



המצה והאפיקומן



**בין ישראל לעמים • בין המוסר האלוקי למוסר האנושי •
יציאת מצרים - פקידה כפולה • החטא הקדמון ותיקונו • מצת
מצוה • נספח: פקוד פקדתי - הפקידה הכפולה**

בפרשת "החודש", שנאמרה לפני היציאה ממצרים, נצטוונו פעמיים על אכילת מצה. פעם אחת בתחילת הפרשה, "ואכלו את הבשר בלילה הזה, צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו" (שמות יב, ח); ופעם נוספת בסופה, "שבעת ימים תאכל מצות... מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבולך" (שם יג, ו-ז). בין שני הציוויים מסופר על מכת בכורות ועל יציאתם ממצרים. "ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם... וישא העם את בצקו טרם יחמץ" (שם יב, לג-לד). ובהמשך מסופר, "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים, עוגות מצות כי לא חמץ, כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה" (שם טו, ט). מכאן אנו מבינים את הטעם לאכילת מצה בפסח; "שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים, למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" (דברים טז, ג). אך מה טעם נצטוונו לאכול מצה גם במצרים, עוד לפני שיצאנו משם בחיפזון, שהרי כבר בר"ח ניסן הודיענו משה מצוה זו? גם הדין ודברים, שהתנהל בין משה לקב"ה בשעת הגילוי בסנה טרם צאתו למצרים, טעון בירור. משה מסרב לקבל את השליחות מכמה טעמים. הטעם הראשון, "ויאמר משה אל האלקים, מי אנכי כי אלך אל פרעה

וכי אוציא את בני ישראל ממצרים", נדחה על ידי הקב"ה: "ויאמר כי אהיה עמך, וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה" (שמות ג, יא-יב). תשובתו של הקב"ה אינה ברורה: מה עניין קבלת תורה על הר סיני לשאלתו של משה, "מי אנכי כי אלך אל פרעה?"*

טענה נוספת היתה בפי משה, "ויען משה ויאמר והן לא יאמינו לי ולא ישמעו בקולי, כי יאמרו לא נראה אליך ה' " (שם ד, א). רש"י פירש, שאכן משה לקה על כך שסיפר לשון הרע על ישראל, כשאמר שהם לא יאמינו לו. אך מדוע סבור היה משה שישראל לא יאמינו לו, הרי מובטחים היו מאבותיהם, כפי שהבטיח להם יוסף, "ואלקים פקד יפקד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת אל הארץ אשר נשבע לאברהם ליצחק וליעקב. וישבע יוסף את בני ישראל לאמר פקד יפקד אלקים אתכם והעליתם את עצמותי מזה" (בראשית נ, כד-כה)? ואכן חז"ל לימדונו ש"סימן היה לישראל, כל גואל שיבוא בסימן הזה, 'פקד פקדתי', הם יודעים שהוא גואל של אמת, שכן אמר להם יוסף 'ואלקים פקד יפקוד אתכם'" (תנחומא ישן, שמות כא). ועוד אמרו, "מסורת היה בימיהם, שכל גואל שיבוא ויאמר להם פקידה כפולה, גואל אמת הוא" (שמות רבה ג, ח). ואם כן הוא, מדוע חשש משה שישראל לא יאמינו לו, כשיביא את בשורת הגאולה, הרי שליחותו תואמת את המסורת שבידם !

כדי ליישב את ג' התמיהות הללו עלינו לברר תחילה את ייחודו של עם ישראל.

בין ישראל לעמים

בתפילות הרגלים אנו מציינים את ייחודו של עם ישראל, "אתה בחרתנו מכל העמים... ורוממתנו מכל הלשונות". ובמילים דומות מודגש ייחודנו בקידוש היום, "אשר בחר בנו מכל עם ורוממו מכל לשון". הרב קוק עמד על פשר הכפילות הזאת, וציין ששתי מעלות מייחדות את עם ישראל. האחת, שרבש"ע הבדיל אותנו מכל תועבות הגויים, והדריך אותנו ללכת בדרך ישרה, עפ"י תורת חיים שנטע בתוכנו. "אך לא בזה לבדו תושלם כל

* עיין רש"י שם, שעמד על כך.

המעלה, כי רק כדי להציל אותנו משחיתות פרעות האומות ותועבותיהן היה די שיישר השי"ת לפנינו את דרך השכל האנושי ללכת באורח ישר, ולעשות את כל המצוות השכליות, ומכללן ודאי הוא להתרחק מכל התועבות של אומות העולם, שהן היו כולן חוץ לשורת השכל הישר". למטרה זו לא היה צורך במתן תורה.

המעלה השנייה מייחדת את בחירת עם ישראל למגמה עליונה הרבה יותר.

הקב"ה בחר בישראל להודיע על ידם קדושתו ואמיתתו בעולם. בחר לו אומה שתהיה שלמה בענינה בשלמות נשגבה הרבה יותר ממה שאפשר למין האנושי להשתלם מצד טבעו, ומצא השי"ת ישראל מוכנים לזה... ע"כ העלה את ישראל במעלות עליונות יותר מכל הדרכה שאפשר להיות מצד השכל האנושי, ע"כ ישראל עליונים על כל גויי הארץ, לא רק על הבורים שבהם המתעבים אורחותיהם בשפיכות דמים ושאר תועבות גדולות, כי אם הם עליונים מצד קדושתם והכנתם אל השלמות הנעלה מהשלמות האנושית הטבעית, יותר מכל החכמים שבאוה"ע והחסידים שבהם, שהם הולכים מהלך ההשלמה האנושית, וישראל בחר לו השי"ת להיות לו לעם סגולה בעלי קדושה נבדלת אלוקית.

וכן פירש הרב קוק את נוסח התפילה והקידוש שבמועדים:

"אשר בחר בנו מכל עם ורוממנו מכל לשון". כי הלשון היא מצד ההשכלה, ושלמות השכלת כל אומה תעיד ע"ז שלמות לשונה וספריה. אמר שהשי"ת עשה עמנו שני חסדים טובים: בחר אותנו מכל העמים הפשוטים שהם עלולים לכל דבר מתועב ורחוקים מכל שלמות אפי' שלמות אנושית, אף גם זאת יתר שאת לנו שרומם אותנו מכל הלשונות, פי' מצד השכלת העמים, שע"ז אפשר להם ללכת במהלך ישר של שלמות אנושית, רומם אותנו למעלה מזה הענין וישר אותנו לשלמות נשגבה לדבקה בשמו הגדול ב"ה להשתלם בשלמות א-להית (מדבר שור, דרוש השלשים ושלשה).

