הרב דן נבון

קודש־הקודשים

א. פתיחה
ב. 'הקודש' – ההיכל או קודש־הקודשים?
ג. "אל פני הכפרת אשר על הארון ולא ימות"
1. דרך משופש
2. כניסה להשתחוויה
3. אכילה בקודש־הקודשים
ד. אמה טרקסין – פתיחה
ה. אמה טרקסין – יסודות הספק
ו. בית שני
ז. תפקיד הפרוכת ותפקיד הכותל
1. בין פרוכת המשכן לפרוכת בית שני
2. מחלוקת רבי יוסי וחכמים
ח. חתימה: משמעות הכניסה לקודש־הקודשים

א. פתיחה

קודש־הקודשים כידוע הינו החדר במשכן ובמקדש בו שכן הארון. הכניסה אליו מוגבלת ביותר – יום אחד בשנה, יום הכיפורים, כאשר סדר עבודות היום משמש כמתיר לכניסה: "בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ..." (ויקרא ט"ז, ג).

קודש־הקודשים נתפס כמקום השראת השכינה: "והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה שהוא הארון" (רמב"ן שמות כ"ה, ב) – ועל כן אופפות אותו הן מסתורין והן פשטות. מסתורין על שום השכינה שבתוכו, והגבלת הכניסה אליו "אַחַת בַּשָּׁנָה" (ויקרא ט"ז, לד), ופשטות על שום מיעוט הפעולות הנעשות בתוכו, ותכליתו הברורה יחסית – מקום מנוחת הארון.

למרות זאת, נדמה שעמידה על קו התפר בין הקודש (ההיכל) לקודש־הקודשים תאפשר לנו לבחון את מהותו של קודש־הקודשים מזוויות נוספות. קודש־הקודשים וההיכל הינם חלק ממבנה אחד – ביתו של הקב"ה – הבנוי בהקבלה לבית אנושי, ובו שולחן, מנורה וחדר פנימי – קודש־הקודשים. בהיכל מתבצעת עבודה ביום־יום על ידי הכוהן הגדול ואף על ידי כוהנים פשוטים. לעומת זאת, לקודש־הקודשים רק הכוהן הגדול נכנס פעם בשנה ובסדר עבודה מיוחד.

יש לעמוד על היחס בין ה'קודש' ל'קודש־הקודשים' – האם מדובר בסוג קדושה זהה – המתעצמת בקודש־הקודשים, או לחילופין משתלשלת ממנו אל ההיכל; או שמא מדובר בשתי קדושות שונות.

מלבד זאת, יש לדון כיצד נוכחות הארון בקודש־הקודשים משליכה על מעמדו של קודש־הקודשים כולו? האם מדובר באגף בעל זהות מהותית נבדלת, הכרוכה מן הסתם בארון שבתוכו, או שמא מהותו של קודש־הקודשים מתמצה בהסתרה ובידוד של הארון, ללא ראיית קודש־הקודשים כיחידה עצמאית?

שתי סוגיות משמשות כ'קו תפר' בין התחומים: **א.** איסור הכניסה לקודש־הקודשים, הנלמד מפסוק בפרשיית יום הכיפורים: "וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת" (ויקרא ט"ז, ב). **ב.** אמה טרקסין החוצצת בין ההיכל ובין קודש־הקודשים.

נדון בסוגיות אלו, ונחתום בפרק העוסק במשמעות הכניסה לקודש־הקודשים ביום הכיפורים.

ב. 'הקודש' – ההיכל או קודש־הקודשים?

התורה מבחינה באופן מכוון בין שני אגפי המשכן הרשומים בכותרת:

וְהִבְדִּילָה הַפָּרֹכֶת לָכֶם בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים. (שמות כ"ו, לג)

לאור זאת, היינו מצפים להבחנה ברורה בין שמות שני האגפים. אך אין הדבר כן, שהרי בתחילת פרשיית יום הכיפורים נאמר:

וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ... בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ

וברור כי מדובר בקודש־הקודשים ולא בהיכל. נראה כי אף קודש־הקודשים עשוי להיקרא 'הקודש' – בה' הידיעה – כאשר ההקשר מלמד כי מדובר בקודש־הקודשים ולא בהיכל.

הסוגיה בזבחים (פב ע"ב) מלמדת כי משמעות הביטוי 'הקודש' עשויה להשתנות ותלויה בדרשות נקודתיות. נושא הסוגיה הוא פסילת דם קרבן הנכנס להיכל ולקודש־הקודשים. הגמרא דנה כיצד נלמד שהן הכניסה לקודש־הקודשים והן הכניסה להיכל פוסלות את הדם:

תנו רבנן: "פנימה" – אין לי אלא פנימה, היכל מנין? ת"ל: "אל הקדש פנימה". ויאמר קודש ואל יאמר פנימה! אמר רבא: בא זה ולימד על זה, מידי דהוה אתושב ושכיר...

הברייתא לומדת שהדם נפסל בכניסה לקודש־הקודשים מן המילה 'פנימה', ובכניסה להיכל מן המילה 'קודש'. תמהה הגמרא מדוע נדרש לכתוב את קודש־הקודשים לאחר שלומדים כניסה להיכל, הרי הדרך לקודש־הקודשים עוברת בהכרח בהיכל! ומשיבה שלולא המילה 'פנימה' היינו מפרשים את 'הקודש' כקודש־הקודשים. המשמעות הכפולה של המילה 'קודש' ניכרת מסוגיה זו.

שיקול פרשני זהה עולה אף מסוגיה שבה נעסוק בהמשך ביתר הרחבה – איסור כניסה לקודש־הקודשים וההיכל. נביא בשלב זה רק את הדיון בין התנאים בנוגע לפרשנות האפשרית של המילה 'הקודש', ולא את המחלוקת עצמה בנוגע לחיוב

בכניסה לקודש־הקודשים. נקדים, שלומדים את איסור כניסה להיכל שלא לצורך מן הביטוי 'אל הקודש' הנאמר בהקשר של עבודת יום הכיפורים:

> ורבי יהודה? אי כתב רחמנא "אל הקודש" ולא כתב "מבית לפרכת", הוה אמינא: מאי קודש? מבית לפרכת, אבל היכל לאו נמי לא. ורבנן? ההוא לא מצית אמרת, דהיכל כולו איקרי קודש, שנאמר: "והבדילה הפרכת לכם בין הקודש ובין קדש הקדשים".

רבי יהודה טוען שלולא כתיבת 'מבית לפרוכת' היינו מפרשים שהמילה 'הקודש' מתייחסת רק לקודש־הקודשים, וחכמים חולקים על טענה זו משום שההיכל נקרא בעצמה 'קודש'. דברי חכמים סותרים בפשטות את דברי הסוגיה בזבחים. המשנה־למלך (ביאת מקדש ב, ב) עמד על קושי זה, וקבע: "ודוחק הוא בעיני לומר דאותה סוגיא אתיא כרבי יהודה". אכן קיים דוחק בתליית סתירת הסוגיות במחלוקת תנאים, אך ודאי מדובר בפתרון אפשרי המקובל במקרים שונים. נראה שלטענה זו יש יותר מקום כאשר מדובר בהקשר פרשני ולא הלכתי צרוף.

אם כן, לפי חכמים ייתכן שלא שייך שיתוף השם בין ההיכל וקודש־הקודשים, וכאשר מתייחסים רק לקודש־הקודשים לא ניתן להשתמש בביטוי 'הקודש' לבדו.[1] לעומת זאת, לפי רבי יהודה מדובר בתחומים בעלי מהות משותפת, כאשר דרגת הקדושה מבחינה ביניהם.[2] לשיטתו, הביטוי 'הקודש' עשוי להתייחס לכל אחד מהם, ויש לבחון את משמעותו בהתאם להקשר ולשיקולים פרשניים נקודתיים.[3]

---

1. יש לסייג את דברינו, שהרי הופעתו השנית של הביטוי 'הקודש' בפסוק מכוונת לקודש־הקודשים: "בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ". נראה כי כאן ההקשר הספציפי של יום הכיפורים כרוך באופן הדוק, ועל אין מקום לשייכו לכל ההיכל, בשונה מתחילת הפסוק המציג איסור עצמאי, לפי קריאת חז"ל, של כניסה 'בכל עת'.
2. הגמרא (מד ע"ב) מגדירה את ההיכל וקודש־הקודשים כבעלי קדושות שונות: "והא איכא הא מעלה: דאילו מהיכל פרשי בין בקדושה דידיה בין בקדושה דלפני־ולפנים". וכן עולה ממשניות 'עשר קדושות הן' (כלים פ"א מ"ט). אך ייתכן שמדובר בהבדל כמותי ולא במהות נבדלת ושונה.
3. מקור מקביל לדרשת הפסוק והאיסורים הנובעים ממנו הוא התורת־כהנים (אחרי מות, פרשה א, י), הלומד מן הפסוק איסור ביאה ריקנית להיכל ולקודש־הקודשים: "'מבית לפרוכת' – להזהיר על כל הבית. יכול על כל הבית במיתה? תלמוד לומר 'אל פני הכפורת אשר על הארון ולא ימות', הא כיצד אל פני הכפורת במיתה, ושאר כל הבית באזהרה". בשונה מן הגמרא שלמדה מן המילים 'אל הקודש' איסור כניסה להיכל, כאן לומדים זאת מ'מבית לפרוכת'. פרשני התורת־כהנים התקשו בביאור דרשה זו. רבנו הלל דחק ופירש כי כוונת המדרש הוא לכל בית קודש־הקודשים ולא להיכל כולו. כמובן, פירוש זה נדחה להלכה. הראב"ד ביאר כי הכוונה לכל ההיכל: "מבית – משמע כל הבית שהפרכת בתוכו", שהרי לפרוכת יש שני צדדים, ומדוע נבחר שהבית של הפרוכת הינו דווקא קודש־הקודשים ולא ההיכל כולו. החפץ־חיים והקרבן אהרן בפירושם על התורת־כהנים מפרשים שמאחר שנכתב 'מבית לפרוכת' המתייחס לקודש־

נראה שלפי רבי יהודה יש לפרש את הפסוק המבחין בין התחומים – "וְהִבְדִּילָה הַפָּרֹכֶת לָכֶם בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים" – באופן אחר. הביטוי 'קודש־הקודשים' מופיע פעם נוספת בהקשר המנותק ממקום כלשהוא[4] – נשיאת ארון הברית:[5]

זֹאת עֲבֹדַת בְּנֵי קְהָת בְּאֹהֶל מוֹעֵד קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים. (במדבר ד', ד)

לפי רבי יהודה הפרוכת אינה מבחינה בין אזורים שונים במקדש – ההיכל וקודש־הקודשים, אלא בין כלי הקודש וכלי קודש־הקודשים – הארון. הפרוכת מכסה על הארון, ובכך מבחינה בינו לבין שאר כלי הקודש.[6]

ג. "אל פני הכפרת אשר על הארון ולא ימות"

הזכרנו כי רבי יהודה וחכמים למדו שישנו איסור כניסה להיכל ולקודש־הקודשים מהפסוקים בתחילת פרשיית עבודת יום הכיפורים: "וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ". לשתי הדעות קיימת כניסה המחייבת מיתה:

רבנן סברי: אל הקודש בלא יבא, מבית לפרכת ואל פני הכפרת בלא ימות;
ורבי יהודה סבר: אל הקודש ומבית לפרכת בלא יבא, ואל פני הכפרת בלא ימות.

