

הקוסמולוגיא של שלמה אבן גבירול

מ . ס י מ ו ן

משירי שלמה אבן גבירול כבר ניכר כי הוא עסק הרבה בשאלות קוסמו-
לגיות, ובפיוטו המפורסם „כתר מלכות“ * יש מאמרים ורמזים שאולי אפשר
לבנות מהם כעין קוסמולוגיא, אם כי לא כל-כך מסודרת ומפורטת. אמת הדבר,
כי לא הקדיש לענין הזה חלק מיוחד מספריו ואף לא כתב קוסמולוגיא בתור
פירוש על הפרשה הראשונה של ספר בראשית, כמו שעשה רב סעדיה גאון.
אולם בספרו הפילוסופי „מקור חיים“ שכתב, כנראה, בסוף ימיו, נמצאים
מאמרים רבים וחשובים הנוגעים בענין הקוסמולוגיא, ומן המאמרים האלה
אפשר לבנות קוסמולוגיא פחות או יותר משוכללת, אשר מכמה פנים ראוי לשום
לב אליה.

ובהיות שהספר הזה, אף ששמו כבר יצא בעולם, עודנו יקר המציאות ולא
נתפרסם כל-כך בתוך קהל הקוראים העברים, כמו יתר כתבי הפילוסופיא
הידועים מימי הבינים, או כמו השירים של רשב"ג עצמו, מן הראוי הוא להקדים
דברים אחדים על אפיו ותכנו.

ספר „מקור חיים“ נכתב מעיקרו ערבית, ונתרגם ללטינית כמאה שנים אחר
פטירת המחבר. וכמאה שנים אחרי-כן עשה החכם שם טוב אבן פלקירא
„לקוטים“ בלשון עברית מספר „מקור חיים“ — כנראה מן הנוסח הערבי
המקורי—שהם כשליש בגודל הספר עצמו, ושבהם נכללה, לפי דבריו, „כל דעת
המחבר“. הנוסח הערבי של ה„מקור חיים“ אבד. ה„לקוטים“ של אבן פלקירא
הובאו לדפוס בפעם הראשונה בשנת 1857-58 בפאריז על ידי החכם שלמה
מונק, שמצאם בכתב-יד בבית הספרים הלאומי בפאריז, עם תרגום
צרפתי והערות.¹ הוא מצא גם כתב-יד של התרגום הלטיני, אשר עד כאן נודע
רק על ידי ציטאטים בספרי הפילוסופים הנוצרים מימי הבינים, שקראו המחבר
Avencebrol או Avicebron וחשבוהו לערבי ואפילו נוצרי. את הכתב-יד
הזה לא הוציא מונק לאור ונדפס בפעם הראשונה על-ידי החכם בוימקאר.²
ואחרי עבור כשלושים שנה תרגם דר. יעקב בלובשטיין את הספר הלטיני הזה
לעברית בעריכת דר. אברהם צפרוני, והוציאו לאור בצירוף ה„לקוטים“ של

1 בספר: Mélanges de Philosophie juive et arabe

2 Clemens Baeumker, Avencebrolis Fons Vitae, Munster, 1892

(ירושלים תש"ד).

אבן פלקירא עם מבוא יקר-הערך על ר' שלמה אבן גבירול מאת דר. יוסף קלוזנר (ירושלים, תרפ"ו). מן התרגום של דר. בלובשטיין לוקחו כל הציטאטים הבאים במאמר הזה.

מן הנוסח השלם הזה של ה"מקור חיים", אנו רואים כי בו התכוון רשב"ג לכתוב ספר פילוסופי "צרוף", ולא פילוסופי-דתי, כמו יתר המתפלספים היהודים בימי-הביניים. כמוהם הוא שם תכלית האושר האנושי בהשגת החכמה או הידיעה האמיתית. אבל לא היה מקובל אצלו כמו אצלם כי הידיעה הזאת תמצא דווקא בספר תורת משה. הוא בקש להשיג את החכמה על ידי פעולת שכלו בלבד, ולא איכפת לו אם מה שהראה לו שכלו נמצא כבר בתורה או לא, ולא עשה שום זכר לתורה או לדת ישראל בספר הזה.

