לה ולד • בעבור שחדל לשרה אורח כנשים •
 והולד כלו מדם האשה בראיות נמורות • או יהיה כמו הנה נא את
 עקרה ולא ילדת (סופ' י"ג ג') שהטעם כפול • ופירוש עקרה כרותת שרש
 ועקר על דרך ושרשך מארץ חיים (תהל' כ"ז ו') : 32. ואמר וימרת
 תרח בחרן אף על פי שלא מת רק אחר צאת אברם מחרן כמו ששים
 שנה • להשלים ענינו • כי כן דרך המקרא :

1) The words *וככה* to appear to have originally stood below, between *and* *בן שלש עשרה שנה* and *ומה שנאמר*. The whole passage seems to be a fragment of a criticism on some Midrashic remark concerning the age of Haran at the time when Sarah was born (Sanhedrin, page 69). Ibn Ezra probably said *לא ידענו כתי נולדה* *scil.* *וככה רבקה* and then continued *לא ידענו כתי נולדה שרה*.

2) O. בת. 3) O. בתהלה. 4) This is contradicted by Gen. v. 18.

5) O. שהיו. 6) B. O. יוליד.

7) *i.e.* This explanation may therefore be rejected.

8) O. שהושלך.

המקום שלא יתנו וזכים לטוב אל סקסם¹ וכן נחמד שרם ללום
 ביטם² ויתכן שכת שירת היתה בזה³ כי הנה לא הויה שבת
 השמיים מן הארץ מלך חסד מאת שרם⁴ מלל היה רצון המלך
 קרוב אל השמים⁵ התי על השים אליו השר המלך לא ילום
 בנינו באלף אלפי לשים⁶ כי אין ספרי⁷ וקר שרם הויה
 רחבו רבי⁸ תעד ביהעלה כרד נשרו שרם נארן המשרה עם
 לא יעלה עמו מים ויטם כפי השר או יתה כפסמי⁹ וקר ילל שרם
 להגיע אל ראש המשרה¹⁰ קר כי אל נבל הארץ הם תחת השמים¹¹
 והחומר איך יאמר שרם כה העשר¹² וקר ילום שרם עם שרם וקר
 נפשו¹³ ונפשו כרד ומה אין ספק כי זה שרם וקר הויה שרם שרם
 אנשי המנרל ביהעשר¹⁴ וקר השפס שרם למה כפסם שרם¹⁵ ושרם
 הנכבד ראה בהכמה שרם במל סקסם¹⁶ כי מן כפסם ושרם שרם הארץ
 (בראשית ט' א') והם דברי משה י' הם לא יקר שרם שרם
 וירד י' בעבוד המשרה שרם מן השמים אשר המלך שרם
 6. ויאמר י' אלו או אל המלכס¹⁷ ושרם המלך וקר שרם
 אהרי מן הכה נרדו ומה שרם שלא יקר שרם מל שרם שרם
 לעשרת¹⁸ והנה אפרסגסם וקר דברי¹⁹ א ויקר י' איתם י' י'
 אומרים כי שרם לטם הראשון²⁰ וקר כפסם שרם י' מלל ושרם
 שרם כל מספרה שרם כפי שרם²¹ והם שרם מן שרם שרם
 או ספר י' הכתוב שרם כפסמה שרם שרם שרם²² שרם לו י'
 שרם למה אין לשפסר לכל²³ י' ושרם כפסם שרם שרם
 כרד 6 (ברא' ל' א') ושרם כפסם שרם שרם שרם י' שרם
 10. יש אומרים כי מן שרם שרם כפי שרם²⁴ עם שרם שרם כי שרם
 העברים פעם יום כה שרם שרם ושרם לא ושרם שרם כי שרם
 הלא תראה כתוב שרם מלך ארבעים שרם (ברא' ל' א') כפסם שרם
 (ט"ז ט' ה') הוסיף שרם הוסיף ושרם כי מלך שרם שרם שרם
 (מ"א ט"ו כ"ה) ומלך כפסם שרם שרם שרם שרם שרם שרם
 שרם שרם (מ"ג ט' ה') עם שרם שרם (ברא' ל' א') שרם שרם
 (ימ' נ"ז כ"ט) עם שרם שרם (ט' י"ט) ושרם שרם שרם שרם
 כאשר הוליד עם כפסם שרם שרם שרם שרם שרם שרם
 והנה היה עם כפסם שרם מן השמים ושרם שרם שרם שרם

1. Gen. 1.
 2. Based on the fact that the original MT had שרם שרם שרם שרם.
 3. "And they [i.e., Noah, Shem and Japheth] were left amongst the builders of the tower." Gen. 11.
 4. i.e. The words were not when were not added to Adam or Noah, but were added by them as an explanation of שרם שרם.
 5. Gen. 1.
 6. Gen. 1.
 7. Gen. 1.
 8. Gen. 1.
 9. Gen. 1.
 10. Gen. 1.
 11. Gen. 1.
 12. Gen. 1.
 13. Gen. 1.
 14. Gen. 1.
 15. Gen. 1.
 16. Gen. 1.
 17. Gen. 1.
 18. Gen. 1.
 19. Gen. 1.
 20. Gen. 1.
 21. Gen. 1.
 22. Gen. 1.
 23. Gen. 1.
 24. Gen. 1.

ושאר בני כנען היו מעטים וכללם הכתוב במלת הכנעני : 21. וטעם
 אחי יפת הגדול שהיו צדיקים שניהם . להוציא חט ונראה הפשט
 כי יפת הוא האח הגדול : 25. ובפרשת כי קנה עבר עברי
 (שמות כ"א ז') אפרש מלת עברי : כי בימיו נפלגה הארץ . על דרך
 הפשט היה נראה כי אז נולד כדרך אי כבוד (ס"ד ד' ט') . ואם אמרנו
 שבסוף ימיו היתה הפלגה ועבר אביו יקרא שמו בן בדרך נבואה . הלא
 יקטן אחיו שם היה . ועל דעת בעל סדר עולם כי ש' היה אברהם
 אבינו . והכלל כי אין ראיה מהסמוכים . ויתכן שפרשויהי כל הארץ
 שפה אחת מאוחרת . וככה ויהי בעת ההיא וירד יהוה (ברא' ל"א א')
 לפני מכירת יוסף . וכתוב ובני ישראל נסעו מבארות בניעקן (דנר' ו')
 ואחר כן כתוב בעת ההיא הבדיל יי (סס ח') . ויש זמרים כי מלך
 הירד פלג ובימיו נפלגה הארץ . ויש לפרש כי נפלגו מי האדם . כי
 הדורות לפניו והם הבאים אחר נח חיו כמו חמש מאות שנה . והוא
 חיה חצי זה וככה הדורות הבאים אחריו : ויש מחשבו אלה הנזכרים
 ואומרים כי שבעים אנשים היו בדור הפלגה . והנה מדנעשה עם בעל
 סדר עולם ששם היה אברהם . והנה אין מספר להם : 30. הר
 הקדם . לקו 1) השוה או למקום שנחה בו התבה וכן הרי אררט .
 וכתוב והמה נמלטו ארץ אררט (מ"ג י"ט ל"ז) :

IX. 1. שפה אחת . לשון הקדש . והראיה אדם עברא מאדמה .
 ושת כי שת לי אלהים (לעיל ד' כ"ה) ונח . ולא כן בלש ארמית וקדר .
 ואם דקרוק שלשתם קרוב : ודברים אחרים . בעבור שתמצא מלות
 בשפה אחת שונות כפי מנהג המדינות : 2. ויהי בסעם מקדם .
 זה שכתוב למעלה (י' ל') : וימצאו בקעה . שהיתה ראויה לדירת
 האדם . וידוע כי רחב בבל מהקו השוה כמו חצי רח הישוב שהוא
 כחסרון כ"ג מעלות ושלשים חלקים מתשעים מעלות : 3. הלבנה
 ידוע כי זה הבנין יעמוד שנים רבות ואין פחד מאשמים . והלבנה
 תחת אבן ליסוד : והחמר היא החומר מדבק ויקרא בשון קדר חומר
 והוא נמצא בארץ ישראל : 6. אם הסתכלנו דרך פשט ראינו כי
 לא נענשו אנשי דור הפלגה רק שנפוצו על פני כל הארץ פך מחשבתם .
 כי הם אמרו מגדל וראשו בשמים כדברי משה ערים גולות ובצורות
 בשמים (דנרס ט' א') : וידענו כי המגדל נבנה מהעם . ונעשה זה
 בעבור שני דברים . האחד ונעשה לנו שם שיראו הדור האחרון הבא
 אחרינו גבורתנו וכח מעשינו . והשני פן נפוצו והנה יהי המגדל לכל
 רועה וזורע והולך דרך רחוקה כמו מגדל לתלפיות (סס"ד ד') להראות

1) לקו O. או לקו is here not the equator but the meridian which divides
 the whole content into two halves—the eastern and the western.

מן יפה ולא יפה פירש • רק הוא תרגום ירחיב • שיהיה לו גבול רחב
וארץ רבה • ועתה ברך [יפת] וגם א) שם • וישכון באהלי שם שתהיה
השכינה שורה על פני ב) שם: ויהי כנען עבד למו ליפת ולשם:
והנה נמצא כנען עבד עבדים לכל אדם בעולם: 29. והזכיר הכתוב
וימרת על נח • וידוע כי אברהם אבינו בן נח במות נח • רק גמר
דברו:

x. 1. משפט לשון הקדש כאשר ישלים בזכר איש יחל ממנו • כמו
ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו (יהוה כ"ד ד') • והנה השלים
שם חם ויפת והחל מיפת: והנדה יון מבני יפת • על כן אמרתי
בספרי ב) כי אנחנו בגלות בני יפת ולא בגלות ארום • ועוד אפשר זה:
4. וכן גוריון ד) אומר כי רודנים (דה"א א' ו' שהוא ה) דרנים הם
החונים על נהר דודן: 8. לא ידענו למה נקרא שם נמרוד • כי
הנה לפי הדרש (מגלה י"ג ב') נקרא כלב מרד • ודרך הפשט בעבור שאמר
הכתוב כנמרוד גבור ציד לפני יי שהיה צד הבהמות ומקריבן
לפני השם והוא החל להראות גבורתו על החיות: והנה מלך על בבל
אחר הפלגה (הטעם מעת הפלגה): 11. זה אשור לא ידענו בן מי
הוא ויתכן שהיה מבני חם על כן הזכירו עם יחס חם: 12. היא
העיר הגדולה המפרשים כלם אומרים כי הוא נינוה • רק מפרש אחד
היה אומר כי הוא רסן: 13. יש אומרים כי לודים שם אדם זככה
חבריו • וכמוהו כתיב (לעיל ד') • ויש טענה עליהם בעבור שאמר אשר
קָשָׁם • וְשָׁם לְעוֹלָם יוֹרָה עַל מְקוֹם • ויש להשיב ומשם לא תאכל
(מ"ב ז' ב') • ויוכל הראשון להשיב כי מאותו המקום לא תאכל כלום •
ויש אומרים כי יש נָשָׁם רמז לזמן כמו שם יצעקו (איוב ל"ה י"ב) משם
רועה אבן ישראל (צד"א מ"ט כ"ד) • ואחרים אמרו כי הם משפחות ומדינות
נקראו על שם הבונה • כמו מצרים • והנה פלשתים גם הם מחם על
כן הזכירם הכתוב: 15. ויש לשאול הנה כנען הוליד חת גם יבוס
ואמורי וגרגשי וחוי למה כתוב הכנעני החתי והאמורי (שמות ג' ח') •
התשובה כי הששה הנזכרים היו רבים—ולא ידענו פריזו איזה מהם
הוא אם ערקי או סיני כי יש בתורה גם במקרא כמה אנשים שיש
להם שני שמות • כמו צהר וזרח (צד"א מ"ו י' צמד ל"ה י"ג) ויתרו וחובב
(שמות ג' א' צמדנר י' כ"ט) ואבישלום ואוריאל (מ"א ט"ז ב' דה"ב י"ג ב')—

1) O. In ver. 26 Noah praises God, in ver. 27 he blesses Japhet and Sem. 2) בני ב).

3) Commentary on Daniel ii. 39; vii. 6; Obad. i. 10; and Numb. xxiv. 24. The word is most probably to be read בְּסִפְרֵי "in my writings."

4) Josippon.—O. בן גידמן. 5) שהם O.

הארמה כמו איש נעמי (רות א' ג') • ואין זה נכון בלשון הקודש : ונח לקה גרגרים (בדים) ¹ ונטעם • והזכיר זה הכתוב בעבור מעשה כנען • וכל זה שידעו ישראל כי כנען מקולל הוא מימורת נח ואין ראוי למי שהוא ממשפחת עבר להתחתן ² במקולל • וככה מצות אברהם (ברא' כ"ד ג') גם יצחק (סס כ"ח א') על בן הוצרך המתרגם לתרגם ברת איש כנעני בת גבר תנרא (סס ל"ח ב') ³ כמו נתנדה לכנעני (משלי ל"א כ"ד) יחצוהו בין כנענים (איוב מ' ב') : 22. יש מפרש וירא חם כדרך וראה את ערותה (ויק' כ' י"ז) על דעת הגאון • ולפי דעתי ששתיהם מראה ממש ⁴ כאשר אפרש במקומו : ואמר בכאן אבי כנען לפרש מעשרה האב והבן : 23. את השמלה • הירועה : על שכם • כל אחד : ופניהם אחורנית • כאשר כסוהו : 24. הנה כתוב שם חם ויפת (לעיל י"ח) והנה אם אמרנו כי הגדול יפת הוא או שם הנה לעולם חם האמצעי • והאומר כי יפת הגדול ובעבור כבוד שם הזכירו הכתוב בתחלה • אם בן למה הזכיר חם שהוא רע לפני יפת הגדול • והאומר כי פירוש הקטון בזוי כמו הנה קטון נתתיך (עוב' א' ב') איננו פשטי • כי הנה קטן פירוש במספר • והנכון בעיני שחם ראה ולא חרש מעשה רק כנען עשה דבר והכתוב הסתירו ואין לנו לפרש ⁵ ולחפש בדרך סברא לדבר דברים על נביא גדול אולי אינם אמת • ופירוש בנו הקטן בן חם הקטן • וכן כתוב ובני חם כוש ומצרים ופוט וכנען (לקמן י' ו') גם בן הבן יקרא בן כמו ואנת בריה בלמשצר (דניאל ה' כ"ב) כי אויל מרודך היה בן נבוכדנצר • כי מלכותו נפסקה במורת בלשצר • וירמיה אמר (כ"ז ז') ועבדו הגוים האלה אותו ואת בנו ואת בן בנו • וכן אמר ויהיו לו ולבניו לעבדים (דה"י ב' ל"ז כ') בנו ובן בנו • ואשר יחזק זה הפירוש כי העושה קללי • כי אלו היה העושה חם איך קלל בנו : 25. וטעם עבד עבדים הפוך אדני האדונים (דנר' י' י"ז) זאת דעת הגאון • ולפי דעתי כי עבד עבדים כמו קדש קדשים (נמדנר י"ח י') שטעמו קדש כאחד הקדשים • ואיננו (נכון) קדש הקדשים ⁶ : יהיה לאחיו • שהם כוש ומצרים ופוט : 26. ויאמר ברוך יי' שבח השם שנתן לו בן נכבד והוא שם • וסמך השם אל שם כדרך אלהי דוד אביך (מ"ג כ' ה') איה אלהי אליהו (מ"ג ב' י"ד) וככה דרך אלהי אברהם (ברא' כ"ו כ"ד) בעבור היות שם עובד השם : וטעם למו להם • לשם ולשם ⁷ • שיכריחנו לעבוד השם • כדרך הגבעונים (יהושע ט' כ"ז) : 27. ויש מפרש יפת

¹ Omitted in O. נגרים appears to be an emendation of בדים, on account of ונטעם. ² להדבק O. ³ בת גבר תנרא. Omitted in B...

⁴ Omitted in B.

⁵ Omitted in O.

⁶ O. ואינו עבד עבדים. The word נכון is either superfluous or כמו has been mistaken for נכון. ⁷ i.e., to Sem and to God.

חברו וטעם לנפשותיכם דם שתצא הנפש עמו: 6. וזה אם היה בסתר רק אם בגלוי ישפוך אדם דם חברו מצוה היא עליכם שתהרגוהו וטעם כי בצלם אלהים בעבור כי הבהמות והחיות לא נבראו ללמוד ולהכיר השם ומעשיו ולהבין העומדים לנצח כמו האדם שנברא בעבור זה והנה אם לא תשחט הבהמה היום ותעמוד ותחיה שנים אין תקוה לה כי סופה למות והיא לא נבראה רק בעבור האדם והנה אם תועיל לאדם שחיטתה אין הפרש בין שהיטה ומות על כן היא מותרת והאדם אם יִהְרַג טרם געת עתו הנה לא תחיה נשמתו שלמה כי אלו ארכו שניו היה יודע דברים נעלמו ממנו ואלה הדברים צריכים פירוש ארוך: 7. וטעם ואתם פרו ורבו כאשר תהרגו ההורג לבדו או [ג"ל אז] תפרו יותר ויש דורשים מזה הכתוב מצות פריה ורבייה: 8. ואל בניו אתו על ידי נח וכמוהו ויצו משה וזקני ישראל (דברים כ"ד א') אז ישיר משה ובני ישראל (שמות ט"ז א'): 9. וטעם ואני בריו שאתם עשיתם מרה שצויתי אתכם ואני בעבור זה אקים את בריתי: 10. ובכל חית הארץ שם כולל לכל מרגיש: 11. וזאת הברית שאקים היא שלא יכרת שם בשר כלל ולא יהיה גשם רב לשחת הארץ: 12. והאות היא 1) הקשת ודרך הפשט שעתה נבראה ודעת הגאון בעבור שאמר הכתוב נתתי ולא אתן כי זה לאות ולסימן 2) ויש להשיב כי הגזרות העתידות פעמים ידברו הנביאים על לשון עבר וגאון אחר אמר כי השם חזק אור השמש לחדש אות 3) הקשת כי לנכחה תהיה לעולם ואין לו ראייה והקרוב אלי כאשר הגשם באוצר וברצות השם יפתח האוצר וכתוב הנותן מטר על פני הארץ (איוב ה') ואם השמים יתנו רביבים והנה הגשם ברשות השם וככה הראות הענן 4): והיה אות הברית כדרך אם תפרו את בריתי היום (ירמ' ל"ג כ') העידתי בכם היום את השמים ואת הארץ (דנר' ד' כ"ו): ואם ישאל שואל למה האות בקשת בעבור כי היא אות לעולם שיכלא הגשם: 16. וטעם וראיתיה לעולם הוא רואה אותה רק כאשר תראו הקשת אתם תדעו כי אני רואה אותה וזוכר את בריתי: 17. וטעם זאת אות הברית שהראה אותה לנח: 18. וטעם וחס הוא אבי כנען להורות ששניהם רעים והפך זה אבי כל בני עבר (לקמן י' כ"א): 20. ובעבור היות נח חכם גדול בעבודת האדמה על כן כתוב איש האדמה כמו קין (לעיל ד' ב') ויש אומרים שהוא נשאר באדמה כי הוא העיקר ובניו טפלים לו ויש אומרים אדוני

1) Omitted in O. ובני ישראל . . . והאות היא

2) *i.e.*, the rainbow had also been seen before the flood, but it was now pointed out to Noah to be considered as a sign and a symbol of the covenant.

3) אור O.

4) הקשת is expected here instead of הענן.

הלילה (שמו' י"ד כ"א): 2. ויסכרו. כמו כל עושי שכר (ישע' י"ט י') כי הסמך והשין שוים כי הם קרובים במבטא. כמו בשורי מהם (הוסע' ט' י"ב) ורבים ככה. והוא כמו ויסגרו רק לא יתחלף הכף בנ"מל. אין אות מתחלף רק אה"ו לבדם. וט"ית בת"ו בבנין התפעל. וה"א בת"ו בסוף המלה. בעבור כי יש להם דמות אחד: 6. את חלון התבה. יתכן שעשה חלונות בכל צד ועתה פתח אחד מהם והוא הצהר: 11. וטעם טרף בפיה. שראה כי פיה טרף העלה ונראה הטרף לה. יש מדקדק שאמר כי ב"ת בפיה נוסף וטרף פועל עבר ואם הוא קמץ כמו כי הוא טרף וירפאנו (הוסע' ו' א') אריה שאג (עמוס ג' ט') על דרך ברוחו שמים שפרה (איזו כ"ז י"ג): 13. חרבו פני האדמה. ולא כהוגן: 14. ובעבור שמצאו המעברים תוספת עשרה ימים על שנה אמרו זאת שנת השמש. ואלו היה כן היה ראוי להיותה אחד עשר. כי מעט יחסר מהיום. ועוד מי הודיעם כי שנת הלבנה ראויה להיותם שנים עשר חדש שתהיה קרובה משנת השמש אם לא על ידי משה אדוננו. ועוד מי הגיד להם כי שנה תמימה ולא יותר עמד נח בתבה. ואין ראייה מחשבון בשנת שש מאות (לעיל ז' י"א). כאשר אפרש עוד בפרשה הזאת: 15. ולא רצה נח לצאת הוץ מהתבה עד שצוהו השם אף על פי שראה שיבשה הארץ: 19. וטעם למשפחותיהם שפרו ורבו בתבה: 20. נח החל לבנות מזבח לשם: 21. וטעם הניחות שהניח הכעס. והנה בזכות נח סרה הקללה מהאדמה: להכות את כל חי הכלל: 22. ועוד כל ימי הארץ. יש אומרים כי לעולם היא עומדת. ויש אומרים כי יש לה סוף ועת. והעד המה יאבדו ואתה תעמוד (תהל' ק"ב ל"ז) וכבר רמזתי לך האמת בפרשת בראשית [א' א']: זרע' הקדים להזכיר מהית האדם כי כל שנה יזרעו ויקצרו לא בשנת המבול: וקור רביעית השנה ותחלתה בהיות השמש במזל גדי כי מאז יחלו הימים להאריך. וחם בזמן עלות השמש בפאת צפון. וחרף הרביעית הנשארה. והחל מעלות השמש לדרום. בעבור כי לדרום בני הגלגל הגדול והוא סוד:

IX. 3. ואחר שהעלה נח העולות התיר השם לאכול הבשר: 4. ופשט אך בשר בנפשו דמו שאסר הדם. וכן כתוב כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא (ויק' י"ז י"ד) ועוד אפרשנו. גם אכר מן החי אסור. ושמו קדמונינו זה הכתוב לזכר: 5. ואך את דמכם לנפשותיכם. הטעם הנה התרתי לכם שתשפכו דמי החיות והבהמות והעוף ולא אדרוש הדם להעניש השופך. אך את דמכם שאתם אדם אדרוש. ויש מי שלמד מזה הכתוב כי אסר לאדם להרוג נפשו. גם למדו אחרים שהוא רמז לעונש העולם הבא. והפשט כאשר אמרתי. ואך את דמכם אדרוש. ואם היה ההרוג אדם אני אקח הדין ממנו. וככה אם אדם יהרוג

הגבולות 1) : 10. ויהי לשבעת הימים · לסוף השבעה או ביום השביעי · כמו היו נכונים לשלשת ימים (כמות י"ט ט"ו) ושם כתוב ויהי ביום השלישי (סס ט"ז) : 11. בחדש השני · הפשט שהוא אייר · ואם אמרנו שהוא מרחשון 2) לא יועילנו 3) · כי לא יתכן להיות חדשי הלבנה [חמשה] כלם שלמים – כי סבת הליכת התבה הם המים שנברו ובעת עמדם נחה התבה על הרי אררט 4) – והאומרים כי בחדשי הערלים ספר גם הם יותר מהמספר הנזכר · רק אם יחל ממרחשון · והנכון בעיני כי המספר כדרך שנת פרס או שנת מצרים שיעברו חדש אחד בתוספת חמשה ימים · וזה לא יזיק אם חשב נח חשבונו באיזה חשבון שהיה · וחשבוננו על יד משה ומפיו שמעוהו האבות והעתיקוהו · וחדשיו ללבנה · על כן שם חדש לחדש הלבנה : אמר מדקדק גדול שתהום לשון זכר לעולם · ויפרש (שרש 5) רבה דבר גדול · והנה שכח תהום רוממתהו (יחו' ל"א ד') : וארבות השמים נפתחו כמו עשה ארבות (מ' צ"ז י"ט) וחשכו הראות בארבות (קהל' י"ג ג') וכיונים אל ארבותיהם (ישע' ס' ה') · ומשקלו אנדות (סס נ"ח ז') : ויש אומרים כי האלף יתרה : 13. בעצם היום הזה בא נח · נכנס בתבה והנה התברר כי שתים ביאות הנה : 20. ויכסו ההרים · השני דבק עם חמש עשרה אמה מלמעלה : 21. ויגועי מתו במהרה רגע אחד : 22. וכל אשר נשמת רוח חיים באפיו דבק עם כל האדם בכל מקום שהיו מפוזרים : 23. וטעם וימח להזכיר שלא נשאר כי אם נח ואשר אתו בתבה · ומחות הזכר שלא הניח 6) בן תחתיו :

I. VIII. ויזכור אלהים · חלילה להיות שכחה לקטון שבמלאכי השרת אף כי ליוצר הכל שאין שכחה נגדו · וככה אמר המשורר הנוטע און הלא ישמע (תהל' ז"ד ט') רק כאשר תראה טובת השם בארץ ידבר הכתוב כי זכר אשר הטיב לו בא לפני השם · ובדרך סוד בנערת המערכת העליונה זה הוא הזכר · על דרך ויכתב ספר זכרון לפניו (מלאכי ג' ט"ז) : והנה הרוח יבשה האדמה כמו ברוח קדים עזה כל

1) הגבולים O.

2) Omitted in O.

3) The question whether Iyyar or Marcheshvan is meant by "the second month," is in no way connected with the question whether the months mentioned in this chapter are lunar or solar months.