שתי מעלות לעם ישראל. האחת - שלמות אנושית-טבעית, השנייה - מעלה אלוקית מעבר לשלמות הטבעית. וכן כתב הספורנו עה"פ "בני בכורי

ישראל" (שמות ד, כב), שאף שלעתיד לבוא יהיו כולם בנים לה, שהרי נאמר על הימים ההם "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרא כולם בשם ה' לעבדו שכם אחד" (צפניה ג, ט), מ"מ לא יאבד עם ישראל את מעלתו, שאמנם בנים יכולים להיות הרבה, אך בכור יש רק אחד, ועם ישראל הוא "בני בכורי". [ראה במילואים בסוף הספר אות ז]

גם הרב י"ד סולובייצ'ק זצ"ל עמד בהרחבה על מעלה זו בפירושו להגדה של פסח, לדרשה "ויהי שם לגוי, מלמד שהיו ישראל מצויינים שם". הרב מצייין, שסידור היעב"ץ וסידור הגר"א גורסים "ויהי שם לגוי גדול", ומפרש שהתיאור 'גדול' ניתן למי שעומד ברשות עצמו, ואינו סמוך על שולחן אחרים, כדברי הגמרא "לא גדול גדול ממש... אלא... קטן ואינו סמוך על שלחן אביו, זהו גדול" (ב"מ יב ע"ב). כלומר, גדול הוא זה שאינו הולך בדרכי אחרים, אלא בדרכו המיוחדת והשונה. וזהו שאמרו "גוי גדול - שהיו ישראל מצויינים שם", שהיו נבדלים בדרכיהם ושמרו על ייחודם, שלא שינו שמם ומלבושם ולא עשו כמעשה ארץ מצרים.

ובזה ביאר הרב את הנאמר בתורה שמצרים היוותה כור ברזל לישראל, ששם הם נצרפו והזדככו "ונעשו גוי גדול". שכן עה"פ "ודי זהב" (דברים א, א), מבארת הגמרא, "א"ר חייא בר אבא, משל לאדם אחד, שהיה לו בן. הרחיצו, סכו, והאכילהו והשקהו, ותלה לו כיס על צוארו, והושיבו על פתח של זונות. מה יעשה הבן ולא יחטא" (ברכות לב, ע"א). וכ"כ רש"י בפירושו לחומש, "ודי זהב", הוכיחן על העגל שעשו בשביל רוב זהב שהיה להם, שנא' 'וכסף וזהב הרבתי לה, וזהב עשו לבעל' (הושע ב, י). פירוש זה מלמד זכות על ישראל, שהשהייה במצרים גרמה להם שחטאו בעגל. ברם, שואל הרב, המשל עצמו הוא תמוה ביותר - איזה אב יעשה לבנו כדבר הזה, ואיך הניח הקב"ה את עמו ישראל בגלות גרועה הזאת כטומאת ארץ מצרים אשר נאמר עליה "כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו" (ויקרא יח, ג) ? !

תשובתו של הרב, שמצרים בזמנו היתה המלכות המושלת בכיפה, סגולת כל המדינות בעושרה, חכמתה ונימוסיה, והיתה ידועה בחכמיה באותה עת ואף בדורות הבאים, כמ"ש: "ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם

ומכל חכמת מצרים" (מל"א ה, י). ובאמת לאו דווקא מצרים, אלא כל גלות וגלות שהגלה הקב"ה את ישראל, היו בשעתם המושלים בכיפה, כמו בבל, יון, וגלות רומי. ואף אנו נוסיף בזמננו, גרמניה, שהיו מלאים בחכמה ונימוסים, ודווקא למקומות אלו הגלה הקב"ה את עם ישראל. ומה טעמה של גזרה זו?

סיבת הדבר, שהקב"ה נתן תורה לישראל, שעליה נאמר "ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נותן לפניכם היום" (דברים ד, ח), ויכולה להתגנב מחשבה בישראל, שאמנם יש לנו תורה, אך גם לאומה"ע יש תרבות, חוקים ונימוסים - ומה מעלתה וייחודה של התורה? ע"כ הגלה הקב"ה את ישראל במכוון למקומות אלו, כדי שיחוו על בשרם את תרבות הגוים ואת התורה האלוהית, ויעמדו על ייחודה.

הרב מסתייע במה שנאמר בתחילת ספר שמות. "ויהי בימים ההם ויגדל משה ויצא אל אחיו, וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו... ויפן כה וכה וירא כי אין איש, ויך את המצרי ויטמנהו בחול" (שמות ב, יא-יב). ויש לדקדק שבתחילה נאמר "איש מצרי", ואילו כשהכהו נאמר "ויך את המצרי", ונשמטה מילת החשיבות "איש"; שכן בתחילה ראה משה לפניו "איש מצרי", אדם מתורבת ונימוסי, אך כשראה את האכזריות שבה הוא מכה את היהודי, התפלא משה היכן האנושיות של אותו מצרי. "ויפן כה וכה וירא כי אין איש", התבונן ולא ראה את האנושיות שבו, "הוא נוכח לדעת שאין כאן איש, אלא חיה בעלת שתי רגלים, המכה ודוחפת כל העומד בדרכה", ועל כן "ויך את המצרי" - ולא איש מצרי.

הסיבה שהקב"ה הגלה את ישראל בעיקר לארצות המתורבתות לדורותיהן היא, כדי שיבחינו בין המקומות המתוקנים של אומה"ע, המנהלים את חייהם עפ"י המוסר האנושי, ובין ישראל החיים ומודרכים על פי התורה האלקית. ולכן המשילו חכמינו את ישראל לבן שאביו הניחו על פתח של זונות, כדי שיזדכך במקום הזוהמה. "אלא שאעפ"כ אף שכור הברזל של מצרים היה לתועלת כלל ישראל, ורק מכוחו נגשו למתן תורה, אבל היה בזה גם מקצת לימוד זכות, שאולי נדבק בהם שמץ מזוהמת המצרים (הרב

סולובייצ'ק, הררי קדם ח"ב, עמ' רכא-רכב)*.

