

Ramadān

Il est désormais courant de vouloir déterminer la notion de « *ramadān* » à partir d'une date ou d'un calendrier qui n'est pas défini dans le Coran. Cette démarche débute d'un préjugé, celui que l'on doit nécessairement alimenter une base de données qui serait incomplète.

Un tel postulat est à l'opposé de la remise en question. Et si nous n'avions pas été suffisamment attentifs à ce qui nous est transmis ?

Le *siyām* a été configuré /*kātiban* de la même façon pour tout le monde. C'est un processus universel inscrit en chacun de nous, et non pas quelque chose d'extérieur.

2-183 Ô vous qui avez foi, a été configuré sur vous le *siyām*, comme il a été configuré à ceux qui vous ont précédés, afin que vous deveniez conscients.

Le *shahr ramadān* est pourtant défini dans le verset 185 qui suit.

2-185 *Shahr ramadān*, celui dans lequel est *ounzila al qur'ān*, comme guidance pour les gens, des preuves claires de la guidée et du discernement. [...]

Shahr ramadān implique le *tanzīl* du *qur'ān*. S'il n'y a pas *tanzīl* du *qur'ān* alors ça n'est pas *shahr ramadān* tout simplement. La preuve est dans la locution conditionnelle (double fa) qui suit : « Alors quiconque parmi vous en a témoigné alors qu'il fasse le *siyām* » La possibilité de ne pas être témoin d'un mois n'est pas possible. Or la formulation offre la possibilité de ne pas être témoin.

Faman shahid minkum: celui parmi vous qui témoigne du *shahr*.

Il n'est pas dit celui qui témoigne des savants etc.

C'est vécu. C'est pas de la croyance ou de la confiance, soit on est *shahid* soit on ne l'est pas.

28-44 Tu n'étais pas sur le versant ouest quand Nous avons décrété les commandements à Moussa. Tu n'étais pas parmi les *shahidīn*.

La locution *Faman...minkum* n'implique que celui qui est concerné. Autrement dans le verset 184 *Faman kana minkum maridan* il faudrait dispenser tout le monde si une seule personne était *marad*.

Il n'est pas dit non plus celui qui atteste du début du *shahr*. Si un *shahr* voulait dire 29 ou 30 jours il aurait fallu attester du mois complet pour faire le *siyām*.

Il n'est pas dit non plus de voir la lune ou le croissant de lune.

Et qu'est-ce que le *tanzīl* du *qur'ān* ?

Le *qur'ān* n'est pas le Coran (le livre que l'on a entre les mains), c'est le déchiffrement, l'explication de l'ensemble de données dont on dispose. C'est ce qui va résonner dans notre esprit.

Les lettres sont les lettres, les mots sont les mots.

Les mots du Coran ne sont pas simplement des mots ils doivent résonner en nous.

Ainsi le *qur'ān* n'est pas juste une lecture, c'est notre télétransmission personnelle, ce qui va s'activer en nous par le support.

C'est quelque chose qui se vit, qui se témoigne à titre personnel. Personne ne peut être *shahid* à notre place. L'objectif du *siyām* est la *taqwa*/l'éveil.

Le *tanzīl* c'est le téléchargement, l'installation progressive. Ce qui va se télécharger c'est la compréhension du texte. Afin d'installer la mise à jour d'une compréhension plus profonde.

56-77 Et c'est certainement un *qur'ān* noble,

56-78 dans un *kitāb*, caché,

56-79 que seuls les purifiés atteignent.

C'est le processus dans lequel nous allons mettre à jour nos connaissances et en ressortir avec une nouvelle compréhension.

Ramadān est un hapax c'est-à-dire qu'il n'apparaît qu'une seule fois dans sa racine trilitère. Plusieurs approches sont possibles pour déterminer son sens.

Avant de déterminer ce qu'est le *ramadān* dans le Coran qui est un hapax il convient de regarder l'utilisation d'anagrammes de la racine. On peut éventuellement s'inspirer de la charge sémantique présente dans les dictionnaires pour en trouver son sens avant glissement sémantique (on reviendra sur cette méthode qui provient du postulat que le *ism* existait d'abord dans l'esprit avant d'être attribué à une chose extérieure car il y fait un écho).

La chaleur fait ici écho à l'état de transmutation de l'esprit.

Seul l'anagramme *maradan* ma-ra-dan existe dans le Coran dont le sens est celui de la maladie.

Dont la permutation de la 1^{ère} et 2^{ème} lettre de la structure trilitère rappelle celui entre *baqara* et *qabar* BQR / QBR

La proximité phonétique avec remède n'est pas non plus une coïncidence. Le cœur lexical de *ramadān* est celui d'une cure intérieure qui va assainir non pas le corps mais l'esprit.

Il faudra également se pencher sur les différents mots clés qui sont liés directement et indirectement, notamment le *qur'ān*, étudié précédemment, et le *siyām*.

Et concernant le *siyām*, il y a une information qui a trop souvent été mise sous le tapis (pour ne pas dire abrogée).

2-183 Ô vous qui avez foi, a été configuré sur vous le *siyām*, comme il a été configuré à ceux qui vous ont précédés, afin que vous deveniez conscients.

En lisant ce verset certains sont déjà partis chercher dans les archives historiques. Comme si la réponse se trouvait dans l'hypothétique pratique d'un peuple précédent.

2-170 Quand on leur dit : "Suivez ce qu'Allah a fait descendre", ils dirent : "Non, nous suivons ce que nous ont légué nos ancêtres". Et si leurs ancêtres n'avaient rien compris, et n'avaient pas été guidés ?

Laissez-les avec leurs traditions historiques, tout ce dont on a besoin est déjà là.

18-54 Et assurément, Nous avons déployé pour les gens, dans ce *qur'ān*, toutes sortes d'exemples. Mais *al insān* est, sur la plupart des choses, disputeur.

39-27 Nous avons, dans ce *qur'ān*, cité pour les gens des exemples de toutes sortes afin qu'ils se rappellent.

