

# Yamcheltorah



Pour la Réfoua Chéléma de David ben Messaouda, Hanna Roza bat Etsher et Naomie Ra'hel bat Sim'ha



Pour l'élévation de l'âme de Yitshak Ben Chímone, Yéhouda Ben David, Chímone Ben Yitshak, David ben Messaouda, Messaouda bat Guemra, et Hanna Bath Esther



Pour le zivoug de, Jenny Bat Étoile



## Résumé de la Paracha

Bien qu'Il ait dit aux Bné-Israël qu'ils seraient guidés par un ange, Hachem demande à Moshé de lui fabriquer un sanctuaire grâce auquel Il résiderait parmi eux. Ainsi, Hakadoch Baroukh Hou demande à chacun de prélever, exclusivement en son nom, de leur fortune, afin d'obtenir de quoi fabriquer tous les ustensiles requis pour la construction du Michkan. Ce prélèvement sera composé d'or, d'argent, d'azur, de pourpre, d'écarlate, de lin, de poils de chèvres, de peaux de béliers teintés en rouge, de peaux de té'hach, de bois de chittim, d'huile, d'encens, de pierres de choham et de pierres à sertir. Une fois ce prélèvement ordonné à Moshé, Hachem explicite à ce dernier les détails de la construction de chacun des ustensiles destinés à servir dans la tente d'assignation qui deviendra, une fois construite, le lieu de rendez-vous entre Hachem et Moshé. Ce sont donc les plans et l'agencement de l'arche (qui contiendra les tables de la loi) et de son couvercle sur lequel se trouvaient les deux chérubins, de la table et de ses ustensiles, de la ménorah (candélabre) et de ses ustensiles, des dix tentures du Michkan, des onze tentures de la tente d'assignation, des rideaux et de l'autel, qui sont dévoilés visuellement à Moshé Rabbénou lorsqu'il se trouve sur le mont Sinai.

Dans le chapitre 25 de Chémot, la torah dit :

א / וַיְדַבֵּר יְהוָה, אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר:

1/ Hachem parla à Moshé en disant.

ב / דַּבֵּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיִּקְחוּ-לִי תְרוּמָה: מֵאֵת כָּל-אִישׁ אֲשֶׁר יִדְבְּנוּ לְבוּ, תִּקְחוּ אֶת-תְּרוּמָתִי:

2/ Parles aux bné-Israël qu'ils prennent pour moi un prélèvement ; de tout homme que son cœur rendra généreux vous prendrez pour un prélèvement.

ג / וְזֹאת, הַתְּרוּמָה, אֲשֶׁר תִּקְחוּ, מֵאֵתָם: זָהָב וְכֶסֶף, וְנֹחָשׁ 3// Et voici l'offrande que vous recevrez d'eux: or, argent et cuivre;

ד / וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי, וְשֵׁשׁ וְעִזִּים 4/ étoffes d'azur, de pourpre, d'écarlate, de fin lin et de poil de chèvre;

Versets De la Paracha

Afin de comprendre le sens réel de l'analyse qui va suivre, rappelons les propos du **Ramban**<sup>1</sup>. Le maître explique que l'objectif profond du Michkan est de reproduire la manifestation de la présence divine connue lors du don de la Torah. Au lieu de se révéler sur la montagne, le Maître du monde fera rayonner sa présence depuis le Aron Hakodech où se trouveront les tables de la loi.

Ayant cette information à l'esprit, nous pouvons porter notre regard sur un des matériaux réclamés dans notre Paracha pour la confection du Michkan. Il s'agit plus précisément d'une teinte puisque la Torah réclame le Tékhélet parmi les tissus qui serviront, entre autres, à couvrir le Michkan. **Rachi**<sup>2</sup> précise qu'il s'agit d'utiliser le sang du 'Hilazone, celui-là même que la Torah réclame pour colorer un des fils du Tsitsit. À ce propos, le Talmud<sup>3</sup> enseigne : « *Nos sages ont enseigné : le 'Hilazone, son corps ressemble à la mer, sa forme est semblable à celle d'un poisson, il apparaît une fois tous les soixante-dix ans, et avec son sang, on teint le Tékhélet. C'est pourquoi son prix est élevé.* »