* עשרות שנים לפני עליית הנאצים לשלטון בגרמניה, כתב המלבי"ם דברים קרובים, וכמו נבואה

בין המוסר האלוקי למוסר האנושי

דברים דומים כתב הרב קוק זצ"ל בראש ספרו מוסר הקודש, על ההבדל שבין המוסר האלוקי למוסר של חול:

המוסר של חול איננו עמוק, ואינו נכנס בפנימיות הנשמה, ואף על פי שהאדם נמשך אחריו לטובה, על ידי שמכיר את היושר שיש בדברי הגיון, אין להדרכה זו תפיסה עומדת בפני ההסתערות של תאוות שונות, כשהן מתעוררות בחזקה. וקל וחומר שאין ביד מוסר רפוי כזה להדריך את הכללות, את הצבור האנושי בעמקו והיקף גדלו, לחדור אל עומק הנשמה, ולהפוך אל האדם הכללי והפרטי לב בשר תחת לב אבן. לא יש עצה אחרת כי אם שיהיה מודרך על פי המוסר הא-להי (אורות הקדש ח"ג, עמ' ב).

המוסר החילוני, האנושי, איננו עמוק, הוא שטחי ואינו חודר לפנימיותו של האדם, וע"כ אין בכוחו לעמוד בפני הסתערות של תאוות חזקות, ואף אין בו יכולת לשנות את מהות האדם, להפוך לב אבן ללב בשר. ואף אם יש בידו להשפיע על האדם כפרט, אין בכוחו לפעול על כלל האנושות, על החברה. מה שאין כן המוסר האלוקי, התורה, "שהיא מהפכת את הרצון והתכונה הנפשית של לומדיה, לקרבם לאותה הרוממות שהיא בעצמה מתעצמת בה". לא כן המדעים של חול, הם "אינם יכולים לעשות את ההוגה בהם לבריה חדשה, לעקור אותו מעצמיות תכונותיו הרעות,

נזרקה מפיו, ואלו דבריו: "ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין יראת אלהים במקום הזה, הודיע לו שגם אם נראה איש או עם שהוא פילוסוף גדול וחקק לו נמוסים ישרים, והרגיל את עצמו במדות טובות ע"פ עצת שכלו, בכ"ז לא נוכל לבטוח על האיש ההוא או העם ההוא, שבעת תסיתהו תאותו לעשות רע שתמיד יגבר שכלו על תאוותו, כי בהפך עת תבער בו אש תאותו אל אשת חן או הון רעהו באין רואה, אז גם שכלו ילך שולל לרצוח ולנאף ולעשות כל רע. רק כח אחד נמצא בנפש האדם אשר בו נוכל לבטוח שלא נחטא, והיא מדת היראה השתולה בנפש, שממנה יסתעף סעיף אחד שהיא יראת אלהים. עת תמלא הנפש מיראת אלהים המשקיף על נגלהו ונסתריו והצופה את כל מעשיו, אז גם עת יגבר עליו יצרו יירא ויבוש מהמלך הגדול הרואה את כל מעשיו ויהר מעשות רע, וכמ"ש 'יראת ה' מוסר חכמה', 'יראת ה' ראשית דעת', וכמו שהתבאר אצלי בפרטות בספר משלי. ועז"א, כי אמרתי הגם שראיתי עמך שהם בעלי מדות טובות עושים משפט וצדקה, ולא ראיתי בהם שום דופי, רק חסרון אחד שאין יראת אלהים במקום הזה. [כי א"א שיהיה בהם יראת אלהים, רק אם מאמינים בהשגחה פרטית, שה' רואה ויודע ומשגיח על כל עלילות מצעדי גבר, לא אם יאמרו שהעולם קדמון מתנהג בדרך הטבע]. והרגוני על דבר אשתי. לא אוכל לבטוח בהם, שעת יראו אשה יפה ותבער בהם אש התאוה, לא יוכלו לכבוש את יצרם ויהרגו אותי, אחר שלא יראו אלהים, השכל לבדו ונימוסים שכלים לא יעמדו בפני זרועות (מלב"ם, בראשית כ, יא).

ולמעמדו במצב של מציאות חדשה, טהורה וחיה באור החיים האמיתיים
העומדים לעדי עד" (אורות הקדש ח"א, עמ' א).

המוסר האנושי הוא מעלה גדולה לאומות העולם:

ההמשכה ללכת בדרך טובים, לעשות טוב וחסד מצד הרגש
הנפשי הטבוע בלב איש בטבעו לחמול על דל ולעשות לעשוקים
משפט... מצות הצדקה וכל המצוות השכליות כולן, כשיעשה
אותן איש מאומה"ע מפני רגש הנפשי הנטוע בו, הרי הוא משובח
מאוד, וכבר יש בידו תכלית מעלתו שהוא מוכן אליה. אבל איש
מישראל לא זכה עדיין בזה כל אורחותיו, כי אם כשיעשה כל אלה
יען שהן דרכי השי"ת ב"ה. ודבר זה נמשך יען שתעודת ישראל
בעולם היא למען ההשלמה האלקית, ולזה אין די בהנהגה הישרה
עפ"י השכל בלבד, כי אם להדבק בדרכי השי"ת מצד שהן דרכיו ית'
העליונות (מאורות הראיה שבועות, עמ' קלה).

לדברי הרב סולובייצ'ק זצ"ל, ההבדל הזה בא לידי ביטוי כבר בתחילת
ההיסטוריה האנושית, בהתנהגותם של שם ויפת. בתורה מסופר "ויקח שם
ויפת את השמלה... ויכסו את ערות אביהם" (בראשית ט, כג). רש"י שם עמד
על השוני בין תחילת הפסוק לסופו, "ויקח... ויכסו", פתח בלשון יחיד
וסיים בלשון רבים. "לימד על שם שנתאמץ במצוה יותר מיפת, לכן זכו
בניו לטלית של ציצית, ויפת זכה לקבורה לבניו, שנאמר 'אתן לגוג שם
מקום קבר' (יחזקאל לט, יא)".