הפסוק מזכיר שלושה מרכיבים: 'אל הקודש', 'מבית לפרוכת' ו'אל פני הכפורת', אשר משמעותם היא: ההיכל, קודש־הקודשים ונוכח ארון הברית. רבי יהודה וחכמים

הקודשים, אנו יכולים לפרש את 'הקודש' כמתייחס להיכל, ובכך 'מבית לפרוכת' מרבה בעקיפין את ההיכל.

יש לשים לב שלרוב הדעות הספרא מתייחס בביטוי 'אל הקודש' לקודש־הקודשים לבדו, ולא להיכל. דעה זו תואמת את דעת רבי יהודה כדברינו. ואכן, נראה שבספרא ישנו חיוב מיתה רק 'אל פני הכפורת', ועוד – שסתם ספרא רבי יהודה היא.

הרמב"ם צעד בעקבות הספרא וכתב: "והוזהרו כל הכהנים שלא יכנסו לקדש או לקדש־הקדשים שלא בשעת עבודה, שנאמר: 'ואל יבוא בכל עת אל הקדש' – זה קדש הקדשים, מבית לפרוכת להזהיר על כל הבית'. נושאי כליו ביארו את דבריו כפרשני התורת־כהנים, והקשו שהרי הרמב"ם פסק כחכמים שחיוב מיתה מתייחס לכל קודש־הקודשים, וצ"ע.

4. ביטוי זה מופיע בכתובים גם בהקשר של עבודות מסוימות: "וְאַהֲרֹן וּבָנָיו מַקְטִירִים עַל מִזְבַּח הָעוֹלָה וְעַל מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת לְכֹל מְלֶאכֶת קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים וּלְכַפֵּר עַל יִשְׂרָאֵל" (דברי הימים א ו', לד), אך בתורה נראה שהביטוי קשור תמיד לארון הברית.

5. אמנם, יש להעיר שאף בפסוקים אלו התמונה מורכבת יותר, שהרי בני קהת נשאו אף את כלי ההיכל, ובחתימת תפקידם מופיע שלוש פעמים הביטוי 'הקודש' וכלל לא – 'קודש הקודשים'. לכן נראה שהביטוי 'קודש הקודשים' אינו מגדיר את כל הכלים אותם נשאו בני קהת, אלא את ארון העדות – שהיה המקודש שבהם.

6. להלן (בפרק ז: "תפקיד הכותל ותפקיד הפרוכת") נרחיב בתפיסת הפרוכת ככיסוי על הארון, ובהבנות שונות לגבי הבנת הפרוכת כחוצצת ומפרידה בין תחומים.

נחלקו לגבי המקום האמצעי, קודש־הקודשים, האם לגביו קיים איסור כניסה גרידא או שמא הנכנס אליו שלא כדין חייב מיתה.

מחלוקת זו תואמת את הצעתנו כי לפי רבי יהודה אין קיום עצמאי לקודש־הקודשים, אלא רק לארון שבתוכו. קודש־הקודשים מכיל את הארון ומבדילו משאר כלי המקדש. על כן חיוב מיתה קיים רק בכניסה לנוכח הארון, ומבחינה מהותית אין הבדל בין כניסה להיכל לבין כניסה לקודש־הקודשים.

חכמים לעומת זאת, רואים את קודש־הקודשים כבעל קיום עצמאי ומהות נפרדת. קודש־הקודשים הוא ביתו של הארון, וכ'ארמונו של מלך' – עצם הכניסה אליו שלא כדין מחייבת מיתה.[7]

1. דרך משופש

הגמרא מבררת מדוע לפי חכמים נדרש לכתוב 'אל פני הכפורת' שהרי עצם הכניסה לקודש־הקודשים מחייבת מיתה:

> ורבנן? הכי נמי דלא צריך, והאי דכתב רחמנא "אל פני הכפרת" - **למעוטי דרך משופש**, כדתנא דבי ר"א בן יעקב: "אל פני הכפרת קדמה" – זה בנה אב, כל מקום שנאמר "פני" – אינו אלא פני קדים.
>
> ורבי יהודה? לימא קרא "פני", מאי "אל"? שמע מינה: אל דוקא.

התנאים מסכימים כי אדם שנכנס לקודש־הקודשים ב'דרך משופש' אינו חייב מיתה, ולומדים זאת מ'פני הכפורת' או מתוספת המילה 'אל...'. משמעות 'דרך משופש' אינה ברורה כל צורכה, אך מדברי הגמרא נראה כי מדובר בכניסה שאינה ממזרח למערב. רש"י מביא שתי דוגמאות ל'דרך משופש': **א.** "שחתר החומה של לפני ולפנים ועשה פתח בדרום או בצפון ונכנס ולא נכנס בפתח שבמזרח שיהא פניו למערב"; **ב.** "נכנס בפתח וצידד באלכסון והלך לצדדין לא מיחייב ד'אל פני' בעינן, שיהו פנים אל פנים מזרחי של כפרת". תוספות בזבחים (פב ע"ב ד"ה לא נצרכא) מביא שתי דוגמאות נוספות: **ג.** "כשנכנס דרך לול שהיה בעליית בית קודשי קודשים שבו היו משלשלים את האומנים בתיבות"; **ד.** "כגון דרך לול שהיה אחורי בית הכפורת". העיקרון העולה מכל הדעות הוא שאדם נדרש לעמוד כאשר פניו למערב, שהרי "שכינה במערב" (בבא בתרא כה ע"א-ע"ב).

---

7. קשה שלא לראות את הדמיון בין איסור הכניסה לקודש־הקודשים ובין חיקוי הדברים אצל אחשוורוש (אסתר ד', יא): "אֲשֶׁר כָּל אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר יָבוֹא אֶל הַמֶּלֶךְ אֶל הֶחָצֵר הַפְּנִימִית אֲשֶׁר לֹא יִקָּרֵא אַחַת דָּתוֹ לְהָמִית לְבַד מֵאֲשֶׁר יוֹשִׁיט לוֹ הַמֶּלֶךְ אֶת שַׁרְבִיט הַזָּהָב וְחָיָה".

עולה שגם לפי חכמים בכניסה לקודש־הקודשים לא מדובר בכניסה פיזית, אלא בעמידה לנוכח השכינה. עמידה מיוחדת זו חייבת להיות כדת וכדין. אם אדם יתפרץ למפגש עם הקב"ה בחדרו הפנימי מבלי שהוזמן לכך – 'אחת דתו להמית'. מחלוקת התנאים עוסקת בשאלה האם נוכחות השכינה מיוצגת אך ורק בארון, או שמא כל חלל קודש־הקודשים הינו מקום המפגש עם השכינה.

עמידה במזרח עם הפנים למערב מייצגת את העמידה לפני ה'. ייתכן שתפיסת השכינה במערב נובעת מהיפוך למצב הטבעי, בו אדם עומד אל פני מזרח, הנקרא 'קדמה'. השמש זורחת ממזרח, ואדם התלוי בשמש לעבודת יומו ולגידול יבולו, מביט מזרחה בציפייה לזריחתה. אדם עובד ה', יידע גם להפוך את פניו, ולפנות לקב"ה, אשר כוחו אינו מוגבל לגרמי השמיים. כך – "שכינה במערב"!

2. כניסה להשתחוויה

יש לברר מה מתיר כניסה להיכל ולקודש־הקודשים, האם ציווי התורה לעשות עבודה מסוימת, או שמא אופי פעילות מסוימת כ'צורך עבודה' מתיר כניסה. הגר"מ והגרי"ד עמדו בדברי הרמב"ם על פער בין גדרי איסור כניסה להיכל ובין גדרי איסור כניסה לקודש־הקודשים:

> והנכנס לקדש חוץ לקדש הקדשים **שלא לעבודה או להשתחוות** בין הדיוט בין גדול לוקה, ואינו חייב מיתה שנאמר אל פני הכפורת ולא ימות, על קדש הקדשים במיתה ועל שאר הבית בלאו ולוקה. (הל' ביאת מקדש פ"ד ה"ד)

מדבריו עולה שניתן להיכנס להיכל לצורך השתחוויה, על אף שאינה עבודה ממש, ואין חובה בעשייתה. לעומת זאת, בהלכה הקודמת פסק הרמב"ם בנוגע לקודש־הקודשים:

> כהן גדול שנכנס לו ביום הכפורים **שלא בשעת העבודה** חייב מיתה בידי שמים, שנאמר ולא ימות, וכמה פעמים הוא נכנס לשם ביום הכפורים ארבע כמו שיתבאר במקומו, **ואם נכנס חמישית חייב מיתה בידי שמים.** (שם ה"ג)

הרמב"ם אינו מסייג את מטרת הכניסה החמישית לקודש־הקודשים המחייבת מיתה, ובהשוואה לראשית דבריו הקובעים שישנו חיוב מיתה על כניסה שלא בשעת עבודה, נראה שהנכנס להשתחוות בקודש־הקודשים עובר על האיסור ואף חייב מיתה.

הגר"מ והגרי"ד עמדו על הבדל מהותי בין מתיר הכניסה בשני התחומים:

> אמנם נראה כי היתר כניסה וביאה לקדש הקדשים אינו תלוי כלל **בחלות שם צורך**, דצורך בתורת חלות היתר ביאה נאמר רק באיסור ביאה להיכל, אבל לא לקדש הקדשים, דשם אפי' ביאה לצורך אינה מותרת...אכן התירוץ הוא דהיכל חלוק הוא מקודש-הקודשים ביסוד איסורו והיתרו. דבהיכל **חלות שם ביאה ריקנית** תלויה בשלא לצורך. משא"כ בקודש-הקודשים דחלות שם ביאה ריקנית לא נאמרה כלל כי אם

ביאה שלא לשם עבודה. והיינו דמתיר של ביאת כה״ג ביוה״כ לקודש-הקודשים אינו חלות שם צורך, כי אם חלות שם עבודה, דגם הביאה עצמה היא מעבודת היום.
(חידושי הגר״מ והגרי״ד הל׳ עבודת יום הכיפורים ד״ה ׳האור שמח׳)

במילים אחרות, מותר להיכנס להיכל לצורך פעולה התואמת את אופיו ואינה מיותרת. אולם לקודש־הקודשים מותר להיכנס רק בתורת עבודה.[8] יש לדון מה משמעות גדר ׳עבודה׳, אך נראה לענייננו, שמדובר קודם כל בחיוב גמור הכופה את הכוהן הגדול להיכנס לקודש־הקודשים.[9] מעבר לפן החובה והכפייה, ישנו היבט מהותי בכך שהכוהן הגדול נכנס כמשרת ה׳ – מצב המתגלם בביצוע עבודה, ולא בפעולות מקדש המהוות עבודת ה׳ הנובעות מרצון הטוב של הכוהן, כמו השתחוויה.