Siyām vient de la racine trilitère sad-waw-mim (ص و م)

En recherchant les occurrences on trouve en exemple le *sawm* de Maryam en 19.26

19-26 Mange donc et bois, et que ton `ayn se réjouisse. Si tu vois quelqu'un d'entre les *bashar*, dis alors : "J'ai voué un *sawm* à *Ar Raḥman*, je ne communiquerai pas à cette étape aux *Insīyān*".

Linguistiquement le *siyām* est une forme prolongée ou amplifiée du *sawm*.

Si on devait prendre en comparaison une structure qui s'en approche, il y aurait *qatl* (en 2.178) et *qitāl* (en 2.216)

Réduire à l'impuissance de façon nette/*qatala* : ce qui amène à tuer – non pas corporellement- mais avec le verbe. La parole vise le cadre de pensée de l'autre individu, le système à partir duquel il comprend le réel. Tuer de sorte qu'il n'y ait plus aucune élaboration possible dans son paradigme, si ce n'est du faux. C'est également pour ça qu'on parle d'esprit mort lorsque celui-ci ne produit plus rien. C'est pour cela que l'on doit tuer les mauvaises idées, ou tuer les doctrines fondées sur l'association. Une personne dont la vision s'effondre brutalement est *qutila*. L'impact est d'ailleurs si fort que des mécanismes psychologiques se mettent en place pour éviter d'éprouver cet état, notamment la négation, mais la réalité est là.

Réduire à l'impuissance de façon prolongée/*qātala* : ce qui amène à combattre, comme le fait de combattre les idées exposées au fur et à mesure dans un débat jusqu'à épuisement des arguments.

Excepté que la proximité entre **ṣawm et ṣiyām** est morphologiquement bien plus forte que celle entre **qatl et qitāl**, parce que le verbe **reste le même** dans le premier cas et change dans le second.

ص-و-م : ṣawm → ṣiyām

Verbe : ṣāma (même verbe)

ق-ت-ل : qatl → qitāl

Verbe : qatala → qātala (verbe dérivé spécifique)

La forme verbale est la même. L'action de *ṣāma* est la même. Maryam est en train de *ṣāma*.

19-26 **Fakulī Wa Ashrabī** Wa Qarrī `Aynāan Fa'immā Taraynna Mina Al-Bashari 'Aḥadāan Faqūlī 'Innī Nadhartu Lilraḥmani **Ṣawmāan** Falan **'Ukallima Al-Yawma 'Insīyāan**

Nous avons d'ailleurs une ordonnance similaire dans le 2.187 « Wa Kulū Wa *Ashrabū* »

Mais ce n'est pas tout.

Afin d'appréhender le contexte il faut reprendre au début du passage en 19.16

19-16 Mentionne, dans le *kitāb* Maryam, quand **elle se retira de sa famille en un lieu vers l'Orient.**

19-17 **Elle mit entre elle et eux un voile.** Nous lui envoyâmes Notre *rûh*, qui se présenta à elle sous la forme d'un *bashar sawiyyan*.

19-18 Elle dit : "Je cherche refuge contre toi auprès de *Ar Rahman*, si tu es *taqiyyan*".

19-19 Il dit : "Je suis en fait un Messenger de ton *rabb* pour te faire **don d'un ghulām zakiyyan**".

19-20 Elle dit : "Comment aurais-je un **ghulām**, alors qu'aucun *bashar* ne m'a atteinte, et que je ne suis pas *baghiyyan* ?"

19-21 Il dit : "Ainsi sera-t-il ! Cela M'est facile, a dit ton *rabb* ! Et Nous ferons de lui un signe pour les gens, et **une miséricorde de Notre part**. C'est une affaire déjà décidée".

19-22 Quand elle le porta, elle **se retira avec lui dans un lieu éloigné**.

En quoi la mise à l'écart est-elle liée au *siyām* ? Il ne s'agit pas nécessairement d'une mise à l'écart physique, mais de mettre une barrière - un voile - avec les informations antérieures afin de pouvoir en accueillir de nouvelles.

Les gens ne sont que la matérialisation (*bashar*) des pensées qu'ils ont choisies d'incarner et c'est de ces pensées que l'on cherche à s'écarter ou à s'abstenir afin de grandir.

Cet éloignement identitaire et spirituel s'accompagne de l'avènement d'un *ghulām*.

Et c'est là que ça devient intéressant. Car en comprenant bien ce qu'est le *siyām*, on ne peut plus évincer le *sawm* de Maryam de l'équation, ni par conséquent morceler le *siyām* en explications séparées. (15.91)

Tout simplement parce que ce n'est pas le seul exemple.

En sourate 19, il est également fait allusion à celui d'Ibrahim.

19-43 Ô mon ab, il m'est venu de la science ce que tu n'as pas reçu ; suis-moi, donc, je te guiderai sur une voie droite.

19-48 **Je me sépare de vous**, ainsi que de ce que vous invoquez, en dehors d'Allah, et je solliciterai mon *rabb*. J'espère ne pas être malheureux dans ma sollicitation à mon *rabb*. »

Survient alors le don d'un *ghulām* :

19-49 Puis, lorsqu'il **se fut séparé d'eux** et de ce qu'ils suivaient en dehors d'Allah, Nous lui **fîmes don** d'Ishaq et de Ya'qub ; et de chacun Nous fîmes un *nabīyan*.

19-50 Nous leur accordâmes de **Notre miséricorde**, et Nous leur donnâmes un langage sublime de vérité.

37-99 Il dit : "Je vais vers mon *rabb*. Il me guidera.

37-100 Mon *rabb*, accorde-moi quelques vertueux".

37-101 Nous lui manifestâmes par un **ghulām** *halīm*. (Fabacharnahou biğoulamin ħaliymin)

Ils ont tous reçu la même configuration : le *siyām*

Le même processus pour accéder à un niveau supérieur.

18-16 **Alors quand vous vous retirez d'eux et de ce qu'ils suivent en dehors d'Allah**, réfugiez-vous donc dans la **caverne** : **votre rabb répandra de Sa miséricorde sur vous** et disposera pour vous un adoucissement à votre sort".

Rentrons dans cette caverne et revenons au début de la sourate 19 :

19-8 Il dit : "Mon *rabb*, comment aurai-je un *ghulām*, alors que ma *amra'atī* est stérile et que j'ai atteint un stade très avancé ?"