Les sages donnent la raison pour laquelle Hakadoch Baroukh Hou réclame cette couleur, qu'il s'agisse des Tsitsit ou du Michkan<sup>4</sup> : « *Rabbi Méïr dit : en quoi le Tékhélet est-il différent de toutes les autres couleurs ? Le Tékhélet ressemble à la mer, la mer ressemble au ciel et le ciel ressemble au trône céleste.* » De cette affirmation ressort une interrogation évidente. S'il s'agit d'un simple rappel, un moyen d'éveiller chez nous le souvenir et la prise de conscience du divin, pourquoi utiliser une teinte issue d'un animal si compliqué à trouver ? Les sages soulignent en effet que seul le sang du 'Hilazone est valide pour recouvrir les tissus des Mitsvot associées au Tékhélet. N'importe quel autre produit, même très ressemblant, est refoulé. Si le véritable objectif est un rappel, alors n'importe quelle couleur semblable au ciel devrait être valide. Pourquoi seul le sang du 'Hilazone est-il accrédité pour remplir cette tâche ? Quelle est la nature profonde de cet animal à propos duquel les

sages ont été particulièrement avares de commentaires ?

Par ailleurs, l'accès à cette coloration a disparu, comme l'indique le **Midrach**<sup>5</sup> : « *Il y a une Mitsvah d'apporter du blanc et du Tékhélet et d'en faire [les tsitsit]. Quand cela s'applique-t-il ? Lorsque le Tékhélet est disponible. Mais à présent, nous n'avons que le blanc, car le Tékhélet a été caché.* » (Précisons que le Tékhélet utilisé aujourd'hui sur certains Tsitsit ne fait pas l'unanimité parmi les décisionnaires. Chacun suivra son rav à ce propos.)

Le mot en gras nécessite d'être approfondi. Certains le traduisent différemment de son sens littéral et y voient le fait que nous ayons oublié comment l'obtenir<sup>6</sup>. Toutefois, le choix du mot intrigue : pourquoi évoquer le fait de le « cacher », comme s'il s'agissait d'une volonté divine de le retirer ?

Notons à ce sujet les propos du **Arizal**<sup>7</sup> distinguant deux Mitsvot concernant les fils des Tsitsit. Le Tsitsit est composé de fils blancs et d'un fil de Tékhélet, et les deux catégories caractérisent deux dimensions différentes de la Mitsvah. Le fil de Tékhélet découle du Tsitsit lui-même, porteur de ce type de fil. Le Tsitsit incarne l'aspect masculin de la Mitsvah, d'où le genre masculin du mot. Décliné en version féminine, le Tsitsit devient Tsitsit et s'exprime par les fils blancs. Le maître souligne qu'ayant perdu le Temple, la dimension du Tsitsit portée par le Cohen Gadol est dorénavant dissimulée, d'où le retrait du fil de Tékhélet de la composition des Tsitsit. Ce dernier est malgré tout présent et s'incorpore aux fils blancs dont nous disposons. L'expression du Midrach prend donc un sens plus concret en comprenant que le Tékhélet est toujours présent sans que nous puissions y accéder concrètement. Qu'est-ce que cela signifie ?

Revenons à l'explication de Rabbi Méïr comparant le Tékhélet au trône céleste. Ce commentaire, repris dans le Midrach<sup>8</sup>, cite

1 En introduction de la Parachat Téroumah.

2 Au verset 4.

3 Ména'hot, page 44a.

4 Traité Sotah, page 17a.

5 Bamidbar Rabba, chapitre 17, paragraphe 5.

6 Voir 'Ets Yossef, sur ce Midrach.

7 Cha'ar Hakavanot, drouché Tsitsit, drouch 4.

8 Sus-mentionné.

un verset pour appuyer l'enseignement<sup>9</sup> :

וַיִּרְאוּ, אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל; וַתִּתְחַת רַגְלָיו, כְּמַעֲשֵׂה לְבַנֵּת  
הַסִּפִּיר, וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם, לְטֹהַר

*Ils contemplèrent la Divinité d'Israël. Sous ses pieds, quelque chose de semblable au brillant du saphir et de limpide comme la substance du ciel.*

Le **Pirouch Maharzou**<sup>10</sup> explique que la description du verset vient précisément désigner le trône céleste. En d'autres termes, la manifestation divine lors du don de la Torah a ouvert les portes du ciel, permettant aux hommes d'y entrevoir les dimensions célestes.

