

בעניין שני השעירים: דרוש ליום הכיפורים מבט על אנליטיות וסינתטיות

מבוא

לסיום השנה אנו מקדישים את מאמרנו לשבת יוה"כ, לדרוש בעניין שני השעירים ועבודת יוה"כ. כפי שנראה, הראשונים רומזים לכמה סודות שטמונים בעניין זה, ולעני"ד מאחורי הדברים טמונים כמה רעיונות אקטואליים מאד, הנוגעים לשאלת האנליטי-סינתטי, אשר נדונה בפירוט בקוורטט של מ. אברהם. עקב קוצר המצע לא נאריך כאן בהיבטים ובהשלכות הפילוסופיות, ונעמוד בעיקר על היחס לעבודת יום הכיפורים. ואידך זיל גמור. זוהי ההזדמנות לאחל לכל קוראינו שנה טובה וגמר חתימה טובה. נוסיף כי תכניותינו לשנה הבאה טרם גובשו, ובעז"ה הדברים יתבררו אחרי חג הסוכות הבעל"ט.

א. מצוות שני השעירים

מבוא: סוד שני השעירים

התורה בפרשת אחרי-מות (ויקרא טז, ז-י) מצווה לקחת שני שעירים ולהקריב אחד מהם לה' ואחד לשלוח לעזאזל. ההחלטה מי הולך לאן היא על פי גורל. האבן עזרא, בפירושו שם, כותב כך: **ואמר רב שמואל: 'אף על פי שכתוב בשעיר החטאת שהוא לשם גם השעיר המשתלח הוא לשם'. ואין צריך, כי המשתלח איננו קרבן כי לא יישחט ואם יכולת להבין הסוד שהוא אחר מילת עזאזל תדע סודו וסוד שמו כי יש לו חברים במקרא ואני אגלה לך קצת הסוד ברמז בהיותך בן שלשים ושלש תדענו.**

האבן עזרא מעיר על דברי רב שמואל שהשעיר לעזאזל איננו קרבן ממש שהרי הוא אינו נשחט כמו רעהו. ועוד הוא מוסיף שיש בזה סוד ונותן לכך רמז לא ברור. הרמב"ן שם בפירושו כותב על כך את הדברים הבאים:

והנה ר' אברהם 'נאמן רוח מכסה דבר', אבל אני הרכיל מגלה סודו שכבר גילו אותו רבותינו במקומות רבים... ומפורש מזה בפרקי ר' אליעזר הגדול: 'לפיכך היו נותנין לו לסמאל (=השטן) שוחד ביום הכיפורים שלא לבטל את קרבנם שנאמר גורל אחד לה' וגורל אחד לעזאזל, גורלו של הקב"ה לקרבן עולה וגורלו של עזאזל שעיר החטאת, וכל עוונותיהם של ישראל עליו...'. והנה הודיענו שמו ומעשהו זה סוד העניין כי היו עובדי אלהים אחרים הם המלאכים עושים להם קרבנות והם להם לריח ניחוח... והנה התורה אסרה לגמרי קבלת אלהותם וכל עבודה להם, אבל צוה הקב"ה ביום הכיפורים שנשלח שעיר במדבר לשר המושל במקומות החרבן והוא הראוי לו מפני שהוא בעליו ומאצילות כוחו יבוא חורב ושיממון כי הוא העולה לכוכבי החרב והדמים והמלחמות והמריבות והפצעים והמכות והפירוד והחרבן... ואין הכוונה בשעיר המשתלח שיהיה הקרבן מאיתנו אליו חלילה, אבל שתהיה כוונתנו לעשות רצון בוראנו שצונו בכך... זה טעם הגורלות, כי אלו היה הכהן מקדיש אותם בפה לה' ולעזאזל היה כעובד אליו ונודר לשמו אבל היה מעמיד אותם לפני ה' פתח אוהל מועד כי שניהם מתנה לה'... והנה רמז לך ר' אברהם שתדע סודו כשתגיע לפסוק "ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים" [זהו פסוק שמופיע 33 פסוקים אחר כך, כרמז של האבן-עזרא]... ולא אוכל לפרש כי היינו צריכים לחסום פי המתחכמים בטבע הנמשכים אחרי היווני אשר הכחיש כל דבר זולתי המורגש לו, והגיס דעתו [=התגאה] לחשוב הוא ותלמידיו הרשעים כי כל עניין שלא השיג אליו הוא בסברתו איננו אמת.

עיקר דברי הרמב"ן: הסוד ופירו

אין ברצוננו להיכנס כאן לכל פרטי ההסבר של הרמב"ן, אלא רק לכמה נקודות בדבריו שחשובות לענייננו. הרמב"ן מציע פשר לסודו של האבן עזרא (=ר' אברהם) ולפיו השעיר לעזאזל נשלח למדבר אל השדים ולשרי השיממון והחרב. אין כאן קרבן ממש, אלא קיום ציווי של הקב"ה שצונו לשלוח את השעיר אליהם. כפי שמוסיף הרמב"ן, הסבר זה נועד לחסום את אריסטו (=היווני) ותלמידיו הרשעים שמאמינים רק למה שראו או הבינו בשכלם. כדי להבין איך כל זה קשור לשעיר לעזאזל נעקוב בקצרה אחרי כמה פרטי דינים והלכות שמלוות את השעיר במסלולו, ונחזה בסופו המפתיע של המסלול ההלכתי הזה.

בעקבות השעיר לעזאזל

הבבלי במסכת יומא (דף סב) קובע שמי ששחט את כל אחד משני השעירים הללו בחוץ (מחוץ למקום ההקרבה) לפני שהוגרל מי מהם הולך לאן, עבר על איסור שחוט חוץ (=איסור להקריב קרבנות מחוץ לבית המקדש). לכאורה מוכח מכאן שבשלב הראשוני הזה יש לשני השעירים

קדושת קרבן (ולכן אסור להעלות אותם בחוץ). דבר זה אומר שאסור לאכול אותם, להשתמש בהם וליהנות מהם, ככל קרבן אחר.

השלב הבא בדרכם של שני השעירים הוא ההגרלה. כאשר עושים את ההגרלה, כותב בעל **גבורת ארי** (יומא לט, ד"ה 'והסגן'), אומרים על השעיר שהולך לה' את המילים 'לה' חטאת', ואילו על זה שהולך לעזאזל לא אומרים כלום. הוא מתברר מאליו. אמנם רש"י שם כתב שצריך להעלות את שתי ההגרות כיון שזהו אינו בירור בעלמא, אלא חלק ממעשה עבודת ההקרבה; לדעת רש"י, אם כן, השעיר לעזאזל נחשב עדיין כקרבן בשלב זה.