שני האחים, שם ויפת, נקטו שני סוגי מוסר שונים, שהרב מכנה אותם
"אטיקה ואטיקט", במילים אחרות "אטיקה ואסתטיקה".* האטיקה היא
התנהגות מוסרית, והאסתטיקה היא התנהגות חיצונית, נימוסית, קשורה
רק לכבוד הבריות, אך לא כשאדם נמצא לבדו, לעומת ההתנהגות המוסרית
המחייבת את האדם גם כשאין רואה.

שם הבין שמצד המוסר הוא חייב לפעול, כי כך ראוי לעשות. יפת
התעורר לזה רק כשראה את שם והבין שמצפים ממנו להתנהגות דומה.
וע"כ שם זכה לטלית של מצוה, שעפ"י כתבי האר"י יש ללובשה דווקא

* על ההבדל ביניהם עיין הרב משה אביגדור עמיאל, לנבוכי הדור, עמ' 141, שהאריך בזה.

תחת הבגדים, ורק חוטי הציצית נראים מבחוץ (מג"א סי' ח, סקי"ג), ללמדך, שמחויבים להתנהג כך גם באין רואה, אך יפת פעל ממניעים חיצוניים של נימוס ואסתטיקה, וע"כ זכה לקבר שענינו הוא כבוד הבריות, כמבואר במס' סנהדרין (מו ע"ב). וע"כ זכו גם לשתי ברכות שונות. "יפת אלקים ליפת", שהקב"ה נתן לו רגש של יופי ושל נימוס ואסתטיקה. אך שכינה שורה רק בישראל - "וישכן באהלי שם" (בראשית ט, כז). להשראת שכינה אין די באסתטיקה, רק התנהגות מוסרית-אלקית מביאה להשראת שכינה (נפש הרב ח"א, עמ' רעא-רעב).

כשיעקב יורד מצרימה הוא חושש מפני ההידרדרות הרוחנית שעלולה להיגרם לבניו, והקב"ה מרגיעו "אל תירא מרדה מצרימה... אנכי ארד עמך מצרימה, ואנכי אעלך גם עלה" (בראשית מו, ג-ד). עליה כפולה זו, מה ענינה? הרי די היה לכאורה לומר ליעקב שגם אם ירדו, הקב"ה מבטיח להעלותו חזרה?! אלא שברור הדבר שהקב"ה לא התכוין להוריד את בני יעקב רק כדי להעלותם חזרה. הגזירה לירידה למצרים נאמרה לאברהם בברית בין הבתרים. ובאמת הדבר תמוה; ברית היא ענין לאהבה וידידות. ואיך יתכן שבשעת הברית מודיע לו הקב"ה על גזירת הגלות?

כבר ביארנו ע"פ דברי המהר"ל שחזר על כלל זה פעמים רבות: "כל הויה חדשה צריך שתקדם לה העדר" (נצח ישראל פרק ל, וע"ע במאמר "הגלות - חוליה הכרחית במהלך הגאולה"), אי אפשר לבנות על גבי יסודות ישנים בנין חדש. וכמו שזורעים זרע באדמה כדי להצמיח אילן חדש, והזרע חייב לעבור תהליך של רקבון, וכמו ביצה שמניחים אותה תחת תרנגולת ורק לאחר שנקבת ומסרחת יתפתח האפרוח, ואם ינסו לשמר את הזרע והאפרוח, לא יצא דבר, כך כדי להוליד עם סגולה, ממלכת כהנים וגוי קדוש, חייבים לעבור תהליך של רקבון, של העדר, ואז תצא ההויה החדשה. וע"כ גילה הקב"ה לאברהם יחד עם הבטחת הזרע שיהיה גוי גדול ושיתברכו על ידו כל משפחות האדמה, שתהיה גלות בעם ישראל, שהוא חייב לעבור "בכור הברזל" כדי להיצרף מהפסולת הטבועה בו, שהרי "מתחילה עובדי עבודה זרה היו אבותינו", ולכן הירידה למצרים, לכור הברזל, הוא חלק מהגשמת הברית. וע"כ מבטיחו הקב"ה, שאף אם הירידה למצרים תגרום לו להידרדרות ולטומאה, מ"מ הוא יעלה אותו משם למדרגתו האנושית

המתוקנת. אך לא די בכך, שהרי לא ירד יעקב רק כדי להעלותו, אלא שדרך ירידה זו תהיה העליה כפולה: האחת תהיה היציאה מטומאת מצרים למדרגה אנושית מתוקנת. והעליה השניה תהיה למעלה האלוקית המיועדת לעם סגולה. וע"כ אמר לו "ואנכי אעלך גם עלה". וזהו שבישרו בתחילה "אל תירא מרדה מצרימה, כי לגוי גדול אשימך שם. אנכי ארד עמך מצרימה" וכו'. זהו "גוי גדול" וזו העליה הכפולה.

יציאת מצרים - פקידה כפולה

בלשון דומה ציווה גם יוסף וכך גם אמר לאחיו, "ואלקים פקד יפקד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת אל הארץ אשר נשבע לאברהם ליצחק וכו' (בראשית ג, כד). הרי לנו שתי הבטחות: ה' יעלה אתכם מן הארץ הזאת, מטומאת מצרים, לשלמות אנושית; ועוד, ה' יעלה אתכם לארץ ישראל, ותתעלו למדרגה אלוקית, שאי אפשר להתעלות אליה אלא בא"י, מקום השראת השכינה, ב"היכל ה'", כדברי הרמב"ן בפרשת אחרי, "זה המקום שתמיד עיני ה' בה, ומי שדר שם יש לו א-לוה" (ויקרא יח, כה).