אמנם אם היה רשב"ג מודרני בזה שידע להבחין בין הפילוסופי ובין התיאולוגי, הרי בעצם דעותיו הפילוסופיות עודנו בן דורו. השיטה הפילוסופית שבחר לו היא מוזרת מאד להלך-הרוח המודרני. הוא הלך בעקבות הפילוסופים הגיו-אפלאטוניים, ועשה ליסוד כל מחקרו את ההפרש שבין "חומר" ו"צורה", שלפי דעתו מצוי הוא בכל הדברים, בין מוחשים בין מושכלים, והוא סוד הויתם. כל ספר ה"מקור חיים" סובב על הרעיון הזה, ועיקר מגמתו הוא לבאר את ענין "החומר הכללי" ו"הצורה הכללית" שמהם נתהווה העולם. והנה לקורא המודרני הנסיון הזה להשיג את החכמה על-ידי ויכוח על חומר וצורה כמעט חסר טעם וריח הוא, כי חדלו המושגים האלה לתפוש מקום חשוב בהשקפתנו הפילוסופית, וכבר גנזנו אותם בהקדש האסקולסטי, ואין פילוסוף אחד בימינו אשר יבקש ל"באר את העולם" על-פיהם.

אולם בעבור זה אין להקטין את ערך ה"מקור חיים". הפילוסופי שלו — זאת אומרת שיטתו בענין הידיעה (epistemology) — כרוכה מצד אחד בשיטה תיאולוגית, ומצד שני בציור קוסמולוגי, ואם אין הראשונה מענינת אותנו כל-כך, יכולות אלה האחרונות להרים ערך הספר בעינינו. לפי דעת רשב"ג החומר והצורה הכלליים הם יצורי הרצון האלהי שהוא מתווך בין הפועל הראשון הנעלם ובין העולם הנברא, והרצון הזה הוא גם-כן מקור התנועה והוא פולש וחודר לכל חלקי העולם ונותן להם הויתם. הרי לנו דעה תיאולוגית ודעה קוסמולוגית הקרובות אל דעתנו היום, וראוי לחקור בהן.

והנה על החלק התיאולוגי של ה"מקור חיים" כתב דר. קלוזנר דברים של טעם המפיצים אור על דעת המחבר, וביחוד על ה"פאנתיאיסמוס" שלו ויחסו אל האמונה המקובלת. גם את הרעיונות הקוסמולוגיים של ה"מקור חיים" סדר דר. קלוזנר באופן נאה, כפי שעולה מתוך עיון שטחי בספר הזה. אולם דבריו בענין הזה אינם כל כך מספיקים, דווקא מפני שנגע בשטח המאמרים ולא העמיק לחפש אחרי מובנים מכוסים ונעלמים. ואין הכוונה בזאת לאמר, כי היתה לרשב"ג דעה נסתרת שלא רצה להוציאה בפירוש אלא על ידי רמזים.