4) The ark, therefore, rested on the mountains of Ararat after 150 days (vii. 24) or 5 months (vii. 11 and viii. 4). The purpose of this parenthesis is to point out the identity of these figures. The identity, however, is not proved.

5) שרש, omitted in O., has its origin either in some copyist's mistaking של (שלשון) for שרש, or in the erroneous repetition of the last letters of רפרש.

6) O. נשאר.

16. ויש אומרים כי הצהר הוא החלון שכתוב את חלון התבה (לקמן ס' ו') או הוא האמה שהוא 1) מלמעלה וכסה (את עין הארץ) 2) אותה וסגרה בבא המבול: תחתים • אמר הגאון כי הכתוב אחז דרך קצרה כי יותר היו משביעיים • ויש אומרים כי הצוהר (שהוא החלון הכתוב) 3) הוא פתח התבה ואינו נכון בעיני: 17. את המבול מי • הטעם מבול המים: ויגוע מיתה מיד בלא עיכוב: 18. והקימותי את בריתי אתך • למדנו מזה הכתוב שהשם כרת עמו ברית והבטיחו שלא ימות זרעו: ובאת אל התבה וכבר באת • כחברים רבים: 19. שנים מכל הבהמה הפחות הזכיר • ופירש זכר ונקבה יהיו • (ובעבור סמיכת צפור אל כל כנף נראה כי הוא תואר סמוך) 4): 21. מכל מאכלי הראוי לכל אדם • ויש אומרים שבשר הביא • ואחרים אמרו כי הרגיל לאכול בשר אם לא ימצאנו יאכל כל מאכל • והכל דרך סברא:

I. VII. ויאמר יי דבר השם עמו במלאותו מצות המלאכים וצוהו שיבא אל התבה • והטעם שילך אל מקום התבה • כי תקן אותה בסתר והסתיר הסוד מכל האדם: וטעם בדור הזה • כי אין ראוי שימלט בדור הזה זולתך שאתה צדיק: 2. וצוהו לקחת מן הבהמה הטהורה שבעה שבעה שהשם אוהב הטהור יותר מהטמא ואם הם מעשה ידיו כלם • גם בעבור שיעלה עולות בצאתו מן התבה • והנה זה לאות כי לא אכל נח מהבהמה הטמאה ולא אחרים מהחסידים: 3. ומלרת גם מעוף השמים דרך קצרה • מהעוף הטהור ככתוב למעלה: 4. כי לימים עוד שבעה • צוה שילך אל מקום התבה הוא וכל ביתו והוא כבר תקן קודם זה המלאכים • ובימים שבעה יכניס כל חיה ובהמה ועוף הבאים אליו וישים כל מין בקנו: והנה הודיעוהו ימי רדת המים מן השמים כי בהיותה בתבה לא יוכל לדעת אם יום אם לילה: 7. וטעם ויבא נח אחר זה המבול 6) היה • וכבר בא נח אל מקום התבה • (ובאר זה) וטעם 6) מפני מי המבול 7) העתיד לבוא בסוף שבעת ימים • וזהו דרך הפשט: 9. וטעם באו אל נח מעצמם כדרך ויאמר יי לדג (יונה ז' f') כי [אין] לאל יד נח 8) להביאם מכל

1) O. שהיא

2) Omitted in O.

3) Omitted in O.

4) This remark is here out of place and belongs to the דקדוק of vii. 14. According to Ibn Ezra the noun צפור has a wider meaning than עוף; and צפור, determined by the genitive כל כנף, is the same as עוף. By תאר "appellative," Ibn Ezra means here the same as by כולל שם, "class noun," in the other recension.

5) The copyists mistook והמבול for המבול.

6) היה וכבר בא... המבול 7) Omitted in O. וטעם or ובאר זה

8) "It was not in the power of the hand of Noah."—M. (On the margin of the same MS. אל יד נח כי לא אין יד נח.)

מקום יודביקו • וכאשר חסרו אות הכפל היתה ונבלה • והיא זרה 1) כמו קבורה לי (נמדנר כ"ז י"א) אררה לי (סס ו') והכל מפעלי הכפל : 30. אין לה ולד • תואר כמו חכם והחליפו הי"וד ברו להיות הפרש בין תואר ובין פועל עבר :

פירוש

9. VI. החל להזכיר כי נח צדיק 2) על כן חיה לבדו ובניו בזכותו :
 וטעם בדורותיו שלא נמצא כמוהו בדורות רבים 3) : התהלך נח •
 בדרך חנוך (שלא היה כמוהו) 4) • ודרך התהלך את האלהים מעלה
 גדולה • [כמו] התהלך לפני (נח' י"ז א') • שכל הליכתו בעבור השם :
 כאשר כתוב ויקרא בשם יי (סס י"ז ח') : 10. ויולד נח • וכבר
 הוליד • כמו ויאמר אל משה אני חותנך יתרו (סמו' י"ח ו') וכבר אמר •
 (ככהוב) 5) כי הנדה כתוב בתחלה ויבא יתרו חותן משה (סס ה') •
 וכמוהו רבים : 11. וטעם לפני האלהים בסתר כפי מחשבת האדם •
 והנה בלבו חמס 6) • והעד ויחמוס כגן שכו (איכה ז' ו') : 12. וטעם
 ארת דרכו כאשר רמזו קדמונינו שהלך כל מין לשכב עם מין אחר :
 13. וטעם לאמר האלהים בעבור את האלהים התהלך נח • וכל מעשה
 השם על ידי המלאכים הוא והם גלו לו הסוד במצות השם הנכבד :
 14. תברת • ולא אניה 7) כי אין צורך ללכת אל מקום ידוע : עץ
 גופר קל מאוד : וטעם קנים להיות כל מין זכר ונקבה בקנוי כי יש
 חיות רעות ועוף דורס : בכופר שהוא מדבק ויקרא (וקפר) בל' קדר
 קפר היהודים 8) : 15. והנה רוח התבה ששירת האורך והגובה
 עשיריתו • והנה התבה כרמות משולש שיש לו מכונה גדולה על כן אין
 יכולת ברוח להפוך התבה • על כן אמר ואל אמה תכלנה מלמעלה :

1) The irregularity is that the נ in ונבלה has kamets instead of patach, which it would have if ונבלה were the future of Hiphil.

2) צדיק נמור היה O.

3) וטעם בדורותיו בדורו בעת הנבול ובדורות שהיו אחריו כי הוא חיה עד שהיה P. אברהם בן כ"ח

4) This phrase either belongs to the first remark כמוהו היה כמורו or is another reading for נמצא כמוהו ; but here it is certainly out of place.

5) Either ככהוב is superfluous, or the phrase which follows was superadded as an explanation of this word.

6) O. בלב וחמס.—After חמס the explanation ביד or בנול (P.) is omitted.

7) אניה, a boat with oars; תבה, without oars (P.). 8) Omitted in O.

(כי אם תואר יהיה להליכת כלום) ¹) גם אמר כי וישכון ראויה מלת את לשמש אהריה ²) אם כן יהיה וישכון בחולם כמו וישכן בצ"רי תחת הכ"ף ואלה דברי רוח כי הנה ישקוט (רות ג' י"ח) ואם לא יחפוין (שם י"ג) ³) ורבים ככה והנה וישכון ישראל בטח ברד (דנר' ל"ג כ"ח) כי אין הפרש בין יפעול ובין יפעל. ורובי הפעלים הם על משקל יפעול. רק אם היה הלימד או העיין (או) ⁴) אחד מאותיות הגרו יהיה רבו על משקל יפעל להרחיב אות הגרון:

x. 8. והאומר כי החל מהפעלים השניים ⁵) לפי דעתו שאמר מן חל החל מן שב השיב איננו נכון כי החל מהפעלים הכפולים כמו הסב (מ"ב י"ז י"ח) הקל ארצה זבולון (ישעי' ח' כ"ג): והאומר כי גבור שם דבר הוא כמו אבוד ⁶) אבדה דעתו ⁷) כי הוא תואר כמו שכור. כי כל תואר בעבור המדה שיש במתואר יקרא כן: 10. ואמר כי ממלכתו לשון מפעיל ואיננה כי אם שם ממש. ובלשון הקודש אין השמות נשמרים כמו הפועלים:

xi. 3. נלבנרה. מגזרת לבנים כמו וכפרת אותה [מגז' כופר] על דעת רבים: ולמ"ד לאבן תחת אבן וככה למ"ד לחמר: 6. יזמו. מלה זרה מבעלי הי"וד: 7. ונבלה שם שפתם. מרדקי ספרד הסכימו כי הניזן לבנין נפעל כמו ונבקה רוח מצרים (ישעי' י"ט ג') שהשורש בקק. וכן ורחבה ונסבה (ישו' מ"א ז') השרש סבב. לא נבק ולא נסב כאשר חשב מרדק הדור. והוא אמר כי ונבלה שם מגזרת נבל כמו נפלה לא תוסיף קום (ישעי' כ"ד כ'). ואין לפירוש הזה לא טעם ולא ריח. והנכון בעיני כי הניזן סימן לשון רבים והעד כי שם בלל יי (לקמן ט') כי מה טעם לאמר נרדה ונתבלבל [נ"ל ותתבלבל] לשונם או תבול כי הירידה איננה עושרה. וככה תרגמו בלשון יון הזקנים ואבלה שם. בעבור שהניזן לשון רבים. וככה דקרוק המלה. אשר אנכי מורה (ס"א כ' ל"ז) והוא ירה החצי [שם] והנה שנים בנינים קל וכבר בפסוק אחד אם כן ונבלה מקום נבלילה כמו וידבקו (ס"א י"ד כ"ג)

¹) The words in brackets are a mere repetition of some words of the preceding line.

²) According to this opinion the meaning of וישכון (ver. 27) is: "And may God let (יפת) dwell."

³) The commentator appears to have employed here a play upon words, and to imply that the author of the explanation quoted will abandon it again nolens volens.

⁴) Omitted in O.

⁵) i. e., verb ע"ו.

⁶) אביר B.

⁷) A play upon words, suggested by the meaning of the word אבוד.

והוא על דרך ויצב אברהם (נר'א' כ"א כ"ח) שהוא מן ויתיצב (שמו' ל"ד ה')
והדגש הראוי להיות להתבלע הי"וד בדרך בטרם אצרך מבטן (ירמ' א' ה')
שהוא מן יצרי כי אצק מים (ישע' מ"ד ג') מן יצקי כן דעת כל
המדרקקים החכמים והנה ראוי להיות וַיִּחַל בדרך יישירו נגדך
(משלי ד' כ"ה) : 12. ויחל עוד בנין נפעל כמו ירה ירה (שמו' י"ט י"ג) :
טרף בפיה לפי דעתי הוואר על כן הוא קמץ הרי"ש כאילו אמר
טרוף בפיה ורבי יהודה בן בלעם אמר כי רוא שם כמו כל טרפי
צמחה (יחז' י"ז ט') והטעם כפול כמו אדמת עפר (דמ' י"ב ב') ומדרק
אמר 1) שנהיה לטרף בפיה ואמר כי טרף שם כמו דבר והזכיר עמו
זכר והוא תואר על משקל חכם 2) : 17. היצא אתך כמו הישר
לפני דרכך (תהל' ח' ט') : 20. עולות שהכל עולה על גבי מזבח
כאשר הוא מפורש זאת תורת העולה (ויק' ו' ב') : 21. וירח ה'
בעבור אות הגרון נפתח הרי"ש כמו וינע לבבו (ישע' ז' ב') : ניחות
כפול 3) האחרון כמו ופועלו לניצוץ (שם א' ל"א) :

IX. 6. דם שם כמו יד 4) : באדם יש אומרים כדעת
המתרגם ויש אומרים בעבור האדם וכמוהו רבים : 14. בענני
רפה להתחברות שנים נונין כמו הללו את ה' (תהל' קי"ז א') : 16. בין
אלהים כדרך והיה יחזקאל לכם למופת (ומו' כ"ד כ"ד) : ויחל נח
מפעלי הכפל כמו וינל את האבן (נר'א' כ"ט י') : 21. והאומר כי וישת
בעבור היותו מאותיות (הגרון) בַּגְדֵלְכֶם היה ככה מה יעשה במלת אל
ישט אל דרכיה לבך (משלי ז' כ"ה) : והאומר 5) כי אחיו שם דבר 6)
ואמר כי פירושו לשון פעולה אחיות שלו 7) לא אמר כהוגן כי אם
תואר הוא כמו אב ובן : 23. אחורנית לפי דעתי שם לא תואר :
או אם הוא תואר יהיה שם 8) להליכה כמו קדורנית (מלאכי י"ד ג') :
והאומר כי וימרת נקוד מלאפום 9) מפני סוף פסוק לא אמר כהוגן :

1) O. אחר.

2) The words שם כמו יד are here in the wrong place; they form part of the first-mentioned explanation, that טרף is a noun adjective, being in meaning like כָּרִיף, in grammatical form like חָקֵם.

3) O. כפול האות.

4) O. יד. M. רע שם כמו רד עם אל (הושע י"ב א')—B. (רד or דר) דר. The reading in M. is a conjecture of a copyist who read רר or דר instead of יד; the word רע being תואר, an adjective, and not שם, a noun.

5) O. B. From the phrase לא אמר כהוגן, it may be inferred that תואר was the reading of the original text.

6) An abstract noun; "brotherhood."

7) B. לו אלו.

8) Omitted in B. and M.

9) i.e., cholem.

והדומה לו: **16.** צהר • מגזרת צהרים (תהל' ל"ח ו') ומגזרת יצהר (במד' י"ח י"ג) בעבור אור הנר: **17.** מבול • יש אומרים שהוא כמו מבוע (קהלת י"ג ו') וגזרתו מן נבל • והנכון בעיני שהוא מגזרת בלולה בשמן (ויק' ז' י') בלל יי שפת כל הארץ (ברא' י"ח ט') • ומבול היה ראוי להיותו שלם כמו מסלול (יע' ל"ה ס') והנה מעוז לדל (סס כ"ה ד') בראיה גמורה מפעלי הכפל • כי העולם מתבלבל ואין יכולת באדם להבדיל בין היום ובין הלילה • וכן כתוב ויום ולילה לא ישבותו (ברא' ס' כ"ג): **20.** ולמינהו • מהפעלים עלומי העין ואינו מגזרת ומן יי (יונה ב' א') כי הוא מעלומי הה"א • ומין א הוא שם כלל ואינו נכון ודומה ב):

VII. 2. איש ואשתו • עצם דבר כמו איש מלחמה (שמו' ט"ז ג') איש לא נעדר (ישע' מ' כ"ו) והאיש גבריאל (דני' ט' כ"א) ובחיות (יחז' א' ט') וביריעות (שמו' כ"ו ג') אשה אל אחותה: **4.** יש אומרים כי יקום הפוך כאלו אמר קיום • כמו ריבה יי ארת יריבי (תהל' ל"ה א') ואין צורך • ומשקלו כרוב³ ולא שאול ולא אנוש: **16.** ויסגר • אין צריך לומר ויסגור הדלת רק טעמו שסגר שם כל התיבה ולא נפתח בו מקום ולא נבקע • וה' הסגירה⁴ לשבח בעבור היותו במים • וחפך זה ויסק אלה בעדו (איוב ג' כ"ג) גדר בעדי ולא אצא (איכה ג' ז'): **20.** והאומר כי ה"א מלמעלה כה"א ויוצא אותו החוצה (ברא' ט"ו ה') הנה יוצא המימרה (שמו' ז' ט"ו) איננו נכון כי הה"א תחת מלת אל כמו ותבא אותי⁵ ירושלימה (יחז' ס' ג') וככה עלה לך היערה (יהושע י"ז ט"ז):

VIII. 2. והשוקל ארבה עם כבדה (שופ' י"ח כ"א) ועבדה רבה מאד (בראשית כ"ו י"ד) איננו נכון כי ארבה שם מאד⁶ ואין השנים כי אם תואר רק הוא כמו גדלה (חסתר ו' ג') המלה (יחז' א' כ"ד): **10.** ויחל • מפעלי הכפל כמו ויסק בדלתים ים (איוב ל"ח ס') ויגל ארת האבן (ברא' כ"ט י') • כן דעת מדרק גדול • ואיננו נכון בעיני • כי לא נמצא זה הטעם בפעלי הכפל ולא בשניים כאשר אמר מדרק אחר • רק הוא מגזרת הוחילי לאלהים (תהל' מ"ב ו') • וכן דקדוקו • הנה ראוי להיות ויחל מלרע רק בעבור מלת עוד שבה מלעיל כמו עשה לי את החיל הזה (דבר' ס' י"ז) והה"ת היה ראוי להדגש לולא שהוא מאותיות הגרון

¹) B. ואין

²) The passage נכון ודומה ... ומין is incomplete. The original text appears to have contained a remark on מין and on some phrase between vi. 20 and vii. 2 (on רמש?). ³) B. ברוב ⁴) O. וזה ההסגר ⁵) B. יבא ארתו

⁶) M. מיקס, omitted in O.—גבאד שם is perhaps the Arabic גבאד, signifying an original noun, which is not derived from a verb or another word.

דקדוק פרישת אלה תולדות נח :

9. VI. תולדות נח • כמו קורות • מנורת מה ילד יום (מכלי כ"ז א')
 וכמו אלה תולדות יעקב (ברא' ל"ז ב') : מלת צדיק בעצמו¹ והעד צדיק
 וישר הוא (דברים ל"ז ד') ומלת תמים תואר² כמו חכם גדול • צדיק
 גמור • והעד שחוק³ צדיק תמים (איוב י"ז ד') : לשון יחיד מן בדורותיו
 דור לא דורה כלל כמו מן אבות אב • ונקרא דור מנורת מדור באהלי
 רשע (תהל' פ"ד י"א) זמן דירתו בעולם הזה • והוא תואר : 12. כ'
 השחית כל בשר • דבק עם על⁴ הארץ כאלו אמר כי השחית כל
 בשר על הארץ את דרכו • להוציא שרץ המים כי גם הוא יקרא בשר •
 וכמזהו וירא ישראל את מצרים מת (שמו' ז' ל')⁵ כי הארץ בלעתם
 ולא הזכיר הכתוב שהשליכתם הים : 13. קץ • מנורת וקצותה את
 כפרה (דברים כ"ה י"ג) • והטעם בא זמן הקצוץ : ופירש שזה כל בשר
 היא על הארץ באמרו כי מלאה הארץ⁶ : ודקדוק משחיתם את
 הארץ • שתהיה מלת משחיתם מושכת אחרת עמה כמו והנבואה עודד
 הנביא (דה"י ג' ט"ז א') כאלו אמר והנני משחיתם את משחת⁷ הארץ •
 זאת דעת מדקדק גדול • ולפי דעתי⁸ שמלת את כמו מן • כצאתי את
 העיר (שמו' ט' כ"ט) או היא תחת עם : 14. חכמינו ידרשו במלת לך
 פעם משלך כמו עשה לך שרף (נמדנר כ"ז ט') ופעם שיהיה לך כמו
 פסל לך (שמו' ל"ד א') וזה כדמות זכר לקבלתם כי הנה ואתה קח לך
 בשמים ראש (שם ל' כ"ג) • רק דרך תקון הלשון היא כמו עשה לך תיבת
 עצי גופר • ולך לך (ברא' י"ב א') וקום ברח לך (שם כ"ז מ"ג) : וכפרת •
 לשון מכסרה • ובעבור זה נקרא הכפר כפר מנורת כפרת • גם וכפר
 עליו הכהן (ויקר' ד' כ"ז) בדרך כפר⁹ חטאה : והפנימי יקרא בית כמו
 הבית הסגור שאינו נראה : 15. וזה אשר תעשה • וזה השעור

1) Either בעצמו is equal to תואר בעצמו, signifying an adjective qualifying a noun (*lit.*, in itself), in contradistinction to תואר לתואר, an adverb qualifying an adjective—in which case the explanation is contrary to the accents—or it means that צדיק is to be taken by itself, in accordance with the accents; in the latter case מלת תמים must be altered into תמים.

2) O. תואר לתואר.

3) O. צחוק.

4) O. כל.

5) O. נית על שפת הים כאלו אמר וירא ישראל על שפת הים את מצרים מת.

6) B. על הארץ.

7) O. P. ומשחת.

8) In the other recension of the Commentary the explanation which in this recension is given in the name of a מדקדק גדול, is preceded by the phrase והנכון בעירי.

9) O. כסוי on the margin.

וכל רמש [אשר הוא חי כס ג' ט'] : כי נחמתי בעבור שתקנתים
 כמשפט וכלם השחיתו דרכם והנה עותו את אשר תקנתי : ראיתי בספר
 חכם גדול¹ כי ויאמר לשון רכה והנה מה יעשה בפסוק [הזה גם]²
 ויאמר יי אל אל הנחש (לעיל גי"ד) ולאדם אמר (כס י"ז) ואל האשה
 אמר (כס ט"ז) ורבים ככה אין להם מספר : 8. ונח' הטעם הוא
 לברוי והנה בניו והנשים בזכותו נמלטו. כאשר פירש יחזקאל (י"ד י"ז)
 אם בת אם בן יצילו : וכן מגורת חנון (כמו' כ"כ כ"ז) כדרך לא חסה
 עליך עין (יחז' ט"ז י"ג) *

¹) Omitted in B.

²) See Rashi on Exod. xix. 3.

עבודת האדמה וספרים רבים חברו בה אנשי המחקר: 32. יש אומרים כי יפת הוא הגדול ויש אומרים כי שם הוא הגדול. ובפרערת [נ"ל ובפסוק] שם בן מאת שנה אפרש זה. וזה הפסוק מוקדם לפסוק לא ידון רוחי באדם (לקמן ו'ג'). ובתורה ובמקרא כמוהו רבים. כמו וימת תרח בחרן (ברא' י"א ל"ג) והוא לא מת רק אחר שיצא אברהם אבינו כמו ששים שנה. ובחודש הראשון בשנה השנית (במדבר ט' א') מאוחר כי בתחלה כתוב באחר לחדש השני בשנה השנית (כס' א' א'):

2. VI. בני אלהים. אמר ר' יהודה הלוי כי הם בני שת שהיה צדיק. ובנורת האדם בנות קין. ולפי דעתי בני האלהים הם בני השופטים. וטעם הבנים כי תאותם רבה מאבותם: וטעם כי טובות הנה כי בקשו הראויות להם שממסך גופן כממסך גופם ומולן דומה למזלם: ויקחו להם. בגזל ובחזקה: מכל אשר בחרו. ואין מי ימחה בידם כי הם בני הדיינים: 3. ירון. כמו בגו נדנה (דני' ז' ט"ו). ואם הוא משרש אחר. כי הגוף כנרן לרוח. ויש אומרים כי ירון מגזרת דין. וטעם רוחי בעבור כבוד הרוח על הגוף. כדברי שלמה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה (קהלת י"ג ז'): בשר. הוא הגוף כמו ויזכור כי בשר המה (תהלים ע"ח ל"ט): והיו ימיו. כדברי המתרגום ארמית. ויש אומרים כי ק"כ שנה מועד קצוץ לרוב האדם. כמספר שנות השמש על פי חכמי המזלות. ואיננו נכון כי הנה שם חיה אחר המבול ת"ק שנה ובנו יותר מארבע מאות שנה: 4. ובעבור שבחרו נשים נולדו להם הנפילים: וגם אחרי כן אחר המבול: ויש בדרש שבני האלהים מלאכים ירדו ממעלותם. וזרז רמז למערכת עליונה והמשכיל יבין: 5. וירא יי. בעבור היות הרע בגלוי וזה המעשה. ומחשבת 1) נפשם גם היא הרעה כי לא ינחמו: 6. וינחם יי. חלילה כי לא אדם הוא להנחם. רק דברה תורה על דרך האדם כי המדבר הוא אדם גם כן השומע ומי שיהרום בנינו נראה לעין האדם כאילו נחם על הבנין שעשה: ויתעצב אל לבוי. הפך ישמח יי במעשיו (תהל' ק"ד ל"א). והגאון פירש אותו כמו נקמה וכמוהו הוי אנחם מצרי (ישע' א' כ"ד) והעד ואנקמה מאויבי (כס). וככה מתנחם לך להרנך (ברא' כ"ז מ"ג) אם כן מה יעשה במלת ויתעצב (כאן) ותקצר נפשו (שופטים י"ט ז') וככה רבים: 7. ויאמר יי אל לבוי. כמו אמרתי אני בלבי (קהל' ב' א') ואלה הם דברי משה. כי אחר כן גלה סודו לנח קץ כל בשר בא לפני (לקמן י"ג): מאדם. הזכיר בתחלה הנכבד ואחר כן הבהמה: ומלת רמש כוללת חית השדה. [כמו] כל רומש על הארץ (ברא' ח' י"ט).