Ce verset ne vous rappelle-rien ?

L'introduction de la sourate avec Zakarya n'est pas anodine. L'ouverture de la sourate fonctionne comme une clé de lecture des sujets qui vont suivre.

19-20 Elle dit : "Comment aurais-je un *ghulām*, alors qu'aucun *bashar* ne m'a atteinte, et que je ne suis pas *baghiyyan* ?"

L'utilisation de la même formulation fait écho à Zakarya. Formulation que l'on retrouve également en sourate 3. Le processus est similaire.

19-20 Elle dit : "Comment aurais-je un *ghulām*, alors qu'aucun *bashar* ne m'a atteinte, et que je ne suis pas *baghiyyan* ?"

19-21 Il dit : "C'est ainsi. Cela M'est facile, a dit ton *rabb* ! Et Nous ferons de lui un signe pour les gens, et une miséricorde de Notre part. C'est une affaire déjà décidée".

3-40 Il dit : "Mon *rabb*, comment aurais-je un *ghulām*, alors que j'ai atteint un stade avancé et que ma *amra'atī* est stérile ?" Il dit : "C'est ainsi. Allah fait ce qu'Il veut".

On relie également le *siyām* à Zakarya par le *tartīl* :

19-26

Fakulī Wa Ashrabī Wa Qarrī `Aynāan Fa'immā Taraynna Mina Al-Baṣhari 'Aḥadāan Faqūlī 'Innī Nadhartu Lilraḥmani Ṣawmāan Falan Ukallima Al-Yawma 'Insīyāan

3-41

Qāla Rabbi Aj`al Lī `Āyatan Qāla `Āyatuka 'Allā Tukallima An-Nāsa Thalāthata 'Ayyāmin 'Illā Ramzāan Wa Adhkur Rabbaka Kathīrāan Wa Sabbiḥ Bil-`Ashīyi Wa Al-'Ibkāri

Second parallèle : le fait de ne pas *kallama* aux *nās* / *insīyān*

Dont le verset nous ramène à la sourate 3.

Pourquoi Zakarya effectue un *siyām* ? Pour comprendre il faut revenir quelques versets avant.

3-37 Son *rabb* l'agréa alors du bon agrément, la fit croître en belle croissance. Et Il en confia la garde à Zakarya. Chaque fois que celui-ci entraît auprès d'elle dans le Mihrab, il trouvait près d'elle de la nourriture (*rizqān*). Il dit : "ô Maryam d'où te vient cette nourriture ?" - Elle dit : "Cela me vient d'Allah". Il donne certes la nourriture à qui Il veut sans compter.

Fataqabbalahā Rabbuhā Biqabūlin Ḥasanin Wa 'Anbatahā Nabātāan Ḥasanāan Wa Kaffalahā Zakarīyā Kullamā Dakhala `Alayhā Zakarīyā Al-Miḥrāba Wajada `Indahā Rizqāan Qāla Yā Maryamu 'Annā Laki Hādhā Qālat Huwa Min `Indi Allāhi 'Inna Allāha Yarzuqu Man Yashā'u Bighayri Ḥisābin

Dans ce verset on apprend que Zakarya est dépassé par Maryam qui lui apporte une « nourriture » dont il n'avait pas connaissance. Il s'agit évidemment de nourriture pour l'âme c'est-à-dire une information, un enseignement.

40-13 C'est Lui qui vous montre Ses signes, et qui fait descendre du ciel, pour vous, un *rizqān*. Seul se rappelle celui qui se repent.

Lorsqu'il demande à Allah d'avoir un *ghulām*

Allah lui dit alors qu'il ne devra pas communiquer aux gens/*nas*, excepté en langage symbolique (*ramzan*).

Adopter une *kalimat* de l'ordre symbolique.

Autrement dit, quitter le sens littéral pour entrer dans le registre du figuré.

Zakarya était dépassé en termes de compréhension tout comme l'était le *ab* de Ibrahim

19-43 Ô mon père, il m'est venu de la science ce que tu n'as pas reçu ; suis-moi, donc, je te guiderai sur une voie droite.

Et pour atteindre une compréhension plus élevée c'est de son *qawm* qu'il doit s'écarter.

Le rôle du *ghulām* :

Pour comprendre le rôle du *ghulām* on peut s'appuyer sur l'exemple de Moussa

Bien que le terme *ghulām* ne lui soit pas directement associé, le fait qu'il soit mentionné dans le *kitāb* au cœur de la sourate 19 n'est pas anodin.

19-51 Et mentionne dans la configuration/l'ensemble de données Moussa. C'était un dévoué, un messenger *nabīyan*

Les 3 versets qui semblent isolés nous apportent en réalité suffisamment d'indications.

19-52 Nous l'appelâmes/*nadaynahou* du côté droit du mont, et Nous le rapprochâmes tel un confident.

Tout comme on retrouve le même « appel/*nada* » chez Zakarya (3.39), Maryam (19.23- 19.24), Moussa (20.11 – 28.30/34 etc), Ibrahim (37.104) avant un changement d'état.

D'ailleurs seuls Adam, Moussa, Ibrahim, Zakarya et Maryam se font « appelés ».

19-53 Nous lui accordâmes/*wahabna* par Notre miséricorde, son *akha* Hārūn, comme *nabīyan*.

Le terme *wahaba/accorder généreusement* est particulièrement lié au terme *ghulām* (3.38 19.5 19.19 37.100)

Hārūn est celui qui va l'assister dans sa mission.

Et c'est exactement le rôle du *ghulām*. Celui d'apporter un complément ou de créer quelque chose de nouveau, que notre état actuel n'est pas en mesure de générer.

C'est pourquoi Youssouf est vu comme un *ghulām* non pas parce qu'il serait un enfant/*tifl* mais parce qu'il est doté d'une compétence spécifique que ne possèdent pas ceux qui l'ont trouvé. C'est l'utilité qu'ils perçoivent en lui qui lui confère le statut de *ghulām*.

On comprend alors le doute chez Zakarya, comment lui dont la compréhension a atteint son paroxysme (*al kibar*) que sa *amra'ati* est stérile c'est-à-dire qui ne produit plus rien. Comment lui aurait un renouveau capable d'aller au-delà de tout ce qu'il connaît déjà.