נראה שהבחנתם משקפת את ההבדל המהותי בין התחומים. הן ההיכל והן קודש־הקודשים הינם בית ה׳, אולם ההיכל הינו גם מקום עבודתם של הכוהנים, משרתי ה׳ – ובכך משתייכים הם להיכל באופן כללי. קודש־הקודשים הינו מקום מיוחד לשכינה. כניסת הכוהן הגדול פורצת לתחום סטרילי מיוחד ונשגב זה. להיכל מותר להיכנס כל עוד לא מדובר בביאה ריקנית. לקודש־הקודשים מותר רק כשהקב״ה מחייב אותך.

3. אכילה בקודש־הקודשים

עמדה נגדית להבחנת הגר״מ והגרי״ד ניתן להביא מדברי הרמב״ן והמנחת־חינוך בנוגע לאכילת קודשים בתוך קודש־הקודשים בשעת הדחק.

התורה אומרת: ״בְּקֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים תֹּאכֵלֶנּוּ (במדבר י״ח, י). ובספרי (במדבר קורח, קיז) נאמר:

---

8. לאור דבריהם, היינו מצפים למצוא הבדל בהגדרת האיסורים. אולם הרמב״ם בספר המצוות (סח) כולל את שניהם בחדא מחתא: ״ויהיה פירוש ענין האזהרה שכל כוהן לא יכנס במקום שאיפשר לו ליכנס בעת שאפשר לו שיכנס בו אלא בשעת עבודה בין כוהן גדול בפנים בין כוהן הדיוט בחוץ״. ואף במשנה תורה (שם, ב) כלל במשפט אחד את שני האיסורים: ״והוזהרו כל הכוהנים שלא יכנסו לקודש או לקודש־הקודשים שלא בשעת עבודה״, ומכך נראה שגם אם יש הבדל בנוגע להשתחוויה מדובר בהבדל דיני פרטי, ולא בהבדל עקרוני באופי האיסורים, ויש עוד לעיין בדבר.

9. לפי רש״י (לה ע״ב ד״ה עבודת יחיד) מטרת הכניסה הרביעית – הוצאת כף ומחתה – מוגדרת ׳עבודת יחיד׳, וממנו נראה שאינה ממש עבודה, אלא חובה המוטלת על הציבור, ואכמ״ל בבירור מושג זה. לענייננו, נראה מכך שגם חובה גמורה שאינה עבודה מתירה כניסה לפני־ולפנים. נראה שלכן הוסיפו הגר״מ והגרי״ד שעצם נוכחות הכוהן הגדול לפני־ולפנים הינה עבודה. אולם אם נפרש כך, לא נבין מדוע ניתן להשתמש בבגדים שאינם מסורים לציבור לחלוטין. לכן נראה שעיקר הגדר הוא החיוב והכפייה לעומת הרצון. עם זאת, ברמת המהות אנו מסכימים עם הגר״מ והגרי״ד – כאשר הכוהן נכנס ככפוי ובצו ה׳ הרי הוא ׳עובד ה״ גם אם הפעולה המתבצעת אינה עונה לגדר ׳עבודה׳.

> רבי יהודה בן בתירה אומר: הרי הגוים שהקיפו את העזרה מנין לקדשי הקדשים שנאכלים אפילו בהיכל, תלמוד לומר: "בקדש הקדשים תאכלנו".

מדוע נאמר 'בהיכל' אם הפסוק אומר 'בקודש־הקודשים'? אכן הרמב"ן כותב:

> והנה ר' יהודה בן בתירא נתעורר בזה והעמיד הכתוב במקום האונס, והזכירו באימה שאמר "נאכלין בהיכל", והראוי שיאמר שנאכלין אפילו לפני ולפנים אם הקיפו את ההיכל.

וכן כתב המנחת־חינוך וריבה אף שלא בשעת הדחק:

> אבל אכילה שהתורה ריבתה מקרא דלכתחלה יאכל שם שנאמר "בקודש הקודשים תאכלנו", א"כ אינו חייב כלל אף שלא בשעת הדחק... א"כ אפשר דאף שלא בשעת הדחק אם אכל ק"ק בבית קה"ק א"ח מיתה על ביאה ריקנית כמו בהיכל כמ"ש וצ"ע.

מדברים אלו נראה שאכן שווה קודש־הקודשים להיכל באופן מהותי, אלא שמרכיב העבודה בו מצומצם ביותר, בשונה מהתפיסה שנראית פשוטה יותר בעינינו.

נסכם את הדיון באיסור כניסה לקודש־הקודשים. רבי יהודה וחכמים נחלקו בגדר חיוב מיתה בכניסה לפני ולפנים. חכמים סברו שכל כניסה לקודש־הקודשים מחייבת מיתה, בעוד רבי יהודה סבר שרק עמידה לנוכח הארון והכפורת שעליו מחייבים מיתה. הדבר עשוי לשקף תפיסה כללית: לפי חכמים קודש־הקודשים מוגדר כמקום עצמאי ונבדל באופן מהותי מההיכל, "מקום השכינה"; אך לפי רבי יהודה אין פער מהותי בין ההיכל לקודש־הקודשים. אדם חייב מיתה על עמידה לנוכח השכינה שלא כדין; השאלה היא האם השכינה מתמקדת בארון, או מתפשטת לכל קודש־הקודשים.

ביססנו הבנה זו במחלוקת הפרשנית של תנאים אלו בשאלה האם הביטוי 'קודש' עשוי להתייחס לעיתים לקודש־הקודשים ולא להיכל. הצענו שלשיטתו הפרוכת אינה מבדילה בין התחומים – קודש־הקודשים וההיכל, אלא בין כלי הקודש לארון, שהוא הוא קודש־הקודשים.

ראינו שיקוף לעמדת חכמים בדברי הגר"מ והגרי"ד שאיסור כניסה להיכל מוגדר ככניסה "שלא לצורך", בעוד נדרש גדר גמור של "עבודה" להתיר כניסה לקודש־הקודשים. הנפקא מינה בין התחומים הינה כניסה לצורך השתחוויה. לכניסה לקודש־הקודשים נדרש ציווי גמור, משום שזהו מקום שכינה.

מנגד, ראינו שלפי הרמב"ן והמנחת חינוך יש מצבים שמותר לאכול קודשים לפני ולפנים. עמדה זו משקפת הגדרה משותפת להיכל ולקודש־הקודשים.

הפרקים הבאים יידונו במעמד הכותל החוצץ בין ההיכל לקודש־הקודשים. שאלה זו מתקשרת ישירות ליחס בין שני האגפים. עיון במקרה הקצה ובשטח האפור, עשוי לחדד אף את מעמד השטח שממזרחו וממערבו, ואת מהות החציצה ביניהם.

ד. אמה טרקסין – פתיחה

בפרק זה נדון במהות הספק שהוביל לאמה טרקסין – שטח החציצה בין ההיכל ובין קודש־הקודשים בבית שני. נראה כיצד הספק עשוי לטמון בחובו יסודות מהותיים לגבי מהותם של שני אגפי המקדש הללו (שנידונו בפרקים הקודמים). בין בית ראשון לבית שני התרחשו שני שינויים מהותיים: **א.** בבית שני לא היה ארון; ייתכן שהדבר צמצם את מרכזיות קודש־הקודשים ביחס להיכל. **ב.** אמצעי ההפרדה בין ההיכל לקודש־הקודשים השתנה – במקום חציצה בכותל, חצצה הפרוכת. נפרוס תחילה את הסוגיות בנוגע לאמה טרקסין, נדון בהבדלים שבין המשכן, בית המקדש הראשון ובית המקדש השני, ונעבור לדיון בנוגע לתפקידה המדויק של הפרוכת ביחס לכותל.

המשנה (נא ע"ב) כותבת:

> היה מהלך בהיכל עד שמגיע לבין שתי הפרוכת המבדילות בין הקדש ובין קדש הקדשים, וביניהן אמה.
>
> רבי יוסי אומר: לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד, שנאמר: "והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים".

תנא קמא ורבי יוסי נחלקו האם בבית שני היו שתי פרוכות המבדילות בין ההיכל לקודש־הקודשים, או פרוכת אחת בלבד. רבי יוסי דוחה את האפשרות שהיו שתי פרוכות משום שהדבר סותר לדעתו את תפקידה של הפרוכת כמבדילה וחוצצת.

משנה זו מציפה שאלות רבות. השאלה המרכזית שעולה היא ממה נבע הצורך בשתי פרוכות, ומה ההבדל שחל בין בית ראשון לבית שני. מלבד זאת, יש לברר את טיב המחלוקת בין התנאים: כיצד רבי יוסי מתמודד עם הבעיה שהובילה את תנא קמא לכפול את הפרוכת? האם הדבר מצביע על הבדל בתפיסת ייעודה של הפרוכת, או שמא הבדל בנוגע לתפיסת השטח שבין הפרוכות?[10]

---

10. נקדים ונאמר שלדעת חלק מן הראשונים, מאי דמספקא להו לחכמים, פשיטא ליה לרבי יוסי – ובזה מתמצה המחלוקת. תוספות באחד ההסברים כותבים: "דילמא פשיטא ליה דקדושת אמה טרקסין כלפנים נמצא דלדידיה דמתחילת עוביה ולפנים הוי קדש קדשים", ואילו רבינו חננאל פשט להיפך: "דקדושתיה כקדושת ההיכל". תוספות הרי"ד הביאו אפשרות שלישית: "או חצי' כלפנים וחצי' כלחוץ". לדעות אלו, לא נעמיק בדעת רבי יוסי. להלן נביא פירוש המזהה מחלוקת מהותית בין התנאים בנוגע לאופי המחיצה, ובו נרחיב את היריעה.

הגמרא דנה בשאלות אלו, ובכך מבררת ממה נבע הצורך בשתי פרוכות לשיטת תנא קמא:

> שפיר קאמר להו רבי יוסי לרבנן ! – ורבנן אמרי לך : הני מילי – במשכן, אבל במקדש שני, כיון דלא הואי אמה טרקסין, ובמקדש ראשון הוא דהואי, ואיסתפקא להו לרבנן בקדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ, ועבוד שתי פרוכות.