שׁוּה׃ 24. כִּי שִׁבְעֵתִים * הַטַּעַם קִין שֶׁהֵרָג בִּזְרוֹן הָאֲרִיךְ אִפּוֹ עַד שִׁבְעָה דוֹרוֹת * אִם כֵּן הֲלֹא דִין הוּא אִם אַהֲרוֹג פּוֹצְעֵי שִׁיאֲרִיךְ לִי הַשֵּׁם עַד שִׁבְעָה דוֹרוֹת כְּמוֹ שֶׁהָאֲרִיךְ לִקִּין * וְעִשְׂרָה כְּמוֹהוּ * וְזֶה שִׁבְעֵים וְשִׁבְעָה׃ 26. הוֹחֵל * מְנַזְרֵת תַּחֲלָה * וְהַטַּעַם שֶׁהִתְפַּלֵּל לַשֵּׁם * וַיֵּשׁ לְדְרוֹשׁ לְהִיּוֹת אֲנוּשׁ מְנַזְרֵת וְאֲנוּשׁ (רַמ' י"ז ט') עַל כֵּן הוֹצֵרְךְ לְהִתְפַּלֵּל׃

1. v. זה ספר הנזכר אהרי כן : וטעם לאמר בדמות אל עשה אותי כי הוא לבדו היה ככה רק בניו אחריו היו בצלמו : 2. וטעם זכר ונקבה בעבור שלא יתכן שיוולד לאחר מהם נפרד : וטעם ויברך אותם להוליד רבים. וטעם ויקרא את שמם אדם כי בשם הזה יקרא זרעם : 3. והזכיר בלדת שת בדמותו כצלמו ולא הזכיר ככה בקין והבל בעבור כבוד שת שהיה טוב בנופו גם הזכיר שנותיו ולא שנות קין כי מת כל זרעו ונמחה שמו : 6. וכבר הזכיר כל אלה הדורות בעבור כבוד חנוך ואחר חנוך בעבור כבוד נח ומן נח בעבור כבוד אברהם וחיי לוי גם קהת ועמרם (צמו' ו' ט"ז-כ') בעבור כבוד משה : 22. חנוך צדיק גמור היה והעד ויתהלך חנוך את האלהים ומרגיל עצמו להיות בחייו עם המלאכים והכתוב אמר התהלך לפני (ברא' י"א ח') והנה עבד ה' בארץ שלש מאות שנה : וטעם ויולד בנים וכבר הוליד בנים : 24. וטעם ואיננו כי לא נמצא קברו : ומלת לקיחה מפורשת בדברי המשורר כי יקחני סלה (תהל' מ"ט ט"ז) וכבר ואחר כבוד תקחני (שס ע"ג כ"ד) והוא מעלה יתרה לנשמות החסידים : ולא הזכיר וימת כי כל הדורות שהיו לפניו היו יותר מתשע מאות שנה וזה לבדו חיה שלש מאות וששים [וחמושה] ויש מקומות שמתרגמים כי לקח אותו ארי לא אמית יתיה ה' וכל מלה בכל לשון יתכן שיהיה חסרה דרך קצרה חוץ ממלת לא כי הדבר יהיה להפך ואין ככה כי איש הרגתי לפצעי (לעיל ד' כ"ג) כי ידבר האדם בתמה או יחסר ה"א ויהי הכי איש הרגתי וכבר כי האדם עין השדרה (דבר' כ' י"ט) על דרך המתרגם : 29. זה יגחמנו ממועשינו אולי חנוך (1) ראה בדרך נבואה כי נח החיה העולם ועל ידו סרה הקללה מהאדמה כי כן כתוב לא אוסיף (עוד) לקלל עוד את האדמה בעבור האדם (ברא' ח' כ"א) על כן נקרא איש האדמה (שס ט' כ') או ראה זה במזלו (3) כי ספרים רבים חבר בחכמות רבות והם היום נמצאים (4) או נקרא כן אחר שגדל וראו כי הוא איש אדמה וחכמה גדולה היא

1) P. אדם

2) Three different explanations of איש האדמה are given below (ix. 20); but the one mentioned here is not found there. One of them is similar to it, but that is followed by ראינו זה נכון בלה"ק (3) בחכמה P.

4) See יוחסין P. —Comp. Ibn Ezra's remark on Exod. ii. 22.

ודרך ומפניך אסתר כדרך 1) מלפני יי הוא בורה (יונה א' י') • והנה מצאנו 2) יעקב אבינו אומר אשר לקחתי מיד האמורי (צ"ח מ"ח כ"ב) כי הוא ובני שוים • על דרך ודוד עבדי נשיא להם לעולם (יחז' ל"ז כ"ה) : 15. והנה שבעתים • על שבעה דורות • ותחלת החשבון מקין • והנה קין ראשון וחנוך בנו שני ועירד שלישי ומחייאל רביעי ומתושאל חמישי למך ששי ובניו שבעיים • על כן הזכירם הכתוב: ופשט האות שנתן לו ה' אות שלא יהרג : 16. ויצא קין מלפני יי • כמו לבוא עמהם תרשישה מלפני ה' (יונה א' ג') : קדמת עדן • מזרח לעדן : ונקרא שם ארץ ארץ נוד בעבור שהיה נע ונד : 19. ואלה שתי נשי למך—כאשר דרשו קדמונינו (כדרך 3) וחוא הפשט—לא רצו להזקק לו בעבור שאמרו למה נזקק לבעל ונוליד בנים שהוא הדור הישביעי וההורג אותם אין לו דמים עליו • כי תחלת החשבון מקין ולמך אמר להן כי התחילה מאדם והנה למך הישביעי • והגזרה כבר בטלה השם ארך אפים ורב חסד • וזה ויאמר למך כשאר פרשיות הנזכרות וכבר אמר למך : 20. ופירוש אבי כמו רב שהחל זאת האומנות : ישב אהל ומקנה • לפניו 4) • כדרך בני קדר שיושבים באוהלים : 21. ואבי כל תופשי שם כלל לעושי כלי הננון ולמנני • וחכמת הננינות מפוארת כי היא יוצאה מהערכים : 22. ומלת אבי חסרה עם [למש] כל חורש נחוישת בעבור היות אבי בפרשה [נ"ל בפסוק] הראשון וכמוהו כי אלהי אבי בעזרי (כמו' י"ח ד') שב למלות כי אמר הכתובה בפסוק הראשון (סג ג') : והזכיר הכתוב נעמה אולי היתה לאשה [לאחד] מבני נח וחיתה : 23. נשי למך האזנה • שיה בטעם במלות שונות : כי איש הרגתי • תחת אהרונ • כמו אשר לקחתי (צ"ח מ"ח כ"ב) נתתי כסף השדרה (סס כ"ג י"ג) • או יהי חשוב (כ"ח פירוש יש לכם לחשוב) ככה : יתכן לפרש מלת (האזנה) כי איש הרגתי [לפצעי] אם יפצעני איש אהרננו • וילד לחבורתי הטעם

1) This whole passage from בורה הוא מלפני יי to בשר המה (vi. 3) is omitted in B. M. and Otsar Nechmad. It seems that the omission was not noticed by the various copyists or by Mortara, the editor of the שיטה ראשונה וגי' in Otsar Nechmad.

2) Ibn Ezra seeks here, by parallel instances, to support his views that " in this verse is used for מלאכים. The relation of the angels to God is by this commentator believed to be similar to that between ancestors and their offspring. The meaning of מלפני יי is accordingly: "from the place where the works of the Almighty through his angels are best seen." Comp. יקום יקבל כח P. ותראה בו נבורת השם ואם הכל מלא כבודו

3) בדרך is superfluous, and is probably the remnant of another reading כאשר ד' קד' instead of בדרך דרש.

4) According to this explanation the meaning of ישב אהל ויקנה is: "dwelling in tents and having cattle in front of them."

הבכורות והחלבים— כי תחת הבי"ת קמוץ 1) קטן ואם הוא הסר י"ד— ולא אכלה הפרי 2) וזוה ידעו איזה מנחה היתה רצויה: 7. יש אומרים כי שאת סלוח עונו. והנכון בעיני שהוא הפך ויפלו פניו. אם היטבת דרכיך תשא פניך. והנה תטיב מן הפעלים היוצאים והפעול איננו נזכר וכמוהו רבים: וטעם לפתח חטאת רובץ לפתח חטאת יצרך. כמו שמור פתחי פ'ך (מיכה ז' ה') ונקרא יצר הרע רובץ היותו כמו נטוע בלב האדם. או טעמו לפתח ביתך יושב עונש 3) יצרך. כי העונש יקרא עון. כי בעבור העון יהיה 4) העונש. כמו 5) ויגדל עון בת עמי (איכה ד' ו') אם יקרך עון בדבר הזה (ס"א כ"ח') גדול עוני מנשוא (בראשית ד' י"ג). והאומר כי חטאת תחת עון אם כן מה יעשה במלת ואלו תשוקתו ואתה תמשל בו. והנה לפי דעתי כי הטעם כל תאותך 6) אליו אולי תוכל למשל בו. ולא תרגם המתרגם המלות כאשר הם: 8. ויאמר קין. זה הדבר שאמר לו השם: אל הבל אחיו 7). ולא הזכיר הכתוב מה ענה. או שרבר 8) אל 9) הבל (אליו) כמו על. כדרך וקם עליו (דברים י"ט י"א) 10): וטעם בהיותם בשדה. שלא היו אבותם 11) עמם: 10. דמי אחיך. נשפכו במקומות רבים. על כן כתוב צועקים: 11. והנה בעבור שנשפך דם הבל באדמה קללה השם כדרך ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה (צמד ל"ה ל"ג): והנה כאשר לא תוסיף האדמה להצמיח כמשפטה לאביו. יצטרך קין ללכת אל ארץ אחרת ולסור מעל פני 12) האדמה. והלך 13) לפאת צפון: 13. גדול עוני. לא אוכל לסבול זה העונש והכתוב הבא אחריו לעד נאמן: וטעם ומפניך אסתר. בעבור כי יש מקומות שקבלו כח עליון יותר ממקום אחר כדרך אכן יש יי במקום הזה (ברא' כ"ח ט"ו).

1) M. (?) הקו"ף הכוס.—The words כי תחת הבי"ת קמוץ י"ד, here out of place, were probably superadded to explain that Ibn Ezra correctly used the expression חלבים in the plural, וַיִּמְחַלְבֵיהֶן being the same as וַיִּמְחַלְבֵהֶן.

2) B. ורשא כלה העפר.

3) B. לחמי.—The text is here corrupt. A second explanation of לפתח, not of חטאת is offered; comp. לפתח ביתך חטאתך רובצת P. According to the first explanation, "the gate to the heart of man," is meant; according to the second, "the gate of the house," where the sin is waiting to accompany man in all his ways. חטאת or עון has here erroneously been altered into עינש, and עינש into עון in the phrase עון תחת עון חטאת. The passage כי העינש to מנשוא is here out of place and belongs to ver. 13. O. הזה 4) O. בידו 5) O.

O. לפי הטעם כי הטעם כל תאוהך B. לפי דעתי לתאוהך 6) It appears that Ibn Ezra explains ותשוקתו "And to thee shall be a longing concerning it, viz., to subdue it." O. ויאמר לו "אי הבל אחיך 7) O. שחקו 8) O.

9) Omitted in O.

10) O. והם דליו.

11) Otsar Nechmad. הכתובם

12) "The equator," according to I. E.

O. והלא 13)

בסוד הזה כי נשמת יודע דעת עליון עומדת עם כסא הכבוד מהענגת על שם הנכבד והנורא¹⁾: 22. הן האדם דברי השם למלאכים והמתרנם הפריש הירי כאחד והוא דבק ועוד בעל הטעמים הפריש ממנו ואיננו דבק עם לדעת רק הוא כמשמעו דברי הנחש והייתם כאלהים (לעיל ה'): יש לעולם זמן קצוין ועברו לעולם (שמו' כ"א ו') וישב שם עד עולם (ס"א א' כ"ב): 23. אמר אחד מחכמי הדור כי וישלחו דרך כבוד כמו הולך עמם לשלחם (ברא' י"ט ע"ז) והנה שכח ויגרש את האדם וכדבריו תהיה האדמה נכבדת מהגן והנה לא נענש אדם על מרותו פי השם רק קבל שכר וזה הפך האמת: 24. וטעם לשנות הכתוב לאמר ויגרש כאשר גרש את האדם השכין מקומו הכרובים: מקדם ממזרח כי שם פתח הגן באמת²⁾ ובסוד³⁾: ומלת כרובים צורות והעד את כרוב ממשך הסוכך (ימו' כ"ט י"ד) ואמר יחזקאל (י' א') פני [ז"ל ראש] הכרובים והוא השור [ז"ל החיה] שהזכיר בתחלה (א' כ"ב) על כן הודיעו⁴⁾ כאילו אמר הצורה שהזכרתי ואמר⁵⁾ על פני אדם ונשר ושור ואריה כי כרובים המה (שס' כ') וטעם הכרובים צורות מפחידות רואיהם ובידם להט החרב וטעם המתהפכת שיש לה [להב] משני צדיה:

1. IV. וכאשר ראה האדם שלא יהיה לעולם התיעץ שיחיה המין לעולם על כן אמר קניתי איש את יי שקבל בארץ כח עליון לא על ידי המלאכים על כן השם לבדו בכל התורה בלה חוץ ממקום אחד שאמר משה כי טרם תיראון מפני יי אלהים (שמות ט' ל') בעבור שאמר פרעה ורב מהיות קולות אלהים (שס' כ"ט) אולי מערער יטעון בעבור אדני אלהים אתה החלורת (דברים ג' כ"ד) והוא באל"ף דל"ת הראשון כמו ויאמר משה אל יי בי אדני (שמו' ד' י'): 2. ותוסף ללדת ולא הזכיר וחרר לאות כי תאומים היו קין והבל: 3. ויהי מקץ ימים שנה תמימה שישבו הימים כאשר היו והעד מימים ימימה (שמו' י"ג') וזאת השנה לעבודת האדמה כמו ויהי מקץ שנתים ימים (ברא' מ"א א') לצאת שר המשקים: 4. בעבור מבכורות צאנו למדו רבים כי לא הביא קין מראשית כל פרי האדמה ויש אומרים כי השם שעה אל קרבן שהוא מהחי ולא מהפרי שירד איש ואכלה

¹⁾ והנה נראה . . . והנורא Omitted in O.

²⁾ i.e., the words of the text taken literally; the entrance to the garden of Eden was accordingly on the east side.

³⁾ In the east, where the heavenly bodies are seen to rise, there they receive, as it were, their orders and powers from those above them (in the ערו).

⁴⁾ "He prefixed the def. art. (ה)."

⁵⁾ הצורה שהזכרתי ואמר Omitted in B.

שתמרה • והקללה לא תזיקנה כי לא תרגיש • רק הדבר תלוי באדם כי בעבורו נבראה: 18. וקוץ ודרדר • קוץ גדול ודרדר קטן ממנו • ודרדר לבדו דר כי אחיו נעדר: ואכלת את עשב השדה • כי לא נברא בתחלה רק שיחיה מפרי אילני גן עדן: 19. בזעת אפיק • כי צריך לזרוע ולקצור ולהבר ולטחון וללוש ולאפות: כי עפר אתה • על העצמות שהם מוסדי הגוף • וככה אמר שלמה וישוב העפר על הארץ כשהיה (קהלת "ז') ואין צריך להזכיר הבער כי מיד יבאש • ואין דבר בגוף עומד יותר מהעצמות: 20. ויקרא האדם שם אשתו חוה • בעבור שהוא צריך להזכיר והאדם ידע את חוה אשתו (לקמן ד' א') • והוסיף הגאון בתרגום אם כל • חי מדבר ואין צריך כי פירוש כל חי שהוא נכון לצאת ממנה כי הכללים שמורים: 21. אין לנו לחפש כתנות העור אם היא ארנבת שהיא חמה • רק על דרך הפשט שזה מעשה נס אם לא נהרהר איך עשם: והנה עתה אנלה לך ברמז סוד הגן והנהרות והכתנות ולא מצאתי לאחד הגדולים (4) זה הסוד רק לר' שלמה בן גבירול ז"ל בעבור שהיה חכם גדול בסוד הנפש (5): עדן הוא העליון (6) • והגן המלא ההמון כמו נטעים (7) • והנהר כאם (8): לכל הגויות • וארבעה ראשים הם השרשים (9) • והאדם החכמה שקראה שמות (10) • וחווה כמשמעה הרוח החיה (11) • והנחש המתאוה (12) גם השם יוכיח שהוא מגזרת כי נחש ינחש (ברא' מ"ד ט"ו) • עץ הדעת המישגל (13) ומן הגן כחו (14) • והנה הצומח (15) בעפר • זרע האשה ישוף (16) הראש העולה (17) • וסוף החי ראש צומח (18) • וכתנות עור מפורש שהוא הגוף • וגורש מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לקח משם כי זה כל האדם • ועץ החיים דעת עליון • וכתוב עץ חיים היא למחזיקים במ (משל' ג' י"ח) • והכרובים הם המלאכים • ולהט החרב משל (19) לשמש (20): והנה נראה

1) אשה בכל 3) O. נבאש 2) Omitted in O. וקוץ ודרדר • • • • • כימנו 1)

4) O. הנאונים 5) O. בנפש 6) The highest sphere (שמי השמים).

7) Angels. 8) Original substance.

9) Four elements. 10) Intellectual faculty; mind.

11) Sentient faculty. 12) Appetite. 13) Generation.

14) This seems to be the same as *ההפץ יצא השכל* in the other recension of the Commentary. What Ibn Ezra calls there *אור השכל* is here called *הגן*, "the world of angels." Another explanation is given, *Essays, etc.*, p. 29, note 3. Comp. Berliner, *Pletath Soferim*, pp. 45—49.

15) *i. q.*, היתאוה, bodily appetites. 16) "shall repress."—B. וסוף.

17) "The rising head" of the bodily appetites (צניח).

18) The dominion of the bodily appetites (ראש צניח), is the ruin of the living (סוף החי).

19) O. נמשל.

20) P. Perhaps *והמפרשים כי על השמש דבר איננו אמת* has here been omitted. The spheres containing the heavenly bodies are between the earth and the highest regions (כן עדן).

(איוב כ"ה ו'): ואמר הנחש אלהים כי איננו יודע השם הנכבד:
 3. והאשה הוסיפה ולא תגעו בו, כאשר הוסיפה אשת מנוח עד יום
 מותו (סופטיס י"ג ז'): והנדה נגע הנחש בעץ ולא מת, על כן השיא
 האשה: 5. והייתם כאלהים, הם המלאכים: 6. כי טוב העין
 למאכל, שהוא עץ עושה פרי מאכל, כי הארץ (ז"ל העץ) איננו
 כן, והיה מראהו טוב, ונחמד, בעבור שיוסיף בשכל האוכל, וזה
 להשכיל: ותתן גם לאישה, אחר שהודעתו כי הפרי הוא מעין
 הדעת, על כן נענש גם הוא: 7. ואחר שהאדם קרא שמות לבהמה
 ולחיה ולעוף לא יתכן שהוא עורי, על כן פירוש ותפקחנה עיני
 שניהם כי ראו ערותם וכאלו היו עורים קודם אכילת הפרי, וכמוהו
 לפקוח עינים עורות (שע"מ מ"ב ז'): ויתפרו, כמו שק תפפתי (איוב ט"ז ט"ו):
 ובעבור היות עלה לשון יחיד פירושו שתפרו עלה אל עלה: חגורות,
 להסתיר ערותם: 8. וישמעו את קולי, כי לא היה כשאר הקולות:
 'פירש לרוח היום ששמעו הקול לפנות ערב בהתנופף רוח היום, על
 כן דרשו קדמונינו (ז"ר כ"ג) ואדם ביקר בל ילין (תה"ל מ"ט י"ג):
 9. ישתחקו עצמות החי הכלבי שאמר לולי שענה אדם לא היה נמצא
 והנה ראייה²) כי קין כחש והשם אמר לו קול דמי אחיך (ברא' ד' י').
 רק דברה תורה כלשון בני אדם לפתחון דבר: 11. יש הפרש בין
 ספר ובין הגיד, כי הגיד דבר חדש וספר שנה בדבר: 12. ומעם
 האשה אשר נתת עמדי כי אתה היית הסבה, כי נתת עמדי הנותנת
 לי מהפרי: 14. ופירוש ארור הוא על גחונך תלך: 15. בעבור
 מלת איבה דרשו קדמונינו (סוטה ט' ז') כי הנחש התאווה חוה, ופשוטו
 בעבור שסבב³) רע עליה ועל זרעה ינקמו ממנו⁴): ישופך ראשי,
 יכך בראשי, כמו אשר בסערה ישופני (איוב ט' י'), וסוף הפסוק יוכיח
 והרבה פצעי חנם, כי הנחש אם לא יוכה בראש יחיה: עקב, סוף
 הרגל: 16. והנה החל השם לקלל הנחש ואחר כך האשה: ומעם
 עצבונך בעבור⁵) הבתולים: והרונך, צער ההריון: ואל אישך
 תשוקתך, תכספי ותתאוי אותו, כמו ועלי תשוקתו (סה"ס ז' י"ח).
 ויש אומרים תסורי אל משמעתו: 17. שים לבך כי בכל מקום
 שתמצא שמיעה ויש עם קול למ"ד או ב"ת אין פירושו שישמע הקול
 רק מעם הדבר שהקול נושא [כמו] 6) כי שמעת לקול אשתך, שמע
 בקולה⁷) (ברא' כ"ח י"ג): ויש שואלים למה ארר השם האדמה והיא
 לא חטאה, והשיב אחר מחכמי הדור כי היא מרתה פי השם בעין
 פרי⁸) והשאלה והתשובה דרך דרש או שחוק, כי האדמה אין לה דעת

1) הארו O.

2) והלא ראה O.

3) שסבבתה B. O.

4) כמד O.

5) בעניי O.

6) Omitted in B.

7) בקולי.

8) See Rashi on i. 11.

לכדו) אל לבו • ומשה כתב זה (1) • או אל המלאכים: וטעם עזר כי האדם צריך למי שיעזור אותו כאשר פירש קהלת (ד' ט') טובים השנים מן האחד: 19. ויצר • וכבר יצר • כחבריו: כל חית השדה • שם כולל לחיות ולבהמות שהן בישוב: וטעם לראות על המלאכים: הוא שמו • כפי חולדותו: 20. יש אומרים כי מצא שב אל השם הנכבד • והנכון בעיני שהוא שב אל אדם כאילו אמר ולעצמו לא מצא עזר • וכמוהו בדברי שמואל וישלח השם את ירובעל ואת ברן ואת יפתח ואת שמואל (שמואל י"ג י"א) • ונגש משה לכדו ולא אמרו נגשת² כאשר החל עלה אל ה' אתה (שמו' כ"ד ב'): 21. אמר ר' משה הכהן כי תנומה פחותה משינה ושינה פחותה מתרדמה • ויפרש הנה לא ינום ולא יישן (תהל' קכ"א ד') אין צריך להזכיר לא יישן • ואני אומר כי מלת שינה כוללת התנומה והתרדמה • והעד שאמר הכתוב ויישן ולא יירדם (והערך 3) וישנו שנת עולם (ירמ' כ"א ל"ט): אחת מצלעותיו • כצלעות המשכן שהן שתיים: תחתנה • מקומה: 22. וביאה אל האדם • דבר הכתוב כנגד מחשבת האדם כי ממקום אחר הובאה (4) • כי היא היתה בשרו • וכמוהו והאנשים רדפו אחריהם (יסע' ב' ז'): 23. ופשוטו של זאת הפעם כי כמה פעמים חפשתי בבהמה ובחיה ובעוף ולא מצאתי עזר כנגדי שהוא כמוני רק זאת הפעם: 24. והזכיר הכתוב דבר התולדת (5): וטעם והיו לבשר אחד • שיתדבקו וישובו כמו שהיו: 25. אמר בתחלה שניהם ואחר כך פירש האדם ואשתו: ולא יתבוששו • בעבור שההפרש בין זכר לנקבה הוא בערוה:

I. III. ערום מכל חית השדה • ולא מהאדם: אמר הנאין כי הנחש לא דבר רק מלאך דבר על פיו • ואחרים אמרו כי השטן שהוא שר דבר על פיו • וראית הנאון כי לא יתכן לדבר הנחש בלשון בני אדם • כי עקרו הסכמה • ועוד כי אין אברי הדבור מוכנים בו לדבר • ורב שמואל בן חפני אמר כי דבר הנחש • ויאמר ר' שלמה בן גבירול אלו היה הנחש מדבר למה איננו מדבר היום ודעו כי אין בכתוב זכר שתאלמנה שפתיו • והפשט להיות כמשמעו • ואחר שהשם שם מאכלו עפר הנה ירד ממעלת כל החיים שנבראו לאכול כל פרי וכל עשב: וטעם אף כי אמר אל • לאות (6) שדבר דברים רבים והזכיר הכתוב העיקר • כי אף כי הוא כמו קל וחומר • כמו אף כי אנוש רמה

¹) This remark, if necessary at all, is required for the second explanation as well as for the first.

²) B. ונגשתי.

³) Omitted in O.

⁴) O. ממוקם אחר.

⁵) i.e., the verse does not contain a commandment, but a mere description of facts.

⁶) זה לאות O.

כתוב לעבדה ולשמרה: 11. אמר אחד מגדולי דורו) פישון הוא יאור מצרים ולא זה הדרך כי הנה גיחון גם פרת וחדקל הם נודעים ושלישתם באים ממזרח למערב²⁾ ולא כן יאור מצרים כי הוא וצא ממעין שהוא בהר הנקרא הר הלבנה והוא לפאת נגב מהקו השווה שהוא תחלת הישוב לפאת צפון על כן יגברו מימי יאור מצרים בתמוז ולא כן השלשה הנהרים הנזכרים והנה מקום זה הנהר לא ידענוהו: וטעם אשר שם הזהב שב אל פישון: כי גם אני ראיתי בספרד נהר שימצא בקרקעו זהב: 12. וככה שם הברדלח ואבן השוהם שב אל פישון ואחרים אמרו שהוא שב אל ארץ החוילה והזכיר זה הכתוב להודיע שזהו טוב שסמוך אליו הזהב³⁾ גם בדבר הסוד הוא נכון כאשר אפרש: 13. ונהר גיחון היה קרוב לירושלים כי כן כתוב והורדתם אותו אל גיחון וחזקיה סתמו כאשר הוא מפורש בדברי הימים (ל"ג ל'): 14. וחדקל גם הוא נהר גדול כי כן כתוב בדניאל (י' ד') גם כן פרת בגבול ארץ ישראל: 15. ועתה כאשר השלים לספר הנהרות שב לפרש הכתוב בתחלה (לעיל ה') וישם שם את הארם וזה הארם שני פרצופים והנה לעבדה להשקות את הגן ולשמרה שלא יכנסו בו חיות רעות: 16. ויצו לא יתכן לצוות השם מי שאין לו דעת נכונה והנדה אדם היה מלא דעת והעד שקרא שמות לכל העופות והבהמה והחיה ורק) טעמי השמות כפי תולדותם רק לא היה יודע תאות המשגל: מכל עץ הגן פירושו מותרים הם לך לאכלה כמו ששת ימים תעבוד (כמו' כ' ט') ואיננה מצוה רק המצוה לא תאכל מעץ הדעת: 17. ובעבור שמצאו רבים תמות אמרו לולי שאכל מעץ הדעת לא היה מת וזה איננו נכון כי לא נברא על מתכונת שיהיה חי לעולם והעד שהיה צריך לאכילה רק מפרי העץ לבדו הנה היו חייו בלא טורח ואחרים אמרו פירוש ביום אלף שנים כי לא השלים אלף עד שמת⁴⁾ ולפי דעתי שמאותו היום תחל למות כי כאשר יגיע האדם אל רוב כחו אז יחל שיחסר ויחלש וימותו אבריו יום יום או יהיה פשוטו⁵⁾ שימות ביום שיאכל הפרי⁶⁾ והוא עשה תשובה שלמה כאשר העתיקו קדמונינו (פסוקים נ"ד א') שהיא ראש לשבעה על כן בטלה הגזרה שנגזרה עליו כדרך עוד ארבעים יום (יונה ג' ד') והנדה הדבר מפורש רגע אדבר (ימ' י"ח ז'): 18. ויאמר (לא טוב היות האדם

1) P. הגאון

2) P. Ibn Ezra did probably not say that the three rivers Gichon, Euphrates, Tigris, run from east to west. The word מותרים seems to have been explained erroneously by מערב.