Le **Oznaïm LaTorah**<sup>11</sup> définit le Michkan comme un reflet de la création du ciel et de la terre. Sur cette base, il décrit le Tékhélet comme symbolisant le ciel et le divin, auquel se confrontent les forces terrestres d'attraction vers le mal, représentées par la présence du lin provenant de la terre et connotant la faute. Cette dichotomie des deux éléments souligne un objectif précis dans la démarche de construction du Michkan. Il s'agit du besoin de fuir la faute de la matérialité instiguée par la terre pour pouvoir se lier au céleste, au divin. Cette confrontation du terrestre et du céleste, du matériel et du spirituel, s'inscrit dans l'existence de l'homme composé d'un corps et d'une néchama. Le Michkan reflète alors le travail des Bné-Israël, en charge de mener le combat. C'est pourquoi nos sages soulignent que le corps de l'homme est le produit de la Terre, tandis que son âme tire sa source d'en dessous du Trône céleste<sup>12</sup>. Cela amène le **Sefer Ha'hinoukh**<sup>13</sup> à relier les fils blancs du Tsitsit au corps humain et les fils de Tékhélet, reflétant le ciel, à son âme. L'homme doit porter ces deux couleurs parce qu'il doit relier le ciel et la terre en s'éloignant de sa dimension basse pour accéder à son âme.

Nous comprenons alors un point fondamental. L'âme émanant du trône céleste est représentée par le Tékhélet. Ce dernier ne peut donc pas disparaître, sans quoi cela signifierait 'has véchalom la perte des âmes du peuple juif. Il ne

9 Chémot, chapitre 24, verset 10.

10 Sur ce Midrach.

11 Bamidbar, chapitre 25, verset 4.

12 Zohar, Parachat Tsav, page 29b.

13 Mitsvah 386.

peut donc qu'exister caché, comme le soulignent nos maîtres, en ce sens que, bien que présent, il soit devenu invisible tant la faute nous empêche de percevoir l'essence profonde de notre constitution.

Revenons sur une notion déjà évoquée afin de caractériser plus en avant l'accès à cette source céleste issue du trône divin.

Le **Zohar**<sup>14</sup> apporte une réflexion intéressante. S'agissant de tous les actes créateurs mis en place dans les premiers versets de la Torah, chaque étape se conclut par la phrase « ויהי כן - *et ce fut ainsi* ». Par cela, la Torah atteste que l'ordre créateur du Maître du monde a bien été respecté. Dans le cas de la lumière, une différence se fait remarquer, il est écrit cette fois « ויהי אור - *et la lumière fut* ». Techniquement, cela ne fait pas de grande différence au niveau de la traduction, seulement le **Zohar** révèle l'écart entre les deux phrases, car la lumière se distingue des autres créations mises en place par la suite, comme l'enseignent nos sages<sup>15</sup> : « *Dieu a appelé la lumière jour : la lumière et le jour ne sont-ils pas deux notions identiques ? Ils enseignent : la lumière créée lors des six jours de Béréchit ne pouvait éclairer le jour, car elle affaiblissait la lumière du soleil. De même, elle ne pouvait éclairer la nuit, car elle n'a été créée que pour le jour. Dès lors, où se trouve-t-elle ? Elle a été cachée et réservée pour les tsadikim dans le monde futur* ». De là, le **Zohar** précise la singularité de cette création : elle n'est pas restée dans ce monde, justifiant que la Torah s'abstienne de dire : « ויהי כן - *et ce fut ainsi* ». Dans les faits, la lumière originelle existe, d'où la mention « ויהי אור - *et la lumière fut* », seulement nous ne pouvons parler d'un accomplissement terminé comme c'est le cas pour le reste de la création, tant son accès ne se manifeste pas dans le monde.