מבארת הגמרא כי בבית ראשון לא הייתה פרוכת בין ההיכל ובין קודש־הקודשים אלא אמה טרקסין – כותל בעובי אמה החוצץ בין המתחמים. בבית שני לא בנו כותל זה, וחזרו לשימוש בפרוכת להפרדה בין התחומים. מאחר שעובי הפרוכת אינו אמה, נוצר ספק בנוגע למעמד שטח זה. הפתרון לספק היה תיחום שטח הספק בשתי פרוכות.

נעסוק תחילה בליבון יסודות הספק בנוגע למעמדה של אמה טרקסין, ונעבור לבירור ייעודה של הפרוכת ותורף מחלוקת חכמים ורבי יוסי.[11]

---

11. הראשונים דנו מדוע שאלת הצבת הפרוכת בדיוק בתפר בין ההיכל ובין קודש־הקודשים הינה קריטית: מפני מה לא נציב את הפרוכת בגבול המזרחי של האמה המסופקת? הריטב"א השיב שהדבר מעורר בעיות שונות: "וכיון שכן אם היו נותנין את הפרוכת כלפי פנים ונותנין אמה ריוח להיכל דילמא כלפנים הוא ונכנס לפני־ולפנים בשעה שנכנס להיכל וקא עבר משום ואל יבא בכל עת אל הקדש, ואם נותנין הפרוכת כלפי חוץ ומניחין אמה של ריוח כלפי פנים דילמא היכל הוא וכשבא להזאת בין הבדים הבולטים על הפרוכת כעין דדי אשה כדלקמן (נד ע"א) כסבור להזות לפני־ולפנים והרי הוא מזה בהיכל, וכן בהזאות שעושה כנגד הפרוכת בפר כוהן ובפר העלם דבר עושה אותם בהיכל והיה לו לעשותן בפנים". וכן כתב באופן דומה התוספות רא"ש.

הגבורת־ארי השיב תשובה עקרונית: "עוד אני אומר דקושיא מעיקרא ליתא דרחמנא אמרה והבדילה הפרוכת לכם בין קודש ובין קודש־הקודשים דצריך מחיצה והבדלה בין זה לזה שיהא מבדיל ממקום המחיצה ולפנים קודש קדשים וממקום המחיצה ולחוץ קודש על כרחך צריך להעמידה מכוון במקום הבדלה דווקא וכיון דמספקא להו אי אפשר אלא בב' דממה נפשך א' מהנה עומדת מכוונת במקום הבדלה". דבריו משקפים את התפקיד המהותי של הפרוכת כמבדילה בין תחומים, ולא רק כמסמנת עבורנו גבול. הדבר מתחדד מכך שהתורה לא קבעה שיש להציב 'ראשי פספסין', כפי שהתקיים בעלייה – שם ראשי פספסין היו מסמנים את המעבר מן הקודש לקודש־הקודשים (מידות פ"ד מ"ה): "וראשי פספסין מבדילים בעליה בין הקדש לבין קדש־הקדשים".

שאלה נוספת בה יש לדון היא מדוע הצבת הפרוכת לא יכולה לשנות את הגדרות הקדושה במקום מסוים, שהרי המשנה במעשר שני (פ"ג מ"ח) קובעת שמעמד שטח נקבע לפי התחום אליו הוא פתוח: "הלשכות בנויות בקודש ופתוחות לחול תוכן חול וגגותיהן קודש בנויות בחול ופתוחות לקודש תוכן קודש וגגותיהן חול". מסתבר שיש להבחין בין דיני קדושה או תפקוד של מקום מסוים, לבין הגדרת המקום באופן בסיסי. דינים שונים, כמו מקום ההזאות, נקבעים לפי הגדרות המקום הבסיסיות ולא לפי מעמד הקדושה באותו מקום.

ה. אמה טרקסין – יסודות הספק

ממשיכה הגמרא:

> אמר רבי נתן: אמה טרקסין לא הכריעו בו חכמים אי כלפנים אי כלחוץ.
> מתקיף לה רבינא: מאי טעמא? אילימא משום דכתיב: "והבית אשר בנה המלך שלמה לה' ששים אמה ארכו ועשרים רחבו ושלשים אמה קומתו וכתיב וארבעים באמה היה הבית הוא ההיכל לפני", וכתיב: "ולפני הדביר עשרים אמה ארך ועשרים אמה רחב ועשרים אמה קומתו". ולא ידעינן אמה טרקסין אי מהני עשרים, ואי מהני ארבעים. ודילמא, לא מהני עשרין ולא מהני ארבעין, וחללא קא חשיב, כותלים לא קא חשיב...
> אלא: קדושתיה, אי כלפנים אי כלחוץ.

נראה מדברי הגמרא כי קיימת מחלוקת בין רבי נתן לרבינא, האם חכמים לא הכריעו האם אמה טרקסין היא "אי כלפנים אי כלחוץ", או שמא לא הכריעו האם "קדושתיה, אי כלפנים אי כלחוץ". רבינא מבאר בדעתו של רבי נתן שהיה ספק האם כותל האמה היה חלק מארבעים אמות ההיכל, או מעשרים אמות קודש־הקודשים. לדברי רבי נתן, מדובר היה בספק מציאותי[12] בשל חוסר מידע מלא על מבנהו של הבית הראשון.[13] בהערת שוליים נברר ממה נבע ספק מציאותי זה.[14]

---

12. אם הספק בנוגע למעמד אמה טרקסין נבע משאלה מציאותית, בהכרח עלינו להניח כי מעמדו של מקום כותל אמה טרקסין היה ברור, כך שישנו ספק בנוגע למיקומו. אם נניח לדוגמא שמעמד הכותל כקודש־הקודשים, הרי שהאמה המסופקת בבית שני הייתה בין צדו המזרחי לפי אפשרות אחת, ובין צדו המזרחי לפי האפשרות השנייה (ולהיפך אם נניח שמעמדו כהיכל). מבלי הנחה זו עלינו להגיע לאחת משתי מסקנות הפוכות: **א.** אם שני הספקות – המציאותי וההלכתי – אינם תלויים זה בזה, יש להותיר שתי אמות מספק, אחת הנובעת משאלת מיקום הכותל, והשנייה הנובעת ממעמדו; **ב.** אם הספק המציאותי והספק ההלכתי תלויים זה בזה, כך שאם הכותל השתייך לארבעים אמות דהיכל – קדושתו הייתה כשל ההיכל, ואם השתייך לעשרים אמות דקודש־הקודשים – קדושתו הייתה כשל קודש־הקודשים, לא היה כלל מקום לספק בבית שני. אמנם היה ספק היכן היה הכותל, אך לא היה ספק בנוגע לקדושתו של מקום מסוים. ניתן היה להסתפק בהצבת פרוכת החוצצת בין ארבעים דהיכל לעשרים דקודש־הקודשים. יש לציין שמבחינת הסברא, יש היגיון רב באפשרות השנייה, אך המקורות מראים כי היא שגויה.
נעיר כי לרב זלמן קורן בספרו 'חצרות בית ה" (פרק ו) היה פשוט בשיטת רבי נתן שמעמד השטח היה כלפנים, בדומה למעמדם של הפתחים, אשר קדושים כמו המתחם אליו פתוחים. אולם, לאור דברינו נראה שלא כדבריו.
13. חיזוק לדעתו של רבי נתן עולה מדברי הירושלמי והרמב"ם. הירושלמי על אתר (וכן בכלאים פ"ח ה"ד) מציג את הספק באופן הבא: "מהו אמה טרקסין? רבי יונה בוצריא אמר: טירקסון מה מבפנים מבחוץ. אמר רבי יוסי: מן מה דכתיב 'וארבעים באמה היה הבית הוא ההיכל לפניי' –

לעומת זאת, רבינא סבור כי מדובר בספק הלכתי לגבי מעמד השטח שמתחת לכותל – האם **קדושתו** הינה כקדושת ההיכל או כקדושת קודשים הקודשים. נרחיב בביאור שיטה זו, הנוגעת להבנת ייעודו ומהותו של קודש־הקודשים.

המקדש עצמו כלל שלושה מתחמים עיקריים: אולם, ששימש כמבוא להיכל; היכל; וקודש־הקודשים. כותל אמה טרקסין בידל בין חלל ההיכל לחלל קודש־הקודשים, ובכך יצר שני חדרים שונים. בפשטות, מעמד שטח הכותל נקבע לפי המתחם אליו הכותל השתייך. אם היה כותל של קודש־הקודשים, הרי שקדושתו היא כקדושת קודש־הקודשים. ואם היה מכותלי ההיכל, הרי שקדושתו היא כקדושת ההיכל.

מאחר שכותל זה היה משותף לחציצה בין שני האגפים, ניתן בהחלט להבין כי חציו המזרחי הינו חלק מן ההיכל וחציו המערבי הינו חלק מקודש־הקודשים, כפי שמקובל בנוגע לקירות משותפים מימות המשנה (בבא בתרא ב ע"א) עד ימינו אנו.[15] מסתבר שהבנה המשייכת את הכותל דווקא לאחד האגפים, רואה באגף השני אגף מרכזי ובסיסי יותר, כך שהכותל יוצר חדר מסוים הנבדל בתוך המקדש. באופן

הדא אמרה מבפנים. אמר ליה רבי מנא: והכתיב 'ויעש את בית קודש־הקודשים עשרים אמה' – הוי מבחוץ".

אף הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ד ה"ב) פוסק כדעה זו: "בבית ראשון היה כותל מבדיל בין הקדש ובין קדש הקדשים עביו אמה, וכיון שבנו הבית שני נסתפק להם אם עובי הכותל היה ממדת הקדש או ממדת קדש הקדשים, לפיכך עשו קדש הקדשים עביו עשרים אמה תמימות ועשו הקדש ארבעים אמה תמימות והניחו אמה יתירה בין הקדש ובין קדש הקדשים".

וכן כתב בפירוש המשניות (מידות פ"ד מ"ז): "והיה להם ספק בבית שני בעובי כותל הטרקסין אם היה מכלל הארבעים של היכל ויהיה אם כן מרחק הפרוכת מכותל מערבי עשרים ואחת אמות או שהיה מקודש־הקודשים ויהיה עובי הפרוכת בשליש בדיוק".