3) O. הר הזהב

4) O. שמת ואחרים אמרו כי תמות עונש

5) O. פירושו

6) O. מהפרי

חיה יש אומרים שהלך מיד כמו ההיות * כי משפט היקדים 1) באדם להרגילם * ואחרים אמרו שטעמו שנפש חיה היא בכח הנשמה * כי הרוח והנשמה 2) אַצְלָם השם מהנשמה * ואל תתמה בעבור שתמצא הנשמה נקראת רוח גם נפש כמו אך אלהים יפדה נפשי (תהל'מ'ט'ט'ו) והרוח תשוב אל האלהים (קהלת י"ב) כי עשו כן העברים בעבור שתראה ותמצא 3) הנשמה עם הרוח והנפש * והרוח היא בלב * וכח הנשמה במוה הראש אף על פי ששרש כחה בלב 4) : 8. ושב עתה לבאר מה טעם ואד יעלה מן הארץ * שהצמיח עצים * והזכיר בתחלה הנכבד באדמה * והוא הגן * כאשר הזכיר ועשו ארון (שמו' כ"ה') לפני המשכן : ועדן שם כלל והגן בו * ואין טענה ממלת בעדן גן אלהים (יחו' כ"ח י"ג) כי הבי'ת' ישרת אחר עמו כאלו אמר בעדן בגן אלהים * וכמוהו וזרועו כשרים (ישע' מ"ח י"ד) ורבים ככה * והאומר כי בעדן כמו בהוד ותענוג 5) לא אמר מאומה * כי כתוב ונהר יוצא מעדן (לקמן י') : יש מפרשים מקדם קודם שיברא אדם * ויש אומרים ממזרח לקו האמצעי באדמה שהם תחת מזל טלה ומאזנים 6) * והנה נראה מדברי הכתוב כי לא נברא אדם בגן רק 7) שָׁמוֹ שם אחר כן : ויטע יי אלהים וכבר נטע * וכמוהו בפרשה הזאת ויצר יי אל' מן האדמה (לעיל ז') * וכמוהו ויאמר בת מי את (נרא' כ"ד כ"ג) וכבר אמר * וככה ותאמר אל העבד (שס ס"ה) וכבר אמרה * וכמוהו ויאמר יי אל משה לא ישמע אליכם פרעה (שמו' י"ח ט') וכבר אמר : 9. וטוב למאכל הפרי שלו * כמו בעצבון תאכלנה (נרא' ג' י"ז) זרים אוכלים אותה (ישע' א' ז') : ומלת ויצמח מושכת עצמה ואחרת עמה כאלו הוא כתוב ויצמח עץ חיים בתוך הגן : ודרך הפשט אין לנו דרך 8) לדעת איזוה עץ הוא [עץ] 9) חיים ועץ הדעת ובדבר הסוד 10) שארמוז לך באחרונה יתברר לך דברי רק ידענו כי יש פרי מועיל לאדם ומזיק * ומוסיף על שנותיו ומשחית מיד * וככה ימצא בצמח האדמה * ועץ הדעת להוסיף על תאות המשגל 11) כי הנער לא יבין בין טוב לרע רק בעת שיחל לכסוף לתאות הנשים * על כן נקרא המשכב ידיעה * והאדם ידע את חוה אשתו (נרא' ד' א') ונדעה אותם (שס י"ט ה') * והאומר כי עץ הדעת תאנה בעבור שמצא ויתפרו עלה תאנה (שס ג' ז') אינה ראייה כי אלו היה כן היה כתוב ויתפרו עלה עץ הדעת : 10. להשקות על ידי אדם כאשר

1) O. הילודים. 2) O. והנפש. 3) U. בעבור שהמצא.

4) Comp. i. 1. (P.) שהיא מרכבת הראשונה לה. 5) O. ובתענוג.

6) The words were probably added by a later hand, as an explanation of יקו האמצעי. According to Ibn Ezra that line divides the whole continent from east to west into two equal parts.

7) O. והישם.

8) Omitted in O.

9) Omitted in B.

10) B. האסור.

11) O. המשגל הלא תראה.

מלאכת ימי בראשית • על כן אחריו מכל מלאכתו : 3. אמר הגאון כי טעם ויברך שב אל השומרים שיהיו מבורכים וככה ויקדש אותו • וגאון אחר אמר כי ויברך אלהים רמז ללחם משנה (שמו' ט"ז כ"ג) • ויקדש אותו שלא ירד בו המן (שם כ"ו) • ולפי דעתי ששם (ו) [נ"ל שטעם] ברכה הוא (שהוא 2) תוספת ביום שיקבלו כחות השומרים להבין מעשה השם וככה אמר המשורר במזמור שיר ליום השבת ושם כהוב כי שמחתי יי בפעליך (תהל' נ' ה') • וטעם ויקדש אותו שלא יעשו בו קדושו מלאכה • וכתוב אחרי יי אל' תלכו (דבר' י"ג ה') וכתוב אחר על כן צוך (שם ה' ט"ז) וזה טעם כי בו שבת : וטעם לעשות דבק עם אשר ברא אשר גזר השם בחכמתו לעשות • או יהיה פירושו אשר ברא אל' בתחלה לעשות כל נברא כדמותו • והנה הטעם על המינים שהם הכללים : 4. אלה תולדות השמים • החל לפרש אחר שעשה השם השמים שהם הרקיע והארץ שהיא היבשה איך הולידו • וטעם בהבראם • שגזר עליהם להוליד : ביום עשות • תקון : 5. שיח השדה • העץ • כמו בין שיחים ינהקו (איוב ל' ז') והנה הזכיר איך הדישאה : 6. כי אד עלה מן הארץ • והרו [ואד] כפ"א רפה בלשון ישמעאל • ובספרנו כמוהו רבים • ביום השלשי וישא אברהם את עיניו (ברא' כ"ג ד') ויעזוב את עבדיו ואת מקנהו (שמות ט' כ"א) : אמר אחר מגדולי ספרד כי האדמה היא ארץ ישראל • והראתי לו גם אני וגם האדמה אשר הם עליה (שם ט' י"ז) והוא השיב הנה מצאנו הן גרשת אותי היום מעל פני האדמה (ברא' ד' י"ד) ואני עניתי כי פני האדמה בדרום • כי שש פאות הנה והשלוש הן הנכבדות • והנה תנועת הצמח למעלה והאדם לפניו והנלגלים לימין על כן פני האדמה נכבדים מכל הארץ : 7. כבר הזכרתי כי טעם עפר על העצמות שהם מוסדות הגוף • ואמר נשמת חיים בעבור שאיננה מטה • והנח הפשתי בכל ספרינו ולא מצאתי נשמה כי אם לאדם לבדו • ואין טענה מהמכתב 3) כל אשר נשמת רוח חיים באפיו (ברא' ז' כ"ג) כי הוא דבק עם האדם הנזכר למעלה • כי כבר הזכיר העוף והבהמה והחיה (שם כ"א) • והעד נותן נשמה לעם עליה (ישע' מ"ג ה') : ואמר אחד מחכמי דורנו כי נפש מגזרת ויצאתם ופשתם (מלאכי ג' כ') והוא הכח המפרה שהוא בכבוד • על כן כתוב כי הדרם הוא הנפש (דברים י"ג כ"ג) • והנשמה מגזרת שמים על דרך דקדוק מתיידיים (אסתר ט' י"ז) 4) • וטעם ויהי האדם לנפש

1) וטעם ויקדש אתו O. ששם השם 1)

2) שהיא O. The word is another reading for ברכה הוא •

3) מהכתוב O.

4) According to Ibn Ezra the meaning of מתיידיים is not "being converted to Jews," but "joining the Jews"; in the same manner man's soul is called נשמה "heaven-born," because of its relation to the heaven (שמים).

תלויים בה וככה כל¹⁾ מרוצתם גם הראות כוכבי המזלות כפי מהלך השמש לעולם. ובחמשי כנגד מאדים. ובששי כנגד צדק²⁾. והוא מודה להכנס האומר כי יום הוא אלף שנים על כן שתא אלפי הוי עלמא (ט"ז ט' ח')³⁾: ואם שאל שואל אחר שהזכיר בכל יום ויום עם כל מעשה כי טוב מה צריך להזכירו עוד עם הכלל. והתשובה שיתכן⁴⁾ להיות כל פרט טוב וכלל התחברם רע על כן הצריך לאמור את כל אשר עשה. ועוד כי הוסיף מלת מאד על הכלל ולא על הפרט:

I. II. ידענו כי הארץ והים בכדור⁵⁾ אחד על כן לא הזכיר בפרשת ויכלו הים כי אין צורך רק הזכיר העליון והשפל. וצבא השמים הם הכוכבים והמאורות הם המושלים. וצבא הארץ החיים. והזכיר אלה⁶⁾ לבדם בעבור התוכפת⁷⁾ והיות סיבת החיים בארץ צבא⁸⁾ השמים. כי אחר שנעשו ברקיע נבראו כל החיים⁹⁾: **2.** יש אומרים כי הימים נבראים. ופירוש ביום השביעי בבריאתו. ואין זה נכון. ואחרים אמרו כי פירוש ויכלו כמו ותכל המלך דוד (ט"ז י"ג ל"ד)—וכל המדקדקים פה אחד אומרים כי תחסר מלת נפש ואיננו נכון כי היה ראוי להיות ותכל מהבנין הקל. כמו ותלך ותתע והערך נכספה וגם כלתה נפשי רק ותכל דוד פועל יוצא מהבנין הכבד¹⁰⁾ והמאוה אל [נ"ל את] דוד עד שרצה¹¹⁾ לצאת ממקומו אל בנו היתה אם אבשלום ולא הזכירה הכתוב כמו אשר ילדה אותה ללוי (צמדנר כ"ו כ"ט) ואותה ילדה אחרי אבשלום (מ"א ח' ו')¹²⁾—ולפי דעתי כי כלוי מעשה איננו מעשה כאלו אמר בהכנס יום השביעי כבר כלתה מלאכת יום הששי. על כן כתוב מלאכתו אשר עשה לפני יום השביעי. והנה נמצא כי ביום השביעי שבת מכל

¹⁾ כל O.

²⁾ The commentator omits to show the connection of Mars and Jupiter with the creations of the fifth and sixth days.

³⁾ Comp. *Intro.* § 3, and commentary on ver. 1. The creation, according to this philosopher's opinion, was the result of the successive predominant influences of the seven planets. Ibn Ezra is inclined in favour of this interpretation, but refers the words of the Midrash to six periods of thousand years each, beginning after the creation of the elements.

⁴⁾ O. שיתכן שלא. ⁵⁾ בכתוב B.

⁶⁾ The stars above and the living beings below.

⁷⁾ *i.e.*, the blessing which the living beings on earth derive from the Sabbath-day. See ver. 3. Omitted in O.

⁸⁾ B. היות ההיים בארץ וצבא.

⁹⁾ On the fifth and sixth days.

¹⁰⁾ Omitted in B. כמו ותלך . . . הכבד.

¹¹⁾ B. שירצה.

¹²⁾ is explained by the ellipsis of נפש in *Moznayim*.

(כרא' ג' ט"ז) • ואמר ובכל היה הרומשת עג הארץ לא החיות הגדולות כמו האריות והפילים: 29. הנה נתתי לכם • לא התיר לאדם לאכול בשר רק שיאכל העשב ופרי העץ הוא והנוצרים עמו ביום אחד: 31. והנה יש לשאול למה אמר הכתוב יום הששי [בה"א] • והנניד ז"ל אמר כי הוא מלה זרה כמו מי אתה הר הגדול (זכר' ד' ז') לאיש העשיר (ט"ז י"ג ד') • ולפי דעתי כי הר סמוך ונערד זכר הנסמך א) אליו • והטעם מי אתה בהר פלוני כמו הר תבור הגדול תשוב לפני זרובבל למשור • וכמוהו בין הטוב (ט"ז ז') • כיון מדינת פלונית הטוב כי לא יתכן להיות יין כי אם סמוך כמו בית אבנים (איו' ח' י"ז) והעד כי ה"א הר הגדול פתח 2) וכמוהו שכורת ולא מיון (יע' נ"א כ"א) שהטעם ושכורת ינון או הדומה לו • וכמוהו כי בליל שודר ער מואב (ט"ז א') בליל כך מהשבוע • וככה שומר מה מליל (ט"ז כ"א י"א) על כן תעה האומר לך יום וליל כל הנשמה תהלל • גם כן לאיש העשיר תחסר מלת הכלי על 3) • וכמוהו בספרינו רבים • ויפת אמר כמו את הכבש אחד (נמדנר כ"ה ד') ה"א הכבש ישמש תחת ה"א אחד כי הוא כתוב הכבש האחד (כמו' כ"ט ל"ט) • ראובן לוי ויהודה (ט"ז א' ז') זה הר"ז ישמש אחרונית כאלו הוא כתוב ראובן 4) שמעון 5) ולוי • ויש עליו לטעון כי דרך את הכבש אחד נמצא מאד בספרים 6) כמו מאל אביך ויעזרך ואת שדי ויברכך (כרא' מ"ט כ"ה) שטעמו ומאת שדי • וככה זורעו כשרים (יע' מ"ח י"ד) ושמי יי לא נודעתי להם (שמות ז' ג') מישרים אהבוך (ט"ז א' ד') • רק דרך משיבת אחרונית איננה כי אם ר"ז בשמות 7) האדם לברו • ויאמר ר' יצחק בן ישיש כי תחסר מלת סוף כאלו אמר יום הסוף הששי לימים וכן את יום השביעי יום שביתה שהוא שביעי • ור' אדונים בן המים אמר כי ביום הראשון היה אור וחשך כדמורת הלבנה • וההבדלה ביום השני כי כן דרך כוכב (חמה) 8) • והדשאים בשלישי כי נגה לאות על כל מאכל 9) • והחמה ברביעי כי המשרתים

B. ונערד זכר ונסמך אליו O. ונערד נסמך אליו 1)

Omitted in O. These words do not proceed from the pen of Ibn Ezra, but were superadded as an explanation of Ibn Ezra's remark. 2)

appears to have been added by an ignorant copyist, who took הַפִּילִי "the miser" for הַפִּילִי "the vessel." 3)

Omitted in O. כאלו הוא כתוב ראובן 4)

O. ושמעון 5) O. נמצא בספרינו 6)

See p. 29, note 10. Mercury does not, like the moon, show dark and bright spots at the same time. 8)

Omitted in O. מאכל is here to be taken in a general sense "enjoyment." 9) Venus is the symbol of enjoyment. לאות is perhaps to be read לאות, indicating "desire or appetite."

ויאמר העם (יהושע כ"ד כ"ח) ויאמר יהודה לשמעון אחיו (שופ' א' ג')¹⁾
 כי התעו אלהים אותי (נר' כ' י"ג) אך יש אלהים שופטים בארץ (תהל' נ"ס י"ב)²⁾
 ישמח ישראל בעושיו (סס קמ"ט ז') : והנכון בעיני כי השם שם כח בארץ
 להדשיא ובמים לשרוץ וכן בארץ אלה הנולדים מהם יאברו וכללם
 עומד כאשר הוא כתוב³⁾ בתחלת ספר קהלת וּאִפְסָ עוֹמְדֵי בָאָרֶץ רַק
 אֲדָם לְבָדוּ⁴⁾ שנברא בצלם אלהים שהם⁵⁾ המלאכים העומדים ואם
 האדם כדמותם על כן יעמוד על כן אמר השם למלאכים אנחנו נברא
 האדם והנה נעשה הוא והמלאכים וידענו כי אין השם⁶⁾ הנכבד
 צלם והנה עתה טעם בצלמנו המלאכים⁷⁾ שהם רבים כאשר כתוב
 בספר דניאל (ז' י') אֶלֶף אֶלְפִין יִשְׁמְשׁוּנָה וְרַבּוּ רַבְבָּן קְדְמוּהִי יְקוּמוּן
 והנה טעם בצלמנו כמו דפוס וכן כתוב ויולד בדמותו בצלמו (נר' ה' ג')
 והנה הבי"ת כמו כלי לעשות : ויאמר הגאון כי אמר הכתוב בצלמנו
 בעבור כבוד האדם כי כל הצלמים הוא עשם כאשר יאמר לחלק מהארץ
 ומארצו יצאו (ימ' ל"ו כ') ואמר כי בדמותנו בממשלה והנה יהיה וירדו
 ברגת הים הטעם כפול והזכיר רגת הים (כי בעבורו נברא הכל)⁸⁾ גם
 העוף כאשר אמר המשורר (תהל' ס' ח') צְפוּר שְׁמַיִם וְדָגֵי הַיָּם וְאַחַר
 כֵּךְ הַזְכִּיר הַנְּבֵרָאִים עִמּוֹ בְיוֹם אֶחָד וְהֵם הַבְּהֵמָה וְכֹל הַרְמֵשׁ וְטַעַם
 וּבְכֹל הָאָרֶץ מִיְּנֵי הַצְּמָחִים וְהָעֵצִים⁹⁾ הכסף וכל הנמצא בארץ :
 27. וטעם האדם [בה"א] יש לו סוד כי אין משפט הלשון להכניס
 ה"א הדעת על שם אדם ואין טענה ממלת המנשה (דנריס ג' י"ג) כי
 הה"א תחת י"ד היחס ואיננו שם פרטי והוכל להבין קצת הסוד בפרשת
 [ז"ל בפסוק] כתנות עור (לקמן ג' כ"ח) ויש להשיב כי אדם יש עצם
 ונקרא כן בעבור שנלקח מן האדמה והנה הוא תואר על כן האדם
 וכמוהו אמר תקהלת (קהלת י"ג כ') : ויתכן¹⁰⁾ שלא הזכיר ובכל חירת
 הארץ בעבור שאין ממשלה לאדם על רבם כי אם על הרמשים הקטנים
 ולא על החיה שנקראת בהמות הנה נא בהמות אשר עשיתי עמן
 (איוב ז' ס') : זכר ונקבה : שני פרצופין כאשר יפרש עוד וכרה
 אמרו קדמונינו ז"ל (ז"צ ס') : 28. פרו ורבו היא ברכה והעתיקו
 חכמינו (קדושין ז"ה) כי פריה ורביה מצוה ושמו זה הכתוב לזכר
 ולאסמכתא כאשר פירשתי בתחלת זאת הפרשה : ומלת פרו שיפרה
 ויוליד¹¹⁾ דמותו והוא פרו : ורבו שהאחד יוליד רבים : וכבשוה
 הטעם על הארץ כי הוא מושל בארץ ורבותינו דרשוהו (ינמות ס"ה)
 על האשה והוא נכון לזכר כי השם אמר לחור והוא ימשל בך

O. רק האדם 4) O. העימד 3) O. עימד 2) O. אחיו ועיד 1)

O. והמלאכים 7) O. לשם 6) O. הם 5)

8) This phrase is here out of place; it appears to be connected with בעבור
 כבוד האדם O. והעצים והעשבים והזרב 9)

O. ומלת פרו שזיליד 11) 10) Belongs to ver. 26.

האדמרה (סס ז') כי עפר אתה (סס ג' י"ט) • והתשובה כי העצמות הם מוסדי כל גוף והם קרים ויבשים במתכונות (ו) העפר וכן כתוב בספר יחזקאל (ל"ז ז') ותקרבנה [ל"ז ותקרבו] עצמות עצם אל עצמו ואחר כן הבנין והוא העור והבשר והגדין: (תנין דג גדול מאד בים הדרומי הוא הנקרא תנין ויש אומרים כי תנין הוא לויתן) 2): וטעם תוצא להכין המוסד לקבל כח הנפש שהיא בצמחים ובחיות • ואחרונה הנשמה העליונה באדם לבדו: נפש חיה • שם כולל לכל מרגיש על הארץ: בהמה • שהיא עם הישוב: ורמש • הוא כל רמש על הארץ: וחיתו ארץ • איננו בישוב • והעד ולבהמתך ולחיה אשר בארצך (ויק' כ"ה ז') • וטעם הישוב ברשות האדם 3): ובפסוק הראשון הקדים זכר הבהמה טרם החיה ובשני החיה לפני הבהמה להודיע כי רגע אחד נבראו: 26. אמר אחד מגאוני הדור כי מלת נעשה תחת אעשה כי כן מנהג המלכים לאמור היחיד נעשה • וכמוהו אולי אוכל נכה בו (ביד' כ"ז ז') ונתנה לך גם את זאת (נר' כ"ט כ"ז) ופשרה נאמר קדם מלכא (דניאל ז' ל"ו) ואלה העדים עדי שקר הם • כי נכה בו הוא שם הפועל כמו ונקח לא ינקח (שמות ל"ד ז') כי הנר מפורש כי השורש נכה • והחטה והכוסמת לא נכו (סס ט' ל"ב) • ונתנה לך בנין נפעל כמו והעיר נתנה (ירמ' ל"ב כ"ד) (בנין) פועל עבר והוא [ל"ז והר"ן] השיבו לעתיד ומשפט 4) (גם) נאמר קדם מלכא איננו לשון הקודש • גם יתכן לפרש בו דרך מוסר כי דניאל אמר כי אין יכולת באדם לדעת את החלום רק פתרונו אני גם אחרים נוכל לפתור אותו: ויאמר ישועה 5) כי בצלמנו דברי משה והנר מה יעשה בכתוב אחריו ויברא אל • את האדם בצלמו • גם תעה (בו) 6) שפירש בו כי ו'ו בצלמו שב אל האדם והנה יהיה לו צלם טרם הבראו • ועוד מה יעשה שהכתוב פירש בצלמו בצלם אלהים ברא אותו • ואחרים רצו לעזור וענו כי בצלם (אל) איננו סמוך אל אל • אם כן מה טעם לאמור הדבר פעמים • ועוד כי הוא מטעה בעל הטעמים שדבק בצלם עם אל • והיה ראוי להיות בזקף גדול • או הדומה לו • ואם [החרשנו] ז) על כל אלה מה יעשה ברברי יחזקאל (ח' כ"ו) שאמר כמראה אדם עליו מלמעלה כי האדם עולם קטן או העולם אדם גדול • והאומרים כי תשובת הטוען 8) כנגד כל העם 9) כתוב ואמרו כי בתחלה אמר ויאמר לא ויאמרו • והטוען 6) יוכל להשיב

1) O. במהכות 1).

2) Another reading of a passage belonging to ver. 21, but found ver. 20.— Omitted in M.

3) The explanation of היישוב is a remark superadded by an expounder of Ibn Ezra's writings. 4) ונתנה לך • • • • ומשפט 4) Omitted in O.

5) O. החרשנו בכל אלה 7) Omitted in B. 6) O. גם טעה 7) O. ר' ישועה 6)

6) O. מין 6) Omitted in O.—The meaning of the phrase is "plainly."

קרובה אל הארץ: וטעם לממשלת היום כי התבואה והדשאים הלויים בשמש. וככה הבדיל והנחישת גם החיים גם הנולדים¹. ובלילה הלבנה מושלת. ואלה הדברים ידועים לחכמי הנסיון: 17. ויתן אותם כאשר פירשתי: 18. ולהבדיל. זה שאמר בתחלה ויבדל אלהים בין האור ובין החושך (לעיל ד') וביום הראשון היה בכח וביום הרביעי במעשה: 20. ושרצו המים. יולירו ויפרו² והטעם שהמים יכינו הגוף לדירת הנפשי. ומהקדמונים שאמרו כי העוף נברא מרקק המים³ וכתוב אחר (ברא' ג' י"ט) שנברא מן הארץ. ור' יצחק בן שלמה (נ"ל ר' של' ב' יצחק) אמר כי נבראו מהמים ומהאדמה. ויש להשיב עליו אם כן למה לא הזכיר הרוח והאש. ולפי דעתי שהכתוב איננו אומר כי המים ישרצו העוף רק נפש חיה שהוא שם⁴ כלל לכל רומש בים גדול או קטן—כי יש דג גדול מאוד. בים הדרומי הוא הנקרא תנין. ויש אומרים כי תנין הוא לויתן⁵—[ויהי] עוף שיעופף על הארץ. ולא הזכיר במקום הזה שנברא מן האדמה: 21. ואמר אחר כך ויברא אל' את התנינים הגדולים והזכירם [השם]⁶ בעבור שהם בריאות גדולות כאשר כתוב בדברי השם לאיוב (מ' כ"ה—מ"א כ"ו): ואת כל עוף כנף. וסמך עוף אל כנף⁷. והוא שם פרט⁸ יורה על כלל כמו ויהי לי שור וחמור (ברא' ל"ג ו'). 22. פרו ורבו. הטעם תפרו ותרבו. כמו עלה ומות בהר (דבר' ל"ב מ"ט) והטעם שיכין מקום לנפשו להיות קבר לו: והנדה אמר באחרונה והעוף ירב בארץ שנברא ממנה: ואם ישאל שואל אם העוף נברא מהאדמה כאשר כתוב ויצר יי אלהים מן האדמה את כל חית השדה ואת כל עוף השמים (ברא' ג' י"ט) למה יצרו ביום החמישי. ויש להשיב כי הדג שוחה⁹ במים גם כן העוף כדמות שוחה (באוויר הדומה למים והמפרש ביניהם כמעט הם)¹⁰ באוויר שהוא דק וחלקיו שוים ביותר מחלקי המים: 24. ויש לשאול אם הבהמה והחיה והאדם מורכבים מארבעת שרשים למה הזכיר הארץ ואמר מפורש עפר מן

¹ O. הלבנה.