מעתה נבין מה שאמרו חז"ל "מסורת בידם שכל גואל שיבא ויאמר פקידה כפולה, גואל אמת הוא", ומכלל הן אתה שומע לאו: מי שלא יציין פקידה כפולה הרי הוא משיח שקר. וודאי שאין הכוונה רק שהסגנון יהווה הוכחה, שאם ידע לומר "פקד יפקד", הרי הוא שליח אמת, וכשיאמר רק "פקד ה' אתכם" הוא משיח שקר, אלא תוכן עמוק יש בדבר: אם יבוא גואל ויאמר שהוא נשלח להוציא את ישראל ממצרים כדי שלא יסבלו מפרעות הגויים, משעבוד, מאנטישמיות, מלעג האומות, משום שהגיע הזמן שגם ליהודים תהיה מדינה ככל הגויים ושיהיה לו מקום מקלט בטוח - אין זה גואל אמת. גאולת ישראל לא באה רק כדי לפתור מצוקה גשמית או אפילו רוחנית. אם מבטו של הגואל לא ילך למרחקים ולא יבשר גאולה כפולה, לא רק יציאה מעבדות לחירות, כדי שיעמדו בפני עצמם כבני חורין, כעם בעל מדינה עצמאית, אלא יהפכו לעבדי ה', לעם סגולה, שלאחר "והוצאתי" מסבלות מצרים, "והצלתי" מהעבדות "וגאלתי" מן הגלות, יבוא השלב "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלוקים", ולבסוף "והבאתי אתכם אל הארץ" (שמות ו, ח-ו) - אם אינו מבטיח גאולה כזאת, אין זה גואל אמת.

גאולה כפולה כזו, אי אפשר לה להיעשות אלא ע"י הקב"ה עצמו ולא ע"י בן אנוש. בהגדה של פסח אנו אומרים "ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, היינו אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים לפרעה במצרים". אמירה זו תמוהה היא: מדוע אם לא היו אבותינו יוצאים ממצרים בדורו של משה, היינו עד היום משועבדים, האם אי אפשר היה לאחד מן הדורות הבאים, בניהם או נכדיהם, להיגאל מהעבדות? האם אין אומות שיצאו מתחת ידי משעבד זר?

אלא שאנו איננו קוראים משפט זה נכון. הדגש במשפט זה אינו על המילה "אבותינו", אלא על תיבת "הקב"ה", והיינו, שאם לא היה הקב"ה זה שהוציאנו ממצרים, אלא היינו יוצאים משם בכוחות עצמנו, כדרך עמים רבים שיצאו לגאולה ע"י מרד במשעבדיהם, הרי היינו עד היום משועבדים, משום שתכונת החירות לא הייתה נקנתה לנו אז אלא ע"י בשר ודם, וזוהי גאולה טבעית, שאפשר שיהיה לה הפסק, וגם איננה במעלה עליונה. משא"כ כשהקב"ה פעל להוציאנו ממצרים, בזה העניק לנו שלמות אלוקית, וזוהי גאולה נצחית שאינה יכולה להבטל במהותה. "ומה שלא היו יכולים לצאת כי אם ע"י הקב"ה, הוא דבר עמוק", "הקב"ה לא שם עינו על אותו הדור, אלא שם עינו לכלל ישראל, ראשונים ואחרונים, ואותם הוציא, ודבר זה ראוי דוקא אל הקב"ה, כי הוא ית' כולל הכל... ואם היתה ההוצאה ע"י מלאך... לא היתה היציאה רק לאבות, אף כי היה נמשך גם לבנים. ואם תאמר מאי נפקא מינה אם היה מכויץ לאבות, והיו נגאלים הבנים במקרה, או שכיון לאבות ובנים ביחד? חילוק גדול יש, אם כיון לאבות בלבד, היה אפשר לבנים לחזור אל שעבוד, עכשיו שכיון אל אבות ואל כל הדורות, אי אפשר. לכך אמר לא את אבותינו גאל אלא אף אותנו גאל עמהם" (מהר"ל, גבורות ה' פרק נב). וזהו שאנו אומרים בתפילה "ויוציאנו משם לחירות עולם". שכיון שהקב"ה הוציאנו הרי הוטבעה בנו תכונת החירות ונהיינו עבדי ה' לעולם, "עבדי הם ולא עבדים לעבדים" (קידושין כב, ע"ב).

משה בענוותנותו חשש והגיב "והן לא יאמינו לי" (שמות ד, א). הוא היה סבור שהוא אמנם מסוגל לפעול פעולה אחת של גאולה, אך לא פקידה כפולה. אפשר לו להוציא את העם מעבדות לחירות, אך לא להעלותם למדרגה אלוקית - לזה יכול רק הקב"ה עצמו, וע"כ אמר משה "מי אנכי

כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים" (שם ג, יא). הרי אתה, רבש"ע, הבטחת ליעקב "אני ארד עמך ואני אעלך גם עלה", האם אני מסוגל לעמוד במקומך ולפעול פעולות אלו? הרי הבטחת להם "אני אעלך גם עלה", "אני אעלך גם עלה", "אני אעלך גם עלה", והרי לא יאמינו לי, שהרי אני מסוגל להעלותם לשתי המדרגות, והרי זה לא תואם את המסורת שהיתה בידם, שמי שלא יאמר פקידה כפולה, אינו זה גואל אמת. משל יפה אמרו על כך חז"ל:

ויאמר משה אל האלהים מי אנכי, אמר ר' יהושע בן לוי משל למלך שהשיא את בתו ופסק ליתן לה מדינה ושפחה אחת מטרונית, ונתן לה שפחה כושית. אמר לו חתנו, לא שפחה מטרונית פסקת לתן לי?! כך אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא, רבון העולמים כשירד יעקב למצרים לא כך אמרת לו (בראשית מו, ד) 'אני ארד עמך מצרימה ואני אעלך גם עלה', ועכשו אתה אומר לי 'לכה ואשלחך אל פרעה', לא אנכי הוא שאמרת לו 'אני אעלך גם עלה' (שמו"ר ג, ד).