14. עלינו להניח שנשאר שריד מסוים למקדש, שעל פיו קבעו את הצבתו של המקדש כולו, שהרי רק אמה אחת הייתה מסופקת ולא המבנה כולו. בכך קיימות שתי אפשרויות: **א.** נותר כותל אמה טרקסין. **ב.** נותרו כתלי המקדש עצמו, שעוביים היה שש אמות. במילים אחרות, ייתכן שרק אמת הטרקסין נשארה, ולא ידעו האם למקם את כותל קודש־הקודשים תשע־עשרה אמות מערבית ממנה, או עשרים אמות ממנה (וכן להיפוך לגבי הכותל המזרחי של ההיכל). וייתכן שנותרו שרידים ברורים למיקומם של כתליו החיצוניים של הבית, אך מיקומה של אמה טרקסין לא היה ידוע. הרב זלמן קורן (שם) עומד על כך שמבחינה ריאלית האפשרות השנייה סבירה יותר, שהרי לא ייתכן שלא ייוותר שריד מכתלים שעוביים הינו שש אמות, ודווקא יסודותיו של כותל מצומצם בעובי אמה ישרדו.

15. אפשרות זו עולה בשיטת רבי יוסי לפי תוספות הרי"ד: "מספקא ליה לרבנן קדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ. פירוש ורבי יוסי פשיטא ליה או כלפנים או כלחוץ. פירוש או חציה כלפנים וחציה כלחוץ". לדבריו ייתכן שלפי רבי יוסי חציו החיצוני של הכותל משתייך להיכל וחציו הפנימי לקודש־הקודשים, ודי היה בהצבת פרוכת באמצע שטח הכותל.

פרדוקסלי, המחיצה משתייכת דווקא לחלק הנספח והטפל, וזאת משום שהיא זו שיוצרת את זהותו העצמאית ביחס לחלק המרכזי.

ייתכן שהבנה זו עולה מדברי הרמב"ם:

> ואלו הן הדברים שהן עיקר בבנין הבית, עושין בו קדש וקדש הקדשים ויהיה לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם, **ושלשתן נקראין היכל**.
> (הל' בית הבחירה פ"א ה"ה)

מדברי הרמב"ם עולה ששם המשפחה של חלקי המקדש הוא 'היכל', אך 'היכל' משמש גם כשמו של חלק מסוים – הקודש (שם, ז, כא־כב):

> **ההיכל** מקודש מבין האולם ולמזבח, שאין נכנס לשם אלא רחוץ ידים ורגלים.
> **בית קדש הקדשים** מקודש ממנו שאין נכנס לשם אלא כהן גדול ביוה"כ בשעת העבודה.

עולה מכך, שההיכל הינו החלק המרכזי במקדש. ומכאן שקודש־הקודשים הינו 'בית' נוסף בתוך המקדש כולו. לכן כותל אמה טרקסין הינו חלק מקודש־הקודשים.[16]

למרות דברי הרמב"ם, ניתן להבין הפוך: קודש־הקודשים הינו מוקד בית המקדש, ובו שורה השכינה, כפי שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ן. דווקא את ההיכל, שהינו מקום עבודה, נדרש לתחום כדי ליצור חלל נפרד בו יוכל הכוהן לעבוד מידי יום ביומו.

ייתכן ששאלה זו תלויה בשאלת ייעוד המקדש. בעוד הרמב"ן הציג את השראת השכינה כייעודו המרכזי, הרמב"ם (ספר המצוות, עשה כ') כתב: "והמצוה העשרים היא שצונו **לבנות בית עבודה**". אם מוקד הבית הינו עבודה, נדרש לתחום את קודש־הקודשים כיחידה עצמאית. ואם מוקד הבית הינו השראת שכינה, נדרש לתחום את ההיכל כאגף נפרד. אם מדובר בשני מוקדים שווים, הרי שהכותל חוצץ בין שני האגפים ומשמש כשטח ניטרלי או משותף לשני המקומות.

ייתכן ששאלת מעמד אמת הטרקסין תלויה בדיוק בשאלה זו, שהרי בהקמת הבית הראשון קידשו את אמת הטרקסין ושטחה. ספק בנוגע לייעודה המדויק, או מעמד

---

16. בהערה 14 ראינו כי הרמב"ם סובר שהספק בנוגע למעמד אמת הטרקסין נבע משאלה מציאותית, ולא משאלת מעמדם ההלכתי. ייתכן שהדבר נבע מתפיסה ברורה זו כי האמה הינה חלק מקודש־הקודשים.

הביניים כחוצצת בין שני תחומים, עשוי להוביל לספק בנוגע לקדושתה. הספק התעורר למעשה רק בזמן בית שני, זמן שבו לא היה במקום כותל אלא פרוכות.[17]

מנגד, ייתכן שמעמד האמה היה ברור בזמן בית ראשון, אלא שהמעבר בין בית ראשון לבית שני הוביל לספק, כפי שיתבאר להלן בהרחבה.[18]

ו. בית שני

בפרק זה נעמוד על השינוי במעמדו ובמהותו של בית שני ביחס לבית ראשון. נציע כי ייתכן שמעמדו של שטח אמה טרקסין היה ברור בזמן בית ראשון – כמכונן את ההיכל, ולכן משתייך אליו. אולם מהותו של הבית השתנתה באופן דרמטי בזמן בית שני. השינוי במהותו של הבית, שלא היה ברור בזמן הקמתו, עשוי להיות הגורם לספק בנוגע למעמד האמה.

ביומא (כא ע"ב) נאמר:

> אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן: ארון וכפורת וכרובים, אש, **ושכינה**, ורוח הקודש, ואורים ותומים.

---

17. ייתכן שבמידה מסוימת היה משמעות לספק זה כבר בבית ראשון, במקום הפתח שהיה בכותל המבדיל בין קודש־הקודשים להיכל – אם כי מצד דיניו מסתבר שנספח לקודש־הקודשים, כדין הפתחים שקדושתן כלפנים.

18. למעשה, עלינו לבחון תחילה האם קדושת המקום של בית ראשון שרירה הייתה וקיימת בבית שני – כך שהספק נוגע למעמד כותל אמה טרקסין בבית ראשון, או שמא חלו שינויים בקדושה בהתאם לשינויים שחלו בין בית ראשון לבית שני. לכאורה, נחלקו בכך הרמב"ם והראב"ד בהלכות בית הבחירה (פ"ו הי"ד): "וזה שעשה עזרא שתי תודות זכרון הוא שעשה לא במעשיו נתקדש המקום שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים, ובמה נתקדשה בקדושה ראשונה שקדשה שלמה שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתן וקידשן לעתיד לבא". וכתב הראב"ד: "אמר אברהם: סברת עצמו היא זו ולא ידעתי מאין לו... אלמא למ"ד קדושה ראשונה לא קדשה לעתיד לבא לא חלק בין מקדש לירושלים לשאר א"י".
אם כן, לדברי הרמב"ם קדושת הבית הראשון שרירה וקיימת, ועל כן היה צריך לברר מהי הקדושה בבית זה. מאידך, לדעת הראב"ד קדושת מקום המקדש בטלה לאחר החורבן, ונדרש לקדש את הבית השני בהתאם לשינויים שחלו בין שני הבתים. למרות זאת, חכמים לא יכלו לחרוג בצורת הבית ממידות הבית הראשון שהרי "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל" (פסחים פו ע"א ועוד) – פסוק ממנו למדים שאין לשנות מתבנית המקדש. לשיטתו, יש לבחון את משמעות השינויים שחלו בין שני הבתים – בין בנוגע להשראת שכינה, ובנוגע לטיב החציצה בין ההיכל לקודש־הקודשים. ייתכן שהדברים נכונים אף לשיטת הרמב"ם. שמא אף לשיטתו, מעמדו של מקום פרטי עשוי להשתנות, על אף שקדושתו הכללית של המקדש עומדת בתוקפה, וצ"ע.

שכינה לא שרתה בבית שני, יחד עם כלי הקודש המביעים נוכחות א־לוהית. למרות זאת, הגמרא (לט ע"א) מצביעה על תקופה בה נראה ששרתה שכינה בבית שני:

> תנו רבנן: ארבעים שנה ששמש שמעון הצדיק היה גורל עולה בימין, מכאן ואילך – פעמים עולה בימין פעמים עולה בשמאל. והיה לשון של זהורית מלבין, מכאן ואילך פעמים מלבין פעמים אינו מלבין. והיה נר מערבי דולק, מכאן ואילך פעמים דולק פעמים כבה. והיה אש של מערכה מתגבר, ולא היו כוהנים צריכין להביא עצים למערכה חוץ משני גזירי עצים, כדי לקיים מצות עצים. מכאן ואילך – פעמים מתגבר פעמים אין מתגבר, ולא היו כוהנים נמנעין מלהביא עצים למערכה כל היום כולו. ונשתלחה ברכה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כוהן שמגיעו כזית יש אוכלו ושבע, ויש אוכלו ומותיר. מכאן ואילך נשתלחה מאירה בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, וכל כוהן מגיעו כפול, הצנועין מושכין את ידיהן והגרגרנין נוטלין ואוכלין.

הגמרא עומדת על רצף תופעות פלאיות שהתקיימו בימיו של שמעון הצדיק ככוהן גדול בבית שני. כולם מצביעים על מעורבות א־לוהית בעבודת המקדש, אשר סייעה לכל מעשיהם. במילים אחרות, בימיו של שמעון הצדיק שרתה השכינה במקדש, בדומה במצב התמידי בבית ראשון.

סיפור המובא בסוף מסכת מנחות, ובנוסח אחר בירושלמי ביומא, עשוי ללמד אותנו על נקודה זו. נביא תחילה את הנוסח שבירושלמי (יומא פ"ה ה"ב):

> ארבעים שנה שימש שמעון הצדיק את ישראל בכהונה גדולה, ובשנה האחרונה אמר להן: בשנה הזאת אני מת. אמרו לו: מאיכן אתה יודע? אמר להן: כל שנה שנה ושנה שהייתי נכנס לבית קודש הקדשים היה זקן אחד לבוש לבנים ועטוף לבנים נכנס עמי ויוצא עמי, ובשנה הזו נכנס עמי ולא יצא עמי.

בבבלי (מנחות קט ע"ב) מצוין שבאותה שנה נכנס אתו איש לבוש שחור, וכך ידע שמעון הצדיק שהוא עומד למות. אך בירושלמי מדובר על איש לבוש לבן, כבכל שנה, אלא שהוא רק נכנס עמו מבלי לצאת.

מה מייצג אותו איש? הירושלמי ממשיך:

> בעון קומי רבי אבהו: והכתיב וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקודש עד צאתו – אפילו אותן שכתוב בהן ודמות פניהם פני אדם לא יהיו באהל מועד?! אמר לון: מה אמר לי דהוה בר נש, **אני אומר הקב"ה היה.**

רבי אבהו מבאר שאותו איש זקן לבוש לבן לא היה מלאך, אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו ליווה את עבודתו. בבית שני העבודה של האדם היא שמובילה לנוכחות א-לוהית.