C'est là qu'intervient Aaron dans sa mission d'allumer la Ménorah. La Torah souligne en effet<sup>16</sup> :

ג/ וַיַּעַשׂ כֵּן, אֶהְרֹן--אֶל-מוֹל פְּנֵי הַמִּנְוָה, הַעֲלָה נִרְתִּיבָה:  
כְּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה, אֶת-מֹשֶׁה

3/ **Ainsi fit Aaron**: c'est vis-à-vis de la face

14 Béréchit, page 264a.

15 Béréchit Rabba, chapitre 3, alinéa 6.

16 Bamidbar, chapitre 8.

du candélabre qu'il en disposa les lampes, comme l'Éternel l'avait ordonné à Moshé.

Le **Zohar**<sup>17</sup> évoque cette idée en expliquant que le rôle d'Aaron dans ce travail est précisément d'acheminer cet éclairage céleste sur terre au travers de la lumière de la Ménorah. C'est la raison pour laquelle la Torah écrit concernant l'allumage « וַיַּעַשׂ אֶת-הַמְּנוֹרָה - *Ainsi fit Aaron* ». Cette formulation fait écho à celle employée lors de la création et faisant défaut à l'apparition de la lumière, comme s'il était insinué qu'Aaron terminait le processus : « *Hachem dit que la lumière soit et Aaron fit ainsi* ».

La lumière dont nous parlons est bien évidemment de nature différente de celle que nous côtoyons. Chlomo Hamelekh la caractérise plus précisément<sup>18</sup> :

כִּי נֵר מְצֻנָה וְתוֹרָה אֹר; וְדָרָךְ חַיִּים, תּוֹכְחוֹת מוֹסֵר  
*Car la mitsvah est un flambeau, la Torah une lumière, les dictées de la morale un gage de vie.*

Cette lumière diffusée par les sept flammes de la Ménorah vient donc baigner le monde dans la connaissance du divin au travers du savoir de la Torah. Les sages révèlent la raison profonde des sept lumières de la Ménorah<sup>19</sup> : les sept bougies de la Ménorah correspondent aux sept ouvertures du visage régissant les sens, à savoir les deux yeux, les deux oreilles, les deux narines et la bouche. La transmission de la lumière divine, de la Torah, se fait donc par l'entremise des sept fenêtres du visage permettant la perception de l'âme. Cela nous amène à analyser à nouveau un verset relatant le don de la Torah<sup>20</sup> :

וְכָל-הָעָם רֹאִים אֶת-הַקּוֹלֹת וְאֶת-הַלַּפִּידִם, וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר,  
וְאֶת-הַהָר, עֹשֵׂן; וַיֵּרָא הָעָם וַיִּנְעוּ, וַיַּעֲמְדוּ מֵרָחֵק  
*Or, tout le peuple fut témoin de ces tonnerres, de ces feux, de ce bruit de cor, de cette montagne fumante et le peuple à cette vue, trembla et se tint à distance.*

Comme souvent, la traduction n'est pas précise,

car les mots en gras signifient « *tout le peuple vit les sons* ». **Rachi**<sup>21</sup> commente : « *Il vit ce qui est normalement entendu, chose impossible ailleurs* ». Il s'avère que la parole divine, celle véhiculant le don de la Torah, concerne à la fois le sens de la vue au travers des deux yeux et le sens de l'audition par les deux oreilles. La Guémara ajoute<sup>22</sup> : « *Chaque parole prononcée par le Saint, béni soit-Il, remplissait le monde entier de parfums.* » La dimension olfactive des deux orifices des narines est donc également de mise lors du don de la Torah. Enfin, la notion du « טעם – *ta'am* – goût » est fortement marquée dans l'étude. D'une part, parce que la lecture de la Torah se fait au travers des « טעמים – *ta'amim* – cantillation ». Il est remarquable de noter que la mélodie de la lecture de la Torah est présentée au travers d'un « טעם - *goût* ». Plus encore, la Guémara n'a de cesse de questionner ses analyses en disant « מאי טעמא – *maï ta'ama* – quelle est la raison (de telles ou telles affirmations) ». Là encore, le mot cherchant à donner le sens d'une explication est basé sur le « טעם – *ta'am* – goût ». La parole divine, cette lumière mentionnée à cinq reprises lors de la création, est accessible par les cinq sens disposant de sept fenêtres. L'âme perçoit l'essence de cette lumière. Son accès caractérise alors le moment où la néchama l'emporte sur le corps pour s'extraire de la matière terrestre et pénétrer le domaine divin.