לאחר ההגרלה מגיע השלב של קשירת לשון זהורית לקרנו של השעיר לעזאזל. המפרשים הקשו כיצד מותר לעשות כן הרי זוהי עבודה (שימוש) בקרבן, וזהו דבר אסור.¹ בכל אופן, לענייננו, ברור מעצם הקושיה הזו שלשיטתם השעיר הזה עדיין קדוש בקדושת קרבן ועקרונית העבודה בו אסורה.

לאחר ההגרלה ישנה סמיכה. הכהן צריך לסמוך את ידו על ראש השעיר. בספר **מקדש דוד** (הלכות עבודת יום הכיפורים, סי' ו) הביא ראיות שסמיכה זו היא כדין סמיכה שדרושה בכל הקרבנות. אם כן, השעיר לעזאזל בשלב זה עדיין נחשב כקרבן.

לאחר מכן, מגיע השלב שמתוודים על השעיר שהולך לעזאזל. בחידושי הגר"ח מברסק על הש"ס (סטנסיל), 'בעניין לשון של זהורית', כתב שמכאן והלאה אין לשעיר זה קדושת קרבן.² אמנם ראה **מקדש דוד** שם, שהראה מחלוקת ראשונים האם וידוי זה הוא מדין התשובה שהכהן עושה על השעיר או כדין כל הקרבנות שמחייבים וידוי. יסוד המחלוקת הזו גם הוא נעוץ בשאלה האם בשלב זה ישנה קדושת קרבן לשעיר, או שהוא כבר איננו קרבן.

השלב הבא הוא השילוח של השעיר לצוק. בשלב זה משלחים את השעיר ביד 'איש עתי' (אדם כלשהו, לאו דוקא כהן) למדבר. כמה וכמה מפרשים כתבו שבשלב זה השעיר כבר איננו קרבן, ולכן השילוח איננו עבודה בקרבן, ולכן הוא אינו טעון דווקא כהן.³

בסוף המסלול דוחים (=דוחפים) את השעיר מראש הצוק הגבוה (=עזאזל) למטה. דחייה זו איננה מעכבת את מצוות השעיר, כלומר היא איננה חלק מן המצוה של השילוח, ולכן גם אם כלל לא נעשתה דחייה בכל אופן התקיימה מצוות השילוח.⁴

לאחר הדחייה מראש הצוק, האיברים של השעיר, שדרך כלל מתרסקים, מותרים בהנאה (ראה יומא סז). כלומר, כל קדושתם, אם היתה כזאת, פרחת (שהרי בקרבן רגיל יש איסור הנאה גם לאחר מיתתו).

בחידושי הגר"י (בנו של ר' חיים הלוי סולובייצ'יק) על יומא סא (ד"ה 'והנה') הוכיח שאם השעיר נשאר חי אחרי הדחייה מותר אפילו לשחטו ולאכלו. וכן כתבו עוד מפרשים, ויש שהתירו לאכול אף בלא שחיטה, אם הוא נדחה מהצוק (כי נתקיימה מצוותו, והדחייה היא כמו שחיטה).⁵

בשלב זה כבר לא נותר שום דבר מקדושת הקרבן שהיתה לשעיר קודם לכן. כאמור, מותר אפילו לאכול אותו. הוא חוזר להיות בהמה רגילה כאילו שכל התהליך הדרמטי שתיארנו כלל לא עבר עליו. כל זה לא היה ולא נברא. הוא חוזר לנקודת המוצא בה היה לפני ההגרלה ולפני ההקדשה. כמו עליסה בארץ הפלאות, אשר מתעוררת ומגלה שכל האירועים הפנטסטיים שעברו עליה היו רק חלום.

סיכום ומסקנה ראשונית

לסיכום הדברים, נמצאנו למדים כך: בתחילת התהליך שני השעירים הם שתי בהמות רגילות ופשוטות. בשלב ראשון, הן מוקדשות בקדושת קרבן. קדושה זו קיימת בשעיר לה' עד סופו, כלומר עד תום הקרבתו כקרבן. לעומת זאת, בשעיר לעזאזל הקדושה נשארת במהלך הקשירה, הסמיכה והוידוי. בשלב של השילוח כבר מתחילים חלק מהמפרשים לסבור שאין קדושת קרבן. בשלב

¹ ראה 'גבורת ארי' יומא מא, ד"ה 'בראש', ובחידושי הגר"ח (סולובייצ'יק) על הש"ס 'בעניין לשון של זהורית'.

² ההשלכה של קביעה זו היא מהיכן לקחת את המימון לקניית הלשון שתולים עליו. האם מתרומת הלשכה כדין הקרבנות, או לא. מעניין לציין שבתוספות **הרא"ש** בשבועות יג, כתב במפורש ששעיר המשתלח איננו קרבן כדברי האבן עזרא ורמב"ן, וכן כתבו התוספות לשבועות ט, ד"ה 'הואיל'.

³ ראה **שיטה מקובצת** השמטות וחידושים לכריתות יד, אות יב, ו**דבר אברהם** חלק ב סי' ח סוף ענף ז. וכן **בתוספות רי"ד** ליומא סו. ויש חולקים וסוברים ששילוח הוא כן עבודה, וכן משמע מסוגיית יומא עא, שאומר האיש עתי לכהן 'עשינו שליחותך', משמע שהשילוח גם הוא עבודת הכהן עצמו, והאיש העתי הוא רק שליח שלו.

⁴ גם לגבי השילוח עצמו ישנה מחלוקת בין הראשונים אם הוא מעכב או לא. ראה רש"י יומא סה, מאירי יומא דף מ ודף סו שהביא מחלוקת בזה, ופירוש הר"ש **לתורת כהנים** אחרי מות פרשתא ד, ח.

⁵ ראה **מנחת חינוך** מצוה קפ"ה, ובפרי **חדש** הלכות עבודת יום הכיפורים פרק ה, הלכה כב (בספרו **מים חיים**). וראה בחידושי ר' אריה לייב (מאליו) חלק ב, סימן לג, ובחידושי ר' חיים הנ"ל שכתב ששילוח ודחיה כשרים בוד (=מי שאינו כהן) כיון שאינם עבודה. אמנם ראה בספר **הישר** לרבנו תם, בתשובה נב סע"ה, שכתב שהדחיה היא עבודה ממש, ודימה זאת לשחיטה בקרבן עולה. שם הוא אוסר באכילה את השעיר כיון שזוהי שחיטה שאינה מתרת באכילה. אמנם, נראה שגם הוא מתיר באכילה אם ישחטו לאחר הדחיה, ומה שאסר זה רק בגלל שיש כאן אכילה ללא שחיטה, ולא בגלל קדושת קרבן שיש לשעיר בשלב זה.