² O. ויפרו והנה כתוב כי נפשו מהמים.

³ The words are superfluous and interrupt the context; they appear to be another reading for מהמים. מרקק המים. ומהאדמה.

⁴ B. שכו.

⁵ This remark is here out of place; it was probably intended for ver. 21.

⁶ Omitted in B.

⁷ אל כנף דבק במלת ויברא אל' את התנינים הגדולים ואת כל נפש החיה ואת כל עוף ביה.

⁸ appears to have here the meaning of "singular."

⁹ B. שוחה.

¹⁰ B. באוויר הדומה למים. The words omitted in O.—The words are a second reading for באוויר (נ"ל וההפרש) ביניהם כמעט הם (נ"ל הוא) שהוא דק. כחלקי המים.

מהגאונים אמר כי טעם 1) לאותות על קדרות הלבנה בצל הארץ והשמש במהשך הלבנה • ור' אברהם הבבלי אמר כי לאותות בעמידת השמש (יהוכע' י"ג) ושוב צל המעלות אחורנית (מ"ג כ' ט') וזה גם הוא אומר כי למועדים על מועדי השם המקודשים • והמינים 2) יאמרו כי למועדים [על] 3) הלבנה לברה והימים והשנים תלויים בשמש • והראיה שהביאו היא עשה ירח למועדים (תהל' ק"ד י"ט) שהם יפרשוה כי השם לא ברא 4) הלבנה רק בעבור לקבוע בה המועדים 5) • ואין פשוטו 6) ככה • רק שהוא תמיד 7) מחדש הלבנה למועדים ידועים מעת הראות הלבנה אחר המולד ו[עד] הראותה פעם אחרת • ועוד כי מלת והיו כלל למאורות וכוכבים • ור' ישועה אמר כי למ"ד לאותות נוסף כמו למ"ד השלשי לאבשלום בן מעכה (דס"ג' ג' ז') • והנכון בעיני כי זה הלמ"ד איננו כלמ"ד והיו לדם ביבשת (כמו' ד' ט') רק הם מחדשים תמיד 8) הימים והשנים כי הרגעים והעתות והיום והשנה וזמן התחברות משרת עם משרת כמו המשרתים העליונים שיש להם מאה ועשרים מחברות הכל תלוי במאורות וכוכבים 9) • וממקום אחד מהמשרתים או אחד מצבא השמים יוכל אדם לדעת הימים והשנים • על כן והיו כולל לכל • והי פירוש לאותות רגעים שהם חלקים ומהם יתחבר המועד שהוא ער • ומהמועדים היום • ומהימים השנים • והנה טעם יהי מאורות שיהיו נראים שיסגור אדם בהם : 15. ועוד נבראו לדבר אחר למאורות ברקיע ופירש זה להאיר על הארץ : 16. ואחר שאמר על המאורות הגדולים כנגד הכוכבים אמר את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטון • וכמהו והקרנים גבוהות (דנ"ט' ג') כנגד קרני כל איל והאחת גבוהה מן השנית (סס) • וחכמי המדות מודים כי השמש היא הבריאה הגדולה רק הלבנה קטנה מכל הכוכבים שהם צבא השמים וחמשרתים חוץ מכוכב (חמה) 10) ונוגה • אם כן איך יקרא הכתוב הירו המאור הגדול • והתשובה כי הכתוב לא דבר רק כנגד האור ההוה בארץ • על כן לא הזכיר שם ירח [רק] 11) מאור והיה אורה גדול בעבור היותה

1) P. ויתכן להיות

2) Commentary on Psalms; ורבים מפרשים Sefer ha'ibbur 7a. (ed. Halberst.) Rashi, however, appears to be of the same opinion as the בינים.

3) Omitted in B. and M.

4) B. יברא

5) O. החדשים

6) O. פירושו

7) Omitted in O.

8) Omitted in B.

9) O.—The words הכל תלוי במאורות ובכוכבים are misplaced; they should follow immediately after והיום והשנה; for it is unnecessary to state that the conjunctions of the stars are connected with the stars.

10) Omitted in O.—כוכב כוכב חמה instead of "Mercury," occurs again ver. 31.

11) Omitted in O.

האדמה כראוי להוציא דשא ביום השני : 9. וטעם אל מקום אחד בפאת מערב ומזרח וצפון ודרום . כי אין שם ים מקיף כל הארץ אף על פי שים אוקיינוס מקיף מקום רב מהארץ על כן אמר קרא ימים ולא יום אחד : 11. תדשא . כמו תצמיח . כענלה דשא (ירמ' נ' י"א) מזאת הגזרה . האוכלת הדשאים . ובפת"ח הע"ן 1) כדרך כשנגה היוצאת כ"ל שיוצא] מלפני השליט (קהלת ' ה') : והנה למדנו ממלת תדשא כי השם הנכבד שם כח בארץ להצמיח וככה ישרצו המים (לקמן כ') תוצא הארץ (לקמן כ"ד) ותבואת השמש (דנר' ל"ג י"ד) וגרש ירחים (כס) וקשור מעדנות בימה (איזבל"ק ל"א) : אמר ר' לוי כי טעם עץ פרי שהוא פורה כי אם הקח סעיף קטן ממנו ותטענו יפרה . וטעם עושה פרי הוא הנאכל . ואחרים אמרו 2) כי עושה פרי פירוש עץ פרי : וטעם אשר זרעו בו שהזרע הוא הפרי : וטעם למיניהו כי כל המינים הם שמורים . כי פרי כל אילן מורכב לא יצמיח זרעו : 14. לפי דעתי שהיום הראשון היה אור ולא היה גדול . וביום השני גדל עד היותו כגברת הרקיע ונראתה היבשה . וביום השלישי גדל שקבלה הארץ כח עליון להצמיח . וביום הרביעי גדל עד שנראו המאורות והכוכבים . וביום החמשי גדל עד שקבלו המים כח לשרוץ נפש חיה . וביום השישי גדל עד שקבלה הארץ כח להוציא בהמה וחיה . וביום השביעי היה שלם . וזה הטעם יהיה שבעתים (ישע' ל' כ"ו) שבע פעמים על כן אחריו כאור שבעת הימים : והנה לא נוכל לכחש כי שבעה מעונות הם לשבעה המשרתים וידענו זה בראיות גמורות לא יבינום רק חכמי המדות . והנה הזכיר [כ"ל אזכיר] הדבר הברור לכל . כי אם היו שבעתים [כ"ל שבעתם] במעון אחד לא היה אחד מהם מסתיר חברו בהתחברו עמו באורך וברוחב והיתה מרוצתם שוה . וגלגל המזלות למעלה מהכל . ואיך יאמר ברקיע השמים אם לא יהיה פירושי 3) נכון . והנה טעם יהי מאורות שיראו ברקיע : להבדיל בין היום ובין הלילה . כי בשקוע השמש וסר צלה מעל פני האדמה והראות צל הלבנה ושלשה כוכבים אז יהי לילה : ור' יהודה בן בלעם אמר כי טעם לאותות על חכמת המזלות . כמו ומאותות השמים אל החתו (ירמ' י' ב') 4) . ואחר

1) *יִוצֵאֵהּ* instead of *דִּשְׁאָהּ* ; *יִוצֵאֵהּ* instead of *יִוצֵאֵהּ* . "Patach" is here used by Ibn Ezra instead of "kamets."

2) This explanation is frequently quoted in the writings of Ibn Ezra as his own. Compare דקדוק *ad locum*.

3) *viz.*, the explanation which follows, that the luminaries were not placed in the expanse, but *were seen* there.

4) In the other recension of the commentary this verse is explained as referring to eclipses and similar phenomena.

האור היה הרקיע והוא האויר ההוא על הארץ במעשה אור השמש כאשר יגיע אל הארץ יתהפך למעלה בעבור עובי הארץ ויתחמם האויר הסמוך אל הארץ (1) ועל זה הדרך אמרו קדמונינו ז"ל (בינא ד'ו') מוציאינן את האור מן המים (2) רק לעולם יהיה קרים שהם עבים מהחמים (3) והנה הרקיע הוא זה האויר ועוף תעופף עליו ועליו כתוב וימתחם כאהל לשבת האדם תחתיו (ישע' מ' כ"ג) כמשפט האהלים ונקרא שמים בעבור היותו עליון על כל הארץ: ויהי מבדיל כמו והבדילה הפרוכת (זמ' כ"ז ל"ג) ולפי דעתי כי הרקיע והארץ נבראו ביום אחד כי כן כתוב ביום עשות יי אלהים ארץ ושמים (ברא' ג' ד') והקדים ארץ על שמים בעבור שהקדים בתחלה שמים על הארץ ויהיה פירוש ויאמר אלהים יקוו המים וכבר אמר אלהים (4) כמו ויסעו מרפידים (שמו' י"ט ז') אהר שאמר ויבואו מדבר סיני (שס' א') וככה ומשה עלה אל האלהים ויקרא אליו יי (שס' ג') וכבר קרא יי אליו כי לא יתכן שיעלה בלא רשות וככה ויאמר אלכה נא ואשובה (שס' ד' י"ח) ויאמר יי אל משה במדין (שס' ט') וכמוהו ויגד משה את דברי העם (שס' י"ט ט') כאשר אפשר וכן וימטר עליהם מן לאכול (תהל' ע"ס כ"ד) וכבר המטיר על כן כתוב עם היבשה וירא אלהים כי טוב ואין טענה מיום הששי כי במעשה היום כתוב כי טוב כמשפט ופעם שנית [על הכלל] ואם טען טוען למה לא נכתב ויהי ערב יש להשיב אולי לא היתה יבושת

meaning of the whole sentence would then be, that the combined action of the wind and the light produced the *רקיע*. Compare *כאשר* כי האויר הוא הרקיע וזה הרקיע הוא האויר כי כאשר יבש [המים] מעל הארץ נהפך הלהט ונעשה הרקיע P. התחוק האויר על הארץ והרוח יבש [המים] מעל הארץ נהפך הלהט ונעשה הרקיע.

¹⁾ *i.e.*, the rays of the sun are reflected by the surface of the earth, and concentrated in the focus; they increase the temperature of the air and cause its expansion (*רקיע*).

²⁾ Causing things to ignite in the focus of the rays of the sun reflected from a glass vessel filled with water. See Maimonides, Comm. on the Mishnah, *ad locum*.

³⁾ The meaning of this phrase, as it stands, is not clear; both *קרים* and *המים*, being in the plural, can only refer to *מים* "water," but the water cannot be cold and warm at once. Having mentioned before that light can be produced by means of water, the author says, "but (*רק*) the water itself is cold," adding—apparently as an explanation of this phenomenon—*שהם עבים מהחמים*. This phrase is rendered intelligible by reading *מרתחמים* instead of *מהחמים*, "the water is too solid to be heated," *scil.*, in the same way and to the same degree as the air. The four elements are described by the ancient philosophers in the following way: earth is dry and cold; water is moist and cold; air is moist and warm; fire is dry and warm. The whole passage from *וזה הדרך* to *וזה האויר* is omitted in Motot.

⁴⁾ וככה הרבה כמו ויסעו . . . שנית על הכלל omitted in M.—Instead of this הרבה כמו ויסעו . . . שנית על הכלל Otsar Neehmad II. p. 213.

ההבדלה היא בשם שקרא ליום [ז"ל לאור יום] כאשר פירש אחר כך.
או ההבדלה ששם קץ לחושך: 5. ואחר שהערב לילה איך יאמר
הכתוב כי הערב והבוקר יקראו יום אחד. כי הלילה הפך היום ואיך
קרא הלילה יום. ואין טענה מיום הכותי כל בכור (נמד' ג' י"ג) כי הטעם
כמו עת. כדרך אתה עובר היום (דנר' ט' א') וככה יום צעקתי בלילה
נדרך (תהל' פ"ח ב') . והאמת כי הלילה לא יקרא יום. והנה כתוב לילה
ליום ישימו (איוב י"ז י"ג) וכתוב שלשה ימים ושלשה לילות (ש"א ל' י"ג).
וענה אחד מחכמי דורנו כי פירושו ויהי ערב וכבר היה בקר והנה יום
אחד. והטעם שהיה האור על הארץ יום אחד. וכמוהו וירם תולעים
ויבאש (כמות ט"ז כ') וגבר ימות ויחלש (איוב י"ד י') ופרשיות רבות עוד
תהיינה נזכרות. ולפי דעתי כי הכתוב דבר כנגד כל הישוב כי הישוב
ממזרח ועד מערב שתיים עשרה שעות ובהיות ערב לסוף ההוה בתחלת
מזרח או הוא בקר להוה בסוף הישוב שהוא סוף מערב והנה יום
אחד 1: והמשיב 2) למה לא אמר ראשון בעבור השם שהוא אחד.
גם 3) הוא ראשון (ישע' מ"ד ד') . והאמת כי לא יקרא ראשון רק כנגד
אחד [ז"ל אחר] והכתוב החל לספור ימי השבוע על כן להיותו אחד
יותר נכון: 6. אמר הגאון כי המים על הרקיע כדמות המים שימצאו
תחת קליפת הביצרה. והאמת כי פירוש רקיע כמו וירקעו את פהי
הזהב (זמ' ל"ט ג') הלא תראה כתוב הנוטה כדוק שמים (ישע' מ' כ"ב)
והוא הרקיע. גם יקרא שחק. והנה כלם קרובים בטעם. כמו ואשחקם
כעפר ארץ כטיט חוצות אדקם ארקעם (ש"ב כ"ב מ"ג) בעבור היותם
גופות דקות וחלקיהם שוים. ויאמר מר חס"אן 4) כי הרקיע נחלק לשמונה
גלגלים והם השבעה שיש שם המשרתים והשמיני גלגל המולות. ולא
אמר נכונה כללי. כי איך יהיו מים על מקיף (על כל הגופות 5) . ועוד
שהכתוב אומר כי העוף יעופף על פני רקיע השמים (ברא' א' כ') .
והמפרשים על כמו עם כמו ויבואו האנשים על הנשים (זמ' ל"ה ל"ב)
וזה לא יתכן להיות פני הרקיע אלינו ואהוריו למעלה. והנכון בעיני כי
הארץ היתה מכוסה במים והרוח יבש המים מעל הארץ כדרך ויעבר
אלהים רוח על הארץ וישוכו המים (ברא' ח' א') או נראה 6) ובעבור

1) Another explanation is offered by Ibn Ezra in Comm. on Exod. xvi. 25, and Iggereth hashshabbath, chap. i.

2) See Rashi.

3) Supply נכון.

4) P. (on ver. 14.) רכס גדול ספרדי

5) P. (*ibid.*) כי אין נוף למעלה מגלגל המולות

6) The three words *היה* *האור* *היה* appear to be another reading instead of *היה* *האור* *היה*. According to the one reading the wind dried up the surface of the earth; according to the other reading the gradual increase of light produced that effect; or after *האור* the word *האור* must be supplied; the

התחברות הגלגלים הגבוהים הנקראים ראש התלי וזנבו או בעבור היות
 חצי השמים לעולם למעלה מהארץ וחצי למטה או בעבור הסדנים:
 והנה 1) הפירוש בתחילת בריאת השם השמים והארץ: 2. [והארץ]
 היתה תהו ובהו וטעם שניהם קרוב ויהיה חושך על פני תהום
 שהיה כדור המים והזכיר זה בעבור שהוא צריך להזכיר אחר כך ורוח
 אלהים מרחפת בעבור שחפץ ה' להיות אדם בארץ שהוא העיקר
 (והנה) סמך הרוח אל השם הנכבד והטעם שהרוח רהפה ויבשה מכדור
 המים כמו ויולך יי את הים ברוח קדים עזה כל הלילה (שמו"ד כ"א) או
 [כ"אז] סרה השכת מים והיה האור: והנה הזכיר אלהים במעשה בראשית
 לבדו ואחר כן שם שם הנכבד סמוך אל אלהים כמו שהוא סמוך אל
 צבאות בעבור כבוד האדם שנברא בצלם המלאכים וככה אמרו קדמונינו
 ז"ל (ב"ר ט"ו) נקרא שם מלא על עולם מלא ובמקום קין (לקמן ד' א') אפרש
 למה השם נזכר לבדו: 3. אמר הגאון כי ויאמר אלהים כמו וירצה
 וכמוהו ויאמר להכות את דוד (ש"כ כ"א י"ו) או הוא אמירה בלב ודעתו
 שמחשבת הקדושים היא כמעשה ור' משה הכהן אמר 2) אילו היה כן
 הירא ראוי להיותו ויאמר אלהים להיות אורי ועוד כתוב בדבר יי
 שמים נעשו (תה"ל ב"ג ו') שהדבר הוא יהי רקיע (ברא' א' ו') והנה אם
 אמרנו שהדבור בלב כמו דברתי אני עם לבי (קהלת א' ט"ז) מה נעשה
 במלת וברוח פיו כל צבאם (תה"ל ב"ג ו') והטעם יהי מאורות (ברא' א' ד')
 ולא גלה לנו סוף דעתו כי יש לשאול מה טעם לדבור ויש אומרים
 שישמעו המלאכים (ואחרים אמרו) 3) לשמוע בקול דברו כי הם עושי
 דברו (תה"ל ק"ג כ') וראיתם כי הוא צוה ונבראו (שם קמ"ח ה') ור' יהודה
 הלוי מנוחתו כבוד אמר כי הטעם בלא עיכוב ולא כלי ולא זמן ודברה
 תורה כלשון בני אדם כי הדבור יותר קל מהמעשה וכבר רמזתי לך
 האמת 4): 4. ויש אומרים 5) כי זה האור גנוז השם לצדיקים לעתיד
 לבוא יום רביעי בעשותו המאורות וכוכבים ואחרים אמרו כי מזה
 האור נבראו ולפי דעתי שנראה האור שיהיה יום ולא כיום השמש
 זורח רק כיום מעונן: וטעם כי טוב לנולדים באדמה: וזה [כ"אזאת]

1) This explanation Ibn Ezra rejected before; it must either be assumed that the correct reading is והנה הפירוש בתחלה ברא השם השמים והארץ, or the compiler of the Commentary inserted this sentence from an earlier recension.

2) omitted in P. ור' משה הכהן אמר

3) The words ואחרים אמרו are superfluous; the words which follow do not contain a new interpretation, but a biblical quotation in support of the opinion just mentioned.

4) Compare above: ודבר השם הם נורתי וכולם מהשמים. See Essays, etc., page 17.

5) See Rashi *ad locum*.

בארץ גם הם נקראו אלהים (תהל' פ"ב ח') ובני עליון (סס'ו) • ובעבור כי מעישי ה' על ידי המלאכים וכן כתוב במהפכת סדרם ועמוררה (ברא' י"ט כ"ב) וכן וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים (נמד' כ' ט"ז) ואיננו משה כי הוא דבר זה ומלאך פניו הושיעם (יע' ס"ג ט') וכתוב הנה אנכי שלח מלאך (צמו' כ"ג כ') ולפני זה ויסע מלאך האלהים (סס' ד' י"ט) ואברהם אמר ישלח מלאכו לפניך (ברא' כ"ד ז') ובספר דניאל מפורש ומבואר באר היטב • גם המלאכים יקראו אלהים והכוכבים בני אלהים והעד ברן יחד כוכבי בקר ויריעו כל בני אלהים (איוב ל"ח ז') כי הטעם שזה במלות כפולות • והנה השם הוא אלהי האלהים שהם המלאכים • גם יקרא אלהים כי כן הוא להם כמו מקום קדש הקדשים שקרא קדש כמו ואל יבא בכל עת אל הקדש (ויקר' ט"ז ב') • ואהרן שמעשה השם יראה על ידם יקרא אלהים • כמו הלשון והשפה איש ללשונו (ברא' י' ה') ושפה אחת לכלם (סס' י"א ו') בעבור שיראו האותיות יוצאות מהשפה והלשון חותך מקצתם נקראו כן • ואתן לך משל • ידוע בראיות גמורות שאין אור ללבנה כי אם מהשמש והרואה אור הלבנה אם יאמר האומר ככה או ראיתי אור השמש הדבור שזה בטעם • על כן כתוב ויסע מלאך האלהים ההולך לפני מחנה ישראל (צמו' י"ד י"ט) וכתוב ויי הולך לפניהם יומם (סס' י"ג כ"א) : ומנהג 2) כל לשון איננו כמנהג לשון אחרת כי הנה יש לשון שלא ידבר אדם לגדול ממנו רק בלשון רבים גם בלשון עברית 3) יאמר הנדול נעשה תחת אעשה ולא כן בלשון הקדש רק אם יספר על גדול ממנו יאמר בלשון רבים • כמות ביד אדונים קשה (יע' י"ט ד') אם בעליו עמו (צמו' כ"ב י"ד) כי בועליך עושיך (יע' נ"ד ה') אף על פי שהוא אחד • והנה בעבור השני דרכים אמר הכתוב בראשית ברא אלהים : ופירוש את השמים הם העליונים על הרקיע • ואת הארץ שהיתה מכוסה במים כי גלגל האש למעלה על גלגל הרוח והוא למעלה על גלגל המים והארץ היתה תחת תהום • ובחפץ השם יבשה הרוח קצת מהמים המכסים את הארץ • וכן כתוב בל ישובון לכסות הארץ (תהל' ק"ד ט') והשמים העליונים נקראו על לשון שנים בעבור שני מקומות

1) Two reasons are given why אלהים, signifying originally "angels," is also employed as the name of the Supreme Being. 1. God being to man "above those who are above man," is also called אלהים, because this name indicates His relation to the angels; in the same way as the קדש is sometimes called קדש (Lev. xvi. 2). 2. The angels execute the will of God, and His work is generally made visible to man through the angels. "God made" and "the angels made" are, therefore, identical phrases.

2) Here a new explanation of the use of the plural אלהים begins.

3) עברית is probably a mistake; the original was ארמית. See below, ver. 26.

אדונינו נשמח בהם • וככה אם מצאנו סודות בדברי קדמונינו שהם דומים לסודות חכמי המחקר אז נשמח • על כן לא נחקר מתי נבראו מלאכים או שדים ¹⁾ ואם השמים נבראו תחלה או הארץ • רק נאמין כי הרקיע והיבשה והדשאים ²⁾ והמאורות ברקיע ³⁾ ושרץ המים ועוף וחיה ואדם בראם [השם] היום קרוב מחמשת אלפים שנה ולא נחפש אם נבראו מי־ש • ומצאנו בדברי חכמינו (ע"א ג' ז') כי שמונה עשר אלף עולמות ברא השם יתברך גם זה נכון רק איננו כמשמעו והמשכיל יבין • וככה שתא אלפי שני הוי עלמא וחד חריב (סס ט' א') רק זה אחר הבריאה • והכתוב [אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים] קורא אני עליהם יעמדו יחד (שע' מ"ח י"ג) פשוטו כי אני יסדתי ארץ בעבור כי היסוד למטה והנה הארץ אם היא הנקודה היא למטה מטה וכל השמים מכל צד עליה • ואל תחשוב הדבר כנגדך • כי יש שמים תחתך • וחכמי המדות מורים כן • ואמר על השמים שהם נכבדים בימין • ובעת שיקראום לעשות רצון שליחותו יעמדו יחדו כעבדים לפני השם יתברך • וכמוהו לעולם יי דברך נצב בשמים (תהל' ק"ט פ"ט) • ודבר השם הם גזרותיו וכולם מהשמים • ואחר כן הזכיר הארץ ואמר כוננת ארץ ותעמוד (סס א') כי אין לה תנועה והיא לעולם עומדת כנגד הדורות כאשר אמר שלמה (קהלת א' ד') • ואחר זה כתוב למשפטיך עמדו היום (תהל' קי"ט נ"א) • והעד ⁴⁾ כי איך יקרא אליהם והנה אינם: והנה פירוש בראשית שיש להם ראשית זמן או בעבור היותם גוף כי מר שאינו גוף אין לו ראשית ⁵⁾: ועתה שים לבך לדברי הכתוב כי כתוב במעשה בראשית עד סוף ויכלו (ב' ג') אלהים ואחר כך יי אלהים ומטה שנולד קין חמצא השם הנכבד לבדו (ד' א') ⁶⁾: ומלת אלהים צורות אמת שאינם גופות ולא בגופות • וכן אמר דניאל (ב' י"א) אלהין די מדרהון עם בשרא לא איתוהי • והעד והיה הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלהים (סמו' ד' ט"ז) • ועוד ואתם תהיו לי לעם (ויקר' כ"ו י"ב) שמעמדם בשם כמו ארזים לא עממוהו (יחז' ל"א ח') וקדושי הארץ המקימים משפטי אלהים

¹⁾ M. שמים.

²⁾ Omitted in M.

³⁾ Omitted in M.

⁴⁾ Viz., that Is. xlvi. 13, does not refer to the *creation* of heaven and earth.

⁵⁾ Compare דקדוק page 11: כן יש להם סוף.

⁶⁾ Ibn Ezra here merely states the fact that the Supreme Being is called אלהים throughout the first chapter, אלהים " in the two following chapters, and the tetragrammaton alone in the fourth chapter. From the words שים לבך which introduce this remark, the reader might expect that the Commentator intended to explain those different names. This not being done, the whole remark is superfluous, and is only a different reading of a similar remark in ver. 2, beginning והנה הזכיר אלהים.