באמת לעולם היה משיח לפי תומו, ובאמת ראה גם כן דברים רבים ונשגבים בענין הקוסמולוגיה, אבל ראם באספקלריא לא מאירה ולא סדר אותם כהוגן. הוא היה בהרבה דברים כמתנבא ואינו יודע מה מתנבא. הוא דבר על ענין אחד מה שהוא שייך לענין אחר, ועשה את העיקר טפל והטפל עיקר, עד שבהרבה מקומות יעלה בלב הקורא לקרוא עליו מה שקרא חכם על ספר קהלת: „אנת שלמה מה חכמתך מה שוכלתנך . . . שדברייך סותרים זה את זה“³. ומה שעיוות רשב"ג לא תקן דר. קלוזנר, אבל הניח הדברים כמו שהם³. ולכן הציור שהוציא מדברי המחבר אינו מספיק בתור קוסמולוגיא, ואי אפשר „לבאר את העולם“ על פיו. ולו הלך רשב"ג לעולם בשיטה אחת ודבריו היו מסכימים זה עם זה, לא היה לערער על כך. אולם מאחר שמצינו בספרו „קולות“ שונים יש לפרשו בענין אחר ועל ידי היקישים וחלופים לתקנו מניה וביה ולהוציא ציור יותר משוכלל. ואם יאמר האומר, שיש בדבר קצת העוזה, נשיב לו שאין בעבור זה להמנע מנסיון שעל ידו אולי נבוא למסקנות מועילות בפירוש התורה, כמו שנראה להלן.

ולפני סדרנו את הקוסמולוגיא עצמה מן הראוי הוא להציג לפני הקורא שלשה רעיונות השייכים לענין זה אשר הרבה רשב"ג לטפל בהם גם בספר הזה גם בספרים אחרים, והם כמו מונחים ראשיים אצלו.

א) הרעיון הראשון הוא ענין ההדרגה. בעולם המוחש הוזה הדברים ידועים לנו על ידי תאריהם או סגולותיהם. כל תואר צריך שיהיה לו עצם הנושא אותו. כאשר נעיין בתארים או בסגולות האלה, או לפחות באלה שיש בהם מהות העצמים, אנו מוצאים שהם מסודרים מדרגות שונות זו על גב זו, באופן שכל תואר כפי שהוא מעולה ביותר אינו נמצא אלא בעצם שכבר יש בו כל התארים השפלים ממנו. המעולה שבתארים הוא הכוח השכלי או הנפש המשכלת, והנפש הזאת לעולם אינה נמצאת אלא בדבר שיש בו כבר נפש מדברת (פרצפציה), שהוא העצם הנושא אותה. וכן הנפש המדברת נשואה בעצם שיש בו נפש צומחת, והנפש הצומחת — בעצם שיש בו גופניות, והגופניות — בעצם שיש בו כמות. והעצם הוזה הנושא את הכמות, ז.א., שאין לו תאר אלא הכמות בלבד, הוא בקצה התחתון של העולם המוחש, שאין עצם אחר נושא אותו. כל אחד מן התארים האלה נמצא כידוע בפרטים הרבה, אולם בכללותו ובתור סוג נקרא אצל רשב"ג „צורה“, והעצם הנושא את הצורה נקרא בכללותו „חומר“. זה המובן העיקרי של השמות „צורה“ ו„חומר“ בעולם

³ למשל, דר. קלוזנר אומר (דף נ"ז): „הרצון פועל קודם כל החומר הכללי והצורה הכללית (שחלילה להחליפם בחומר ובצורה של עולמנו השפל)“. כן הוא הדבר באמת, וזה דוקא מה שאמר אבן גבירול. אבל איך יסתפק בזה הקורא אם לא יגידו לו מה הם אם כן החומר הכללי והצורה הכללית האלה, ולמה נקראו חומר וצורה? ועל זה לא אמר דר. קלוזנר מאומה.

המוחש. ובעולם הזה אין חומר בלי צורה ואין צורה בלי חומר, ולפיכך נקרא "עולם המורכב", והעצם נושא הכמות, שהוא היסוד לכל העולם המוחש, נקרא העצם המורכב סתם.