הדחייה, כולם (אולי פרט לרבנו תם) סוברים שאין כאן כלל קרבן. אפילו לא צריך לכתחילה לבצע את הדחייה (מבחינת דיני הקרבן). ולבסוף כתבו המפרשים שמותר לאכול את השעיר, או על ידי שחיטתו אם נותר בחיים, אולי אפילו ללא שחיטה כלל. האיש העתי יכול פשוט לרדת לשחוט את השעיר (אפילו במקום לדחותו מהצוק) ולאכלו. כאן אנו מקיצים מן החלום.

הקושי

כל מי שמכיר מעט את ההלכה, רואה כי זהו תהליך מוזר מאד. השעיר לעזאזל שלכל אורך הדרך היה קדוש ונחשב כקרבן (שלב הסיום שנוי במחלוקות, כפי שראינו), הופך פתאום להיות חולין, כמו במצבו הראשוני לפני תחילתו של כל התהליך. בדרך כלל ההלכה גורסת כי 'קדושת הגוף לא פוקעת בכדי' (ראה נדרים כט). קדושה שבגוף הדבר לא יכולה סתם לפרוח או להיעלם. זוהי מציאות שאיננה ניתנת לשינוי סתם כך. רק אם נעשה מעשה כלשהו יתכן מצב שהקדושה פוקעת, אם בכלל. אם כן, צריך ביאור כיצד בשעיר לעזאזל פורחת לה הקדושה שלו מאליה, כאילו מעולם לא היתה?

היה מקום לומר שנעשתה מצוותו, וזה מה שהפקיע את הקדושה מהשעיר לעזאזל. אך העובדה שהשלב בו נעשתה מצוותו הוא עמום ושנוי במחלוקת, ולרוב הדעות השלבים הללו כלל אינם מעבבים, מותירה את הקושי על כנו.

דומה כי ההסבר לתופעה המוזרה הזו מצוי ברובד הרעיוני של פרשת שני השעירים. כדי להבין זאת, נקדים הקדמה כלשהי לגבי מהות הרע בעולם, ולאחר מכן נשוב לסוגיית שני השעירים.

ב. האנליטי והסינתטי

מבוא: על מערכות אכסיומטיות

במערכת לוגית ישנם שני סוגים של טענות (=תיאורמות): אכסיומות - שאין יכולות להיות מוכחות, והן יוצאות מהכרות ישירות. ותזות - שהן טענות אשר נגזרות מהאכסיומות בתהליכים של היסק והוכחה לוגיים (רדוקציה לאקסיומות). כל טענה מכל סוג שהוא (אכסיומה או תזה) קרויה 'תיאורמה'. והמכלול של כל הטענות הללו, כלומר גוף הידע כולו, קרוי: 'מערכת אכסיומטית'.

גופי ידע רבים (ואולי כולם) ניתנים באופן עקרוני להצגה כמערכת אכסיומטית (אמנם לא תמיד אנחנו יודעים לעשות זאת). על כן נתמקד בהמשך דברינו במערכות כאלה, אך הדבר אינו אלא הדגמה להתייחסות שנכונה לכל גוף ידע מכל סוג.

חכמה ובינה

במינוח קבלי, הטענות הראשוניות (האקסיומות) קרויות 'חכמה'. ספירת החכמה מייצגת את כל הידע שידוע לנו בוודאות באופן ראשוני, ואינו נובע מידע אחר שהוא בסיסי יותר. זהו הידע הבסיסי ביותר שיש בידינו, ואמיתותו איננה מותנית בידע אחר.

כללי הגזירה מוציאים מתוך ההנחות (האכסיומות) את המסקנות (=התזות). כללים לוגיים אלו קרויים כוח ה'בינה'. זוהי, למעשה, החשיבה האנליטית-לוגית. חז"ל אומרים שהמושג 'בינה' פירושו הוא 'להבין דבר מתוך דבר', ובנדון דידן: להסיק מסקנות מתוך הנחות. כללים אלו נותנים בידינו ידע מותנה, שאמיתותו תלויה בידע קודם. זה אינו ידע בסיסי, שכן הוא תלוי ועומד בידע קודם. לפעמים המונח 'בינה' מתייחס לתזות עצמן, ולא לכללי הגזירה. במקרה זה לא מדובר על כוח הבינה (=יכולת הגזירה שמוליכה אל התזות), אלא על הבינה עצמה (=התזות).⁶ נעיר כי בקבלה הבינה היא הכוח שמוציא את החכמה החוצה מן הכוח אל הפועל.

כאמור, אוסף התזות והאקסיומות גם יחד, קרוי בלוגיקה 'תיאורמות'. במינוח הקבלי המכלול של החכמה והבינה ביחד קרוי 'דעת'. זהו מכלול הידע שצבור בידינו (כוח הדעת כולל את כוחות החכמה והבינה גם יחד).

הסטרא אחרא

מעניין לראות בהקשר זה את היחס בין הספירות הקבליות 'חכמה' ו'בינה' לבין מה שכנגדן. ידוע שישנם נ (=50) שערי בינה, וכנגדם נ שערי טומאה.⁷ חז"ל (ראה **זוהר חדש** תחילת פרשת יתרו) אומרים שכאשר בני ישראל היו במצרים, הקב"ה הוציאם לפני תום 400 שנות השעבוד שנובאו לאברהם אבינו, כיון שהיה חשש שאם יתמהמהו הם ישקעו בשער הטומאה החמישים שממנו כבר אין חזרה ואין מוצא.

⁶ כעין זה ניתן להבחין בין הרצון ככוח, או כחלק מהנפש, לבין הרציות השונות שנוצרות בו (רצון ללכת, לחשוב, לפעול למען סוציאליזם וכדו'). וכן בין כוח החשיבה, לבין העקרונות הנחשבים עצמם.

⁷ באשר להגדרת היחס בין החכמה לבינה, ראה בתחילת פרק ג של ספר **התניא**, ובפירושו הרב שטיינזלץ שם בהרחבה. ⁷ ראה בבלי ר"ה כא ע"א, ונדרים לח ע"א.

והנה מצאנו שהגר"א מפרש את הפסוק במשלי (טז, ד) :

כל פעל יקוק למענהו וגם רשע ליום דעה:

ואומר שהגימטריא של כ"ל היא 50, וזה פעל ה' למענהו, כלומר שערי הבינה. לעומתם יש וג"מ (=49) שערי טומאה, של הרשע ליום רעה.