Le *ism* Yahya qui redonne vie à sa compréhension, dont il n'a pas été donné d'équivalent.

Le *ghulām*, un auxiliaire... ou une version auxiliaire.

Une extension générative, façonnée comme un prolongement capable de dépasser ce que l'on est actuellement en mesure de réaliser.

Cette émanation peut apparaître comme extérieure ou se révéler intérieurement comme une compétence latente, une aptitude nouvelle, une qualité en plus (d'où le *ism*).

Parfois on projette chez d'autres ce qu'on pense ne pas être capable d'assumer par sentiment d'inachèvement.

On pense à une relève, un relais.

Et finalement on finit par soi-même l'incarner.

Certains le verront à l'extérieur d'autres le trouveront à l'intérieur.

Tout comme Moussa, bien qu'il sollicite Hārūn en raison de son éloquence, c'est lui qui s'adressera à Fir`awn dans les versets.

Il ne s'agirait alors plus d'une personne physique extérieure mais d'une **fonction intégrée**

1. Déplacement de l'attention de l'objet vers l'acte

À un moment clé, on cesse de se concentrer sur **l'outil lui-même**, et on observe :

- ce qu'il fait faire à l'esprit,
- le type de perception qu'il déclenche,
- la posture cognitive qu'il induit.

C'est une phase métacognitive : l'outil s'efface et sa **fonction** devient visible.

2. Internalisation du schème opératoire

L'auxiliaire disparaît matériellement, mais :

- sa logique est conservée,
- sa structure devient un automatisme.

On ne « fait plus avec » l'outil :

on **voit selon** l'outil.

C'est là que l'auxiliaire devient **interne**.

L'immanence désigne **le caractère de ce qui a son principe en soi-même**.

Prenons un exemple :

Une personne — appelons-la *Zakarya* — tente de lire un texte que Maryam parvient à comprendre différemment.

Son blocage ne vient pas d'un manque d'intelligence, mais de :

- une lecture trop littérale,
- une recherche immédiate de réponses,
- des biais cognitifs instaurés par ses pairs,

À chaque phrase, il se heurte à une opacité.

Le texte lui semble flou, presque vide de sens.

Le problème n'est pas le texte, mais la posture de lecture qu'il adopte sans en avoir conscience.

Zakarya sollicite une aide extérieure qui maîtrise ce type de compréhension.

Mais ce que fait cet auxiliaire est crucial :

- il **ne donne pas d'explication directe**,
- il ne reformule pas immédiatement le contenu,
- il attire son attention sur *comment* lire, pas sur *quoi comprendre*.

À ce moment-là, l'auxiliaire **agit comme un dispositif vivant** :

- il suspend les réflexes habituels,
- il introduit une autre logique,
- il autorise une compréhension non immédiate.

L'auxiliaire est donc déjà plus qu'une personne :

il **induit une compétence latente**.

Sous cette guidance, Zakarya fait une expérience nouvelle :

- il ne cherche plus à « saisir » le texte,
- il laisse le texte travailler en lui,
- il accepte de ne pas comprendre tout de suite.

Et soudain, quelque chose se débloque :

- le texte n'est plus un obstacle,
- il devient un champ d'interaction,
- certains éléments entrent en résonance les uns avec les autres.

Ce qui change, ce n'est pas le texte, c'est **le mode de relation au texte**.

Sans s'en rendre compte, il a intégré :

une **suspension du jugement immédiat**, (la fameuse première lecture).

une lecture orientée vers les déplacements conceptuels plutôt que les sens figés.

Désormais quand il rencontre un texte difficile, il adopte spontanément cette posture.

L'auxiliaire-personne s'est transformé en :

- **auxiliaire interne**,
- une **compétence de lecture**,
- un *regard*.

Ce qui était bloquant était une inadéquation entre le sujet et son mode d'approche.

L'auxiliaire est alors ce qui **reconfigure silencieusement**.

La sourate 19 qui semblait être un amas de noms tirés au hasard (traduction de base « mentionne dans le livre ») se révèle en fait être une programmation d'un nouvel état. Se réinitialiser et se reprogrammer avec les bonnes compétences. Idriss trouve ainsi parfaitement sa place.

Le cas particulier de Maryam :

Si certains pensent que le *kitāb* raconte les histoires de personnages, on ne sait en réalité rien de ce qu'est Maryam. Et c'est parfaitement normal. Ce n'est pas le texte qui est insuffisant, c'est leur lecture qui l'est.

La seule fois où Maryam apparaît dans un récit, c'est dans le cadre du *siyām*. Car c'est le modèle parfait de cette configuration et c'est de ça qu'il faut s'inspirer.

Le *kitāb* ne fonctionne pas comme un recueil d'histoires, il opère une sélection rigoureuse d'éléments précis, retenus pour leur fonction, comme les modules d'un manuel de programmation.

On cherche à suivre un processus, pas à vanter les mérites d'un personnage fictif idéalisé pour tomber dans l'idolâtrie.

3 -42 (Rappelle-toi) quand les *malā'ika* dirent : "Ô Maryam, certes Allah t'a élue au-dessus des *nissa*/éléments nouveaux des *`ālamīn*/sphères de connaissances.

Les figures ne sont pas des individus historiques, mais des manifestations de sphères de connaissance.

Maryam ne serait pas "un personnage", mais l'expression d'une configuration spécifique de réception. Le *ghulām* pourrait quant à lui incarner une sphère d'actualisation. La clé d'activation d'un niveau de conscience.

Car ce qui la place au-dessus des *nissā*, c'est à la fois ce qui lui a été accordé et ce qui lui permet d'accueillir ce bienfait. Maryam est le réceptacle parfait pour accueillir la lumière sans la ternir.

3.47 comment aurais-je un *walad*

19.20 comment aurais-je un *ghulām*

Une double disposition ou un double dispositif ? Une disposition et un dispositif.

19-22 Quand elle le porta, elle se retira avec lui dans un lieu éloigné.

Fa ḥamalat/hu fāntabadhat bihi makānān qaṣīyān

Et non pas enceinte. Le verbe *ḥamala* est utilisé dans plusieurs occurrences ce qui donne une idée assez précise d'assumer c'est-à-dire prendre à son compte, accepter consciemment. De porter sur soi (ou en soi).