על טענה זו ענה לו הקב"ה שתי תשובות. הראשונה, "כי אהיה עמך". אתה אינך הולך לבדך, כפי שאתה סבור, אלא אני מחזיק בידך והולך אתך אל פרעה, ובזה אני מקיים מה שהבטחתי "ואנכי אעלך גם עלה". והשנייה, "וזוהי לך האות כי אני אעלך גם עלה", בהוציאתך את העם ממצרים תעבדון את האלוקים על ההר הזה", ושם ישמעו כל ישראל מה שאומר להם "אני אעלך גם עלה" אשר הוצאתיך מארץ מצרים" (שמות כ, ב), ובזה ייודע לכול שה"אני אעלך גם עלה" מתקיים עתה בזה, שהוצאתיך מארץ מצרים והעליתך למדרגת שלמות אנושית, ואף קיבלת תורה ועלית למדרגה אלוהית, והכול נעשה ע"י "אני אעלך גם עלה".

בזה ניתן להסביר גם את הכפילות שבדברי יתרו. "וישמע יתרו... את כל אשר עשה אלקים למשה ולישראל עמו, כי הוציא ה' את ישראל ממצרים" (שמות יח, א). לשם מה היה צורך לפרט ולומר שיתרו שמע שהוציא אותם ממצרים, אחרי שכבר שמע את כל אשר עשה ה' לישראל? וכן בהמשך שם נאמר "ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל, אשר הצילו מיד מצרים" (שם ט, ט). אלא שיתרו שמע שני דברים. הוא שמע שעם ישראל

יצא מגלות מצרים לחירות, שזוהי המדרגה הראשונה, לצאת מטומאת מצרים ולהיות בני חורין, במדרגה של שלמות אנושית. ובנוסף שמע על כל הטובה שעשה להם, היינו שהעלם למדרגה של שלמות מוסרית-אלוקית.

החטא הקדמון ותיקונו

הרמח"ל מרבה לעסוק בספריו במעמדו של אדם הראשון ובהשלכות של חטאו על האנושות וההווה בכלל. הוא מסביר, שכאשר האדם נברא בצלם אלקים, "לא היתה בו זוהמא כלל, ולא היה לו אלא להעלות העולמות למדרגה עליונה, והיינו להשלים התיקון שהתחיל המאציל ית"ש, ואז היה היצה"ר מתוקן וכל רע חוזר לטוב" (רמח"ל, אדיר במרום, עמ' כט-ל). כלומר, אמנם האדם נברא שלם מבחינה אנושית, אך עדיין היה עליו להתרומם למדרגה אלוקית, וע"כ הוכנס לגן עדן והוטלה עליו משימה "לעבדה ולשמרה" (בראשית ב, טו). ופירש הספרי, "לעבדה" זה תלמוד, "ולשמרה" אלו מצוות (ספרי, עקב מ"א). לו מילא האדם את הציווי של הבורא, "היה התיקון יכול להיעשות על נקלה ובמהירות, ולכן ביום ההוא היה נשלם תיקון העולם" (רמח"ל שם).

והנה חטא אדם הראשון, "וכשחטא, לא די שלא הרויח מה שהיה יכול להרויח, אלא שאבד מה שהיה לו, ואז חוזר להיות אדם שפל ונבזה כמו שהוא עתה", "וכיון שחטא אדה"ר נשתנו הדברים שינוי גדול... ע"י חטאו נוספו ונתרבו חסרונות בעצמו של אדם ובבריאה כולה, ועוד נתקשה התיקון ממה שהיה קודם". למדנו מדבריו, שאדם נברא בשלמות אנושית, והיה עליו להתרומם למעלה אלוקית; ובחטאו, לא זו בלבד שלא התרומם, אלא אף איבד מה שכבר זכה בו. מעתה תפקידו של האדם הוא כפול, "כי יצטרך תחילה שישוכו האדם והעולם אל המצב שהיה בראשונה קודם החטא, ואח"כ שיתעלו מן המצב ההוא אל מצב השלמות שהיה ראוי לאדם שיעשה".

תיקון זה היה אמור להתממש בצאת ישראל ממצרים ובמתן תורה. ביציאת מצרים השתחררו מן העבדות והטומאה של מצרים ונעשו בני חורין, ובמעמד הר סיני וקבלת התורה זכו למעלה האלוקית. זהו שאמרו חז"ל

במאמר ההגדה "אילו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה, דיינו" - ברם מה ערך לעמידה למרגלות הר סיני בלא לקבל תורה? אלא אמרו חז"ל "בשעה שבא נחש על חוה, הטיל בה זוהמא. ישראל שעמדו רגליהם על הר סיני פסקה זוהמתן" (שבת קמו, ע"א). הזוהמא מציינת את חרפת המין האנושי, והיא נסתלקה מאבותינו ביציאת מצרים ובמעמד הר סיני, עוד לפני שקיבלנו התורה; ובקבלת הלוחות היינו מתעלים למעלה האלוקית. ולכן נאמר "חרות על הלוחות" (שמות לב, טז), ודרשו חז"ל: "אל תקרי חרות אלא חירות - חירות ממלאך המוות" (שמו"ר מא, ז), שהוא גם חירות מיצר הרע, שכ"כ אמרו חז"ל, "דא יצה"ר דא מלאך המוות" (זוהר בראשית, לה ע"ב).

אולם לא זכינו לכך, "עד שהמלך במסיבו, נרדי נתן ריחו" (שה"ש א, יב), ודרשו חז"ל מקרא זה על חטא העגל: "עלובה כלה שמונה בתוך חופתה" (שבת פח, ע"ב) - "בעוד שכינה וישראל בסיני עשו את העגל" (רש"י). ועל כך דרשו חז"ל, "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כולכם - אכן כאדם תמותון" (תהילים פב, ו-ז). אילו המתינו ישראל למשה ולא היו עושים אותו מעשה, לא היו גלויות ולא מלאך המות שולט בהן, והיו במעלה אלוקית. אכן כאדם תמותון - שוב חזרו על חטאו של אדה"ר וחזר היצה"ר וחזר מלאך המות לעולם, ונדחה התיקון לעתיד לבוא (ר' עבודה זרה ה, ע"א).

מצת מצוה

מעתה נוכל להבין את הטעם שנצטוינו בראש חודש ניסן לאכול מצה בפסח, למרות שעדיין לא נתקיים המקרא "עוגות מצות כי לא חמץ כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה" (שמות יב, לט). המקראות מצביעים ששתי פנים לה למצה, האחת פן של שלילת החמץ, והשנית פן של משמעות חיובית.