הקשיים בדברי הגר"א

- הרב עליאשוב, בספרו **דרושי עולם התווה** (הדע"ה) מתוך **לשם שבו ואחלמה** (ראה שם חלק ב, דרוש ה, ענף ב, סי' ה), האריך לדון בדברי הגר"א הללו. ניתן להציג לגביהם כמה קשיים:
1. איך לפי דבריו יש להבין את מה שמופיע במדרש הנ"ל שבני ישראל במצרים עמדו לשקוע בשער הטומאה החמישים. הרי לשיטתו אין כלל שער כזה.
 2. מעבר לכך, יש עוד מקום להקשות מדוע כנגד שערי הבינה עומדים שערי הטומאה דווקא, ולא 'שערי כסילות', למשל; לכאורה, טומאה איננה ההיפך הטבעי מבינה.
 3. בדרך כלל מקובלנו ששני הצדדים השונים (טוב ורע), עומדים בדיוק זה כנגד זה. ואילו כאן אנו רואים ששערי הבינה הם נ, ושערי הטומאה הם מט.

מהו 'שער'?

כדי להבין את כל זה, נתבונן מעט במושג 'שער'. שער הוא דבר שעוברים דרכו, למשל מחדר לחדר. לעומת זאת, 'חדר' הוא מקום שאנחנו פשוט נמצאים בתוכו. לפי מה שראינו למעלה, שערי בינה הם האופנים להסיק דבר מדבר אחר, כלומר לא לדעת משהו קונקרטי אלא להבין איך נגזרת מסקנה מהנחה. אם כן, ברור מדוע משתמשים במטפורה 'שער' כדי לתאר את הבינה. כמו שכללי הבינה מעבירים אותנו מהנחה למסקנה, או מדבר לדבר, כך השער שבמשל מעביר אותנו מחדר אחד לחדר אחר.

כפי שכבר ראינו, החשיבה הלא מותנית, שמקבילה לנוכחות בתוך חדר (ולא למעבר בשערים שבין חדר לחדר), מסומנת בספירת החכמה. לכן סמלה של החכמה הוא חדר ולא שער: 'הביאני המלך חדריו'.⁸

מטרתו של מעבר דרך שערים היא להגיע למקום כלשהו. מטרת כל המעברים בין שערי הבינה הללו היא להגיע בסוף ל'חדר' שבתוכו נמצאת החכמה. כשם שכל מעבר צריך להוביל למקום כלשהו שהוא המטרה, כך כל תהליך של בינה צריך להסתיים בחדר, שהוא משכן החכמה.

מבני הבינה והטומאה כבעייה של תנאי שפה

למעשה, כאשר אנחנו מדברים על שערי בינה, אנו צופים על שרשרת של ארבעים ותשעה שערים, וביניהם חדרים שונים. השאלה היא מה יש בסופו של כל התהליך (בסוף השרשרת), לאחר השער האחרון. ניתן לנסח את השאלה בצורה מתמטית: נתונים 49 שערים. כל שער מוביל מחדר אחד לחדר אחר. כמה חדרים ישנם בשרשרת?

לשאלה זו, שבמונחים מתמטיים היא למעשה בעיית 'תנאי שפה', ישנן אך ורק שתי תשובות אפשריות:

1. הפתרון הקווי: בתחילת התהליך ובסוף התהליך ישנם חדרים, שאליהם מוביל רק שער אחד. פתרון זה מציג תמונה של 49 שערים ו-50 חדרים. במינוח שלנו: השער האחרון מוליך לחדר, כלומר ל'חכמה'. זהו הרובד של הידע הבלתי מותנה, שממנו יוצא הכל.⁹
 2. הפתרון המעגלי: השער האחרון אמנם מוביל לחדר (מס' 49), ולחדר הזה, למרבה ההפתעה, דווקא יש שער. אך לכאורה הדבר אינו אפשרי, שהרי כבר מנינו 49 שערים! המוצא היחיד לכך הוא שהגענו בחזרה אל החדר הראשון, וממנו יוצאים שוב אל השער הראשון. לפי התמונה המוצגת באפשרות הזו, השרשרת היא מעגלית, ובסופה אנו מוצאים את עצמנו בנקודת המוצא. בשרשרת זו ישנם אמנם 49 שערים, אך בניגוד לשרשרת הקוויית יש בה רק 49 חדרים.
- אלו שתי האפשרויות היחידות לסיים את התהליך, ומבחינה מתמטית אין, ולא יכולה להיות, אפשרות שלישית.

שני פתרונות: אנליטיות וסינתטיות¹⁰

כפי שנסביר כעת, הבחירה בין שתי האפשרויות הללו היא הבחירה האם לדבוק בעמדה אנליטית, או בעמדה סינתטית.

⁸ ראה על כך בספר **נפש החיים**, לר' חיים מוולוז'ין, שער ד פרק כ.

⁹ השאלה האם החדר הזה הוא הראשון או האחרון, תלויה בנקודת המבט. חשיפת האמת פותחת מן המסקנות ומבררת מתוכן את הנחות. מהחדרים דרך השערים אל החדר הפנימי (=החכמה). אבל בניית המבנה עצמו, מתחילה כמובן מהחכמה וגוזרת ממנה את הבינה.

¹⁰ ליתר פירוט בעניין זה, ראה בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, בעיקר בשער הראשון.

השערים מוליכים אותנו מחדר לחדר. אלו הם כללי ההיסק (או הגזירה), אשר מוליכים אותנו מטענה אחת לאחרת. השרשרת כולה היא שרשרת של היסקים לוגיים שלוקחים אותנו מהנחה למסקנה וממנה לעוד מסקנה, וכן הלאה.

השאלה הגדולה היא כיצד עלינו להתייחס להנחות היסוד שלנו, כלומר ליחכמה. התזות הן מנומקות ומוכחות, שהרי יש לנו הוכחה לוגית שמשתמשת בכללי הבינה כדי לגזור אותן מן האכסיומות. אך האכסיומות עצמן אינן נובעות משום דבר קודם. לכאורה הן שרירותיות. אך אם ההנחות הן שרירותיות, ברור שגם המסקנות הנגזרות מהן שרירותיות באותה מידה. הן אינן אלא תוצר של ההנחות, ולא יכול להיות להן תוקף גבוה מזה שיש להנחות. המסקנה היא שאם החכמה היא שרירותית, אזי הבינה גם היא אינה יכולה ללמד אותנו מאומה. אם האכסיומות של הגיאומטריה הן שרירותיות, אזי גם המשפטים הנגזרים מהן הם שרירותיים באותה מידה. לדוגמה, אם אקסיומות הגיאומטריה הן שרירותיות, אזי המשפט שבכל משולש סכום הזוויות הוא 180, אינו טוען טענה על משולשים קונקרטיים בעולם, אלא טענת נביעה גרידא: אם ניח הנחות כאלו וכאלו, המסקנה שנצטרך לאמץ היא שסכום הזוויות במשולש הוא 180. אולם לאחר כל התהליך אנו לא יכולים באמת לומר מה סכום הזוויות במשולש כלשהו. הדבר תלוי בשאלה האם האקסיומות שלנו הן נכונות.