20-100 Quiconque s'en détourne portera au *yawma al qiyāmah* un fardeau

62-5 L'exemple de ceux qui ont été chargés de la tawrat, mais qui ne s'en sont ensuite pas chargés, est similaire à l'âne qui porte des livres. Quel misérable exemple que celui des gens qui ont démenti les signes d'Allah. Allah ne guide pas les gens obscurantistes.

Fa antabadhat bihi : éloigne-toi avec lui ou plutôt... par son biais. Laisse-le t'emporter.

On peut d'ailleurs relever que ce n'est pas *ma`a* qui est utilisé, mais *bihi*

C'est la deuxième fois qu'elle se retire.

D'abord *makānān charqīyan* (19.17) puis *makānān qaṣīyān* (19.22)

Comme si on n'allait jamais aussi loin la première fois que la seconde.

La différence réside dans le *bihi* et *ḥamala* en 19.22 ce qui peut suggérer l'idée d'un processus.

Dans un premier temps en 19.17 elle prend de la distance pour faire le vide et créer en elle l'espace nécessaire afin d'accueillir la Parole d'Allah.

Puis en 19.22, un changement s'opère : elle n'est plus seulement celle qui s'éloigne, elle est désormais emportée par son biais (*bihi*).

Une fois disposée à entendre la Parole, qui joue ici le rôle de *ghulām*, celle-ci la conduit vers une compréhension plus profonde, en résonance avec son for intérieur.

19-23 Quand arriva le *makhāḍu* jusqu'au *jidh`i an nakhlati* : elle dit : si seulement j'étais morte avant cet instant ! Et que je sois complètement oubliée !"

الْمَخَاضُ / *al makhāḍu* c'est le bouleversement intérieur profond. Quand l'esprit est sens dessus dessous, secoué par l'éveil.

Cette vérité qui émerge fait forcément chambouler notre vision.

Elle dit : si seulement j'étais morte avant cet instant ! Et que je sois complètement oubliée !"

Cela marque la volonté d'une transformation profonde. Sa version actuelle est appelée à disparaître pour laisser place à quelque chose d'autre.

On peut aussi y voir un écho au « souhaitez donc la mort si vous êtes véridiques » en 2.94

Ici elle aspire elle-même à ce que son paradigme arrive à son terme (mourir), consciente que celui-ci ne le mènerait pas à la Vérité.

Ayant pris la mesure de ses erreurs, elle semble même regretter de ne pas avoir opéré ce changement plus tôt, et affirme sa volonté de laisser définitivement cet ancien état derrière elle.

19-24 Alors il l'appela d'en-dessous d'elle : "Ne t'afflige pas. Ton *rabb* a fait/*ja`ala* en dessous de toi un passage/*sariyān*.

سرى c'est tracer un chemin, se frayer un passage dans l'obscurité, à l'image de l'eau qui ruisselle façonne un lit en contournant les obstacles

Fa nada biha min tahtiha.....et il l'appela d'en-dessous d'elle.

On peut le comprendre d'une autre façon :

Son appel émane du plus profond d'elle, sous le masque d'une identité forgée, en dessous des multiples couches sous lesquelles il était enfoui. Ces différentes strates d'informations ou de constructions mentales qui le recouvrent au point qu'on ne l'entende plus.

Cette voix réconfortante peut enfin émerger et s'exprimer : *allā tahzan*

Ja`ala rabbuki tahtaki sariyān

Ton *rabb* a laissé des « traces » à suivre pour retrouver la lumière.

19-25 Secoue vers toi le « tronc du palmier » */jidh`i an nakhlati*, il fera tomber sur toi des dattes fraîches et mûres.

On retrouve ici le fameux « tronc du palmier » du verset 23, vers lequel le bouleversement la conduit (jusqu'au/*ilā*). Faisant écho à l'idée de direction évoquée juste avant, le fameux « lieu éloigné ». Lieu qui d'ailleurs n'est pas géographique (12.77) mais une position intérieure, un état dans lequel on se trouve, loin de notre état de conscience ordinaire.

On peut imaginer qu'il existe, au plus profond de notre être, un lieu intérieur où réside une forme de vérité essentielle — un espace pur et préservé de l'âme ou de l'esprit vers lequel on revient pour discerner ce qui est juste.

Associé symboliquement à la glande pinéale, enfouie au cœur du cerveau sous d'innombrables strates de traitements cognitifs, au point d'en rendre l'accès difficile sans pour autant en altérer sa nature.

Nakhala (نخل), qui signifie tamiser, filtrer, purifier. C'est-à-dire trier ce qui est mélangé pour en extraire l'essentiel, le plus pur.

On parle aussi d'instinct naturel ou de petite voix intérieure, cette forme de perception intuitive qui permet de distinguer ce qui est bon de ce qui ne l'est pas, qui cherche à s'exprimer au-delà du bruit mental et des influences extérieures.

Dans cette même logique symbolique, le tronc peut être compris comme la structure fondamentale, le socle profond où s'enracine l'essentiel, avant même les couches supérieures de la pensée et de l'interprétation.

A sa base, dans les couches inférieures donc, toutes les données qui nous traversent ont été filtrées afin de ne conserver que ce qui est juste.

Si on l'active/on le stimule (*huzz*) il donnera des « fruits », c'est-à-dire de bonnes compréhensions, de bons enseignements.

19-26 Mange donc et bois, et que ton ta source de perception/*`ayn* s'épanouisse. Si tu vois quelqu'un d'entre les extériorisateurs/*bashar*, dis alors : "J'ai voué un reformatage à Ar Rahman/la Source, je ne communiquerai/*ukallima* pas à cette étape en conscience/aux consciences".

On retrouve ici le fameux « mange et bois ». Il n'est pas dit que ton palais se réjouisse.

Il n'est pas dit non plus que tes yeux se réjouissent, ce qui peut amener à penser qu'il y a un autre œil à part qui est ici désigné. Le (3^{ème} œil ?) qui se réjouit à l'idée de lire ou plutôt de comprendre des *āyāt*.