גדלות מעשי האדם בימי בית שני ניכר אף מדברי ספר היכלות רבתי:

> אמר ר׳ ישמעאל כך אמר ר׳ עקיבא משום ר׳ אליעזר הגדול: מיום שנתנה תורה עד שנבנה הבית האחרון תורה נתנה הדרה יקרה גדולתה וכבודה ותפארתה אימתה פחדה ויראתה עשרה גאותה וגאונה עוזה ועזוזה וכבודה לא נתנו עד שנבנה בית אחרון. **לא שרתה בה שכינה.** (היכלות רבתי פרק כח אות ה)

מעלות רבות נמנות בדבריו של רבי אליעזר הגדול ביחס לבית שני, אך למרות זאת – שכינה לא שרתה בו והנבואה לא התקיימה בימיו. אך מהן המעלות המפורטות בדבריו? בימי בית שני החלה לפרוח התורה שבעל פה, שבה כוחות היצירה האנושיים נושאים תפקיד מרכזי. שכינה, כנוכחות א־לוהית נשגבת אך משתקת, לא שרתה. אך צמחה קדושה המגיעה ממעשי האדם, ומכך – אף תלויה בהם.

אם כן, לענייננו, נמצאנו למדים כי עבודת המקדש עשויה להוביל להשראת שכינה, אך זו מגיעה מן העזרה וההיכל לבית קודש־הקודשים, ולא להיפך, כפי שמתואר ביחס למשכן:

> וְלֹא יָכֹל מֹשֶׁה לָבוֹא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד כִּי שָׁכַן עָלָיו הֶעָנָן וּכְבוֹד ה׳ מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן.
> (שמות מ, לה)

> וּבְבֹא מֹשֶׁה אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדַּבֵּר אֵלָיו מֵעַל הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים וַיְדַבֵּר אֵלָיו. (במדבר ז, פט)

במשכן, השכינה הגיעה מענן ה׳ השורה עליה, וקול ה׳ הגיע מעל הכפורת ויצא החוצה אל משה רבנו.

שינוי זה עשוי לשנות באופן קיצוני את היחס בין ההיכל לקודש־הקודשים במקדש. המקדש הראשון היה המשך המשכן, אשר כדברי הרמב״ן, עיקרו היה ״מקום מנוחת הארון״, ולכל הפחות השראת השכינה היה מוקד משמעותי בו לא פחות מעבודת המקדש. אולם במקדש שני המוקד היה אחד: עבודת המקדש. ההיכל, שבו התרחשה עבודת המקדש מידי יום ביומו, היה עיקרי ביחס לקודש־הקודשים, אשר היה חדר ריק־כמעט.[19] מאחר שהיחס בין ההיכל לקודש־הקודשים השתנה באופן

---

19. למעשה, למרות שלא היה ארון, קיימת מגמה לצמצם חוסר זה. ראשית, הקטורת שהושמה בין בדי הארון, הושמה בבית שני ״כבין שני הבדים״ (נב ע״ב). ועל אף שהארון אינו קיים, מזים על מקום הארון. שנית, הרלב״ג (ויקרא ט״ז, ב) טען שבבית שני היו כרובים וכפורת. הכרובים עיצבו את מהותו של קודש־הקודשים (״והיה שם צורת כרובים להורות על מציאות הצורות הנבדלות אשר בעבורו היה קודש־הקודשים״), והכפורת היוותה דין בעבודת יום הכיפורים (״והנה אחשוב שהיה הכפרת בבית שני עם הכרובים כי כבר הקפידה התורה בהזאת דם הפר ושיעיר של יום הכיפורים שתהיה על פני הכפורת ולפני הכפרת״). יש לציין שבגמרא ביומא (נד ע״א) נאמר שאכן היו כרובים (כרובי שלמה) בבית שני: ״לעולם במקדש שני, וכרובים דצורתא הוו קיימי״, אך במנחות (כז ע״ב) מפורש שלא כדברי הרלב״ג שלא הייתה כפורת: ״דמקדש שני

קיצוני, ייתכן שמהות ההפרדה ביניהם תשתנה. בעוד בבית ראשון נדרשת המחיצה ליצור ולכונן את ההיכל, או לחצוץ בינו לקודש־הקודשים, בבית שני על המחיצה ליצור את קודש־הקודשים.

לדברינו, קל להבין את המבוכה בה שרו חכמים בזמן בניית בית שני. האם ניתן לשנות את ייעודה של המחיצה בין האגפים? ועוד – האם השוני המהותי בין הבתים ברור היה לחכמים בזמן הקמתו? האם לא קיוו שיתגלה הארון, ותשרה השכינה בבית זה כבקודמו? כיצד יכולים היו במצב זה לקבוע כי ההיכל הינו מוקד הבית, וקודש־הקודשים נלווה לו. ייתכן שמבוכה זו הינה פשר הספק בו שרו חכמים בבואם לקבוע את מעמד מקום אמה טרקסין בבית שני, ועל כן תיחמו שטח זה בשתי פרוכות.

ז. תפקיד הפרוכת ותפקיד הכותל

מלבד השינוי בנוגע למהותו ותפקידו של בית המקדש, בין בית ראשון לבית שני, חל שינוי – הנובע מסיבות טכניות לכאורה – באמצעי ההפרדה בין שני הבתים. בבית ראשון ההפרדה נעשתה על ידי כותל, ואילו בבית שני – על ידי פרוכת. עלינו לעמוד על היחס בין הכותל והפרוכת וההבדל בתפקידם, וכיצד היבטים אלו עשויים להשליך על הצבת הפרוכות בבית שני בין ההיכל ובין קודש־הקודשים.

הגמרא (בבא בתרא ג ע"א־ע"ב) דנה בסיבה שלא ניתן היה לבנות כותל בבית שני כבבית ראשון:

דלא הוו ארון וכפורת", וכן ביומא (כא ע"ב): "אלו חמשה דברים שהיו בין מקדש ראשון למקדש שני, ואלו הן... וכפורת וכרובים". אכן, הרדב"ז (ח"ב תרמא) הבין כי קודש־הקודשים היה ריק בבית שני, אלא שהיו מזים על אבן השתיה, שהרי מתחילה לא נצטוו להזות על הארון עצמו אלא על מקום הארון.

שאלה מרכזית יותר בהקשר זה שנויה במחלוקת בברייתא בדף (נג ע"ב), שם מביאה הגמרא מחלוקת האם הארון נגנז במקומו, או שמא גלה לבבל. ייתכן כי להבנה שהארון נגנז במקומו ממשיכים לראות את המקדש כביתו של הארון, אלא שהדבר מתרחש בנסתר ולא בנגלה. קודש־הקודשים משמש עדיין כמקום הארון, ואנו מזים לעבר מקומו. כך עולה במפורש בדברי ריה"ל בכוזרי (מאמר שלישי לט): "ומה שהעמידו במקום הארון תכונה שתלו לפניה הפרוכת, בעבור שידעו כי הארון גנוז לשם". לדעה שהארון גלה, ייתכן שמוקד הבית הינו מעתה עבודה. בעוד יסוד הבית הראשון היה השראת שכינה מלמעלה, בבית שני השכינה כרוכה בפעילותינו – באבן השתייה ממנה נברא העולם, ונוצרה כל הפעילות האנושית.

(וכך נאמר בזוהר (ויחי רלא) בנוגע לאבן השתייה: "ועלמא לא אתברי עד שנטל אבנא חדא ואיהי אבנא דאתקרי אבן שתיה. ונטל לה קב"ה וזרק לה לגו תהומא... ומניה אשתיל עלמא. ואיהי נקודה אמצעיתא דעלמא, ובהאי נקודה קיימא קדש הקדשים".)

> ובמקדש שני מאי טעמא לא עבוד אמה טרקסין? כי קאי – בתלתין קאי, טפי לא קאי. ומנלן דהוה גבוה טפי? ... וליעביד מה דאפשר בבנין, וליעביד אידך פרוכת! אמר אביי, גמירי: אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת, אי כולהו בבנין – ממקדש, אי כולהו בפרוכת – ממשכן.

לא ניתן היה לבנות כותל משום שבית שני גבוה היה מן הבית הראשון, ולצורך בניית כותל בגובה זה נצרך היה לעבות את בסיסו – דבר הכרוך בשינוי מידות הבית. הגמרא שוללת אפשרות לבנות את הכותל בגובה האפשרי ולהשלים את היתר בפרוכת; ההפרדה בין התחומים צריכה להיעשות או בכותל לבדו – כבבית ראשון, או בפרוכת לבדה – כבמשכן. הלכה זו מנומקת ב'גמירי', כעין הלכה למשה מסיני.

למעשה, דורשת הגמרא להשתמש במודל קיים להפרדה בין התחומים, אך עלינו לברר האם יש פער בין שני ה'מודלים' בנוגע למהות ההפרדה בין שתי האפשרויות. בפשטות, כותל הינו מחיצה גמורה. כותל עשוי להיות חלק מבית, ולתחום אותו מכיוון מסוים, ועשוי אף להיות מחיצה חיצונית המבחינה בין תחומים.

האם כך היא גם הפרוכת? בתחילת המאמר הצענו שתי הבנות בנוגע למהות הפרוכת – מחיצה וכיסוי. על ידי הבנות אלו הסברנו את מחלוקת רבי יהודה וחכמים בנוגע לחיוב מיתה בכניסה לקודש־הקודשים. נראה שגם כאשר נתפוס את הפרוכת כמחיצה, הפרוכת לא משמשת כעין כותל גמור. הפרוכת היא סימן וגבול, ולא אחד מקירות ההיכל או קודש־הקודשים. נדמה כי לשון הפסוק רומזת להבנה זו: "וְהִבְדִּילָה הַפָּרֹכֶת **לָכֶם**" – הפרוכת אינה משמשת כמחיצה באופן מהותי בין שני אגפים, אלא כהבדלה עבורנו בין תחום אחד למשנהו.[20] בכך שונה הפרוכת באופן מהותי מן הכותל, אשר הינו במהותו – מחיצה של ממש המכוננת אגף מסוים במקדש. ניתן לשלב הבנה זו עם תפיסת הפרוכת ככיסוי לאור הפסוקים בשלהי ספר שמות:

> אֶת הָאָרֹן וְאֶת בַּדָּיו אֶת הַכַּפֹּרֶת וְאֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ. (שמות לה, יב)
>
> וַיָּבֵא אֶת הָאָרֹן אֶל הַמִּשְׁכָּן וַיָּשֶׂם **אֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ** וַיָּסֶךְ **עַל אֲרוֹן הָעֵדוּת** כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה. (שם מ, כא)

הפרוכת משויכת באופן מובהק לארון וכליו, ואף מסיכה על ארון העדות. תפיסת הפרוכת ככיסוי ושיוכה לקודש־הקודשים ברור מפסוקים אלו.