(ב) הרעיון השני הוא ענין העולם המושכל או הרוחני, אשר יש לבארו כזה. אף-על-פי שאין במציאות הנודעת לנו צורה בלי חומר וחומר בלי צורה, בכל זאת אנו יכולים בכח שכלנו להפריש את הצורות האמורות למעלה מן החומר שלהן ולהסתכל בהן כמו בעצמים נפרדים. ולפי דעת רשב"ג הצורות המושכלות האלה הן ממשיות ויש להן מציאות בלי מקום ובלי זמן בעולם שלהן, שהוא העולם המושכל או הרוחני. והוא קורא אותן בשם עצמים פשוטים, כלומר, פשוטים מן החומר. בעולם המושכל הזה יש אותה ההדרגה לעצמים הפשוטים שיש לצורות בעולם המוחש, ולכל אחת מן הצורות מקביל עצם פשוט אחד הנקרא גם בשמה. ומקובל אצל רשב"ג שיש דמיון בין העולם המוחש והעולם המושכל, ואפשר ללמוד מזה על זה.

(ג) הרעיון השלישי הוא ענין העולם העליון. לפי דעת רשב"ג, כל התנועה שבעולם המוחש, שהיא עיקר הווייתו, באה לו מן הרצון האלהי, שהוא מקור כל תנועה והווייה, והוא המתווך בין הפועל הראשון, שהוא האל הנעלם יתברך, ובין העולם. והעצמים הפשוטים הם האמצעים שעל-ידם נמשכה התנועה מן הרצון האלהי אל העולם המוחש. העצמים הפשוטים נקשרים עם הרצון באופן מיוחד, ועל ידי הקשר הזה הם נעשים לכחות מניעים, שמהם באות הצורות באמרת הרצון אל החמרים בעולם המוחש. העצמים הפשוטים בהתקשרם עם הרצון נקראו העולם העליון, וכמו כן נקרא העולם המוחש התחתון או השפל. ולכן היה יחס העולם העליון לעולם השפל יחס העילה אל העלול, וכל מה שנעשה בעולם השפל מקורו בעולם העליון ויוכל להתבאר על ידו.

הרעיונות האלה הם אצל רשב"ג טפלים למושג המרכזי של "חומר וצורה", ולא חש לפרשם ולהעמידם על בוריים. ובכל-זאת הם כמו עיקרים בשיטתו הפילוסופית ותופשים בה את המקום החשוב ביותר. ומי לא יראה כי הרעיונות האלה הם בעצם קוסמולגיים, וראויים הם לשמש בתור חומר לקוסמולגיא שלמה. ואולי מפני שישתמש בהם באופן זה היה צריך שיהיה רשב"ג הרבה קודם לזמנו. אמנם לא היה זה ברור לבני דורו של רשב"ג כמו לנו, וגם לא לרשב"ג עצמו, אע"פ שקדם לזמנו באופנים שונים כמו שהראה הד"ר קלוזנר. אמנם אף כי לא טפל בענין הקוסמולגיא בכוונה תחילה דבר עליו הרבה אגב אורחא ובדרך רמז, ובעזרת המאמרים והרמזים האלה אפשר לנו לבנות קוסמולגיא פחות או יותר שלמה על יסוד שלשת הרעיונות שהבאנו למעלה.

וכדי להסביר את הקוסמולוגיא של רשב"ג ראוי קודם כל לשום עין אל הדברים הנמצאים בתחלת הספר "מקור חיים": —

"מכיוון שהרצון הוא הכח האלהי, הממציא את הכל והמניע את הכל, נמצא, שמן הנמנע הוא, שיעשה דבר בלעדיו . . . מכיון שהתנועה, שעל ידה נוצרו כל הנמצאים, קשורה ברצון, מן ההכרח הוא, שתנועת כל הנמצאים תהא תלויה בתנועת אותו הרצון, וכמו כן מנוחתם — במנוחתו . . . מזה יוצא, שגם המנוחה וגם התנועה בהתהוות האדם ושאר הנמצאים נובעות בעל כרחן מן הרצון"⁴.