C'est en ce sens que nos sages révèlent le secret de la flamme. Les maîtres analysent chaque compartiment d'une flamme, la variation de ses couleurs, pour y déceler l'expression des sources célestes. Sans trop entrer dans l'étude de cette kavana généralement affairante à 'Hanouka, portons notre regard sur deux aspects de la flamme. Lorsque nous observons la couleur de la flamme, nous remarquons généralement un centre bleu qui apparaît comme le cœur, le premier niveau de combustion. Ce cœur est le support du reste de l'aura lumineuse exprimant la lueur blanche. Le '**Avodat Hakodech**<sup>23</sup> révèle que le bleu en question est l'expression de la Tékhélet dont parle la Torah et reflète alors le Trône divin. Sur ce

17 Parachat Téroumah, page 167a.

18 Michlé, chapitre 6, verset 23.

19 Entres autres, le Sifté Cohen sur parachat Téroumah.

20 Chémot, chapitre 20, verset 14.

21 Sur place.

22 Traité Chabbat, page 88b.

23 Tome 1, chapitre 11. Voir également sefer Harédim, chapitre 2.

Trône se positionne la lumière du Maître du monde, d'où la lueur blanche s'apposant sur le cœur bleu. Nos sages abondent dans l'explication des ségoulot procurées par l'observation de la flamme.

Nous comprenons alors pourquoi la Ménorah dispose de sept branches. Il s'agit d'autant de moyens de lier notre âme au Trône divin et à la lumière du Créateur. Chaque flamme pénètre une lucarne du visage, atteint un sens du corps pour accéder à l'âme et lui permettre de retrouver sa source, de voir son Maître discrètement lui témoigner sa présence.

Cela nous permet de comprendre un détail intéressant. Lorsque les fils de Yaakov retournent en Égypte acheter du pain après que les réserves de leur première visite se soient écoulées, Yaakov leur dit<sup>24</sup> :

וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יִשְׂרָאֵל אֲבֵיהֶם, אִם-כֵּן אֶפּוֹא זֹאת עִשׂוֹ--קְחוּ מִזֵּמֶרֶת הָאָרֶץ בְּכֻלֵּיכֶם, וְהוֹרִידוּ לְאִישׁ מִנְחָה: מֵעֵט צָרִי, וּמֵעֵט דָּבֶשׁ, נִכְאֹת וְלֹט, בְּטַנִּים וּשְׂקָדִים

*Israël, leur père, leur dit: "Puisqu'il en est ainsi, eh bien! Faites ceci: mettez dans vos bagages des meilleures productions du pays et apportez les en hommage à cet homme: un peu de baume, un peu de miel, des aromates et du lotus, des pistaches et des amandes.*

**Rachi**<sup>25</sup>chi1 explique qu'il s'agit de porter à Yossef les éléments pour lesquels tous chantent l'éloge qu'ils viennent au monde. Le Midrach<sup>26</sup> évoque ainsi le 'Hilazone parmi les effets que Yaakov transmet à Yossef. Comme nous l'avons expliqué, il s'agit d'un animal difficile à obtenir, d'où la valeur du cadeau. Cependant, pourquoi lui envoyer le 'Hilazone lui-même plutôt que le produit de cet animal, qui est finalement l'objectif de sa capture ? N'aurait-il pas été préférable de lui envoyer du tissu coloré de Tékhélet ?