---

20. בכך דומה הפרוכת לגבול שהציב משה בשוליו של הר סיני: "וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לֵאמֹר הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר וּנְגֹעַ בְּקָצֵהוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהָר מוֹת יוּמָת... לֹא יוּכַל הָעָם לַעֲלֹת אֶל הַר סִינָי כִּי אַתָּה הַעֵדֹתָה בָּנוּ לֵאמֹר הַגְּבֵל אֶת הָהָר וְקִדַּשְׁתּוֹ" (שמות י"ט, יב וְ-כג). הגבלת ההר היא אמצעי להגבלת העם מעלייה אסורה להר.

יש לציין שהשימוש במילה מסך מוכר לנו היטב במשכן: "מָסָךְ לְפֶתַח הָאֹהֶל" (שמות כו, לו); "מָסַךְ שַׁעַר הֶחָצֵר" (שם לה, יז), אך המילה 'פרוכת' הינה ייחודית. על כן נראה אף שלפרוכת תפקיד עקרוני כמפרידה בין ההיכל ובין קודש־הקודשים, שהרי התורה העידה עליה: "וְהִבְדִּילָה הַפָּרֹכֶת לָכֶם".

שני ייעודים אלו שונים באופן משמעותי מייעודו של כותל העשוי ליצור חדר ואגף מסוים, וכן לחצוץ בין אגפים שונים. הפער המהותי בין הכותל ובין הפרוכת מוביל לקביעה: "אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת".

כעת, נחזור לביאור מעמד שטח המחיצה בין הקודש ובין קודש־הקודשים. מדברינו ברור כי במשכן הפרוכת הייתה בתחום קודש־הקודשים, ואף השתייכה לכליו. אך במקדש הראשון הדבר אינו ברור.[21] נראה שבמשכן מקומה של העבודה היה שולי למדי. נוכחות כבוד ה' במשכן ניכרת ובולטת מפסוקי התורה שהובאו לעיל. אף הקרבנות שהוקרבו במשכן היו מצומצמים (זבחים קיז ע"א-ע"ב). לא היה צורך להבדיל את ההיכל כמקום עצמאי בעל משמעות נבדלת, אלא לצמצם את נוכחות השכינה – ובכך לפנות מקום גם לעבודה האנושית. מוקד השכינה היה קודש־הקודשים, וממנו 'התפשטה' לשאר חלקי המשכן. נדרש היה לסוכך על הארון ולהבדיל בין הקדושות השונות, לבל ייכנסו שלא כדין לקודש־הקודשים ויתחייבו מיתה. סיכוך והבדלה זו אפשרו לקיים עבודות מסוימות בהיכל, שהרי מדובר ברמות קדושה שונות.[22]

---

21. ניתן ללמוד מעט על שאלה זו משאלת פירוש השם 'טרקסין'. בירושלמי (יומא פ"ה ה"א) נאמר: "מהו אמה טרקסין? ר' יונה בוצריא אמר: טרקסון – מה מבפנים מבחוץ?". לפירוש זה, השטח נקרא על שם הספק שהתעורר לגביו. אולם, בעל מדרש לקח טוב (שמות ל"ז, א) מבאר באופן אחר: "ולמה נקרא בנין שלמה אמה טרקסין... לפי שטרק לשון סגירה, כמו טרוקי גלי, והיה הכותל סגור לפני הארון שבו הלוחות שניתנו מסיני" (וכן מופיע בקצרה בתוספות יומא נא ע"ב ד"ה טרקסין). הכותל, לפירוש זה, סוגר ומגן על הלוחות, ומכאן נובע שמו של הכותל כבר בימי בית ראשון. מהירושלמי יש מקום לדייק שהספק בנוגע למעמד הכותל החל כבר בימי בית ראשון, אולם ייתכן שמדובר בשם שניתן בדיעבד לכותל, לאחר שהתעורר הספק על מעמדו ברבות הימים.
יש לציין שלדברי הלקח־טוב, הכותל שימש בדיוק כמו הפרוכת כ'מסך' על הארון, ולכן סביר להניח שייחשב כחלק מהתחום אותו תוחם – קודש־הקודשים. אכן, הלקח־טוב מסביר שהספק נבע מחוסר ידיעה לגבי מקום הכותל, כך שיסוד הספק הינו מציאותי, כפי שנידון לעיל.

22. כעין זה עולה מדברי הזוהר (בראשית לב ע"ב) המזהה את הפרוכת עם הרקיע שמבדיל בין העליונים למים התחתונים. בפשטות, קודם לכן היה הכל מים עליונים ("ורוח א-לוהים מרחפת על פני המים"), וההפרדה נתנה קיום עצמאי למים התחתונים. ואלו דברי הזוהר: "א"ר יצחק אית קרומא במציעות מעוי דבר נש דאיהו פסיק מתתא לעילא ושאיב מעילא ויהיב לתתא כך גוונא דא רקיע איהו באמצעיתא וקיימא על אינון חיותא דלתתא ואיהו פריש בין מיין עלאין

לעיל הצענו שכותל אמה טרקסין מכונן את ההיכל כיחידה נבדלת מקודש־הקודשים, ולכן משתייך להיכל. נראה שתפקידה של הפרוכת הפוך – הפרוכת חוצצת וחוסמת את קודש־הקודשים. בכך מאפשרת הפרוכת אף קיום עצמאי להיכל; אך הדבר נובע מהגבלת קודש־הקודשים ולא מכינון ההיכל.

נחדד: יסוד שעלה במאמר זה הוא שהגדרת העבודה (היכל) או השראת השכינה (קודש־הקודשים) כמוקד המקדש, עשוי להקרין על הגדרת הכותל החוצץ בין התחומים. זאת משום שללא הפרדה, המקדש כולו יוגדר לפי עיקרו. הצענו כי הכותל משתייך לאגף השולי, משום שעליו לבדל אותו משאר המקדש. אולם כעת, התחדש שתפקיד הפרוכת הפוך: חסימת קודש־הקודשים וסיכוך עליו. עצם תיחומו של קודש־הקודשים אפשר פעילות אנושית – עבודת המקדש – בשאר המקדש. מקום הפרוכת ישתייך לתחום העיקרי.

הבחנה זו תעורר דיון מעמיק בשאלת תפקיד הפרוכת בבית שני, ולמה היא דומה: לפרוכת בבית ראשון או בהיכל?

1. בין פרוכת המשכן לפרוכת בית שני

נחזור לדברי הגמרא הדנה במחלוקת רבי יוסי וחכמים:

> שפיר קאמר להו רבי יוסי לרבנן ! – ורבנן אמרי לך : הני מילי – במשכן, אבל במקדש שני, כיון דלא הואי אמה טרקסין, ובמקדש ראשון הוא דהואי, ואיסתפקא להו לרבנן בקדושתיה אי כלפנים אי כלחוץ, ועבוד שתי פרוכות.

הגמרא מבארת שבבית שני לא היה כותל אמה טרקסין אשר היה בבית ראשון, ולכן השתמשו בשתי פרוכות. כזכור רבי יוסי טען שהצבת שתי פרוכות סותרת את תפקודה של הפרוכת כפי שמתוארת בהקשר של המשכן. ניתן להבין את תשובתם של חכמים בשני אופנים מנוגדים:

א. הפרוכת של הבית השני שימשה כעין הפרוכת של המשכן, אלא שאילוץ טכני חייב לעשות שתי פרוכות מחמת הספק. מבחינה מהותית, תפקידן של שתי הפרוכות זהה.

לתתאין, ת"ח אינון מיין אעדו ואולידו חשוכא ועל רזא דא כתיב (שמות כ"ו) והבדילה והפרוכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים".

אם כן, חציצת הפרוכת מפנה מקום לפעילות האנושית, ובכך מעניקה צביון עצמאי לחלל ההיכל. לא מדובר בכינון כותל, אלא בחסימת קודש־הקודשים. כמו כן, עדיין ההיכל יונק מקודש־הקודשים, אלא שהכיסוי וההגבלה מאפשרים גם עבודה אנושית.

ב. אין לדמות בין הפרוכת של המשכן לפרוכת של בית שני. הפרוכת בבית שני שימשה כתחליף לכותל אמה טרקסין, ולא היוותה חזרה לפרוכת של המשכן.

לפי ההבנה הראשונה, קביעת הגמרא בבא בתרא "אי כולהו בבנין אי כולהו בפרוכת" מחייבת לבחור באחת האפשרויות המהותיות: או כותל כחלק מן הבניין כבית ראשון, או פרוכת המהווה סימן וגבול בין תחומים כבמשכן ומסיכה על הארון. אולם לפי ההבנה השנייה, מדובר בחיוב טכני להשתמש באחד ה'מודלים' – בניין או פרוכת.

ייתכן שהפרוכת בבית שני דמתה לפרוכת שבמשכן בנוגע לייעוד אחד ולא לחברו: היא שימשה כסימן וגבול, על אף שלא שימשה כמסך. הפרוכת לא הייתה יכולה לשמש כ'**מסך**' על הארון בבית שני, משום שכלל לא היה ארון. אך הפרוכת עדיין עשויה הייתה לשמש כ**סימן וגבול**. בעוד במשכן הפרוכת שימשה את הארון וקודש־הקודשים ו'הגנה' עליהם, בבית שני הפרוכת חוצצת בין אגפי המקדש. במצב זה עשויה הייתה הפרוכת לשמש כעין כותל החוצץ בין שני אגפים. הסימן והגבול מוביל אף להפרדה מהותית בין תחומים. ברמה עמוקה יותר, הפרדת קודש־הקודשים מן ההיכל, הבדילה ויצרה אותו כבעל זהות עצמאית גם בזמן בית שני, כאשר הארון לא שהה בו. להבנה זו, הפרוכת בבית שני שימשה רק באחד משני התפקידים שלה, ובכך דמתה לכותל החוצץ בין ההיכל לקודש־הקודשים.

למעשה, נראה שנקודה זו עשויה להיות שנויה במחלוקת רבי יוסי וחכמים.

2. מחלוקת רבי יוסי וחכמים

תוספות על סוגייתנו (נא ע"ב ד"ה ועבוד) דנים ביסוד מחלוקת רבי יוסי וחכמים, וטוענים כי דיוננו האחרון עומד ביסוד מחלוקתם. לפי אחת הצעותיהם בשיטת רבי יוסי, גם לדבריו יש ספק זהה בנוגע למעמד שטח אמה טרקסין, אלא שמציב פרוכת אחת בעובי אמה:

> אבל רבי יוסי סבירא ליה והבדילה הפרוכת היינו **בין חלל לחלל** דחלל שחוצה לה קדש וחלל שלפנים הימנה קדשי הקדשים דעביד עוביה אמה.