הזכיר הירח והכוכבים ואמר אחריהם מה אנוש כי תזכרנו (כס ה') והטעם הנה יש לך בריאות גדולות ונכבדות שאין מספר להם והתמה איך שמת כבוד לכן אדם שהוא נבזה כנגדם • ואמר ותחסרהו מעט מאלהים (תהל' ח' ו') שהם המלאכים והנה הוא חסר • וכבוד והדר תעטרהו (כס) בעבור כח הנשמה העליונה שנפת בקרבו • תמשילהו במעשה ידיך (כס ו') על אלה השפלים כאשר כתוב בתורה ודרו בדגת הים (ברא' א' כ"ח) • וכפי דבריו תהיה הארץ נכבדת מהשמים והנה הכתוב יכחיש דעתו • השמים כסאי והארץ הדום רגלי (ישע' ס"ו א') • כי נבהו שמים וארץ (כס נ"ה ט') • ועוד כתוב בדניאל (ד' ל"א) עיני לשמיא נטלת ובאבות (א' ג') ויהי מורא שמים עליכם • ואשר הזכיר כי הנכבד בפרי התפוח הוא הזרע שהוא שומר המין • גם זאת איננה ראייה בעבור כי זה מורכב ואין השמים ככה • ועוד כי פרי התפוח שיצא למעשה נכבד מההוה בכח להיות ואשר אמר כי האדום בביצרה הוא החלמון ממנו יצא האפרוח הוא כוב כי החלמון מאכל הוא לו • ומה אוסיף עוד לדבר והנה כתוב בספר הנאון בעצמו כי האדם אמצעי בין המלאך ובין הבהמה כי הוא דומה בנשמתו למלאך ובגופתו לבהמה • והנה מזה שיש למלאך יש לו ולא יוסיף עליו כי אם הגוף אם כן תהיה הבהמה נכבדת מהאדם • ובספר אחר אמר אם שאל שואל איך השכין כבודו עם בשר ודם שהם מלאים טנוף והניח המלאכים הקדושים והשיב כי הכבוד שהשכין עם הטלאכים כפל הכבוד שהשכין למטה • ואשר הזכירו קדמונינו שהאדם נכבד מהמלאך (סנהדרין נ"ג א') לא אמרו זה על מויכאל וגבריאל והמלאכים המשרתים לכסא הכבוד רק על הנבראים מאש ורוח בעבור צורך האדם והם אינם עומדים • ואל יעלה על לבך שהמלאכים הקדושים הם גופות כלל והכתוב אמר עושה מלאכיו רוחות (תהל' ק"ד ד') ואין פירושו רק הרוחות הם מלאכיו ישלחם למקום חפצו כמו רוח סערה עושה דברו (כס קמ"ח ח') אולי יטעון טוען בעבור המאורות שהם עליונים והם נזכרים בפרשה הזאת והכתוב למה הזכירם • רק בעבור היותם למאורות ברקיע השמים ולאותות ולמועדים לצורך האדם כאשר אפרש במקומו : ואנחנו נסמוך על דברי משה שנתן כמה אותות ומופתים שהוא שליח השם יתברך ולא נוסף ולא נרע • רק אם מצאנו דברים לאנשי המחקר שיתנו ראיות על דבריהם והם כדברי משה

¹) Either is superfluous and the text is or the text is superfluous. It is not clear where the question ends and the reply commences. The question is evidently this: Does not the fact that the great luminaries were created to serve man's various purposes prove that man is superior to the beings above? Ibn Ezra's reply is: Not their *creation*, but their *visibility* from this terrestrial sphere, was intended to be useful to man. It is, therefore, not said that the luminaries were *created* on the fourth day, but that they *became visible*.

האדם גם ככה הכוכבים והגלגלים • וסמך על דברי אחד מקדמונינו (1) •
 והוא לא עמד על סוד האמת • ואלה הם ראיותיו • אמר כי הכתוב
 אמר הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך (שמו' כ"ג כ') והשמור
 נכבד מהשומר • והנה שכת כי יעקב אבינו ומושה אדוננו ורוד מלכנו
 היו שומרי צאן • ועוד כתוב הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל
 (תהל' קכ"ד ד') ושזרתך בכל אשר תלך (צד' כ"ט ט"ו) • ואם ישראל
 נכבדים ממיכאל למה נקרא כי אם מיכאל שרכם (דניאל' כ"א) • השר
 הגדול (סס י"ז א') • ולמה כתוב השמר מפניו (שמו' כ"ג כ"א) ועוד כי לא
 ישא לפשעכם [סס] ויהושע היה מהנביאים הגדולים והוא אמר מה אדוני
 מדבר אל עבדו (יהושע ה' י"ד) ודניאל אמר והיך יוכל עבד אדוני זה
 לדבר עם אדוני זה (דניאל' י"ז) והתקועית אומרת ואדוני חכם כחכמת
 כמלאך האלהים (ש"ב י"ד כ') ולא באה לחרף את דוד • ובאיוב ובמלאכיו
 ישים תהלה אף שוכני בתי חומר (איוב ד' י"ז) • ועוד אפרש כי המלאכים
 נקראים אלהים והכוכבים בני אלהים • ורעו כל בני אלהים (איוב ל"ז ז')
 ובאיוב הן עד ירח לא יאהיל וכוכבים לא זכו בעיניו אף כי אנוש רמה
 (סס כ"ח ה') וזה אמת בראיות גמורות מחכמי המחקר כי המניעים הגלגלים
 נכבדים ועומדים ולא יחסרו ולא יכלו • ואיך יבראו הנכבדים שהם משרתי
 השם הנכבד והם במעלה העליונה בעבור הנמשל לציץ (תהל' ק"ג ט"ו)
 ולחציר גנות (סס קכ"ט ו') • ועוד כי לחכמי המזלות ראיות כי האחד (2)
 מחמשה עשר כוכבים גדולים שהם מהכבוד הראשון גדול מכל הארץ
 הנושבת ושאינו נושבת תשעים (3) פעמים גם חכמינו אמרו כל העולם
 כולו תחת כוכב אחד עומד (פסקיס ז"ד א') ואיך יברא צבא גדול אין
 מספר לו אצל האדם בעבור נוצר מעפר וכלה שניו כמו הגה (תהל' ז' ט')
 והנה יוכיח המזמור האחרון מספר תהלות (קמ"ט) שאמר הללוהו במרומים
 והזכיר המלאכים ואחר כן הצבא הגדול ואחר כן המאורות ואחר כן
 כוכבי אור שהם המשרתים • והזכיר הגלגלים והמים אשר על הרקיע •
 ועל אלה אמר כי הוא צוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם (סס ה') • ואחר
 כן הזכיר המורכבים הנולדים מארבעה שרשים גם הזכיר באחרונה האדם
 ואמר בסוף כי נשגב שמו לבדו (סס י"ג) כי יאבדו הכל • ועוד אמר
 יי אדוננו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תגד הודך על השמים
 (סס ח' ז') שהוא הבריאה הגדולה שאין גוף בריאה גדול ממנו ואחר כן

אנחנו נסמך על דברי משה are closely connected with הקדושים Its insertion may
 have been the work of Ibn Ezra himself, or of one of the copyists who wished
 to make the work as complete as possible.

1) Comp. Talm. Babli, Sanhedrin 38b. and 93a.—וראיותיו דברי חכמינו ז"ל.—
 Short recension of Comm. on Exod. xxiii. 20.

2) "Jupiter." Sefer ha'ibbur 5b. (ed. Halberstam, Lyck, 1874). צדק

3) שבעים B.

שהוא הצורה ואח"כ עשיתיו שהוא התיקון כמו וימהר לעשות אותו (ברא' י"ז): ומלת [ברא כמו] וברא אותה (יחזק' כ"ג מ"ו) לשון החוך וגזרה ואם זאת הגזרה מבנין הכבד י על כן כתוב בורא קצות הארץ (ישע' מ' כ"ח) בעבור כי הקצוות אינן גופות י וככה ובורא השך (שם מ"ה ז') כי החשך איננו דבר (והוא מקרה על דעת רבים) רק הוא העדרת דבר י ובעל ספר יצירה [ג' ט'] יקראנה תמורה, תמורת חיים מות תמורת עושר עוני תמורת חכמה אולת י והצל¹⁾ איננו דבר רק דמות העדרת דבר: ואנשי המחקר מתחלקים יש אומרים כי הש"י בורא תמיד התורה וכסא הכבוד ואין להם ראשית זמן ולא יהיה להם סוף י ואחרים מכחישים הכסא גם התורה ואומרים כי ה' לבדו הוא וברא את העולם בעת הראויה בחכמתו להברא בה י ואלה²⁾ לא דברו נכונה כי העת תנועת הגלגל היא ואם אין גלגל אין עת ואם כן אין לחקור למה נברא היום קרוב מהמשת אלפים שנה ולא טרם זה המספר כי אין טרם—קודם שיברא העולם—בחפץ י ולא יהיה החפץ קדמון י והוא מקרה איננו נשוא בעצם³⁾ י ואלה דברי תהו ובהו⁴⁾: ועתה כלל אתן לך דע כי משה אדוננו לא נתן התורה לחכמי לב לבדם כי אם לכל י ולא לאנשי דורו לבדם כי אם לכל דור ודור י והוא לא דבר במעשה בראשית כי אם בעולם השפל שנברא בעבור האדם י על כן לא הזכיר המלאכים הקדושים (ראה צפירוש הסכס צפרשת משפטיס צפסוק הנה חנכי (שמות כ"ג כ') נטתו הקנרה): ואמר אחד מן הגאונים⁵⁾ כי המלאכים נבראו בעבור

substance of combining with a certain form (צורה). This property is also called the "want," or "the state of being without a certain property"

¹⁾ הצל is here used in the sense of החשך.

²⁾ The criticism which follows does not apply to the words which immediately precede; for-it refers to the date of the creation, concerning which nothing has been mentioned before. The text appears to be incomplete; the words יש שואלים למה נברא העולם בעת ההיא ולא קודם must be supplied before ראלה. In the introduction (page 4), Ibn Ezra makes the same objection to a statement in the Midrash—if taken literally—that the Torah existed two thousand years before the creation of the world.

³⁾ The will (הצף), in relation to a certain act, is an accident (ניקרה), corresponding to one of the various moods of the verb, but it is not an attribute inherent in the substance. It can, therefore, not be said that the will existed before the creation of the universe, or that the difference of time—"before" and "after"—then existed as regards the will.

⁴⁾ The words to which this censure refers have been omitted; the original text most probably contained some opinions concerning the creation of the angels. See Rashi on i. 5.

⁵⁾ P. and short Comm. on Exodus xxiii. 20. The whole essay on angels was not part of the original text; for the words הזכיר המלאכים על כן לא הזכיר המלאכים

פירוש

I. I. הנאון אמר כי בראשית בריאה ברא ה' השמים שהם כמו הקו הסובב בעגול והארץ שהיא הנקודה האמצעית ואחר שהקו והמוצק נבראים הנה האש והמים¹⁾ שהם בין הקו ובין הנקודה נבראים על כן לא הזכירם הכתוב²⁾ וטעם והארץ היתה תהו ובהו כאשר בראה היתה ככדאי ואין טענה ממלת לא תהו בראה (ישע' מ"ה י"ח) כי לא דבר הנביא על עת הבריאה רק על קצת [ז"ל העת] נצח ותמיד³⁾: והאומר⁴⁾ כי פירושו בראשית ברוא האלהים [וגו'] והארץ היתה תהו איננו נכון כי היה ראוי שיהל ראשית כמו ה' קנני ראשית דרכו (משלי ס' כ"ג) ועוד מה טעם לרו' והארץ⁵⁾ ועוד למה הזכיר הארץ לבדה והניח השמים⁶⁾ ועוד ראינו כי הנביא אומר ראיתי את הארץ והנה תהו (ירמ' ד' כ"ג) והנעדר איננו נראה⁷⁾ גם הנביא פירש דבריו והוא כי אין אדם ולא בהמה ועוף⁸⁾ כי משפט הנביאים לדבר ככה כמו יהיה שבעתים (ישע' ל' כ"ו) שפירושו כאור שבעת ימים⁹⁾ ועוד כי אין מלת ברא כאשר חשבו רבים לעשות את שאינו ישנו¹⁰⁾ והמוכיח ויברא אלהים את האדם (ברא' א' כ"ו) ויברא אלהים את התנינים (סס כ"א) והנה מצאנו ואם בריאה יברא ה' (צמד' ט"ז ל') שהוא כמו גזרה שגזר¹¹⁾ וככה הכתוב (ישע' מ"ג ז') ולכבודי בראתיו שהוא הכח¹²⁾ בעצם¹³⁾ ואח"כ יצרתיו

¹⁾ P. Earth and heaven being the extremes of the universe they include the four elements, two of which, water and fire, are here named as instances. The object of Ibn Ezra's remark is, to explain why the creation of all the four elements is not mentioned in this verse.

²⁾ "the moment of the creation;" עת הבריאה "the space of time during which the things created continue to exist."

³⁾ See Rashi and Ibn Ezra (P.) *ad locum*. The translation of the first two verses according to this view—as far as can be inferred from Ibn Ezra's objections against it—is as follows: "Before God created the heavens and the earth, the earth was *non-existing*, etc.," טרם ראשית being synonymous with טרם. It is, however, possible that the criticism contained in the words כי היה נכון איננו נכון refers to the Gaon's opinion mentioned before, namely, that in the first verse the creation of the four elements is described, and that the word בריאה must be supplied after בראשית. If this opinion were correct, Ibn Ezra argues, the text would have commenced ראשית instead of בראשית, בראשית and ואת הארץ, being both in the objective case governed by ברא; a construction similar to that of קנני ראשית דרכו. Motot. נתינת הכח⁴⁾

⁵⁾ *i.e.*, the property given—by the divine command—to the then existing

אנכי (כס ל' ג'): 29. נח • מגזרת ינחמנו בענין 1) כי התנתום מנוחה
בנפשי והכלל כי אנשי לשוננו לא ישמרו בשמות דרך דקדוק הפעלים •
וככה שמואל איננו מגזרת בי מה' שאלתיו (ס"א ח' כ') רק השורק תחת
החולם ואל תתמה איך יקרא שם אדם ככה כי בן צורישי (נמד' א' ו')
ואהרים רבים: ולא נלמוד מגזרת צרי [נ"ל מדגשות צדי'] ומעצבו
דינו • על כן טעה האומר בדרך פקדני לולא שאר עֲרַנִי בדגשות
הק"ף והר"ו בעבור המשקל:

I. VI. ודע כי יש מלות בפעלים ולא יוכל אדם לעשות מהם כפי
הפצו • אם ימצאו ככה בלשון עבר ולא יאמר עתיד מהם • כי הנה ויולד
גם הולידו (לעיל ד' ה') שם הפועל הוא האמת • ומלת ילד (לעיל ד' י"ק)
על זכר שהיה לו יִלֵד ולא יוכל הזכר לאמר אֵלֵד או נִלֵד והעד אם יִוֹלֵד
לזכר 2): 3. לא ידון • מעלומי הע"ן מגזרת וישב חרב אל נדנה
(דה"א ח' כ"א כ"ז) • [כמו] כי מולים היו (יהושע ה' ה') גם ונמלתם את בשר
ערלתכם (ברא' י"ז י"א) ורבים ככה: בשגם כמו באשר גם: 4. ומלת
הנפילים הפך הגבורים • ובני אדם יקראום ככה • כמו בת בבל השדודה
(תהל' ל"ז ז') כדמות תפלה • וככה אימים (דנר' ז' י') • ויש אומרים כי
שניהם כמו תואר יוצא 3): וילדו • בנות האדם • כי אין הפרש בפעלים
העוברים בין זכרים לנקבות: 6. וינחם יי • מגזרת לא ישקר ולא ינחם
(ס"א ט"ז כ"ט) המלה מלעיל כמו וילחם ישראל (נמד' כ"א ח') וינחם יהודה 4)
(ברא' ל"ס י"ג) מגזרת תנחומים (ירמ' ט"ז ז') והמלה מלרע להפריש בין
הטעמים: והמפרש אל לבו נביאו לא הבין דרך המקרא ואיננו כי אם
כמשמעו: 8. חן • מפעלי הכפל:

1) נח is connected with ינחמנו in meaning, but it is not etymologically derived from the verb ינחמנו.

2) This remark either serves to explain that there is no future pual to ילד, or it belongs to iv. 18. The last words are probably incomplete. A proof is given that the kal of ילד is only used of the mother, not of the father; this is shown by referring to Gen. xvii. 17, where corresponding to the kal תִּלְד, (applied to שרה), the niph'al יוֹלֵד is used with regard to Abraham.

3) "rendering powerless"; אימים "terrifying."

4) In our editions of the Bible the accent of וינחם, in the passage quoted, is on the penultima; Ibn Ezra either had in his copy וינחם יהודה, or referred here to וינחם יצחק (Gen. xxiv. 67).

שני מקומות 1) : 26. אז הוחל • מבעלי הכפל מלשון תחלה ולולי
אות הגרון היה נדגש :

v. i. יש לשאול אחר שנקרא שמם אדם איך יודיענו 2) הכתוב
לאמר ויאמר האדם ואין משפט הכתוב להודיע שם אדם ובפירושו
בפירוש 3) אפרשנו • וככה יום השביעי (נרא' ז' ז') למה נוסף ה"א :
5. בעבור אשר מצאו המדקדקים אשר חי פתח כמו יען רך 4) לבבך
(מ"ז כ"ז י"ט) אמרו כי המלה מבעלי הכפל ואני אוכר למה לא מצאנו
ה"ו בסוף המלה שורש בעבור כי ה"ו ישמש סימן רבים • ישמרו ישמרו •
גם סימן לשון יחיד ושאיננו נמצא • ישמרנו בעליו (כמו' כ"א ל"ה) זה שמו
אשר יקראו (ירמ' כ"ג ו') גם ימצא ו"ו נוסף כמו כל חיתו שדי (יע' כ"ו ט')
בנו בעור (נמד' כ"ד ג') ואין טענה טמלת שלו הייתי (איוב ט"ז י"ב) כי ה"ו
תחת ה"א והעד שלו כל בוגדי בגד (ירמ' י"ב ח') והנה הי"וד תשמיט
באחרונה כי הוא סימן המדבר בעד נפשו • בפעלים שזרת • ובשמות
עבדי • גם סימן לשון רבים בסמוכים עם קמץ קטן עבדי • אדני הארץ
(נרא' מ"ז ל') • גם סימן נקבה בעתיד ובצווי (תשמרו) תשמרי שמרי •
גם נוסף בפעלים המגביהי (תהל' קי"ג ה') להושיבי (סס ס') • ובתואר
מלאתי משפט (יע' ח' כ"א) • ובשמות בני אחונו (נרא' מ"ט י"א) • ואין
טענה מדגשות חיים כי הי"וד באחרונה היא ליחס כמו העברי
(נרא' י"ד י"ג) הישראלי (ויק' כ"ד י') ומצאנו אלהי העבריים (כמו' ג' י"ח)
דגוש הי"וד • גם אין טענה מפתחת אשר חי כי היא מלה זרה בפעלים
שסופם ה"א והעד כי לא מצאנו חיותי כמו גלתי את חרפת מצרים
(יהושע ה' ט') ולא אחוי 5) וחביריו כדרך בעלי הכפל : 6. ומאת שנה •
ופעם אומרים מאה שנה : 28. בן • בקמץ קטן כי היא מופרש ובשלש
נקודות הוא סמוך • ואל תתמה על ותלד בן-ששי (נרא' ל' י"ט) 6) שהוא
במקף כי שני חואר לו • גם בן 7) תואר והוא מבנין 8) והעד ואבנה גם

1) The place (מקום) occupied by a body, is termed תחת, *lit.* "under." Since a body cannot at one and the same time occupy two places, that which is under the body is its *place*.

2) That is, to prefix the definite article.

3) B. and M. בפירוש. The commentator here either intended a play upon words (לשון נופל על ל') : "In the perush I shall fully explain it," or the word בפירוש is an erroneous repetition of בפירושו.

4) B. and M. רם must, however, be replaced by רך, as an example of a verb ע"ע was evidently intended to be given by the commentator.

5) אָחוי or אַחוי, like אָכב or אַכב.

6) B. and M. In our editions there is a makkeph in בני ששי, but not in בני שני (Gen. xxx. 7, 12). 7) מ"כ. 8) *i.e.*, of the root בנה.

בה"א או בלא ה"א כמו ההמה (נמל' ט'ו') ההם (סס ט"ז י"ד) והמה באו
 בית לחם (רות א' כ"ג) : מים מכל הבהמה יותר לחסרון ו : גחונך
 על משקל זרעך (נמו' ט"ו ט"ז) : 15. ואיבה • במלת ואיבתי (סס כ"ג כ"ב)
 נראה כי המפעל משלש : תשופנה עקב • חסר ב"ת כמו כי ששת ימים
 עשה יי (סס כ' י"א) הנמצא בית יי (מ"ב י"ח ט"ו) • והנכון בעיני שדקדוקו
 תשופנו שיפת עקב כמו כי הכית את כל אויבי לחי (תהל' ג' ח') מכת
 לחי וככה מחץ מתנים קמיו (דנר' ל"ג י"א) : 16. ונגדש צד"י עֶצְבוֹנָךְ
 לדבר בה צחות כצד"י ולא יכלה עוד הצפינו (נמו' ז' ג') וקו"ף אם יקרך עון
 (ס"א כ"ח י') : 19. בזעת אפך • על משקל דעת כי היא מגזרת ביזע
 (יקו' מ"ד י"ח) : 20. חוה • בוי' שלא התערב עם הית השרה (נרז' ז' י"ט)
 והפך זה הנה יד יי הויה (נמו' ט' ג') שלא התערב עם גזרת הוה על
 הוה (יקו' ז' כ"ו) : 22. ממנו • דגש לחסרון נו"ן הקהל גם הוא ככה
 ולא תגרע ממנו (דנר' י"ג א') לחסרון נו"ן הנוסף • ובכל ספרי אנשי מזרח
 כל ממנו לשון רבים מדברים הנו"ן רפה : 24. דקרוק וא"ת להט
 החרב • שהכרובים מושכים מלה אחרת וכרובי להט החרב כי לא
 יאמר ישכון על להט :

1. IV. קניתי איש את יי • כמו כצאתי את העיר (סו' ט' כ"ט)
 שטעמו מן • או טעמו עם כי איש הוא הפעול לברו : 3. והאומר כי
 מנחה היא שתובא ביד הנה שבה אל הבל ואל מנחתו שהוא מבכורות
 צאנו • ועד אחר נאמן מזה במנחה ההולכת לפני (נרז' ל"ב כ"א) והם
 עזים מאתים : 8. אל הבל אחיו • כמו על וככה אל הנער הזה
 התפללתי (סמואל א' כ"ז) והפך זה ותתפלל על יי (סס י') : 10. מלת
 צועקים שבה אל דמי • כמו קול דודי הנה זה בא (סס"ס ז' ח') :
 11. מן האדמה • יותר מן האדמה שהיא ארורה • וי"א כי לשון ארורה
 חסרון כי עם הברכה היא תוספת • והנה מפאת האדמה יבוא חסרון
 לו : 13. גדול עוני מנשוא • עונש העון • כמו אם יקרך עון (ס"א כ"ח י')
 וככה ויגדל עון בת עמי (איכה ד' ו') : 15. שבעתים • על דעת רבים
 עד שבעה דורות • ישלם שבעתים (מסלי' ו' ל"א) הגנבה (שבעתים אל
 חיקם (תהל' ע"ט י"ג) הגמול שבע פעמים • וארבעתים (ס"ז י"ז ו') ארבעה
 צאן : 20. אבי ישב אהלי • הוא שם תואר כמו כל תופש כנור
 (נפסקו הסמוך) : 23. לפצעי • בעבור פצעי • כמו ואמר פרעה לבני
 ישראל (נמו' י"ד ג') : 25. נקרא המקום תחת בעבור שאין גוף מערב

1) That is, מ indicates the comparative degree with regard to deficiency.

2) אל B. and M.

3) הגנבה B. and M. In the latter the correct reading has been added.

קרוב ממוצא התי"ו הרפה הסרו אורת השורש 1): 23. יתבששו •
 מכפלי הלמ"ד שהם עלומי העין²⁾: ערומים • תתערב זאח הגזרה עם
 מחשבות ערומים (אינן ה' י"ב) שהוא מגזרת ערמה (משלי א' ד') אולי
 המכסה מסתיר הדבר שלא יהיה נודע³⁾:

I. III. ויהיה ערום אחר ערומים לשון צחות • כמו כי יבער איש
 (שמו' כ"ז ד') ואחריו המבעיר [סס] וככה בלתי החמור (שופט' ט"ו י"ז)
 שלשים עירים (סס' ד'): 2. [אכול] נאכלי • קמין קטון בעבור שהוא
 סוף פסוק כי בתחלה היה פתח גדול: 3. כי עירומם הם • משקל
 אחר והיחיד כי ערום אנכי (נרא' ג' י') והוא תארי • ובעירום ובחוסר כל
 (דבר' כ"ח מ"ח) שם • או לעולם יהיה שם • ויהיה כי עירום אנכי
 [לקמן י'] חסר איש דרך קצרה כמו ואני תפלה (תהל' ק"ט ד') כי
 חמורות אתה (דניאל ט' כ"ג): 8. מתהלך בגן • אמר ר' מורינוס כי
 הוא שב אל האדם כאלו הוא אומר והאדם מתהלך בגן • והכתוב החל
 וישמעו על שניהם • על כן מתהלך הוא הקול כמו קולה כנחש ילך
 (ירמ' מ"ו כ"ב) • ויא' כי מתהלך שב אל השם הנכבד כמו קול דודי הנה
 זה בא (סה"ט ז' ח') שהוא דבק אל דודי וכמוהו רבים: II. לבלתי •
 מלת 4) ולא מצאנוה בלא יוד' כמו זולתי (דבר' א' ל"ו): 14. זאת •
 לשון נקבה והנה הוא כי עשית עשייה זאת כי משפט אנשי לשון הקודש
 לחסר השם כי היא בכח⁵⁾ הפועל כמו כי תקראנה מלחמה (שמו' א' י')
 הטעם קורות מלחמה • וברך ולא אשיבנה (נמדבר כ"ג כ') הטעם וברך
 ברכה • וברוב יועצים תקום (משלי ט"ו כ"ב) הטעם יועצים עצה • וזה
 לשון זכר וזו⁶⁾ לזכר ולנקבה וככה אלה • האומר כי [אלה] בלא ה"א
 נקבה ועם ה"א לשון זכר כמו שלשה וחמשה שנג ארבע שנגות • האחת
 כי הנה כתוב רק לאנשים האל (נרא' י"ט ח') אל נולדו (דה"א א' כ' ח')
 והם זכרים וכתוב מצאוני הרעות האלה (דבר' ל"א י"ז) ולבנותי מה אעשה
 לאלה היום (נרא' ל"א מ"ג) וכתוב אחר התועבות האל (ויקרא י"ח י"ז)
 ושם כתוב מכל התועבות האלה (סס כ') • והשגנה השנית כי שקל מלה
 מלעיל עם מלה מלרע כי ה"א לילדה (סס א' ה') ונחלה עבר על נפשנו
 (תהל' קכ"ד ד') והשלישית שלמד מהמספר שהוא זר כנגד דקדוק הלשון •
 והרביעית ששלשה וארבעה הם שמות מקרה ואלה מלת טעם • רק הוא שזה

1) This refers to the feminine form אחת instead of אחרת

2) Polel of the verb ע"ץ.