הפן השלילי מכונה בפי חכמינו שאור שבעיסה. "ר' אלכסנדר בתר דמצלי אמר הכי, ריבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכויות". ופירש"י: שאור שבעיסה, יצר הרע שבלבנו המחמיצנו (ברכות יז, ע"א). שאור שבעיסה הוא היצה"ר, ומקורו בחטא אדם הראשון שאכל מעץ הדעת; ועץ הדעת חיטה היה (ברכות מ, ע"א),

וחיטה זו הפכה ע"י החטא ליצה"ר. שכן לפני החטא לא היה באדם יצר להרע, וגם לאחר התיקון לא ישלוט באדם היצר הרע, שהרי כך הבטיחה התורה "ומל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך" (דברים ל, ו), וכתב שם הרמב"ן:

לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל, והיא המילה הנזכרת כאן... וישוב האדם בזמן שהוא לאשר היה קודם חטאו של אדה"ר, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות... וזה ביטול היצר הרע (רמב"ן, שם).

ולכן השלב הראשון של ההשתלמות האנושית הוא ביטול היצה"ר, ועל שלב זה התגברנו כשיצאנו ממצרים וכשעמדנו במעמד הר סיני, אז פסקה אותה זוהמה ושבנו לשלמות האנושית של אדם הראשון לפני החטא. על התעלות זו נצטוונו להשבית שאור מבתינו ולאכול פת שאין בה שאור, וזוהי מצות מצה.

אך יש במצה גם פן חיובי, מעבר לשלילת החמץ. והיא המעלה האלקית שזכינו ביציאתנו ממצרים, והיא באה לידי ביטוי ביציאה בחפזון. אנו חיים בעולם חמרי שאחת ממגבלותיו הוא הזמן. רבש"ע אינו כבול במגבלות הזמן, וכשהוא פועל בעולם החמרי, פעולותיו משוללות זמן, וע"כ נעשות בחפזון. ואלו דברי המהר"ל בספרו גבורות ה':

דע כי אי אפשר שיצאו ישראל מן השעבוד כי אם על ידי הקב"ה בעצמו, ולא מצד המזל ולא בשום צד זולת זה כמו שיתבאר בעזרת השם יתברך. ולפיכך לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן, כי כל הדברים נופלים תחת הזמן ונבראים בזמן זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן. ולכך אסור להם החמץ שהויתו נעשה בזמן, וצוה על המצה שהויתה בלא זמן. ולפיכך היה אכילתם ביציאתם לחירות המצה שאין לה המשך זמן כלל, ואסר להם החמץ שנעשה בזמן. כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלהית שאין בה זמן. ולפיכך נתן הכתוב הסיבה באכילת מצה שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם. זכר מלך מלכי המלכים אצל זה, וביאור זה כאשר היו רוצים להכין

עצמם אל הדרך לצאת והתחילו לעסוק בבצק, לא הספיק בצקם להחמיץ שגאולתם היתה בלא זמן, להודיע כי הגאולה שלהם מדריגה נבדלת, לא מצד המזל שהוא גשמי פועל בזמן. וכך היה גואל אותם הקדוש ברוך הוא בלי המשך זמן כלל כאשר אמרנו (גבורות ה' פל"ו).

המצה מורה אפוא על שתי המעלות שבישראל, הבחינה הראשונה היא שלילת החמץ, מורה על תיקון החטא של אדה"ר, השבתת השאור והיצה"ר וחזרה לשלמות האנושית הטבעית. והבחינה השנייה מורה על המעלה האלוקית שהתרוממנו אליה בחיפזון שיצאנו ממצרים, וע"כ אנו אוכלים מצה להורות על ההתעלות למדרגה האלוקית.

נדמה, שבזה אפשר להבין את פירוש הרמב"ם למשנה (פסחים קטז, ע"ב). המשנה אומרת "מצה על שום שנגאלו אבותינו ממצרים, שנאמר 'ויאפו את הבצק אשר הוציא ממצרים וגו'", והנה הרמב"ם חילק בין הטעמים. בפ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ה כתב: "כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בליל חמשה עשר לא יצא ידי חובתו, ואלו הן: פסח מצה ומרור. פסח ע"ש שפסח המקום וכו'. מרור ע"ש שמררו המצרים וכו'. מצה על שם שנגאלו". ואילו בפ"ח ה"ד כתב הרמב"ם: "ומגביה המצה בידו ואומר: מצה זו שאנו אוכלין על שם שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם מיד, שנא' ויאפו את הבצק אשר הוציא ממצרים" וכו'. הרי לנו שני נימוקים למצה: הראשון "על שום שנגאלו", ובטעם זה לא האריך הרמב"ם, והנימוק השני על שום שיצאו בחיפזון ממצרים "ונגלה עליהם הקב"ה" - והם הם שתי הבחינות שבמצה. הבחינה האנושית הטבעית וההתעלות למעלה האלוקית (ראה מדבר שור, דרוש טז, שהפסיחה עניינה השראת שכינה ולא דילוג).

בזה מיושבת השאלה שפתחנו בה, איך ייתכן לצוות על מצה בר"ח ניסן, בטרם נחפזנו לצאת ממצרים, ואין אנו מבינים עדיין מה משמעותה של המצה. מעתה הדבר ברור: מצד הבחינה הראשונה של המצה, היינו שלילת החמץ שבה, יש עניין לאכול מצה כבר בליל הסדר הראשון, עוד לפני היציאה בחיפזון. שהרי עומדים לפני היציאה מטומאת מצרים, וכבר זכחנו את תועבת מצרים, ועולים בזה אל השלמות האנושית של אדם

הראשון לפני החטא. ובהמשך הלילה, לאחר מכת בכורות, נגלה עלינו הקב"ה ורומם אותנו למדרגה אלוקית והוציאנו בחיפזון לחרות - ומטעם זה אנו אוכלים מצה, שכן לא הספיק בצקם להחמיץ.