במלות האלה יש לראות כמו ראשי פרקים של קוסמולוגיא שלמה, והלוואי שרשב"ג בעצמו לקח אותן ליסוד מחקרו ועסק בענין התנועה, השגורה בפינו גם היום. אמנם הוא נמשך לדבר אחר, לווכוח על החומר והצורה, ולא הואיל לבאר את דבר ה"תנועה". ובכל זה לא הרחיק לסור מן הדרך שהתווה לו בתחלה, כי מכל הלך-וויכוחו נראה, כי מושג התנועה, אף על פי שלא השתמש בו הרבה בפירוש, היה תמיד במחשבתו, ואולי אפילו באי-הכרה, כי כאשר נעיין במושגי החומר והצורה ונרד אל עומק מובנם, נמצא, שאין התנועה לפי דעת רשב"ג אלא כעין תנועה פנימית בתוך החומר⁵. אפשר לנו אם-כן על-ידי הקשים והסתכלות להוציא מדבריו על החומר והצורה מה שנצרך לנו על ענין התנועה.

מן הדברים שהבאנו למעלה מן ה"מקור חיים" יש ללמוד, כי לפי דעת רשב"ג התנועה היא עיקר המציאות בעולם המוחש, ושמקור התנועה הוא הרצון האלהי. ובמקום אחר הוא אומר, כי הרצון בתור תנועה חודר ופולש לכל הנמצאים⁶.

הפרובלימה אם-כן היא לבאר איך באה התנועה בחומר מן הרצון. הרצון הוא דבר קיים בפני עצמו חוץ ממקום וזמן והוא רק מניע ולא מתנועע. ההפך מן הרצון הוא דבר שאין לו הויה אלא במקום וזמן, ושאינו מניע, אבל מוכן הוא לקבל תנועה, ומשתוקק להויה. הדבר הזה קורא רשב"ג

4 שער א', סעיף ב'.

ה', סעיף ל"ב). אולם כשנחפש מה היא הצורה שהוא מקבל, אנו מוצאים שאינה אלא

5 מה שאומר רשב"ג בפירוש הוא: "החומר מתנועע כדי לקבל צורה שער התנועה עצמה, אמנם לא תנועה מקומית אלא תנועה פנימית, ממין זה שאנו קוראים אנרגיה. ובמקום אחר (שער ה', סעיף ל"ו) הוא אומר: "התנועה היא בת מתפשט בעצמים הגופניים ונותן להם יכולת לפעול ולהפעל". והיה יכול לתאר את הצורה גם כן (באחד ממובניה) במלות אלה.

6 "הרצון . . . הוא חודר בכל ונעשה לתנועה" (שער ה', סעיף ל"ט). ועוד שם; "החומר מקבל את התנועה מהרצון בזמן".

בשם "חומר כללי" על שם סופו, כאשר נראה להלן. אולם על-שום טיבו היה ראוי יותר להקרא "היולי", או "חומר קדמון". כנזכר למעלה, התנועה הנותנת הויה לחומר נקראת "צורה". הרצון "רוצה" להלביש את החומר הכללי או ההיולי הזה את הצורה היותר משוכללת, שהיא צורת השכל. אולם אין החומר יכול לקבל צורה כזו קודם שצורה זו לבשה צורות אחרות שפלות ממנה, שהן יותר קרבות אל החומר. לכן ברא הרצון מתווכים בינו ובין החומר, שהם כחות מניעים כמותו, אלא שבהם התנועה הולכת ומתמעטת עד אשר כמעט תיפסק. ראש המתווכים האלה הוא בעל צורת השכל, והוא נקרא אצל רשב"ג "הצורה הכללית". וזה גם כן על שום סופו. אולם על פי טיבו היה יותר ראוי להקרא הכח המניע הראשון. יתר המתווכים הם מקבילים אל הצורות שבעולם השפל, והם נקראים אצל רשב"ג "עצמים פשוטים", אבל יותר ראוי היה לקראם "כחות מניעים", או "מקורי תנועה".