3) Comp. הרוח ערום בלי מכסה כדמות העין P.

4) The text is here incomplete. Instead of מלת the original words perhaps were מגזרת בלתי

5) B. וכה

6) B. ולי

שרה אמו (נרל' כ"ד ס"ו) אהל שרה אמו והנבואה עודד הנביא (דס' ט"ו ק')
 נבואת עודד הנביא הארון הברית (יהוס' ג' י"ד) : 10. חובר ראש על
 ראשים כמו יום יומים [נ"ל ימים] (ו) כי הקמין כמו החולם²⁾ : 11. ויש
 אומרים³⁾ כי פשון מגזרת ויצאתם ופשתם (מלאכי ג' כ') : 13. וגחון מן
 והגח בטהורות [נ"ל ותגח בנהרותיך יקו' ל"ב ב'] : 14. וחדקל המלה
 מורכבת כמו לפלמוני (דניאל ח' י"ג) : ופרת מגזרת פריה והתי"ו תחת
 ה"א כמו ושבת לנשיא (יקו' מ"ו י"ז) : קדמת מורח כי משם העלאת
 השמיט בתחלת היום : 15. ויניחהו בגן עדן כמו ויניחהו אהרון
 (שמו' ט"ז ל"ד) שיהיה ראוי לשמור שם חמיד : גן' לשון זכר גן נעול
 (ספ"ט ד' י"ב) גם לשון נקבה לעבדה ולשמרה כמו אש גם רוח ובית
 ומקום : 16. כל מצוה ואהריה על היא לא תעשה כמו ועל העבים
 אצוה (יטע' ה' ו') : 17. ואחר שאמר ומעין הדעת הוסיף ממנו לחזוק
 הדבר והטעם לא פרי ולא עץ ועלרה וסעף⁴⁾ : 18. כנגדו כמו
 השנים יעמדו נגדו (קהלת ד' י"ב) כי האשה הפך האיטש כאשר הזכיר
 בעל ספר היצירה אמ"ש בזכר ואש"ם בנקבה⁵⁾ : 19. ולמד יקרא
 לו ישרת אחר עמו והוא לנפש היה כי הוא פירוש לו כמו עושה
 פרי (נרל' ח' י"ח) פירוש ועין פרי : 20. הבהמה היא האוכלת עשב
 והחיה האוכלת הכל⁶⁾ : 21. דקדוק ויישן בעלי ה'וד הנראין בפה (ד'
 לשון הצווי כמו ירא את ה' (משלי ג' ז') ים ודרום ירשה (דנר' ל"ג כ"ג)
 ולא כן מלת ידע או ירד : 23. ודקדוק אשה אחר שזאת המלה נגזרה
 מאיש הנה שמו דגש תחת הנח הנעלם שלא התערב עם אישה יקימנו
 (במדבר ל' י"ד) כי יש פעמים שאין בה"א מפיק כמו ויקרא לה נובה
 בשמו (סס ל"ב מ"ב) ורבים ככה וככה נאמר ובמורי צצים (מ"א ד' י"ח)
 וגם גנו (שמו' ל' ג') הדגש בעבור הנח החסר כי לא יתכן להיות השרש
 משלש אותיות שוות כי ככה לא ימצא בלשון כי כבד הוא : 24. דקדוק
 אחד בספר המספר בעבור ה'וד והדל"ת [נ"ל היות הדל"ת] הרפה

1) M. and B. יומים

2) According to Ibn Ezra the long kamets is a compound of cholem and patach. See Moznayim and Tsachoth, on the Vowels.

3) The same explanation with different quotations is given by Rashi.

4) In the other recension נמנו is explained to be epexegetical, as נפש היה, ver. 19. See pag. 135, note 3.

5) Sefer Yetsirah, III. 6. א"מ"ש are the three symbols for air (אייר), water (מים) and fire (אש); the difference of the male and female is supposed to be caused by a difference in the arrangement of the same elements, not by a difference in the elements themselves (Kusari, iv.).

6) This opinion is mentioned as that of Yepheth in the Comm. on Ps. viii. 8, and rejected. Ibn Ezra seems to have ultimately adopted it.

7) בפ"א is either superfluous, or a corruption of בפ"ה.

וימש חשך (כס' כ"ח) הדבר הפוך כי אלף ארבעה נוסף באלף אזרוע
 (ירמ' ל"ב כ"ח) ואתמול (תהל' ל' ד') והעד כי מרביעית [ג"ל מרבעות] ¹ הנה •
 גם וימש חשך איננו מגזרת אמש (ברא' י"ט ל"ד) כי לא יקרא אמש רק
 הלילה שעבר וככה בלשון קדר שהיא קרובה ללשוננו : 20. ישרצו •
 פועל יוצא כמו שרץ ארצם צפרדעים (תהל' ק"ה ל') ואל תתמה על פרו
 וישרצו (שמות ח' ז') כי יש פעלים פעם יוצאים ופעם עומדים כגזרת שב:
 22. וככה ומלאו את המים על דעת המדקדק : 26. ויש אומרים כי
 נעשה אדם כמו ואשר היה עושה נל"ל נעשה] (נחמ' ה' י"ח) ואילו היה
 כן היה ראוי להיותו יהי נעשה :

II. 2. והאומר כי ויכל אלהים מגזרת כליל יפי (יחז' כ"ח י"ב)
 תועה הוא : ויש אומרים כי ב"ת ביום השביעי כמו טרם • וכמוהו
 אך ביום הראשון (שמות י"ג ט"ו) לא תחסום שור בדישו (דברים כ"ה ד')
 ואין צורך : והאומר כי הפרש יש בין וישבות ובין וישבת לא אמר
 אמת כי שוה הוא • יטרף באריה (תהל' ז' ג') ובנימין זאב יטרף (ברא' מ"ט כ"ז)
 יהעד וישבת המן (יהושע ה' י"ג) • וככה וידום אהרון (ויקרא י' ג') ויפול
 על פניו (צמדבר ט"ז ד') • רק ברוב אם היה העין אחד מאותיות הגרון
 יפתחנה • ונמצא וינהום עליו (יעז' ה' ל') • וככה האומר כי אז תשבת
 הארץ (ויקרא כ"ו ל"ד) כמו וימת שם (דבר' ל"ד ה') לא יתכן כי תשבת
 פתח ומ"ם וימת קמין כי בתחלה היה ימות כמו ישוב (קהלת י"ב ז')
 בחולם או בשורק וכשהוא סמוך הוא בקמץ חטף שהוא אחי החולם :
 3. והאומר כי לעשות כמו עשה איננו נכון כאשר אפרש : 6. [ואד'] •
 אמר הגאון כי לא המטיר מושך אחר עמו והנה המעם ולא אד
 יעלה מן הארץ • כמו יכפה אף (משלי כ"א י"ד) ולדעתי אין צורך :
 אד • בלא יוד • אולי מעט הפרש יש בינו ובין כי קרוב יום אידם
 (דבר' ל"ב ל"ה) : 4. דגשות פ"א באפיו להתבלע הנון כנון בת 6 במלת
 בתי ונון שְׁנַיִם במלת יְשַׁתִּים • והעד וצלם אנפוהי (דני' ג' י"ט) בארמית •
 וככה בלשון קדר : 5. ודקרוק עץ הדעת טוב ורע • כי זאת המלה
 [ר"ל הדעת] מושכת עצמה ואחרת עמה ועין הדעת דעת טוב ורע • האהלה

¹ The א in ארבע, אתמול and אזרוע is prosthetic, because the words would otherwise consist of four letters. See Moznaim, on the prefixes, היתרים (p. 17a, ed. Amst.).

² These two quotations are here irrelevant, and belong perhaps to ver. 7.

³ יוֹשֻׁד בַּחַק [יִכְפֶּה] is to be repeated in the second part of the verse :
 הַמָּה עוֹה :

⁴ In the other recension of the Commentary : יום אידם, "their day of mist and darkness," i.e., the day of their calamity. Before ואולי a few words seem to have been omitted, viz., כמו איד ב"וד, M. מן 5)

ירחף (דנר׳ס ל״ב י״ח) ואין צריך (לומר) להוסיף רוח אחרת כאשר אמר המדקדק הירושלמי: 3. והאומר כי ויאמר תלוי באחרים 1) וראויה תיבת לשון לשמש אחריה לא דבר נכונה כי אין הפרש בין ויאמר ובין אמר כי שניהם מהבנין קל רק כאשר רצו העברים להקל על הלשון שלא יניעו האלף החליפוהו ב״ו על כן הוא החולם וכבד על הלשון לאמר הולם אהר חולם על כן פתחוהו 2): 6. רקיע תואר ואיננו פעול: 9 יקוו עתיד מבנין נפעל לא מבנין קל: 10. ליבשה תואר 3) כמו הממלכה החטאה (עמוס ט׳ ח׳) והעד והיו לדם ביבשת (שמות ד׳ ע׳) והאומר כי הוא שם כמו בַּפָּרָה 4) ה׳ יכפר עווננו כי היבושת לא הראה בעין 5): וירא יש מקומות שהוא פועל עומד ויש יוצא והוא מהבנין הכבד הנוסף כמו ויראם את טבוא העיר (סופטים א׳ כ״ה) והוא על דרך דקדוק הלשון רק וירא שהוא עומד היה ראוי להיות היוד בחירק כדרך ונירם (צמד ל׳ כ״א) ובעבור שלא תתערב המלה בגזרת ירה שהסוף בשניהם נעלם כי ככה משפט האלף באחרונה והם מדברים במלה הזאת הרבה על כן עשו ככה: 11. והשוקל עץ עם יַעַר איננו נכון כי האחד שם והשני תואר וסמך ע״ אל פרי גם יסמך פרי אל עץ כמו מחלמיש צור (דנר׳ ל״ב י״ג) מצור החלמיש (שס׳ ח׳ ט״ו) ורבים ככה: 14. יהי מאורות לשון יחיד בעבור שידברו במלה הזאת הרבה וכן כי יהיה נערה בתולה (דנר׳ כ״ב כ״ג) הבה נרדה (נרד׳ י״א ז׳) ולנקבה הברה נא אבוא אליך (שס׳ ל״ט ט״ז): מאורות לשון זכרים והעד יִשְׁנֵי (ט״ז) גם הגדולים (שס׳) כי יש תיז לשון רבים לזכרים כמו אבות גם מ״ם לנקבות כמו נשים פלגשים והאומר כי נמשקומות יאמר מקומה איננה נכון: ודקדוק ברקיע השמים הרקיע שהוא השמים כמו בגדול זרועך (שמות ט״ו ט״ו) בגדול שהיא זרועך וככה זכר רב טובך יביעו (חלקים קמ״ה ז׳) או יהיה דקדוקו כשמי השמים (תהל׳ קמ״ד ד׳ 6) והוא הנכון בעיני: ולמד לאותות בעבור כמו אמרי לי אחי הוא (נרד׳ כ׳ י״ג) ואין ככה והיו למאורות ברקיע השמים (שס׳ א׳ ט״ו) כאשר אפרש: 19. והאומר כי רביעי מגזרת ארבעה שכן מצאנו בהרבה מקומות האלף חסרה כמו אתמול (תהל׳ ז׳ ד׳) תמול (שמות ה׳ ח׳)

1) According to this explanation ויאמר is (like ויסקף) hiphil, meaning “and he caused *seil*. לשון to speak.”

2) Pathach includes segol.

3) here means a common noun deriving its origin from an attribute, e. g. יבִישָׁה, a land which is dry; שם is an abstract noun, e. g. יבִישׁוּת, “dryness.”

4) Does not occur in the Scriptures.

5) in the MSS.

6) Since רקיע is the same as שמים, שמי שמים and שמי שמים have the same meaning. In the Commentary on Ps. cxlviii. 4 the latter is explained as being one of the spheres.

שאיננו סמוך רק בטעם • וענינו כי שם לשמים וארץ ראשית על כן יש להם סוף בעבור שהקו הסובב והנקודה (אינון) ¹ גופות • או הטעם ראשית לענול: ברא • לשון יחיד עם לשון רבים רמז למצוה העליונים ² ונקרא על שמם כאשר יקראו לשונות הגוים לשונות • על כן הוצרך המתרגם בתורה בארמית לחרגם אל' יי כי תרגומו הוא אלהא: אלהים • על משקל כרובים ואיננו כמו גבהים והעד לשון יחיד סמוך אלה יעקב (תהל' קי"ד ז') ושאיננו סמוך אלה לא ישיב אפו (אינו ט' י"ג) • זה חולם תחת שורק בעבור אות הנרון גם [נה"א] בפתח כמשמעו [נ"ל כמנהגו]: את • עצם הדבר על כן אם יחסרוהו לא יזיק • [כמו] אשר ברא אלהים אדם (דנר' ד' ל"ג) כי איננו מלת הדבק ולא יורה על פעול לעולם והעד ובא הארי ואת הדוב (סמו' א' י"ו ל"ד) וחבריו: השמים • עם ה"א הדעת להודיע שאינן הרקיע והיבשה ³ • והם על מתכונת שנים ולא יתפרדו כמו רחמים בעבור שני סדני הגלגל וגזרתו משם כאשר פירשתי בספר השם הנכבד (סער א'): 2. והארץ • מלה זרה בדקדוק ועשו כן כי הקמצות באלף קל מהפתח קטן והם ידברו בה הרבה: היתה תהו • כמו תחת אשר היתה שממה (יחו' לו' ל"ד) ⁴: מרחפת • כמו על גזוליו

¹) Heaven and earth, which are here termed "circumference and centre," are not to be considered immaterial; they have a beginning and an end. The copyist, who perhaps thought of the mathematical circle and centre, appears to have added "אינון." Besides, the whole passage from בעבור to גופות appears to be misplaced, and probably contains the reason for the explanation which follows. The Zodiac (ענול), though—according to the opinion of Ibn Ezra—indestructible, had nevertheless a beginning, because it is material. By adding הטעם, Ibn Ezra seems to leave the explanation of השמים in this verse doubtful, further on, however, he states his positive opinion. The explanation of the explanation given here in the name of Ibn Ezra (לפי דעתו) is, in the other recension of the Commentary, rejected as senseless (בלי טעם).

²) The Supreme Being, by whose command the angels act.

³) שמים ("the atmosphere") and יבשה ("the continent"), also called שמים (i. 8) and ארץ (i. 10), are not identical with השמים and הארץ in this first verse; because in the beginning, the atmosphere and the earth, the continent and the seas were one formless mass, to which reference is made in this verse. Comp. Iggereth hashshabbath; Kerem Chemed, iv., p. 172. It is difficult, however, to understand how this can be inferred from the prefixed definite article, especially as the contrary conclusion is made from the presence of the article in the other recension of the Commentary.

⁴) According to Ibn Ezra, the transformation of the infinite substance—tohu vabohu—into a finite body—shamayim vaarets—is mentioned in the first verse; the second verse must therefore be rendered: "And the earth had been," etc., namely, before that transformation had taken place. In the other recension of Commentary תהו is explained as signifying the non-existence of living beings on the surface of the earth.

דקדוק הפרשה הראשונה

I. I. בראשית * יש אומרים¹ כי בראשית כמו בראשונה נואלו היה טעמו כן היה הב"ת קמוץ בקמוץ גדול² * כי ראשונה תואר לנקבה * ואת ילדיהן ראשונה (ברא' ל"ג ז') במחנה [ראשונה]³ * ראשונה יסעו (במדבר ז' ט') נסיעה ראשונה * עם שיהיו לאחרונה (קהלת א' י"א) בבריא' אחרונה או הרומה לה * והאומר כי ראשית איננה סמוך⁴ דבר נכונה מפאת הדקדוק ושקר מדרך הטעם בעבור כי אין בכח שכל הלב להבין ראשית אם לא נסמך אל דבר או מפעל אל [ז"ל און] זמן והעד כי יש אחרית לה וככה מגיד מראשית אחרית (ישע' מ"ז י') מראשית הדבר אחריתו * וקרבו ראשית (ויקרא ז' י"א) הוא סמוך לבכורים * והנה אין בראשית כמו ראשית⁵ הלא תראה בראשית ממלכת (ירמ' כ"ט א') בתחלת המלכות היה ככה * על כן⁶ אין בראשית כמו תחלת דבר ה' בהושע (הושע א' ז') כי הטעם תחלת הדבור דבר ה' * ויש אומרים כי דָּבָר שם כמו וְהַדְּבָר אין בהם (ירמ' ה' י"ג) כי אין משפט הלשון לסמוך אל פועל עברי * על כן אמר אחד מהמפרשים כי בראשית [ברא] הטעם בראשית בריאה דרך בראשית ברוא ולא יתכן כאשר אפרש במקומו⁷ * ויש אומרים כי בראשית ערב או לילה או חושך או עת * או⁸ עם אחד מהם * והטעם כי הראשית גם הוא נברא * ולפי דעתי

1) חכמינו, P. 2) Omitted in the MS.; added from P. 3) Omitted in B.

4) ראשית is here not in the construct state.

5) ראשית is found in the absolute state, at least according to its grammatical form, but there is no instance in the Scriptures of בראשית occurring in the absolute state.

6) This sentence from על כן to אל פועל עבר is not in its right place; there is no causal relation between this sentence and the preceding. The same is the case with the succeeding sentence beginning על כן אמר אחד מהמפרשים. The original order was probably as follows: הטעם בראשית בריאה דרך בראשית ברוא ולא יתכן כאשר אפרש במקומו על כן אין בראשית [ברא] כמו תחלת דבר * בהושע כי הטעם תחלת הדבור דבר * ויש אומרים כי דבר שם כמו והדבר אין בהם כי אין משפט הלשון לסמוך אל פועל עברי ויש אומרים כי בראשית ערב וכו'.

7) See Perush i. 1, and comp. Rashi on Gen. i. 1.

8) Here a new explanation begins: whilst according to the last mentioned opinion, the meaning of בראשית is "In the beginning of evening, of night, or of darkness," it is now explained as signifying "together with the beginning of evening," etc. Comp. ויש אומרים שהב"ת נושא P.

יִרְאוּ רַק נֹרָא וְלֹא רְבוּק כִּי הוּא קְשׁוּר עִם בֵּית (ו) [רַק] דְּבַק (מַסְלִי"ס כ"ז)
 כְּמוֹ מִן שְׂמַח שְׂמִיחַ וְטוֹב לֵב (אִסְתֵּר ה' ט') לֹא שְׂמוּחֵי וְיֵשׁ פְּעִלִים יוֹצְאִים
 כְּמוֹ שְׂמֵר וְרַק מֵאֵלֶּה יִבְוֹאוּ²) הַפְּעוּלִים וְיֵשׁ מֵהֶם בְּדַבֵּק מֵלֶה אִו אִו
 כְּמוֹ בְטַח שֶׁהִיא עִם עַל אִו אֵל אִו עִם אִו בֵּית וְיֵשׁ פְּעִלִים יוֹצְאִים
 לְשָׁנִים פְּעוּלִים כְּמוֹ הַמְצַמִּיחַ הַרִים חֲצִיר (תְּהִל' קמ"ז ח') וְהַפְּעוּל שְׂאִינָן
 פְּעוּל כִּלְל הוּא הַרְאִשׁוֹן וְהַב' פְּעוּל גַּם פְּעוּל שֶׁקֶבֶל הַכַּח הַרְאִשׁוֹן וְנִתְּנָה
 לְשָׁנֵי שֶׁהוּא פְּעוּל וְהַשְּׁלִישִׁי הוּא פְּעוּל לְבָדוּ:

וְהַחֲלֵק הַג' מְלֻזָּת טַעַם וְדַבֵּק עֵינָן אִו אִוֹת פְּמוֹ מִן גַּם רַק אִו
 בֵּית בְּטַח בַּה' (תְּהִל' ל"ז ג') אִו כֶּף אִין קְדוּשׁ כַּה' (ש"ח ז' ז') אִו לְמִדָּה
 וְהַלֵּל לַה' (דֵּה"י ח' ט"ז ל"ז) גַּם הַרְוִי לַחֲבוּר הַעֵינִינִים כְּרֹאבוֹן וְשִׁמְעוֹן:
 וְהִנֵּה אֹמֵר דֶּרֶךְ כִּלְל כִּי הַשֵּׁם שְׂאִינָנו מִפְּעַל הוּא כְּמוֹ עֵצִים הַדְּבַר
 וְהַפְּעוּל מִקְרָה וּמִלַּת הַטַּעַם כְּדַמּוֹת³) הַצּוּרָה הַטְּהוּרָה שְׂאִינָנָה גּוֹף וְלֹא
 מִקְרָה י וְאֵלֶּה הַדְּבָרִים צְרִיכִים פִּירוּשׁ אַרְוֶךְ כִּי הֵם חֲכָמָה⁴) מַחֲכַמַת
 הַפְּנִימִית שֶׁהִיא חֲכָמַת נִשְׁמַת אָדָם:

M. = ⁴)

B. בְּרִמּוֹת ³)

M. יְקִינּוּ ²)

M. בֵּית דִּין ¹)

החסרים • והנה יתערב העתיד מן הקל עם הכבד אם הפ"א מאותיות הגרון • והפועל בתוספת מ"ם ובפתיחתה והפועל בתוספות מ"ם ובקבוץ ושם הפועל בה"א וככה הצוויו: והשלישי כבד חזק דגוש הע"ן אם לא היה האות א' מאותיות הגרון גם הר"יש עמם ולעולם הע"ן א) בקמץ קטן או בפתח גדול והעתידים בפתיחת הפ"א ואם הפ"א [נ"ל הע"ן] מהגרון יקמץ • והפועל בתוספת מ"ם ובשוא תחתיו וככה הפועל • ושם הפועל והצוויו בפתיחת הפ"א או בקמצות: והרביעי בנין נפעל ולעולם הנ"ן נראה בפעלים העוברים ומבולע²⁾ בפ"א בעתידים ובצוויו ובשם הפועל כמו הכרת תכרת (נמד' ט"ו ל"א) • ויש שיהיה עם נו"ן אם נלחום בם (שפט' י"א כ"ה) והתואר בקמצות הע"ן כמו לב נשבר (תהל' נ"א י"ט) ופועל עבר בפתח • והנקברה באתנח או בסוף פסוק מלעיל: והבנין החמישי התפעל והעתיד כמשפט הבנין הקל רק הע"ן דגוש ע"כ אמרו חכמי הדקדוק שהוא כבד ומשפט אחה"ער כמשפט [הכבד החזק] • ולעולם התי"ו נקודם הפ"א רק באורת ה"ש"ן כמו וישתמר (מיכה' י' מ"ז) או ש"ן והמשתכר (קגי' א' ו') או הוא מן [נ"ל סמ"ך כמו] ויסתבל (קהלת י"ג ה') ואם הפ"א צדי יהיה³⁾ טי"ת תחת תי"ו • רק פ"א⁴⁾ המפעל [נ"ל הפועל] מתנכר (מ"א י"ד ה') מתעשר (משלי י"ג ז') ויהיה זה הבנין על דרך אחרת בעלומי הע"ן • אתבונן (תהל' קי"ט ד') חבנה ותכונן (נמדנר כ"א כ"ו) כי לא יתכן להיותו מבנין נפעל: והבנין הששי [בנין] שלא נזכר שם פועלו והוא על שני דרכים כאלו הוא האחד מהכבד הנוסף והב' מהדגש כמו והושלך (דני' ס' י"א) הכרת מנחה (יואל א' ט') ואוסף שללכם (ישע' ל"ג ד') ומרק (ויקר' ו' כ"א) בעבור אות הר"יש שלא ידגש ונמצא לא כרת שרך (יחז' טו"ד') והעתידים כמשפט רק לא מצאתי עם סימן המדבר רק מלה אחת והוא מבטן לקבר אובל (איוב י' י"ט) ועם נו"ן הקהל לא מצאתיה ומלת יכול נוכל לה (נמד' א' ב') איננה מבנין הזה רק השורק היה תחת חולם שלא תתערב עם גזרת אכילה • ולא יתכן שיבא ממנו לשון צוויו וי"א כי את כל עונותי (תהל' נ"א י"ד) שם המפעל מזה הבנין:

וכל הפעלים בכל הבניינים מתחלקים לב' חלקים • הא' להיות מפעל הפועל בעצמו כמו הלך ישב עמד יצא והפועל שהיא כמו תואר הולך • ולא יתכן שיבוא מאלה הפעלים פעול לעולם • ואלה⁵⁾ יקראו הפעלים העומדים ויש מהם שאין צורך לאחד כמו עמד ויש שיש צורך כמו ירא כי היראה בעצמו תהיה רק מאחר תבוא • ע"כ לא יאמר לפי דקדוק הלשון