La réponse réside dans l'épreuve que Yossef a connue avec la femme de Potiphar. Nous avons à plusieurs reprises évoqué le sens des quatre premières lettres de l'alphabet. Notre monde est illusoire et cache la réalité divine. C'est pourquoi les premières lettres de l'alphabet sont le « א -

aleph », le « ב - beth », le « ג - guimel » et le « ד - daleth ». La première lettre, a pour valeur numérique 1 et représente donc l'unité divine. Elle est celle qui symbolise Hachem. Cependant, elle est suivie de trois lettres qui forment le mot « בגד - un habit » pour souligner que la présence divine se cache et que le monde est son habit. L'habit correspond à l'aspect extérieur, celui qui se manifeste. Dans le cas de la réalité, la nature joue le rôle de vêtement qui cache Dieu. Ce schéma s'importe également dans l'humain dont le corps est l'habit de l'âme. Notre démarche doit s'inscrire dans la volonté de transformer le corps en vêtement qui laisse transparaître le divin et ne le bride pas.

C'est dans cette suite d'idées que Yaakov a demandé à Hachem<sup>27</sup> :

וַיֵּדַר יַעֲקֹב, נֹדֵד לֵאמֹר: אִם-יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי, וְשָׁמַרְנִי בַדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אֲנֹכִי הוֹלֵךְ, וְנָתַן-לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל, וּבְגָדִים לְלַבֵּשׁ

*Yaakov prononça un vœu en ces termes: "Si Dieu est avec moi, s'il me protège dans la voie où je marche, s'il me donne du pain à manger et des vêtements pour me couvrir*

Bien que traduit au pluriel, le mot en gras est un singulier. Le troisième patriarche ne réclame au Maître du monde qu'un habit. La demande de Yaakov ne peut se limiter à un aspect matériel et se veut naturellement plus noble. Le troisième patriarche demande en fait à Hachem de lui conférer la force de lutter contre le défaut naturel inhérent à l'habit afin de permettre à son corps de refléter l'âme. En somme, Yaakov veut des habits divins, permettant d'outrepasser la matière. Il poursuivra cette démarche au travers de Yossef son fils, auquel il offrira la fameuse tunique dont nos sages dévoilent les qualités spirituelles.

Il est intéressant de noter que les frères vont la lui retirer par la suite. Le **Sfat Émet**<sup>28</sup> analyse le rapport à l'habit concernant Yossef. Comme chacun le sait, lorsque Yossef sera vendu en esclave, la femme de Potiphar va tout faire pour le séduire, au point où nos sages racontent que Yossef allait fauter si ce n'est qu'il a aperçu l'image de son père par la fenêtre et s'est enfui pour éviter de succomber. Lors de sa fuite, la

24 Béréchit, chapitre 43, verset 11.

25 Sur les mots en gras.

26 Béréchit Rabba, chapitre 91, paragraphe 11.

27 Béréchit, chapitre 28, verset 20.

28 Parachat Vayéchév, année 647.

Torah précise<sup>29</sup> :

וַתִּתְפָּשֶׂהוּ בְּבִגְדוֹ לֵאמֹר, שְׂכַבָה עִמִּי; וַיַּעֲזֹב בְּגָדוֹ בְּיָדָהּ,  
וַיָּנֶס וַיֵּצֵא הַחוּצָה

elle le saisit par son vêtement, en disant: "Viens dans mes bras!" Il abandonna son vêtement dans sa main, s'enfuit et s'élança dehors.

Le Sfat Émet précise qu'il était nécessaire que Yossef sorte de l'état lumineux dans lequel son père l'avait placé par le biais de la tunique, pour entrer dans un état standard et ensuite, parvenir lui-même à atteindre cet état. Dès lors, la Torah parle du retrait de l'habit spirituel que son père lui a conféré et surtout, elle insiste sur l'habit dans lequel se trouve Yossef devant la femme de Potiphar. Il s'agit d'un habit normal, celui qui cache les choses, celui où les forces du mal ont encore une emprise. Cela explique pourquoi Yossef est tenté, son vêtement ne reflète pas encore son âme et la voile. Seulement, Yossef tente de briser ses chaînes et de devenir à même d'exprimer une dimension parfaitement spirituelle.