ולאור זאת, מקשים תוספות על חכמים מדוע לעשות שתי פרוכות, כך שאף אחת מהם לא באמת מבדילה בין תחום אחד למשנהו:

> תימה: וליעבוד פרוכת אחת שעוביה אמה? ולי נראה דמשמע להו לרבנן פירוש דקרא והבדילה הפרוכת לכם בין הקדש וגו' (שמות כ"ו) **שמצד חיצון של פרוכת יהא קדש ומתחילת עוביה ולפנים יהא הכל קדש קדשים.**

לדעת רבי יוסי, עיקר ייעוד הפרוכת כבר במשכן הוא הבדלה וחציצה בין תחומים, ממזרח לה קדושת ההיכל וממערב לה קדושת קודש־הקודשים. בכך דומה הפרוכת –

כבר במשכן – לכותל אמה טרקסין. על ייעוד זה לא ניתן לוותר גם בבית שני. אולם חכמים סוברים שעיקר תפקיד הפרוכת הוא 'מסך' – כיסוי ותיחום של מקום מסוים, ועליו אין לוותר. גם בבית שני, ללא ארון, יש מקום לתחם את קדושת קודש־הקודשים. על אף שאין מקום 'להגן' על הארון עצמו, נדרש לכסות את מקומו הקדוש.[23] חכמים מוותרים, במידה מסוימת, על תפקיד הפרוכת כמחיצה גמורה המפרידה בין תחומים לטובת תפקידה כתיחום וכיסוי של מקום מסוים.

הגבורת־ארי מוסיף על דברי תוספות, שהפרוכת יכולה לתפקד גם באופן הפוך – תיחום ההיכל:

> ונראה לי לדבריהם הוא הדין דאיכא למימר איפכא דמספקא להו לרבנן דוהבדילה דקרא היינו מסוף עוביה דוקא ועובי הפרוכת כלחוץ אמה טרקסין... אלא שהתוס' חדא מתרתי נקטי.

לדבריו, חכמים מוכנים לאמץ את הפרוכת לתיחום ההיכל, בשונה ממה שהיה במשכן. אך היסוד המהותי הינו שהפרוכת אינה מחיצה חיצונית, אלא תיחום וכיסוי לאגף מסוים במקדש. ייתכן כי הצעתו של הגבורת ארי נובעת מתחושת חוסר־הטעם שבכיסוי חדר ריק, קודש־הקודשים. ייתכן שבבית שני אנו תוחמים את ההיכל וחוסמים אותו, ובכך נותנים קיום לקודש־הקודשים.

המעבר מכותל לפרוכת עשוי להיות הגורם לספק בנוגע למיקומה של הפרוכת: לאור דברי הגבורת ארי, ניתן להציע כי כפילות הפרוכות נועדה לתחם הן את ההיכל והן את קודש־הקודשים בתוך גבולם. מאחר שמעמד שטח אמת הטרקסין היה מסופק, לא ניתן היה למקם את הפרוכות בשטח המסופק, והיה צורך להותיר אמה בין הפרוכות.[24]

---

23. תוספות ממשיכים: "אף על גב דבמקדש ראשון אוקמוה התם אמה טרקסין ע"פ הדבור עביד כדכתיב הכל בכתב ואי בעו למיעבד פרוכת צריכין לעשות כמו שעשו במשכן כדאיתא בפ' קמא דבבא בתרא (דף ג ע"ב) גמירי או כוליה בפרוכת או כוליה בבנין הכי נמי גמירי דאי בעי למיעבד פרוכת ליעבדו כי היכי דעבדו במשכן דמתחילת עובי הפרוכת ולפנים הוה קדש קדשים". דבריהם תואמים היטב את הטענה שקיים הבדל מהותי בין פרוכת לכותל: הכותל עשוי לחצוץ בין תחומים, אך הפרוכת צריכה לכסות ולתחום אחד מהם.
24. במשכן די היה בפרוכת אחת התוחמת את קודש־הקודשים. נראה שכאשר שני התחומים צמודים זה לזה, די בתיחום של אחד מהם, אך כאשר יש פער ביניהם של שטח ניטרלי או מסופק, נדרש לשים שתי פרוכות.

ח. חתימה: משמעות הכניסה לקודש־הקודשים

בהמשך לסוגיה שדנה בשאלה האם היו פרוכת אחת או שתי פרוכות, דנה הגמרא במיקום פתח הפרוכות – ולמעשה, בשאלת הדרך בה הילך הכוהן הגדול לקודש־הקודשים – האם הלך באופן ישיר לקודש־הקודשים, או שמא הלך בדרך עקלקלה:

> תנו רבנן: בין המזבח למנורה היה מהלך, דברי רבי יהודה, רבי מאיר אומר: בין שלחן למזבח. ויש אומרים: בין שלחן לכותל.

הגמרא תולה את מחלוקתם בשאלות שונות. נתמקד באחת מן האפשרויות:

> ואיבעית אימא... ומשום שכינה לאו אורח ארעא למיעל להדיא. – ורבי יוסי אמר לך: חביבין ישראל שלא הצריכן הכתוב לשליח.

ישנה מחלוקת מהותית בין רבי יוסי לרבי יהודה ו'יש אומרים' האם על ההילוך בהיכל להוביל באופן ישיר לקודש־הקודשים, או שמא יש לפנות לכיוון קודש־הקודשים רק סמוך לו. רבי יהודה טוען שלא ראוי ללכת באופן ישיר לפני ולפנים, בעוד רבי יוסי טוען שלישראל מעלה מיוחדת בגללה הכוהן הגדול, נציגם, יכול להיכנס לפני ולפנים, לא מתוך התנצלות, אלא, כנראה, כבן בית.

כדי להבין את הסתייגותו של רבי יהודה לאשורה, עלינו לעיין בגמרא סמוכה:

> אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה.

רב קטינא מעיד שברגלים היו גוללים את הפרוכת ומראים לעולים לרגל בצורה גלויה ופומבית את הכרובים, כדי להביע כלפיהם את חיבתם לפני המקום.

אם כן, למדנו מגמרא זו שראיית קודש־הקודשים וכלי הקודש שבו, אינה בעייתית, ואף יש בה מעלה.[25] המחלוקת מתמקדת לא **בראייה** של קודש־הקודשים וחשיפתו כלפי חוץ, אלא באופייה של **הכניסה** אליו.

היתר הכניסה לקודש־הקודשים הינו היתר מיוחד ביום הכיפורים ומעלה גדולה השמורה ליום זה. נראה שהתנאים נחלקו בנוגע לאופיו של חידוש זה. רבי יהודה סבר ש'אין לך בו אלא חידושו'; הכוהן הגדול הולך שפוף ומפוחד מגודל המעמד. שמא ניתן

---

25. אף שיש לעיין בדבר ביחס לאומנים הנכנסים לפני־ולפנים דרך לולים (עיין פסחים כו ע"א) שהיו מכסים את עיניהם שלא יזונו עיניהם מבית קודש־הקודשים, משום סרך מעילה. הגרי"ח זוננפלד בספרו תורת חיים (קכא, ד; קכג, ג) ביאר שהתפעלות רוחנית מקודש־הקודשים והקִרבה שמייצגים הכרובים מותרת, אך הנאה אסתטית מנוי בית קודש־הקודשים אסורה, ולזו יש חשש בעיקר באומנים.

לראותו כעבד המובא למשפט בערכאה הגבוהה ביותר של המלך. לא נראה את כניסתו למקום נשגב זה כפגישה אינטימית, אלא כדין קשה ועמוק. העבד ילך שפוף עד לכניסתו לשערי בית־המשפט.

אך לפי רבי יוסי, מדובר בחידוש מקיף שמאפשרת לכוהן הגדול להיכנס לפי ולפנים ללא כחל ושרק. נעמיק במשמעותו של חידוש זה, ולשם כך נעיין מה פשר דברי רבי יוסי בנוגע לחיבה המיוחדת לה זכו ישראל.

רש"י פירש:

> כל אחד ואחד מתפלל על עצמו, שנאמר אשר ידעון איש נגע לבבו ופרש כפיו אל הבית הזה (מלכים-א ח'), הלכך חביב הוא שלוחן ליכנס לפומבי.

הראשונים עמדו על הקשיים בפירושו, וכפי שכתב הריטב"א על אתר: "אין פירוש זה נכון חדא דאף בגוים כתיב ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי, ועוד כי מה ענין זה לשמועתינו". נדמה כי רוב הראשונים אימצו את פירושו של רבינו חננאל:

> הלא תראה כי בכל השנה הצריכו הכתוב לכוהן במקום שליח הקשת הרמונים בתוך הפעמונים, כי בשעה שיבא אל הקודש ללבוש המעיל שהוא כשליח המגיד כלומר רוצה ליכנס, כדכתיב: "והיה על אהרן לשרת ונשמע קולו בבואו אל הקודש" וגו'. ועכשיו ביוה"כ בבואו לפני ולפנים לא הצריכו לזה המעיל.

לפי רבינו חננאל המעיל הוא השליח, המקדים ומודיע על כניסת הכוהן אל הקודש. בכל השנה כניסת הכוהן הגדול לביתו של הקב"ה, ההיכל, דורש מעיל ובו פעמונים ורימונים המצלצלים ומזהירים, כדברי הכתוב: "וְנִשְׁמַע קוֹלוֹ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ לִפְנֵי ה' וּבְצֵאתוֹ וְלֹא יָמוּת" (שמות כ"ח, לה) – ומאחר שלמדנו שאין הכוהן הגדול נכנס עם מעיל פנימה, וודאי הכתוב עוסק בהיכל עצמו. מעלתו של יום הכיפורים מתבטאת בכך שהכוהן הגדול הולך כבן בית בביתו של הקב"ה, ללא שליחים שיזהירו על בואו. מעלה זו מתבטאת כבר בהיכל.[26] הסרת הבגדים, חוסר־הייצוגיות, מלמדת שהכוהן הגדול אינו צריך ללבוש מדים, לבוא כבעל תפקיד לפני ה', אלא לבוא כפי שהוא בזיקתו הפנימית להקב"ה. זו היא החביבות המיוחדת לה זכו ישראל ביום הכיפורים!

---

26. בכך מדגיש רבי יוסי את המכנה המשותף בין ההיכל ובין קודש־הקודשים כבית ה', וכורך את היתר הכניסה לקודש־הקודשים בתפיסה כללית לגבי מעמדו של הכוהן הגדול בבית ה' כולו ביום הכיפורים – הן קודש־הקודשים והן ההיכל.
יש מקום לבחון האם ניתן להשוות את שיטת רבי יהודה לדבריו לעיל בנוגע למעמד קודש־הקודשים והיחס בינו לבין ההיכל. ראינו כי מוקד הקדושה נמצא במקום הארון ולא מקרין על אופיו של קודש־הקודשים כולו, בכך מידמה קודש־הקודשים להיכל. נדמה כי גם בסוגיה זו עולה כי הכניסה לקודש־הקודשים מתחילה בהיכל – אלא שאין דרך ארץ להיכנס באופן ישיר, כאשר העבד מובל למשפט.