והנה התנועה נובעת מן הרצון אל העצמים הפשוטים כמים הניגרים במורד⁹. וכאשר תגיע התנועה אל האחרון שבעצמים הפשוטים, היא כבר נעשית כל כך חלשה שהחומר יכול לקבל אותה בתור צורה, ובהכנסה לתוך החומר נעשה החומר לעצם הווה במקום וזמן, והוא יסוד העולם המוחש ונקרא אצל רשב"ג "עצם מורכב"¹⁰. ואחר שנתהווה העצם הזה נעשה הוא בעצמו חומר לצורה שניה, צורת הטבע, אשר הוא מקבלה מן העצם הפשוט המוכן לו. ועל הדרך הזה נתהוו כל מדרגות ההויה בעולם המוחש.¹¹ והמציג אותם כל אחד

7 ענין ההתמעטות הזאת אינו מבואר כל צרכו. רשב"ג אומר, שהוא בא מן ההתרחקות מן המקור, אבל איך נבין את ההתרחקות בעולם אי-מקומי? ועל דרך הניוראפלאטוניים היונו אומרים, כי היא באה מהשפעת החומר הכללי על הצורה הכללית, אבל קשה למצוא רמז לזה בספר מקור היום.

8 עוד אומר רשב"ג, כי לעצמים הפשוטים יש גם כן חומר, שאיננו לא "החומר הכללי" ולא החומר של העולם השפל. וזה דבר קשה ההבנה מאד, ונראה, שיש כאן כוונה תיאולוגית, ואינו ענין לקוסמולוגיא.

9 "יציאת הצורה מהמקור הראשון, כלומר, מהרצון, והשתפכותה על החומר. דומה לנביעת המים הזורמים ממקורם והשתפכותם חלק אחר חלק בהדרגה". (שער ה', סעיף מ"א). ונראה כי "החומר" במקום הזה הוא החומר של העצמים הפשוטים שהוכרנו בהערה (8).

10 מה שרשב"ג אומר הוא, כי חכמות מונעת את העצם הגופני (שהוא התחתון שבעצמים הפשוטים) מלהתנוועק מפני חולשתו. ונראה שיש כאן בלבול דברים, ומה שנצרך לומר הוא כי התחתון שבעצמים הפשוטים אין לו כח להניע והוא נעשה לתנועה בחומר בתור "חכמות", מאחוד שניהם נעשה העצם המורכב.

11 ענין שער ה', סעיף ל"ד: "העצם נושא הקטיגוריות (ז.א. העצם המורכב בעל החכמות) מהנועק לקבלת הצורה של האיכויות (ז.א. הגופניות), ואחר כך לקבל

בגבולו הוא האמרה ועל ידי האמרה הזאת חעצמים הפשוטים מעניקים את תנועתם זה לזה ולכן היא המקשרת את כל העולם העליון ועושה אותו לאחד. ועל פי זה היה ראוי לאמור כי גם האמרה היא המקשרת החומר עם הצורה והעולם התחתון עם העולם העליון. אולם מה שאמר רשב"ג בפירוש הוא שהכח המאחד החומר עם הצורה הוא האחדות. ובמחילת כבודו אין זה כי אם טעות אסקולסטית, כי מי לא יראה כי האחדות באה מן האחד, ולא להפך¹². זכזה יש הרבה בספר מקור חיים.

עוד אומר רשב"ג שההתקשרות הזאת של החומר והצורה היא יותר חזקה כשהיא קרובה להתחלתה, ויותר חלשה כשהיא מרוחקת ממנה. ולא פירש מה היא ההתחלה הזאת. אמנם אם נפרשה על העצם המרכב, אזי יש לבאר על פי זה העובדה כי העצם המרכב שהוא יסוד העולם המוחש הוא אחד בלי התגוונות כלל, בעוד שהמדרגות האחרות של ההויה כל שעולות זו על גב זו הן מתגוונות ביותר במינים, בסוגים, ובפרטים.