אם כן, תהליך של גזירה אנליטית אינו יכול ללמד אותנו מאומה. הוא יכול, לכל היותר, לחשוף את מה שטמון בהנחות היסוד. אם אלו שרירותיות ולא אמיתיות, אזי הבינה לא תוכל להוסיף לנו שום מידע על נושא הדיון שלנו. משמעותו של כל גוף הידע שלנו תלויה ביחסנו לאכסיומות. אם הן שרירותיות, אזי כל המבנה כולו שרירותי. ואם הן אמיתיות, אזי המבנה כולו בעל משמעות. היחכמה היא השורש לידעת, והיחס לחכמה קובע את משמעותה של הדעת כולה.

אנליטיות – הפתרון המעגלי

והנה תפיסה 'אנליטית' גורסת שרק טענות (=תיאורמות) שיש להן הוכחה הן קבילות. לפי גישה זו, אולי לכללי היסק יש מעמד של אמת (למה, בעצם?), אך האכסיומות הן שרירותיות. ממילא, גם המסקנות הנגזרות מהן הן שרירותיות, שכן אין לנו עיבור הוכחות. המבנה כולו ריק ממידע ומתוכן, והוא אינו אלא אמיתות מותנות שלעולם לא יוכלו להתברר ולהתאשר. התפיסה האנליטית בוחרת מבין שני הפתרונות שהוצגו למעלה את הפתרון המעגלי. אין כל אמת ביחכמה, כלומר בחדר הראשון, וממילא כל המבנה הוא מעגלי ולא אינפורמטיבי. לאחר כל המהלך אנחנו מוצאים את עצמנו בחדר הראשון בנקודת ההתחלה. השערים אינם מוליכים לשום מקום. התפיסה האנליטית גורסת שעקרונות לא מוכחים אינם אמיתיים. אולם בכך היא מרוקנת את התיאורמות כולן, ואת המבנה כולו, מתוכן אינפורמטיבי. תפיסה של הבינה כדבר בלעדי, ללא רובד החכמה בתחילת השרשרת (הפתרון המעגלי), זוהי 'טחינת מים', או משחק אינטלקטואלי בלבד. זהו תהליך מעגלי של מעבר מהנחות למסקנות, אך לתוצאות התהליך אין כל משמעות, לפחות במובן של צבירת ידע.

סינתטיות – הפתרון הקווי

לעומת זאת, לפי העמדה הסינתטית (להסבר המונח, ראה בספר הני"ל), ישנו חדר ללא שער כניסה בבסיס המבנה הזה. גישה זו גורסת כי הנחות היסוד הן נכונות, גם אם אין לנו נימוקים עיבור (הן לא נגזרות משום 'חדר' אחר, ושום 'שער' אינו מוביל אליהן). אם כן, הכושר הקרוי 'בינה', אשר משמש אותנו לגזור מהנחות היסוד הללו מסקנות שונות, מוביל אותנו לרכישת ידע. אם אכסיומות הגיאומטריה הן אמיתיות, אזי גם המשפט שסכום הזוויות במשולש הוא 180 מעלות הוא אמיתי.

אם כן, בתמונה הסינתטית הידע אינו מותנה אלא נצבר. זהו בדיוק הפתרון הקווי אותו הצגנו לעיל. היחס ליחכמה משנה את היחס לידעת כולה, מן הקצה לקצה.

פתרון שלושת הקשיים הני"ל

לאור האמור כאן, ניתן להבין את כל הקשיים שהעלינו למעלה. אם יהיו שערי בינה ללא שורש של חכמה ביסודם, הם לא יובילו לשום מקום, או במילים אחרות הם יובילו לאבדון. אלו בדיוק שערי הטומאה שעם ישראל עמד לשקוע בתוכם, ללא יכולת לצאת, לולא הוציאנו הקב"ה ממצרים (המטפורית, לאו דווקא ההיסטורית). אכן אין שער חמישים, שכן המקום החמישים בשרשרת הוא חדר ולא שער. מי שחושב שאין חדר כזה, ורואה רק שרשרת מעגלית של 49 שערים, לעולם לא יוכל להיחלץ מן המבנה הזה. ובנמשל, מי שלא מוכן לקבל שום דבר ללא הוכחה, לעולם לא יוכל להיחלץ מן המלכוד הזה, ושום טענה עלי אדמות לא תהיה קבילה בעיניו.

תפיסה אנליטית היא כעין 'חור שחור'. בדרך הטבע לא ניתן לצאת ממנה כלל. הסיבה לכך היא שכל שינוי עמדות מבוסס על הנחות יסוד כלשהן. הנחות אלו הן נקודת משען מוצקה שמסייעת לנו להישען עליה ולשנות את מצבנו. אם שום דבר אינו מוצק, אין על מה להישען. הדבר דומה לברון מינכהאוזן ששלף את עצמו מן הבור ורץ הביתה להביא סולם כדי להיחלץ מהבור. השקיעה הצפויה של ישראל במצרים, ללא יכולת להיחלץ, היתה צפויה אם הם היו שוקעים לגמרי בתמונה האנליטית של בינה ללא חכמה. זוהי השקיעה לשער הטומאה החמישים. אין באמת שער כזה,

אבל השקיעה בתפיסה של שערי טומאה, כלומר 49 שערים בלי חדר בבסיסם, היא תפיסה שאין ממנה מוצא.

לפי הגר"א, אכן ישנם רק 49 שערי טומאה, והשקיעה בשער החמישים היא שקיעה בואקום שאינו מאפשר להיחלץ ממנו. שער הטומאה החמישים הוא התפיסה לפיה אין בכלל שער (או חדר) חמישים. שקיעה בתפיסה כזו מונעת את האפשרות לצאת ממעגל הקסמים האנליטי. זהו ההסבר לקושי מס' 1 למעלה.

מדברינו עולה כי שערי הטומאה אינם שערים שונים משערי הבינה. חוסר האמונה בקיומו של חדר בתוך כל השערים הללו, כלומר אימוץ הפתרון המעגלי לבעיה המתמטית, הוא אשר הופך את אותם שערים עצמם משערי בינה לשערי טומאה. החדר שבתוך המבנה הוא אשר נותן לכולו את המשמעות (או את היעדר המשמעות).