Si tu perçois -à travers ce *`ayn* -, quelqu'un d'entre les *bashar* -soit un échange/une externalisation d'information- dis :

J'ai voué un reformatage/*sawm* à Ar Rahman/la Source, je ne communiquerai/*ukallima* pas à cette étape aux consciences".

C'est là que tout l'enchaînement apparaît. La définition du *sawm* ne se limite pas à ce qui suit, mais englobe tout ce qui précède.

Il se n'agit pas seulement d'une abstention, c'est une reconfiguration.

En 19.23 Maryam est morte, son état initial est oublié.

Et avant cela elle avait pris de la distance avec ses *ahl* 19.16, jusqu'à mettre un *hijāb* entre elle et eux 19.17

Que ce soit d'une manière ou d'une autre on a consommé des informations qui aujourd'hui encore résonnent dans notre for intérieur et parasitent notre perception.

Le *qawm* dont fait partie les *ahl* représente aussi à l'intérieur de nous chacune de ces personnes qui consciemment ou inconsciemment ont contribué à construire notre pensée actuelle.

Même si ces personnes ne sont plus physiquement présentes devant nous, les informations qu'elles ont transmises continuent de « parler » en nous.

Il devient alors nécessaire de devenir sourd/*summ* aux voix du *qawm* intérieur (19.16-17) pour entendre l'invitation/*du`a*.

27-80 Tu ne peux faire entendre les morts ni faire entendre l'invitation/*du`a* aux sourds/*as summ* quand ils s'enfuient en tournant le dos.

Assourdir ces résonances qui continuent d'agir en nous jusqu'à oublier leur programmation (19-23)

Ainsi même si le *qawm* demeure encore, son influence disparaît.

30-52 Tu ne fais pas entendre les morts, et tu ne fais pas entendre aux sourds/*as summ* l'invitation/*du`a*, une fois qu'ils ont le dos tourné.

30-53 Tu n'es pas celui qui guide les aveugles hors de leur égarement. Tu ne fais entendre que ceux qui *yu'umin* en nos signes et qui sont alors *muslimun*.

D'où la mise en relation avec le *siyām* destiné aux *al ladhīna āmanū* en 2.184 et la *du`a* mentionnée juste après en 2.186

25-73 qui lorsque les signes de leur Rabb leur sont rappelés, ne deviennent ni sourds/*summān* ni aveugles ;

On comprend alors mieux l'idée de ne pas élever sa voix au-dessus de celle du *nabī* (49.2) dont il n'a jamais été question qu'elle soit extérieure (17.64).

Et d'éteindre la voix de l'âne qui braille (31.19) symbolisant une parole extérieure envahissante et parasitante, qui empêche d'entendre cette "petite voix intérieure".

Cela illustre l'interférence entre la voix intérieure et les paroles extérieures, entre ce qui apporte une guidance et ce qui vient la recouvrir.

39-18 qui prêtent l'oreille à la Parole/*al qawl*, puis suivent ce qu'elle contient de meilleur. Ce sont ceux-là qu'Allah a guidé et ce sont eux les doués d'intelligence.

Enfin Maryam répond : elle ne « *kalimatera* » pas. C'est *kalimat* Allah qui, ayant germée en elle, se manifeste.

Laisser la *kalimat* nous réécrire, reconfigurer notre pensée.

Un formatage des anciennes des informations pour laisser place à une nouvelle pensée.

En prenant soin de ne pas mélanger le vrai du faux. Entrer par une porte de vérité, sortir par une porte de vérité.

En d'autres termes se détourner des *kalimāt an-nās* afin de prêter l'oreille à *kalimat* Allah et de la laisser nous emporter.

Dans le *sawm/siyām* on se nourrit des bonnes informations, celles dont le *ism* d'Allah est présent, et on s'éloigne du déluge d'informations provenant des hommes où le vrai et le faux ne forment qu'un océan.

19-27 Elle vint ensuite avec lui auprès de son *qawm*. Ils dirent : "Ô Maryam, tu es venue avec une chose inventée/ *farīyān*.

19-28 Ô sœur de Hārūn, ton ab n'était pas un mauvais *amra'a* et ta *oumm* n'était pas *baghyān*/contestataire /clivante/iconoclaste

Pourquoi Maryam est appelée *ukht* de Hārūn ? Parce qu'ils partagent en commun notamment le fait de venir avec quelque chose de « nouveau ».

Elle revient à son *qawm* transformée, avec une compréhension insaisissable à tel point qu'ils la qualifient d'invention.

19-29 Elle fit alors un signe vers lui. Ils dirent : "Comment *kalimaterions-nous* à quelqu'un qui est dans l'émergence de son élan intérieur/ *fi al mahdī sabiyyan* ?"

Al mahdī évoque le stade initial, le lieu intérieur où la guidance prend naissance, comme un foyer d'émergence. Il est rattaché à *hudā*, qui signifie la guidée.

Sabiyyan désigne l'impulsion première, ce mouvement originel de l'âme qui initie un élan, une mise en marche intérieure.

Il est Utilisé En 12.33 pour Yusuf pour décrire une pulsion, un penchant.

Et en 19.12 pour dire que Yahya a été doté de la jugeote dès sa première impulsion, dès sa mise en route.

Et ce qui retient le plus notre attention : Elle fit alors un signe vers lui.

En effet à travers ce signe, Maryam s'efface et ne réapparaîtra pas.

Malgré que la question lui soit destinée, c'est 'Issa ibn Maryam qui répond.

'Issa est le produit de Maryam quand elle s'efface entièrement et laisse s'exprimer la Parole d'Allah

Ce qui a été rendu possible par le meilleur des *sawm*, le formatage de tout ce qu'on lui a inculqué ne venant pas du *kitāb* d'Allah.

Maryam est le dispositif parfait pour accueillir et laisser mûrir *kalimat* Allah.

En devenant vierge de savoir, vierge d'interférences.

Aucun *bashar* ne s'étant immiscé en elle (pour lui apporter des informations) 3.47

C'est dans cet état de réceptivité que *kalimat* Allah peut prendre place, croître intérieurement et se manifester. Ainsi, 'Issa représenterait moins une naissance extérieure qu'une parole devenue vivante après avoir trouvé un espace purifié pour l'accueillir.