1) The words האם לא היה האות אחד מאותיות הגרון גם הר"יש עינם ולעולם הע"ן are repeated in B. and M. B. צירי³⁾ M. and B. ומבלעים²⁾

4) is probably part of the original נצטרק, and פ"א part of the rule of verbs beginning with ד, ט, ו. M. ולוח⁵⁾

(י'רמ' ט"ו י"ח) * ובסוף ונשו את כלימתכם [ז"ל כלימתם] (יקו' ל"ט כ"ו) * ואין
הה"א מחברי או"י במשך רק בחילוף לבדו * ואין טענה ממלת מזה בידך
(סמות ד' ב') כי הה"א השיבוהו אל"ף * וכן ארת אשר עדן לא היה
(קהלת ד' ג') כי הוא כמו עד הן ומלת פדהאל (נמד' ל"ד כ"ה) מורכבת
כמו לפלמוני המדבר (דניאל ח' י"ג) * ויש אל"ף תחת אות הכפל אשר
בזאו נהרים (ישע' י"ח ב') וככה ירד דליו שוקים מפסח (משלי כ"ו ז') *
ויש ירד מובלע בדגש כמו כי אצוק מים (ישע' מ"ד ג') * וככה דרך
הנוץ בפ"א ולא יגוש את רעהו (דנר' ט"ו ב') ונראה וכל עצביכם תנגושו
(ישע' כ"ח ג') ורבים ככה * ובאמצע מובלע כמו צפו שהוא מגורת כי אנפת
בי (שם י"ב א') וככה מלת בתו גם א) שְׁתִּים * ובסוף בצל דליותיו תשכונה
(יקו' י"ז כ"ג) והוא הדין למלת ישמרנו בעליו (סמות כ"א ל"ה) שהדגש
בעבור נו"ן ישחרונני ולא ימצאונני (משלי א' כ"ח) והעד תברכני נפשך
(ברא' כ"ז י"ט) לא כאשר אמר מדקדק גדול שהוא לחסרון ה"א ישמרנהו
כמו יסובבנהו יבוננהו יצרנהו (דנר' ל"ב י') כי הה"א איננו מאותיות
המשך על כן וילך כמו וישב וירד²) וחבירו :

כל לשון מתחלקת לשלשה פנים * האחד שם והוא על שני דרכים *
האחד שם עצם כמו גוף ראובן שמש והוא נושא המקרים * והשני
שם מקרה כמו חכמה וגבורה * ויש מורכב משניהם כמו חכם גבור
ויקרא תואר והאיש הוא המתואר :

והחלק השני מפעל * ולעולם יורה על זמן עבר או עתיד וכאשר³
אמר הגאון העשרת הקונים⁴) שהם אני אנחנו אתה את אתם אתן
הוא היא הם הן * והנה ככה שמרתי או ואשמור או ואשמרה שמרנו
ונשמור ונשמרה שמרת בקמצות התי"ו לזכר ובשוא לנקבה שמר או
וישמור שמרה או ותשמור שמרו או וישמרו ותשמורנה ואין צורך להאריך
כי יבואו ע"ד הששה בנינים קרוב משישת אלפים :

והבנינים הששה אלה הם : האחד קל זה מפעל והמפעל שהוא משלשה
אותיות נראים או נעלמים באמצע או בסוף * לעולם הפ"א קמוץ בקמץ גדול
ובעתידים עם ית'נית בחירק תחת אות העתיד ובשלש נקודות תחת אל"ף
המדבר והפועל גם הפועל ושם הפועל והצווי בלי תוספות אות : והשני
דבר [ז"ל כבד] נוסף בה"א בפעלים העוברים * בתוך⁵) ובפתיחה אות העחיד
[ז"ל אות העתיד ובפתיחה] בפתח גדול בשלמים ובקטן בעלומי הלמ"ד

M. ויחד²)

M. כתיב¹)

³) There is no proper connection between this sentence and the preceding.
The correct text is perhaps : עם העשרת הקונים כאשר אמר הגאון. Comp. Tsachoth,
pag. 35b. (ed. Lipman). M. הכנויים⁴) The same as בתוך⁵)

והשלשה הם כמו השלש התנועות הנמצאות שהם מהמוצק שהיא הנקודה ואל המוצק וסביב המוצק. והנה בדמות האש והרוח תנועת החולם על כן הנקודה למעלה. והפך זה תנועת המים והארץ אל המוצק וכמוה חירק ע"כ הנקודה למטה. וסביב המוצק הגלגל וכמוה פתח. ולא יוכלו העברים לשומו (1) בין אות ואות שלא תשתבש המלה גם נתנהו למטה בעבור כי כמוהו למעלה עם ב"גד כ"פת כשהן רפים. והקמץ גדול נקמץ מחולם ופתח גדול על כן שתי הצורות ושמו הנקודה למטה מהפתח בעבור מפיק ה"א. והקמץ הקטן מורכב מקמץ גדול ומחירק על כן אחריו נח נעלם. וכל קמץ שאחריו דגוש הוא חטוף רק גזרת בתים. גם השורק מורכב מחולם ומחירק על כן הושם בתוך הו"ו באמצע וכאשר אין שם וי"ו ישומו שלש נקודות כנגד החולם והחירק והאמצעות:

תחלת כל מבטא נוע וסופו נוח ופעם נעלם אם היה מאותיות אהז"ו ופעם נראה. רק אם היה הסוף אחד משאר אותיות לעולם יהיה נח נראה. על כן לא ינקדו הסופרים השוא שהיא בסוף המלה כי אין צורך רק אם היה האות כ"ף אותו ינקדו בעבור כי הכ"ף סימן לנוכח הנקבה וככה תי"ו. ואם היו שנים. שואים בסוף ינקדו שניהם כמו יפת אלהים ליפת (נרא' ט' כ"ו). והנה השוא אין כח באדם לקראו כי אם אחר התנועה או תנועה אחריו כמו יפת אלהים ליפת. והנה אם היה השוא נקרא בעבור התנועה הבאה אחריו הוא השוא הנע כשוא המ"ם והיה עקב תשמעון (דבר' ז' י"ב) ושוא השי"ן נח. ואם היה אחד מאותיות בכ"לם שהם משרתים שהיה האות ראוי להיות בשוא נע אין כח באדם לבטא בשנים שואים נעים על כן הוצרכו העברים לשום חירק תחת האות המשרת אם הוא אחד מן בכל"ם כמו לראובן (נמד' א' ה') ואם היה וא"ו יוסיפו אל"ף בקריאה וישומו שורק בו"ו כמו הסכת ושמע (דבר' כ"ז ט') כדרך הו"ו אם היה אחריו אות (2) מחביריו שהם אותיות השפה שהם בומ"ף כמו ובאו בביתך (ממות ז' כ"ח) ומלאו בתיך (שס' ו') ופרו ורבו (נרא' ק' י"ו). ואל תתמה על תוספת (3) האל"ף במבטא כי כן עשו אם בסוף המלה אחת מאותיות הגרון שהם אחה"ע וישומו פתח להורות על האל"ף כאשר שמו חירק במלת ירושלם להורות על היו"ד שנקרא: (רק 4) האל"ף בסוף המלה לעולם יהיה נח נעלם. כי אותיות אהז"ו לבדם הם אותיות המשך כי אין כח במבטא לבטא בתנועה שלא ימשך עמה אות נעלם. אם הוא נפתח הנו אל"ף אף על פי שיכתב ה"א במקומו גם הוא מקום ה"א כמו אל"ף נקרא (ט"ז א"ו) (5) ומקום יו"ד גם וי"ו גם (4) יש יו"ד נעלם והארץ [ז"ל אל"ף] תמצא חסרה במלות בפ"א כמו אל"ף יאבד יום (איזג' ג') כמו אל"ף. ולעמשה תמרו (ט"ז י"ט י"ד) ובעי"ן (6) אם לא שריתך

1) לעשות M. 2) אחת M. 3) אותיות M. 4) The text appears to be incomplete. 5) ומקום יו"ד גם וי"ו גם יש יו"ד נעלם כמו אל"ף נקרא M. and B. 6) ובעי"ן M.

והם ידעו הפשט כי להם נתנה כל חכמה • כאשר דרשו וירש אותה
 (נמד' כ"ז י"ח) שהאיש יורש את אשתו • כי היתה קבלה נמורה בידם מפי
 הנביאים • ושמו זה הכתוב לזכר ולסימן לקוראים • ואין ספק כי הנחלה
 לשאר תנתן • ואיך נהפוך הדבר • כי האומר תנו נחלת ראובן לשמעון
 לא יתכן שטעמו שיתנו נחלת שמעון לראובן • ועוד מה טעם ואם אין
 אחים לאביו (סס) הנה לא הודיענו מה נעשה • ועוד כי לא יורש
 האיש את אשתו אם היו אחים לאביו • ועוד כי על דרך הפשט לא
 נקראה האשה שאר כי כתוב איש איש אל שאר בשרו (ויק' י"ח ו') •
 ומה שדרשו זכרם לברכה במלת כי אם לשארו הקרוב אליו (סס כ"א ז') •
 גם הוא אמת שקבלו ככה • והכתוב לא הזכיר האשה בעבור שהאיש
 ואשתו נחשבים לבשר אחד • גם נאמר בדברי המתרגם התורה בארמית •
 כמו וברוח אפיך נערמו (שמות ט"ו ח') שתרגמו כמו וברוח פיך • ופשטו
 שהיא כמו ומרות אפו יכלו (איוב ד' ט') • וככה נערמו מים שהיא מגזרת
 ערמת חטים (שה"ש י' ג') • והוא תרגמו כמו מפר מחשבות ערומים
 (איוב ה' י"ג) • וגם בני אתונו (נרא' מ"ט י"ח) כינה אותו מבנין שער
 האיתון (יחז' ט' י"ד) • גם ותשב באיתן (נרא' מ"ט כ"ד) מגזרת תשובה •
 ומלת באיתן באותם • גם נביאותו בהפך האותיות • ורבים ככה • וידענו
 כי דרך הפשט לא נעלמה ממנו • כי הקל שבקלים ידענו • רק תפיש
 דרך דרש • כי שבעים פנים לתורה :

הדרך החמישית • יסוד פירושי עליה אשית • לבאר כל כתוב
 כמשפטו • ודקדוקו ופשוטו • רק במצות ובחקים אסמוך על קדמונינו •
 וכפי דבריהם אתקן דקדוק לשונינו • וחלילה לי מחטוא לקוני • לשלוח
 יד לשוני • [נגד] הרבים ונכבדים בחכמתם ומעשיהם • מכל חכמי הדורות
 הבאים אחריהם • כי כל חוטאם חומס נפשו • והיוצא מדבריהם החוצה
 דמו בראשו • והוא יבדל מקהל הגולה • וירד חי שאולה • רק בכתוב
 שאין שם מצוה • אזכור הפירושים הנכונים • שהם לראשונים או לאחרונים •
 ומהשם לבדו אירא • ולא אשא פנים בתורה • ואזכור בתחילה בכל
 פרשה • דקדוק כל מלה שיש בה קשה • ואחרי כן אזכיר הפירושים
 כסדר • וה' יחזקני לשלם הנדר • ובעבור כי חכמי דורינו לא התעסקו
 בדקדוק • אזכיר מוסדותיו ובניניו • ותוצאותיו ועניניו • להיות מפתח
 למסגרותיו • אחרי עמדו על פעמותיו :

אותותינו שנים ועשרים • והחמשה כפולים בעבור שיראו במתכונתם
 שהם סמוכים • והנה אחזו הקו שהוא ברוחב ושמהו בארך להעמיד
 האות בסוף המלה • והשני לכפולים סגרוהו בסוף • והמלכים שבעה •

נודעים • ועתה אזכיר חידת (1) אמת (נ"ל חדה אחת) שתראה קשה • והוא
 מטעם זאת הפרשה • אמרו זכרם לברכה (ילקוט תתק"מג) כי שבעה דברים
 נבראו קודם העולם • בירת המקדש גם ישראל מכללם • והמקדש חלק
 מהארץ גם ישראל חלק מתולדותיה • ואיך יעמוד בניינה לפני מוסדותיה •
 וכאשר חפשתי מלת בריאה הנה היא כמו גזרה • כאשר אפרש במלת
 בראשית ברא • והם גם הם אומרים (סס) כי חמשה דברים • עלו
 במחשבת להיות נוצרים • רק השנים עם הבורא בעלי סודו • והם תורתו
 וכסא כבודו • ואנשי התשיה ראיות השם (נ"ל הם) מביאים • כי החכמה עולם
 ראשון לכל נמצאים • והתורה היא החכמה באמונה • כי היא מקור כל
 תבונה צפונה • וככה אמר שלמה (משל"ס כ"ב) ה' קנני ראשית דרכו •
 ושם כתוב כל מלה קדמונית • להודיע שהיא ראשונת • ראשית וקדם ומאז
 ומעולם ומראש ועדלא ובטרם • ובדרך הדרש (ילקוט תתק"מג) כי נבראה קודם
 העולם יומיים • שהם שניים [נ"ל שְׁנַיִם] אלפים • כי דרשו יום יום (משל"ט
 ל"א) • כמו כי אלף שנים בעיניך כיום (תהל' ל' ד') • ואנחנו ידענו כי העתים
 והרגעים • מתנגלים ונעים • והשנים מחוברות מחדשים • החודש מימים
 כמו שלשים² • ואם אין מאורות • אין שנים נספרות • רק הנה נעדרות •
 והדרוש • סמך על שתא אלפי שני הוו עלמא (סנהדר' ל"ז) ופירש • כי
 שני אלפים תהו • זהו והארץ היתה תהו ובהו (נרנ' א' ב') • ודבר כסא
 הכבוד מפורש היא • נכון כסאך מאז (תהל' ל"ג ג') • לרוכב בשמי שמי
 קדם (סס"ס ל"ד) • והוא הגוף התקיף • וכל המקיפים מקיף • ואמרו
 זכרם לברכה (אבות ה' ט') עשרה דברים נבראו בין השמשות • והטעם
 כאלו התנה עם מעשי בראשית וגזר להיות אלה הנזכרים • בעבור שאין
 כל חדש תחת השמש • ובעבור שכתוב כי בסוף יום ששי בלה כל
 המעשים • אמרו כי בסוף שהיא סוף הששי ותחלת שביעי גזר להיות
 ככה • וטעם בין השמשות רגע היות נקודת עגולת השמש כנגד שטח
 הארץ כנג' היושב • אז חצי עגולת השמש למעל' והציה האחר למטה
 כנגד האדם • ויש כתוב בתורה מכחיש כתוב אחר • כמו לא יראני
 האדם וחי (שמות ל"ג כ') • והוא האמת בשקול הדעת • וכתוב אחר
 ויראו את אלהי ישראל (סס כ' ד') • והדעת מודה • גם העין לעדה • כי
 איננה רואה רק המקרים • שהם על גשם נוצרים • והנה זאת המראה
 הוא בדרך נבואה • וכתוב כי ה' אלהיך איש אוכלה הוא (דנר' ט' ג') •
 והלא ידענו כי האש השם בראו ואיך נביאיו בשמו יקראו • רק הטעם
 כי ישחית מהרה • כמו איש בוערה • וכמוהו ועיר פרא אדם יולד (איוג
 י"א י"ב) ורבים ככה • וככה נעשה אם מצאנו בדברי הקבלה דבר שיכחיש
 הכתוב • נבקש איזו מהם היא אמת³ לבדו • ונתקן את השני העומד
 בנגדו • כי יש מקומות שידרשו בו קדמונינו לזכר ולאסמכתא בעלמא •

M. הטעם³)

M. המשולשים²)

M. נידת¹)

יחטא • שפירש ולא יעלה במעלות (שמות כ' כ"ו) מגזרת מעל • והמ"ם שורש כנו"ן נעל • ולשון רבים ונעלות בלות (יהושע ט' ה') • ואילו היה כמוהו במעלות היה במעלות • רק היא כמו ומעלות שבע • והנה רצה בן זוטא לעלות במעלות החכמה בהבליו • ונגלה ערותו עליו :

והשלישית דרכו בה חכמים ונבונים • והם ראשי הגאונים • פעם בנקודה רצים ושבים • ופעם בקו הרחב הסובב סובבים • כי יכניסו בספרם חכמות חיצונות • להראות שיעמדו על תכונות עליונות • כי יזכירו מחלקות חכמי עולם בבריאתו • וזה מה יועיל למאמין בשם ובתורתו • ובפרשת עין פרי ובדשאים (1) (צרא' א') • יזכירו מה צורך יש בהם לנבראים • ואלה ימצאו בס' הרופאים • ובפרשת יהי מאורות (ט) יזכירו מדתם • ומרחקם ותנועתם (2) • ומשפטי חקם כפי כח השבעה גבולות • כאשר נסו חכמי המזלות • והתורה הזהירה שלא נהיה בעינינו כחכמים (3) • רק נהיה עם אלהינו תמימים • ובפרשת ויחלום והנה סלם (צרא' כ"ז כ"ב) • יזכירו כל פתרון חלום נעלם • ואיך יערבו חלום נביאים בחלום נכרים • ומה למים מתוקים • אל מים מרים • ובדבר המשכן רצו לבאר תעלומות • ועם תרומות נדבה יזכירו כל התרומות • והאמת שיש לנו להתבונן בדברי התורה • שמות השם הנכבד והנורא • וסודות עמוקים • גם במצות וחקים • לא שזפתם עין סכלים • ומבוארים הם למשכילים • ואם השם יהיה בעוזרי • לשלם נדרי • אבאר קצתם • ומדברי משה ראיותם • או מדברי הקדמונים • שמסר יהושע לזקנים :

הרביעית היא דרך סלולה לקדמונינו • היא הרשומה בתלמודינו • כי הם בנקודה בעצמה גם סביבה • ופעם יראו שהם בחוץ והסוד בקרבה • כי פעם יפרשו הכתוב כמשפטו • על דרך פשוטו • ופעם ידרשו בו דרש • לסוד עמוק או מפורש • והנה אומר כלל בתורה • גם בדברי המקרא • גם במשנה (4) ובכל מסכתות • ובכל ברייתות ומכילתות • שאם מצאנו באחד הנזכרים • דבר שיכחיש אחד משלשה דברים • כי האחד שקול הדעת הישרה • או כתוב מכחיש אחר בדרך סברא • או יכחיש הקבלה הנגמרה • או נחשוב לתקן הכל כפי יכלתינו • בדרך משל או תוספות אות או מלה על דרך לשונינו • ואם לא נוכל לתקן אל (5) האמת • נאמר כי זאת החכמה ממנו נעלמה • כי יד שכלנו קצרה • ודעת בני דורינו חסרה • והדבר שהלאנו יהיה כספר מונח ונעזב • והלילה לנו לומר שהוא שקר וכזב • גם לא נאמין שהוא כמשמעו • רק נאמין כי הכותב זה הסוד הוא ידעו • כי יש בדברי הקדמונים סודות • על דרך משלים וחידות • שלא יבינום כל השומעים • ולבעל המחקר יהיו

M. omits. 1) ² והיותם M. ³ כחגבים ⁴ במשנה ובתלמוד M. ⁵ את M.

ואם ישאל שואך, איך יתכן להיות דברים • להשמעות אזנים ולסודות נכבדים [נ"ל נחברים] • התשובה זאת תפארת דברי אלהים חיים • על כל חכמי הגוים • שחברו ספרים רשומים • והמשלים על פי עורים אלמים • ודרכי השם • בתולדות האדם יורנו דרכים • כי האף שהוא הנחירים נברא בעבור ארבעה צריכים • לנשוב הרוח אל מוח הראש ולהוריד ליחתו • ולהרית בו וליופי תכונתו • והנה דרך • הגוים מגולה • שהם מחוץ לעגולה :

השנית דרך הצדוקים • המכחישים דברי המעתיקים • שהיו כלם צדיקים • ופעם הם בתוך הנקודה ופעם סביבותיה • ופעם מחוץ לקו רחובותיה • כאשר עשה בנימין • שהיה משמיל גם ובנימין • מימין • כי לא • היה בדברי הקדמונים מאמין • וככה יקרה לכל מין • הוא הראנו מערומו מבלי כסות • כי מלאתך ודמעך (סמות כ"ז כ"ו) על אהור האריסות • ואילו היה כן למה הקדים הכתוב מלאתך לפני דמעך • אם טעם דמעך כמו זרעך • ועוד כי דבר המלאה איננו בידו • רק ביד הצור ילדו • וככה עשה עני • ימחה שמו כעני • שפירש בחריש וקציר (סס ל"ד כ"ח) על דבר האשה • והלא תכסמו בושה • כי אם אמרנו ביד הגבר חריש • הלא במלת קציר יחריש • ואלה העורים • המוכים בסנורים • הלא ידעו • אם לא שמעו • כי תורה שבכתב מיד אבותינו קבלנו • וככה תורה שבעל פה מפיהם שמענו • וחלילה חלילה שהוסיפו או גרעו • על אשר קבלנו • ושמענו • ואם אין אמת תורה שבע"פ • הנה גם לתורה שבכתב אין מרפא • כי אין • בתורה המקודשת • מצוה שלימה מפורשת • כי לא הזכיר כמה אבות מלאכות ותולדותיהן • ומדות חקות • הסוכה ומשפטיהן • גם לא הזכיר הפסחים • איך הם תלויים בירחים • ואם אביב לא ימצא • במה נחרצה • ויש לתמוה כי הכל חייבים בכל שנה להיות שומרים • מאכל חמין בפסח שיש בו כרת וביום הכפורים • והנה ראינו כי משה ע"ה הראנו למבין עם תלמיד • דבר מצורע ואת כל נגע על מתכונתו העמיד • שהיא לאדם אחד ולא ימצא תמיד • וזה לאות כי קריאת המועדים • היא נתונה לחסידים • וככה מצאנו בחזקיה שנועץ עם הזקנים (ד"ה ל' ז') • והנה המועדים על פי העצה נתונים • כאשר העתיקו אנשי האמונה • הנקובים בשמות במשנה • והשם • שנתן להם חכמה • הוא יתן משכורתם שלימה • ולא די לאלה חסרי התבונה • שאין בהם אמונה • עד שיוציאו המלה מהתבונה • כי דקדוק הלשון לא ידעו • גם בארצם לא שמעו • כאשר עשה בן זוטא • שבכל פרושו

1) והמשלים ... אלמים M. omits 2) התבל M. 3) אף M. 4) וכן משיח וישועה M.
 5) שלא M. 6) קבלו M. 7) ושמעו M. 8) M. omits. 9) תקות M. אולי צ"ל תקרת
 10) ומשמשיהן M. 11) וכ"ש M.

העתק פירוש הראב"ע על התורה

שטה אחרת

עפ"י כ"י *

נאום אברהם בר מאיר הספרדי

הנה בשמים עדי' היודע סודי: כי בכל לבי ובכל מאודי' אפרש התורה בעודי' על פי אשר תשיג ידי' .אם 1) יהיה אלהים עמדי' ואחל בשם אשר אין לתחלתו תחלה' ואשלים בשם אין לגדולתו תכלה' והוא ינקני מכל שגיאות' שלא יהיו בעיני לבי נראות' בין בטעם או בדרך מבטא' כי אין אדם אשר לא יחטא' ולפני החלי לפרש או לדקדק מלה' אומר כי האמת כמו נקודה בתוך עגולה: ומפרשי התורה הולכים על חמשה דרכים:

האחת היא דרך חכמי הערלים' האומרים כי כל התורה חידות ומשלים' ככה כל הדברים' שהם בספר בראשית נאמרים' גם ככה כל המצות והחוקים הישרים' כל אחד כפי מחשבתו זה יוסיף וזה יגרע' פעם להיטיב פעם להרע' כי 2) השבעה עמים' רמז לדברים נעלמים' שהם בגוף האדם שמים' ואשה כי תזרע רמז לבית תפלתם' ומספר ימי הטומאה בראיתם' גם מספר השבטים' רמז למנין התלמידים [השקטים] 3) וכל אלה דברי תהו' הבל נדף ואין כמוהו' והאמת לפרש כל מצוה ודבר ומלה כאשר הם כתובים' אם המה אל הדעת קרובים' גם נכון הוא להיות לדברים סודות' והם בעצמם אמת גם חידות' כדבר נן ערן ועץ הדעת' ותהיה חכמת לב עם חכמת מפי אב נשמעת' והעד הנאמן בכל פירושנו' הוא שכל הלב שנטע בקרבנו קדושנו' והמכחיש הדעת כמכחש הרגשותינו' כי לאנשי לבב נתנה תורת אבותינו' ואם מצאנו כתוב בתורה שאין הדעת סובלת' נוסף או נתקן כפי היכולת' ע"ד משפט הלשון' אשר חקק אדם הראשון' גם במצות 4) נעשה כן' אם הדבר כמשמעו לדעת לא יתכן' כמו ומלתם את ערלת לבבכם (דברים "ט"ז) . כי על המצוות כתוב אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (ויק' י"ח ה') . ועוד כי השם צוה שלא לרצוח אחרים' ואיך יצוה לרצוח את נפשו כאכזרים' גם עת מותו תבוא' טרם מולו את ערלת לבבו'

M. omits ²⁾ כי ... הדעת סובלת * Brit Mus. Add. 27,038.

⁴⁾ במלת M.

³⁾ "ב מולות Erased and replaced by

5-2.4.

IBN EZRA LITERATURE.

HEBREW APPENDIX

TO THE

ESSAYS ON THE WRITINGS

OF

ABRAHAM IBN EZRA.

BY

M. FRIEDLAENDER, PH.D.

VOL. IV.

LONDON:

PUBLISHED FOR
THE SOCIETY OF HEBREW LITERATURE

BY

TRÜBNER AND CO., 57 & 59, LUDGATE HILL, E.C.

152

774

**PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET**

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