אם כן, באמת שני המבנים הללו אכן עומדים בדיוק זה מול זה. מט שערי בינה ומולם מט שערי טומאה, שהם אותם שערים עצמם. ההבדל נעוץ בחדר, ולא בשערים. היחס לחדר קובע את משמעותו של המבנה כולו. מי שמאמין שבבסיס יש חדר (החכמה) השערים שלו הם שערי בינה. הוא יכול להבין דבר מתוך דבר. אך מי שאינו מאמין בחדר אלא רק בשערים, אין לו גם שערים. שערים אלו עצמם הופכים לו לשערי טומאה. זהו ההסבר לקושי מס' 3 למעלה.

לפי זה ברור שגם שער הבינה החמישים אינו ממש שער, אלא חדר. רובד התיאורמות היסודי ביותר הוא שונה במהותו משאר התיאורמות. האכסיומה נרכשת בהכרה ישירה, ולא בהוכחה ונימוקים. זאת בניגוד לתזות, שנרכשות בהוכחות מתוך האכסיומות, כלומר באמצעות גזירה של הבינה מתוך החכמה. ואכן, הרמב"ן בהקדמת פירושו לספר בראשית, כותב כך:

וכבר אמרו רבותינו חמישים שערי בינה נבראו בעולם, וכולן נמסרו למשה חוץ מאחד. שנאמר: 'ותחסרהו מעט מאלוקים'... ומספרם מקובל להם [לחכמים] על הקבלה שהם חמישים חוץ מאחד. ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה שלא נמסר לנברא. ואל תסתכל באמרם 'נבראו בעולם', כי על הרוב ידבר. והשער האחד לא נברא...

אם כן, גם הרמב"ן בהציגו את האנלוגיה בין שערי בינה וטומאה, מבחין בין התמונות מבחינת יחסן לשער החמישים. הצעתנו לעיל היא פשר אפשרי לדבריו.

נותן לנו לבאר את המונח 'טומאה' כמנוגד לבינה. טומאה בהלכה היא ביטוי למוות. המת הוא אבי אבות הטומאה. מצורע (שגם הוא טמא) חשוב כמת. יולדת נטמאת כי יצאה ממנה החיות שהיתה בה. טומאה היא היעדר חיים, או מוות.

במובן רחב יותר טומאה היא משהו שמנותק משורשו. אין לו קשר למה שמחיייה אותו. גוף מת שמנותק מהנשמה שמחיייה אותו, הוא אבי אבות הטומאה. מסיבה זו, המבנה המעומת עם שערי בינה נקרא שערי טומאה, ולא שערי כסילות. התפיסה האנליטית, לפיה כל שרשרת השערים והחדרים אין לה שורש שמחיייה אותה, כלומר אין בפנימיותה חדר, זהו ניתוק המבנה משורשו. חשיבה בלי שורש של וודאות ושל אמת שמחיייה אותה, היא דבר מת. טומאה. אם כן, ההיפך משערי בינה הם בדיוק שערי טומאה. ובוה נפתר הקושי מס' 2 למעלה.

לטומאה, כמו לאנליטיות, אין יסוד מוצק. טומאה זוהי אחיזת עיניים של חיות. אדם טמא הוא כאילו אדם חי, אולם למעשה משהו בתוכו מת. התפיסה האנליטית היא אחיזת עיניים של חיות, של אמת אלטרנטיבית. אולם מכיון שהיא איננה מסתיימת ב'חדר' בסופה, אין היא מציגה אלטרנטיבה של ממש.

האשלייה הגדולה

התפיסה האנליטית מוליכה למסקנה שאין כלל אמת בעולם, וכל אחד יכול ללכת עם האמת שלו (זוהי התפיסה הקרויה בז'רגון של ימינו 'פוסטמודרניזם'). ההנחות הן שרירותיות, ולכן אין טעם להתווכח עליהן, וכל אחד צודק באותה מידה כמו עמיתו. תפיסה כזו היא הרת אסון, שכן באופן עקרוני אין כל אפשרות להיחלץ ממנה, וכנ"ל. לכן, זהו הרע שביסוד כל הרעות האחרות.

נציין כי גם בהגדה של פסח היפוכו של הבן החכם הוא לא בן טיפש, אלא הבן הרשע. רשע זהו גם ניתוק ממקור החיות והוודאות, שהוא האלוקים. גישה אנליטית שבאה ללא שורש סינתטי של וודאות זהו רשע, או טומאה, כיון שאין לה שורש כלל, והיא אשליה בעלמא. ההיפוך של חכמה אינו טיפשות אלא רשעות, או טומאה. הטיפשות אינה מתיימרת להיות אנטיזה של ממש לחכמה, ולכן היא איננה זו שעומדת מולה ולוחמת נגדה.

האשלייה הזו היא גופא שקיעה בשער החמישים (הפיקטיבי). שקיעה בהשקפה שהשער החמישים הוא שער, ולא חדר. כפי שראינו, היא שורש כל רע, שגם אין אפשרות לצאת ממנו. הפחד שישראל לא יצאו ממצרים בזמן וישקעו בשער הטומאה החמישים היה פחד מאבדון. לאחר שמסיימים את ארבעים ותשעה שערי הטומאה הראשונים וחושבים (בטעות) שיש שער חמישים, האשליה קנתה את אותו אדם בצורה מושלמת והוא אובד מן העולם. זהו שער דמיוני בלבד (כך גם כותב הגר"א בפירושו לפסוק הנ"ל בספר משלי).

ניתן אולי לדמות את האנליטיות השוררת כיום בעולמנו, למוזיאון רב רושם ופעלולים, מלא אמצעים טכנולוגיים ואחרים (=שערים וחדרים) שכל כולו מיועד להצגתה של תמונה אחת (=החכמה). כאשר נכנסים פנימה, שער לפני משער, עד המקום הפנימי ביותר במוזיאון, רואים שתמונה זו היא פטה-מורגנה. במקרה כזה כל המוזיאון על אבזריו ואמצעיו 'נעלמים' מייד. הוא

מפסיק להיות מוזיאון והופך לאוסף אביזרים. כשנוגעים בחלק של פטה-מורגנה ונוכחים שזוהי אשלייה בלבד, כל התמונה כולה נעלמת מייד. התמונה הפנימית היא שנותנת לכל המבנה את משמעותו. כשהיא לא קיימת, כל המבנה כולו מאבד את משמעותו.