אפשר, שזהו טעם לסימן "יחץ" שבליל הסדר. אנו חוצים את המצה לשניים, ואוכלים מחצית אחת בתחילת הסעודה, ואת המחצית השנייה בסוף הסעודה למצוות "אפיקומן". ההבדל שבין שתי האכילות הוא, שאת המחצית הראשונה אוכלים "לתיאבון", ואת המחצית השנייה אוכלים "על השובע": האכילה לתיאבון היא אכילה טבעית, להשביע את הרעבון - ולכן נצטוונו לא לאכול סעודת קבע מחצות היום ואילך, כדי שנהיה רעבים ונאכל את המצה לתיאבון; ברם את האפיקומן אוכלים על השובע, לאחר שכבר סעדנו את ליבנו וכבר איננו רעבים - אנו אוכלים את המצה לשם מצוה, לשם אפיקומן, וזוהי אכילה של קדושה והתרוממות, שלא באה להפיג את הרעב ככל אכילה רגילה, אלא כאכילה של קרבנות הנאכלים אף הם על השובע. ואכן, כשאדם אוכל כי הוא רעב, האכילה נובעת ממניעים טבעיים, אך כשרוצים להבליט שהאכילה אינה נובעת מצרכים טבעיים, אלא עיקרה לשם קדושה, היא מתממשת דווקא כששבעים, כדי שהכול יראו שאכילה זו אינה אכילה טבעית, אלא אכילה של קודש, אכילה לשם מצוה.*

האכילה הראשונה של המצה מורה על היציאה הטבעית שיצאנו ממצרים, יציאה מעבדות לחרות. האכילה השנייה של האפיקומן בסוף הסעודה, היא כנגד היציאה העל-טבעית, שבה זכינו לקבל את המעלה האלוקית: מצת המצוה מכוונת ל"אתה בחרתנו מכל העמים", האפיקומן - ל"רוממתנו מכל הלשונות".

* אורח שנתארך אצל מורינו הרב צבי יהודה קוק זצ"ל בליל שבת, נמנע מלאכול את המנה העיקרית. לשאלתו של הרב, מדוע אינו אוכל, השיב שאינו רעב. אמר לו הרב בתמיחה: "בשבת אוכלים כי רעבים! בשבת אוכלים כי יש מצות עונג שבת!".

נספח: "פקוד פקדתי" – הפקידה הכפולה

הזכרנו את מסורת הגאולה שהיתה בידם, הפקידה הכפולה. וכן אומר הקב"ה למושה "לך ואספת את זקני ישראל ואמרת אליהם, ה' אלוקי אבותיכם נראה אלי, אלקי אברהם יצחק ויעקב לאמר, פקד פקדתי אתכם ואת העשוי לכם במצרים, ושמעו לקולך" (שמות ג, טו). ופירש רש"י: מכיון שתאמר להם לשון זה ישמעו לקולך, שכבר סימן זה מסור בידם מיעקב ומיוסף שבלשון זה הם נגאלים. יעקב אמר "ואלקים פקוד יפקוד אתכם", יוסף אמר להם "פקוד יפקוד אלקים אתכם".

דברי רש"י תמוהים, היכן מצינו שיעקב אמר לשון זה? המעיין בדברי יוסף לאחיו יראה ששני הפסוקים נאמרו ע"י יוסף: "ויאמר יוסף אל אחיו אנכי מת, ואלקים פקד יפקד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת אל הארץ אשר נשבע לאברהם יצחק ויעקב. וישבע יוסף את בני ישראל לאמר, פקד יפקד אלקים אתכם והעליתם את עצמותי מזה" (בראשית ג, כד-כה), הרי הכל דברי יוסף עצמו.

שאלה זו שאלו בדעת זקנים מבעלי התוספות, וז"ל: "ויש מקשים שלא מצינו שאמר יעקב לשון זה דפקד יפקד. ולמאי דפירש"י (נראה דצ"ל: למאי דפירשנו) בפ' ויחי נחא, והיינו, שבסוף פ' ויחי כתב בדעת זקנים: "תימה, למה אמר ב' פעמים פקד יפקד, (היינו, 'ויאמר יוסף... ואלקים פקד יפקד אתכם'. וישבע יוסף... פקד יפקד אלקים אתכם)", הכי הוי ליה למיכתב, 'אנכי מת ותשבעו לי כי כאשר יפקד אלקים אתכם והעליתם את עצמותי וגו'. וי"ל דהכי אמר, יעקב אבינו אמר פקד יפקד אלקים אתכם והעלה אתכם, והעליתם את עצמותי, ולכן כאשר פקד יפקד אלקים אתכם וכו'. והדא הוא דכתיב 'אנכי אעשה כדברך', דריש סדרא".

ואלו דבריו בריש הסדרא. על בקשת יעקב, "ושכבתי עם אבותי ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם", משיב יוסף לאביו "ויאמר אנכי אעשה כדברך". וכתוב שם בדעת זקנים: "במדרש, כשם שאתה מצווני כך אני מצווה לאחי בשעת מיתתי להעלותי מכאן, וכן מצינו שאמר לאחיו 'פקד יפקד אלקים אתכם'. ונ"ל דבהא נחא הא דפירש"י בואלה שמות, שסימן

זה מסור בידם מיעקב ומיוסף, שבלשון זה ד'פקד יפקד' יהיו נגאלים, שהרי מצינו שיוסף אמר בפירוש פקד יפקד, ואמר הכא שיוסף אמר שיעשה כדברי יעקב, ואם כן גם יעקב אמר בצוואה 'פקד יפקד אלקים אתכם'".
ודבר זה נרמז בכתוב, כשאמר יוסף לאביו "אנכי אעשה כדברך" - כמו שאתה אמרת "פקד יפקוד אלקים".

ובשעה שמצווה יעקב את יוסף על קבורתו, הוא מוסר בידיו את מסורת הגאולה, ויוסף אומר לו שאף הוא יעשה כדבריו, והיינו שגם הוא יצווה את בניו לקבורו בארץ ישראל, ובשעת הצוואה ימסור להם בלשון שיעקב צווהו, ויודיע להם על מסורת הגאולה, את הפקידה הכפולה. וזהו שאמר ה' למשה ללכת לזקני ישראל ולומר להם, שה' אלקי אבותיהם נגלה עליו "לאמר פקד פקדתי אתכם ואת העשוי להם במצרים" ומציין רש"י שזו מסורת שהיתה ידועה להם מיעקב ומיוסף.