Le Maharcha<sup>30</sup> explique une chose extraordinaire. L'image de Yaakov apparue par la fenêtre constitue l'ouverture du ciel qui s'est produite à ce moment. Yossef a alors pu contempler le trône divin, sur lequel est justement gravé le visage de Yaakov. Il ne s'agit donc pas d'une prophétie, mais d'une conséquence de l'effort de Yossef pour lutter face à la tentation. Yossef intensifie sa pensée en rapport avec la Torah enseignée par son père, et en perçoit toute la substance. Il se défait de son habit compatible avec la tentation et le laisse à la femme de Potiphar car il ne le concerne plus. Dorénavant Yossef revient à un habit de lumière et de sainteté. Son habit ressemble au tsitsit dont la symbolique est de fendre l'illusion et de percer les secrets du ciel.

Cette explication nous permet d'essayer d'innover une réflexion. David Hamélékh a écrit dans le Téhilim concernant la sortie d'Égypte<sup>31</sup> :

הַיָּם רָאָה, וַיָּנֶס; הַיַּרְדֵּן, יִסָּב לְאַחֹר

La mer le vit et se mit à fuir, le Jourdain retourna en arrière

Le Midrach<sup>32</sup> s'interroge sur la formulation : « La mer le vit ». Qu'a-t-elle vu pour fuir ? Le Midrach répond qu'il s'agit de la tombe de Yossef sur laquelle la Torah atteste justement qu'il s'est « enfui » de devant la femme de Potiphar pour éviter la faute. Devant ce mérite, la mer elle aussi s'enfuit. Pourquoi les deux sujets sont-ils reliés ?

Une réponse peut ressortir des propos de nos maîtres. La Torah décrit l'ouverture de la mer par les mots<sup>33</sup> :

וַיִּט מֹשֶׁה אֶת-יָדוֹ, עַל-הַיָּם, וַיּוֹלֶךְ יְהוָה אֶת-הַיָּם בְּרוּחַ קָדִים עֲזָה  
כָּל-הַלַּיְלָה, וַיִּשָּׂם אֶת-הַיָּם לְחִרְבָּה; וַיִּבְקָעוּ, הַמַּיִם

Moshé étendit sa main sur la mer et Hachem fit reculer la mer, toute la nuit, par un vent d'est impétueux et il mit la mer à sec et les eaux furent divisées.

Comme le note le Midrach<sup>34</sup>, le texte ne parle pas de l'ouverture de la mer, mais de l'ouverture des eaux. Cela pour nous apprendre que non seulement l'eau faisant face au peuple juif s'est ouverte, mais que toutes les eaux du monde se sont également divisées.

Or, la Torah atteste lors de la création<sup>35</sup> :

ז/ וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים, אֶת-הַרְקִיעַ, וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר  
מִתַּחַת לָרְקִיעַ, וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרְקִיעַ; וַיְהִי-כֵן  
7/ Dieu fit l'espace, opéra une séparation entre les eaux qui sont au-dessous et les eaux qui sont au-dessus, et cela demeura ainsi.

ח/ וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרְקִיעַ, שָׁמַיִם; וַיְהִי-עָרֶב וַיְהִי-בֹקֶר,  
יוֹם שֵׁנִי  
8/ Dieu nomma cet espace le Ciel. Le soir se fit, le matin se fit, - second jour.

Le ciel n'est autre que le résultat de la séparation des eaux. De fait, si toutes les eaux se sont ouvertes lors de la traversée, nous comprenons que les eaux constituant le ciel en ont fait de même, ouvrant alors les

32 Tan'houma, sur Parachat Vayéchev.

33 Chémot, chapitre 14, verset 21.

34 Chémot Rabba, chapitre 21, paragraphe 6.

35 Béréchit, chapitre 1.

29 Béréchit, chapitre 39, verset 12.

30 Sur le traité Sotah, page 36b.

31 Chapitre 114, verset 3.

portes du ciel. C'est pourquoi, sans doute, nos maîtres attestent<sup>36</sup> : « *Même une servante a vu sur la mer ce que Ye'hezkel ben Bouzi n'a pas vu dans ses visions.* ». Les prophéties de Yé'hézel portaient justement sur le trône céleste. Nous comprenons alors qu'à l'image de Yossef ayant fendu les cieux en ouvrant la fenêtre de son âme, la nature réagisse à cet effort, ouvrant les eaux de la mer, puis celles du ciel pour entrevoir le Trône céleste, à l'image des propos de Rabbi Méïr susmentionné.