ג. בחזרה לשעיר לעזאזל

מטרתם של שני השעירים ושל עבודת יום הכיפורים

באמצעות שני השעירים אנחנו מיועדים להיכנס ביום הכיפורים עד קצה המסלול האפשרי, לשני הכיוונים: האחד נכנס עד למקום שאליו לא נכנסים בשום פעם אחרת בשנה פרט ליום הכיפורים, המקום הקדוש מכל - קודש הקודשים. השני אמור להיכנס עד הסוף לצד השני. הוא מוקדש לשטן ולשעירים, ונשלח אליהם. זהו הצד הקיצוני של הרוע והטומאה.

אולם כפי שראינו לעיל בפרק זה, כניסה עד הסוף בכיוון הרע מובילה לואקום. בשרשרת המעגלית של שערי הטומאה אנחנו מסיימים בנקודת המוצא. כאילו מתעוררים מחלום. ביום הכיפורים אנו צועדים צעד אחד נוסף במסלול: מתברר שהרוע למעשה אינו באמת קיים. אין באמת שורש פנימי לרוע (אין שער חמישים, כלומר 'חדר' פנימי, לשערי הטומאה). רוע הוא רק היעדר טוב. כפי שראינו, האמונה בכך שלמציאות, לאמיתות, לערכים ולרצונות, אין שורש, היא עצמה הרוע.

הרוע ודרכי ההתמודדות עמו

כמה הוגים (ראה, למשל, **מורה הנבוכים**, ח"ג פ"י) מנסחים זאת אחרת. הכל משתלשל מהקב"ה ולכן מציאות אמיתית יכולה להיות רק דבר טוב שורשו בקב"ה. כל שאר הדמויות במערכת הן אשליה בלבד ללא שורש מציאותי-אמיתי. אלו שערי בינה ללא חדר פנימי. אין, ולא יכול להיות, קודש הקודשים בצד השני. מט שערי הטומאה הם גלדי בצל ללא גרעין פנימי.

אולם אם הבעיה של הרוע כולה מבוססת על האשלייה כאילו אפשר לבנות מבנה שלם עבור שום כלום, וכאילו שזוהי אלטרנטיבה למבנים אמיתיים, אזי גם הפתרון עבורה הוא פשוט לגלות את התרמית. עלינו לחשוף את האשלייתיות שבתפיסה הזו. לא צריך להשמיד את הרוע. ברגע שננסה באמת לגעת בו ולחשוף את שורשו הפנימי, הוא פשוט יעלם מאליו, כמו פטה מורגנה.

זה בדיוק מה שאנחנו אמורים לגלות כאשר אנחנו צועדים בעקבות השעיר לעזאזל. הוא מתחיל כעז רגילה ופשוטה. לאחר מכן הוא מוקדש כקרבת לרוע, ואכן נכנס 'לפני ולפנים' של הרוע (למדבר, מקום שליטת המזיקים, כלשון הרמב"ן שהבאנו). מה שהוא מגלה שם זה בדיוק את העובדה שהכל הוא אשליה, אין כלום, וכל הדרך והמסלול שהוא עשה עד כה מתפוגגים מאליהם. הוא הגיע אל שורשו של הרוע, וגילה שבעצם אין בכלל דבר כזה. הוא מצא את עצמו עומד בנקודת המוצא. זוהי שוב עז רגילה ופשוטה, כפי שהיא היתה בתחילת התהליך. התהליך כולו לא הותיר עליה שום רושם. ניתן פשוט לקחת אותה ולאכול אותה. אפילו השילוח אינו מעכב. כאילו התורה אומרת לנו שאם אנחנו מתעקשים ללכת ולבדוק אז בבקשה. כשאנו ממשים זאת אנו מגלים שבאמת אין לאן ללכת. השילוח היה מיותר. אין שער חמישים לצד של שערי הטומאה. אם ננסה להיכנס עד הסוף נגלה את הואקום.

בפרשיית שני השעירים אנו רואים מן ההיבט ההלכתי את היחס המקביל בין אנליטיות לבין רוע וטומאה. שורשו של הרוע הוא אמונה במציאות פיקטיבית, וראיית האשליה כוודאות מדומה, כתחליף לוודאות האמיתית. הרוע עצמו הוא מציאות פיקטיבית ללא שורש. אין בו ממשות של אלטרנטיבה. האלטרנטיבה היחידה האפשרית היא לחיות באשליה.

יש בכך גם אספקט מעודד. המלחמה עם רוע מן הסוג הזה נערכת באמצעות ספרים ורעיונות, שמטרתם לפוגג את האשלייה האנליטית-פוסטמודרנית. אין צורך והצדקה למלחמת השמדה דורסנית והרסנית. לאחר הבירור יתגלה לעין כל שאין במי להילחם.

על עמלק ועל ליצנות

נוסיף כאן עוד זווית אחת. לפי השקפת התורה הישות היחידה שאין לה שורש ממשי בעולם היא עמלק. לכן כתוב עליו "ואחריתו עדי אובד" (במדבר כד, כ), כלומר שלעתיד לבוא לא יוותר ממנו מאומה. לכן התורה מצווה להשמיד אותו. המאפיין של עמלק, לפי כמה וכמה מפרשים הוא הספק (ראה, לדוגמה, לכל אורך הספר **פחד יצחק**, ר' יצחק הוטנר, על פורים). זהו המכתם הידוע: 'עמלק' בגימטריה 'ספק'. בכמה מקומות מופיע עמלק כמאמין במקרה (ראה דברים כה, יח: "אשר קרן בדרך") ולא בעולם שנתון להכוננה.

במדרש **שמות רבה** (כז, ה) מובאת דרשה על הפסוק במשלי (יט, כה) 'לץ תכה ופתי יערים': 'לץ תכה' - זה עמלק, 'ופתי יערים' [=יחכים] - זה יתרו. ר' יצחק הוטנר, בתחילת ספרו **פחד יצחק על פורים** מאריך לבאר את התיאור של עמלק כלץ. להרחבת הדברים הקורא מופנה לשם. כאן נסביר רק פן אחד של מידת הליצנות הנוגע לעניין שלנו.

הספק הוא יסוד הליצנות. בתחילת פרשת תולדות כותבת התורה: 'ואלה תולדות יצחק בן אברהם - אברהם הוליד את יצחק'. החזרה הזו בפסוק מוסברת ברש"י על אתר בעקבות המדרש:

לפי שהיו ליצני הדור אומרים מאבימלך נתעברה שרה, שהרי כמה שנים שהתה עם אברהם ולא נתעברה הימנו, מה עשה הקב"ה, צר קלסתו פניו של יצחק דומה לאברהם, והעידו הכל אברהם הוליד את יצחק.