'Issa est le produit de Maryam quand s'exprime la Parole d'Allah à partir d'une toile vierge.

Afin d'atteindre une toute nouvelle compréhension : *l'injīl*

Une compréhension tournée vers l'intérieur, libératrice de tous les carcans extérieurs que l'on s'est imposés.

19-30 Il dit : "Je suis le serviteur d'Allah. Il m'a donné le *kitāb*/l'ensemble de données et a fait de moi un *nabī*.

En 3.46 il *kallim* aux gens au « berceau » et à « l'âge adulte ».

Pourquoi préciser qu'il parlera à l'âge adulte ? Dans une lecture littérale, une telle précision qui n'a rien de remarquable ne fait aucun sens.

Il faut plutôt le comprendre : Il sera capable de « parler » aux gens qu'ils soient au début de leur cheminement ou à un stade avancé.

Et quel que soit l'état dans lequel on se trouve, on pourra en tirer de la *baraka* (19.31) en gardant en tête que le chemin vers son Rabb se fait progressivement à travers différentes transformations successives.

19-32 et la bonté envers ma *walīdat*. Il ne m'a fait ni contraignant ni déchirant.

Walīdat : celle qui me précède / état, version précédente

Walad : celui qui me succède

Car notre niveau de conscience actuel n'est possible qu'à travers le passage par les différents états qui l'ont précédé.

La grammaire vient même renforcer cette lecture spirituelle avec l'utilisation du masculin *fihī en* 66.12 pour évoquer le moment transformateur de Maryam.

Qu'en est-il des **autres occurrences de *siyām*** ?

En travaillant les occurrences où est utilisée la racine, on observe dans un premier temps que le *siyām* est proposé plusieurs fois comme moyen de compensation après une défaillance. Que ce soit au niveau du hajj (2.196), le *qatl* d'un *mu'min* (4.92), d'un manquement à sa parole/son serment (5.89), le *qatl* d'un *sayd* (5.95), prononcer une parole blâmable (58.2-4)

Mais il ne s'agit pas d'une expiation qui consisterait à « annuler » une faute en se punissant soi-même pour au final répéter ensuite la même erreur.

Cette logique est défaillante. Si rien ne vient transformer les dispositions qui ont conduit à la faute, on restaure exactement le cadre qui l'a rendue possible. Cette compensation fictive finit alors par entretenir les conditions mêmes de la répétition.

Le *siyām* doit plutôt être compris comme un patch correctif.

C'est une action visant à corriger un défaut dans son comportement – autrement dit dans sa programmation – conduisant à une véritable transformation pour se remettre à niveau.

Le patch et le reformatage relèvent du même processus :
la mise à jour de l'être.

Ajuster sa configuration intérieure pour redevenir aligné avec le message divin.

Et c'est dans ce contexte de programmation défaillante qu'une "figure auxiliaire" apparaît (intérieurement ou extérieurement) pour combler cette insuffisance.

L'apparition du *ghulām* marque alors un **basculement de configuration** :

Ce qu'on projette comme "relais" extérieur révèle une mutation intérieure en cours.

L'ancienne version de soi ne suffit plus. Une version élargie cherche à s'installer.

Le *ghulām* devient alors :

- une projection transitoire
- un relais symbolique
- un déclencheur d'actualisation

Si le *kitāb* n'est pas un livre narratif mais un **manuel opératoire**, alors ses figures ne sont pas des personnages à contempler : ce sont des **fonctions à activer**.

Dans cette logique, le *ghulām* n'est pas un enfant dans une histoire.

Il est un **module d'actualisation**. Il n'est pas là pour enrichir le récit.

Il apparaît quand un **système arrive au bout de sa configuration actuelle**.

Cela correspond exactement à ce que ferait un patch ou un reformatage.

Dans une lecture superficielle :

le *ghulām* semble combler un manque extérieur (descendance, aide, soutien).

Mais dans une lecture opératoire :

- Il signale que l'état précédent est insuffisant.
- Il inaugure une nouvelle configuration.
- Il marque un passage.

Le *kitāb* ne dit pas : "Voici l'histoire d'un enfant."

Il indique : "Voici le moment où un système change d'état."

Le *ghulām* devient alors un marqueur de bascule.

Si c'était narratif, le texte développerait son enfance, son physique, son histoire

Or il ne retient que ce qui est fonctionnel.

Ce n'est pas la biographie qui compte.

C'est l'opération déclenchée.

Le *kitāb* fonctionne donc comme :

- un protocole d'activation
- un manuel de migration intérieure
- une architecture de mises à jour successives

Dans le *kitāb*, le *ghulām* n'est pas un personnage mais une instruction. Il apparaît au moment précis où une configuration atteint sa limite. Ce qui semble être une aide extérieure signale en réalité un changement d'état. Le texte ne raconte pas un événement ; il encode une transition.

On fait croire à une narration là où il y a programmation.

En recoupant toutes ces informations le *siyām* est nécessaire pour passer d'un état à un autre, plus éveillé, plus proche de la vérité.

Maintenant que l'on a une idée de ce qu'est le *siyām* on va voir comment ça s'inscrit autour de *shahr ramadān*

Tout d'abord commençons par définir *shahr*.

Comme on l'a vu l'idée de ne pas être témoin d'un mois n'est pas possible (à moins d'être dans le coma).

Le champ lexical de la racine shin-ha-ra (ش ه ر) exprime l'idée de ce qui apparaît quelque chose qui se manifeste, se dévoile, l'émergence d'un symptôme caractéristique.

Dans cette perspective la traduction la plus fidèle serait manifestation, dévoilement ou signal révélateur.

La question devient alors : **qu'est ce qui se manifeste ?**

Un cycle lunaire ? Une pleine lune ? Un principe ?

Pourtant avant même de faire un rapprochement quelconque avec la lune il faudrait s'interroger :

Est-ce nous qui sommes assujettis au soleil ou à la lune, au point que notre éveil intérieur, notre rapport avec Allah, dépendent de leurs cycles. Ou bien comme l'affirme le Coran c'est eux qui nous sont assujettis (14.33) ?

Notre capacité à trouver la lumière dépend-elle de la présence de la lune dans le ciel ?