הנה הרצינו לפני הקורא קוסמולוגיא מסודרת, אף אם לא מפורטת, אשר יש ללמוד אותה מספר מקור חיים על-ידי החפוש וההסתכלות. ובלי ספק היה אפשר להוציא עוד דברים רבים וחשובים על הענין הזה מספר שאף בטעיותיו יש גרעיני חכמה. וכמו שעשינו את רשב"ג לכותב קוסמולוגיא בעל כרחו, כן יש לעשותו למפרש את התורה בעל כרחו, כי מהשוואת שיטתו, כמו שבארנו אותה, עם דברי הכתוב בתחלת ספר בראשית יוצא לנו אור חדש על המקרא וכל הספר כדאי בעבורו.

על פי שיטת רשב"ג יש לפרש את הכתוב באופן זה. בראשית ברא וגו'. כשעלה במחשבת הרצון האלהי הנקרא אלהים לברא את העולם עשה תחלה את השמים, שהם הצורה הכללית או מקור התנועה, ואת הארץ, שהיא ההיולי או החומר הכללי, ז"א ההיולי המוכן לקבל התנועה. והארץ היתה וגו'. החומר הכללי הזה היה, כדברי רשב"ג, "מתנועע לקבל צורה (או תנועה)", ועל ידי כך נעשה תהו, שהוא קצת יותר קרוב אל ההויה, ולא רק תהו אלא גם כן בהו, שהוא יותר קרוב. וחשך (היה) על פני וגו'. ועל ידי ההתקרבות הזאת נעשו היחס בין הצורה הכללית והחומר הכללי כמו חשך על פני תהום, ולא עוד אלא כמו רוח אלהים מרחפת על פני המים, שאין ההפרש

צורת הדומם, ואחר כך צורת הצמח, ואחר כך הצורה החיונית, ואחר כך המדברת, ואחר זו השכלית, עד אשר החומר הטעבי יתחבר עם צורת השכל הכללי".

12 עוד יש לומר, כי יש כאן דעה פיתגורית, כלומר, כי האחדות היא הכוח הכמוס במספר אחד. ואם כן, היא מה שאמרנו, כי מה הכח הזה אם לא האמרה עצמה.

ביניהם כל כך גדול. וכל זה צריכים אנו לצייר כנעשה בעולם העליון, שאין בו לא זמן ולא מקום. ובהיות החומר והצורה במצב הזה, אז ויאמר אלהים וגו', האמרה באה מן הרצון שיתאחד העצם הפשוט התחתון עם החומר כדי שיהי אור, שהוא העצם המורכב, יסוד העולם התחתון. ויבדל אלהים וגו'. זאת אומרת שהרצון הפריש בין תנועת האור, שהיא בתוך החומר, ובין תנועת החשך, שהיא מחוץ לחומר, ויקרא אלהים וגו', עשה את תנועת האור יום, כלומר, במקום זמן, ואת תנועת החשך לילה, כלומר, בלי מקום וזמן. ובכך היה יום אחד, המדרגה הראשונה של תנועה או הויה בעולם התחתון, עולם של מקום וזמן. וכן אפשר לפרש כל ה"ימים" של מעשה בראשית על מדרגות ההויה הנזכרות בהערה 11, רק שבספור מעשה היום הרביעי נצטרך לומר שיש דברים בגו, ואין כוונת הכתוב אף מאורות הרקיע עצמם אלא אל צמיחת גידולי הארץ הנגרמת מהם.

באופן הזה אפשר להתאים דברי הכתוב עם רעיונות רשב"ג. והטעם שלא בקש לעשות זה בעצמו, הוא, כנראה, שהיה כל כך להוט אחרי החכמה היונית עד שהפנה עורף לחכמת עמו וראה את עצמו כתלמיד אפלאטון לבד. ובאמת לא לקח מן החכמה היונית אלא המיתודה והשמות בלבד, והרוח אשר שפך בהן היתה רוח עברית. וכמו שהתיאולוגיא שלו היא יהודית, כאשר הראה דר. קלוזנר, כן אפשר להוציא מספרו קוסמולוגיא שהיא תורנית.