Par la suite, le processus va se poursuivre, et le Mont Sinaï, chargé de recevoir la présence divine, sera recouvert de flammes. Le cœur bleu des flammes viendra témoigner du Trône céleste sur lequel le divin va se poser au travers de la lueur blanche. Le peuple contemple avec son âme, et la Torah devient perceptible par le goût, l'odorat, l'audition et la vision.

C'est là la raison pour laquelle Yaakov envoie du 'Hilazone à Yossef alors même qu'il ignore sa survie. Il s'agit d'un témoignage du ciel que Yossef est parvenu à ouvrir les sept fenêtres obstruant l'âme. Il n'est alors pas étonnant de noter que le mot « הלזון - 'Hilazone » peut s'écrire « הלון – ז » signifiant « *sept fenêtres* ».

Nous comprenons alors mieux pourquoi les sages affirment que le 'Hilazone a été caché et que le **Arizal** relie son absence à l'absence du Beth-Hamikdach. Le 'Hilazone est décrit dans le **Midrach Talpyot**<sup>37</sup> comme sortant de la mer via la terre à l'image d'une plante et ressemblant à l'humain. Il ne s'agit sans doute pas d'affirmer que la forme de l'animal est celle d'un être humain, mais bien d'exprimer le sens de son existence : il témoigne de l'ouverture des fenêtres du corps afin de contempler le ciel. En d'autres termes, si nos sens ne parviennent pas à ouvrir les sept fenêtres du visage, alors le trône céleste est inaccessible. Le 'Hilazone, bien que présent, reste invisible à l'image de la lumière originelle que le Maître du monde cache afin de la réserver aux tsadikim.

36 Mékhilta déRabbi Yichmaël, chirah 3.

37 'Anaf 'Houkim, aux mots : "cham daf youd 'het..."

Les paroles du **Oznaïm LaTorah** prennent alors tout leur sens. Le Tékhélet est présent sur le Michkan afin de refléter l'âme et le ciel. Le lin vient affirmer l'existence de la terre et de la matérialité du corps. Le Michkan traduit le combat de l'homme pour repousser son habit terrestre en se vêtir d'un vêtement céleste. S'il sort victorieux, alors le Trône divin devient accessible et le Temple nous est acquis. En cas d'échec, 'has véchalom, il reviendra à l'homme de briser l'emprise du mal pour ouvrir les portes de l'âme.

À nous d'ouvrir les fenêtres de notre visage, d'aérer notre âme en évacuant tout ce qui la pollue, afin de lui offrir l'accès à la source ultime garant de la reconstruction du Beth-Hamikdach, biméra béyaménou.

Chabbat Chalom.

# ים של תורה Yam Chel TORAH

Conférence, Édition & Diffusion de Torah aux Francophones

**Yamcheltorah c'est près de 300 vidéos en ligne et d'articles de Torah diffusés chaque semaine sur internet, 5 livres sur la Paracha déjà parus et distribués gratuitement en France et en Israël, une Hagada commentée et illustrée accessible à tous, un podcast quotidien d'halakha, des conférences toutes les semaines, et l'espoir de multiplier encore les projets avec une étude sur les prophètes ainsi que de nombreuses autres éditions d'ouvrages gratuits à prévoir...**

Dynamisez votre table de Chabat

avec

la Collection TOME 1



Berechit

Chémot

Vayikra

Bamidbar

Dévarim

Téléchargez notre Application

disponible sur  
iphone & android



Yam Chel Torah

Retrouvez les Chiourim

sur  
Youtube / Facebook

& Yamcheltorah.fr



Flashez le QR code ci-contre à l'aide de votre smartphone pour faire un don. Merci!!

**DEVENEZ  
PARTENAIRES**

**SOUTENEZ L'ASSOCIATION**  
Retrouvez plus de contenus sur le site : [www.yamcheltorah.fr](http://www.yamcheltorah.fr)  
**EN ENVOYANT UN DON EN LIGNE**