הליצן מטיל ספק בכל דבר שאין לו הוכחה. כיון שלא ידוע בבירור מיהו האב של תינוק שנולד, ניתן להטיל ספק בכך ולומר ששרה נתעברה מאבימלך (יש לשים לב שהקביעה שהעיבור הוא מאבימלך איננה מוטלת בספק אצל אותם ליצנים. במונחי הספר הראשון, זוהי תופעת ה'בוקונוניזם'. האליל האלטרנטיבי, אף שלידתו היא תוצאה של הטלת ספק בכל, הוא עצמו מתקבל בוודאות מוחלטת).

התייחסות דומה רואים בתלמוד. בגמרא במסכת שבת (דף ל), מתואר הכסיל שאסור לענות לו כאיוולתו:

כי הא דהוא דאתא לקמי דרבי [כהוא שבא לפני ר' יהודה הנשיא] אמר ליה אשתך אישתי ובניך בני אמר ליה רצונך שתשתה כוס של יין שתה ופקע. [ועוד מקרה דומה:] הוא דאתא לקמיה דר' חייא אמר ליה אמך אשתי ואתה בני אמר ליה רצונך שתשתה כוס של יין שתה ופקע.

בשני המקרים בא אדם אשר מערער על כשרותה של אישה כשרה בטענה סתמית. כיון שאין הוכחה לכאן ולכאן, ניתן לומר הכל. כנגד אחד כזה אין טעם לפתוח בויכוח. צריך לדחות אותו בקש (להציע לו כוס יין), והוא פוקע מאליו. זהו בלון נפוח שנעיצת סיכה בתוכו מוציאה ממנו את כל האויר.

הרב קוק בספרו על אגדות הש"ס עין איה (סימן קו-קז) מאריך לבאר את המעשים הללו בדרך זו. הוא ממשך וטוען שהאמונה של אדם באישותו ובייחוסם של בניו איננה מבוססת על הוכחות שכליות (מה שמכונה בהלכה 'רוב בעילות אחר הבעל'), אלא על הרגשה טבעית ופשוטה של שכל ישר. הספק הוא הליצנות או הסיכולות שמתנגדת לאותו שכל ישר, ומחפשת הוכחות. זוהי עמדה שאיננה מאמינה לשום עובדה ללא הוכחות. בטרמינולוגיה שלנו זוהי בדיוק העמדה האנליטית.¹¹ בדרך כלל הספק מופנה כלפי וודאויות שונות, ומלגלג עליהן. הטענה הספקנית 'מנין לך', 'יתוכיח', מבטאת לגלוג וליצנות. היא מניחה שאין לקבל שום טענה ללא הוכחה, וזו גופא האנליטיות.

בצורה אחרת ניתן לראות זאת בתחילת ספרו הנ"ל של ר' יצחק הוטנר, שם הוא מסביר שליצנות עניינה הוא הורדת דבר מחשיבותו. כאשר הדבר אינו ראוי לחשיבות, הליצנות היא כלי מוצדק ('כל ליצנותא אסירא בר מליצנותא דעבודה זרה'). כאשר הליצנות פונה כלפי דבר שחשיבותו היא אמיתית, היא משמשת כלי נשק בידי הספק. במקום דיון ענייני נוקטים בנשק הליצנות, שקשה מאד לענות לו ולהתגונן מפניו.

העמלקיות, או הליצנות, זוהי אנליטיות צרופה שחושבת שכל אחד והאמת שלו. במסגרתה אין מקום להתפתחות ולדו-שיח פתוח, וגם לא לסובלנות אמיתית. לכן לערער מסוג זה, לפי הגמרא הנ"ל במסכת שבת כלל לא עונים. לאנליטיות אמיתית (לא אשלייתית) כזו אין גם שורש והצדקה לקיומה. לכן 'אחריתו (של עמלק) עדי אובד'.

דומה כי רוע אמיתי, כמו גם אנליטיות אמיתית, לא קיים כלל. אם היה קיים דבר כזה, היינו מגיעים לתפיסה אלילית רווחת, לא מונותאיסטית, של שתי רשויות שמושלות בעולם (הטובה והרעה) במקום האלוקים האחד. לא יתכן שלשתי הרשויות ישנו שורש אמיתי בלתי מותנה, שכן זהו דואליזם (שניות). אמונת הייחוד מורה לנו שיש שורש אחד לכל, ולכן לרוע אין שורש אמיתי. הוא אשליה שאינה קיימת באמת. זוהי משוואה דו-כיוונית: הרוע הוא אשליה, והאשליה היא הרוע.

כפי שראינו, לפי חלק מן המפרשים בשלב ההגדרה השעיר לעזאזל איננו צריך הגדרה לעצמו. הוא מוגדר על ידי היותו היפוכו של השעיר הפנימי (לה'). רוע איננו מהות לעצמה, הוא היפוכו או היעדרו של הטוב. כאשר תוהים מהי מהותו העצמית, מגיעים, כאמור, לריק. יתכן שגם רש"י אשר מחייב הגדרה נפרדת לשעיר לעזאזל, סובר כך מפני שבמסע למדבר אנחנו מצויים לנהוג כלפי השעיר כאילו יש בו ממש, וכאילו גם הוא קרוב. הגילוי הגדול מופיע רק בסוף המסע.

הרמב"ן מסביר שאחרי שלושים ושלושה פסוקים מופיע הפסוק: "ולא יזבחו עוד את זבחייהם לשעירים". לאחר שהבנו את סודו של ר' אברהם אבן-עזרא, ולפיו השעיר מלמד את העובדה שאין רוע אמיתי עם שורש בעולם, שהכל אשליה, אנו אכן במצב בו לא נקריב עוד את זבחינו לשעירים, כמו שכותב הרמב"ן. שעירים ושדים, במינוח הקבלי, אלו הן ישויות מדומות ללא שורש. בסוף המסע אנו אמורים להכיר זאת, ולהפסיק להשלות את עצמנו כאילו יש בהם ממשות.

לא בכדי מסיים הרמב"ן שדבריו נועדו כדי לסתום את פיות היווני ותלמידיו הרשעים שהגיסו את ליבם לחשוב שרק למה שהגיעו בשכלם (האנליטי), יש ממשות. האנליטיות שלנו נולדה ביוון, ולכן היווני הוא הסמל לגישה זו.

¹¹ אגב, בהלכה ספק נחשב משמעותי רק אם יש לו בסיס שמעורר אותו. לא ניתן סתם להעלות שני צדדים שאיננו יודעים מי מהם הוא הנכון יותר, ולהתייחס לכך כספק, וליישם את דיני הספק.