La foi est-elle tenue de suivre une saisonnalité commune ou bien chacun chemine selon son propre rythme ?

Le Coran rappelle d'ailleurs que le calcul du temps auprès d'Allah n'est pas celui des hommes (22.47 ; 32.5). Dès lors, quelle importance accorder à la mesure humaine du temps lorsque l'objectif est précisément de s'élever vers une réalité qui la dépasse.

Reste alors une ultime interrogation, si le verset 9.36 ne fait pas référence à un calendrier luni-solaire, à quoi fait-il référence :

9.36 'Inna 'Iddata Ash-Shuhūri 'Inda Allāhi Athnā 'Ashara Shahrāan **Fī Kitābi Allāhi** Yawma Khalaqa **As-Samāwāti Wa Al-'Arḍa** Minhā 'Arba`atun Ĥurumun **Dhālika Ad Dīnu Al Qayyim**

Falā Taẓlimū Fihinna 'Anfusakum Wa Qātilū Al-Mushrikīna Kāffatan Kamā Yuqātilūnakum Kāffatan Wa Alamū 'Anna Allāha Ma`a Al-Muttaqīna

Certes le décompte de *shuhūr* auprès d'Allah est *athnā* 'ashara dans l'ensemble de données/la configuration d'Allah/ **fī kitābi Allāh** l'étape de formation des **samāwāt** et de la **arḍ**. Quatre d'entre eux sont élémentaires/hurum : **dhālika ad dīnu al qayyim**

Plusieurs mots clés sont à examiner avant de se précipiter vers une interprétation « lunaire ».

Nombreux sont ceux qui souhaiteraient que le chemin vers la compréhension soit plus court (9.42)

Ils veulent l'explication d'une seule traite sans attendre qu'elle se dévoile progressivement (25.32)

Il ne s'agit pas d'un trajet unique et direct, mais d'une progression graduelle où chaque étape prépare la suivante.

1) Fī Kitābi Allāhi

Malgré une information pourtant claire, c'est là où s'opère la première distinction :

Entre celui qui s'empressera de chercher des explications à l'extérieur, et celui qui prendra le temps d'entrer (fī) dans le *kitāb* d'Allah à la recherche du meilleur *tafsīr* (25.33)

C'est en grande partie l'approche choisie qui déterminera le sens qui se dévoilera à eux.

39-1 Le tanzīl du **kitāb** provenant d'Allah, le Puissant, le Sage.

39-2 **Nous avons fait descendre jusqu'à toi le kitāb**, en toute vérité. Suis donc Allah en Lui vouant exclusivement le dīn.

4-140 Nous avons fait descendre sur vous, dans le **kitāb**, que lorsque vous entendez qu'on couvre les **signes d'Allah** [...]

Et toutes les occurrences de *fī kitābi Allah* s'inscrivent dans la même logique :

8.75 Cette proximité est définie en 33.6

30.56 La réalité qu'ils découvriront à cette étape demeure déjà inscrite dans le Kitāb. (20.103)

2) On a vu que *samāwāt* et *ard* ne sont pas « les cieux et la terre »

20-57 Il dit : "Es-tu venu à nous, ô Moussa, pour nous faire sortir de notre *ard* par ton *sīhr*

3) **Quatre d'entre eux sont élémentaires/hurum** : ***dhālika ad dīnu al qayyim***

L'un des arguments favorables des *kāfirīn*, ceux qui enfouissent la vérité - surtout quand elle expose leur tromperie - en y ajoutant une couche de mensonges, consiste à affirmer que les quatre *ashhur hurum* ne se trouvent pas dans le *kitāb* et qu'il serait donc nécessaire de le compléter par des sources extérieures.

Rappel :

6-114 Chercherai-je un autre juge qu'Allah, alors que c'est Lui qui a fait descendre vers vous le *kitāb* détaillé ? Ceux auxquels Nous avons donné le *kitāb* savent qu'il est descendu de ton Seigneur avec la vérité. Ne sois donc pas parmi les sceptiques.

16-89 Nous avons fait descendre sur toi le *kitāb*, comme un exposé explicite de toute chose,

6-38 « Nous n'avons rien omis dans le *kitāb* »

Être une bête ou être un oiseau ?

L'utilisation de *amthālukum* nous invite directement à nous y reconnaître et de s'interroger sur notre propre état de conscience. Ce qui semble être un « livre extérieur » est en réalité un miroir révélateur où aucune réalité intérieure n'a été oubliée. Autrement dit, chacun peut s'y identifier, quel que soit l'état dans lequel il se trouve.

6-39 - Et ceux qui traitent de mensonges Nos *āyāt* sont sourds et muets, dans les ténèbres. Allah égare qui le veut ; et Il place qui le veut sur un chemin droit.

Être égaré ou être sur un chemin droit ?

Dans la continuité immédiate, collé au verset, se trouve déjà un indice. Les *āyāt* de ce *kitāb* (dont rien n'a été omis), deviennent, selon la manière dont elles sont appréhendées, une source de guidance ou au contraire, d'égarement.

Les 4 *ashhur* correspondent donc au *dīnu al qayyim*

On va donc parcourir en surface *fi al kitāb* pour chercher d'autres versets qui évoquent le *dīnu al qayyim*

12-40 Vous ne suivez en dehors de Lui ne sont que des *asmā'an* que vous et vos *ābā*, avez attribués. Allah n'a fait descendre aucune autorité à ce sujet. Le *hukm* n'appartient qu'à Allah. Il a ordonné que vous ne suiviez/a`budū que Lui seul. *Dhālika ad-dīnu al qayyim*, mais la plupart des gens ne savent pas.

Ce verset détaille ce qu'est *i`bād Allah*, l'exact opposé du *shirk*.

30-30 Etablis ton *wajh* pour le *dīn* en *hanīfān* telle est la *fitrata* qu'Allah a initié aux gens. Pas de changement à la création d'Allah. *Dhālika ad-dīnu al qayyim*. Mais la plupart des gens ne savent pas.

Celui-ci détaille un peu plus ce qu'est *hanīf*, en lien avec la *fitra* originelle.

30-43 Etablis ton *wajh* pour le *dīni al qayyim*, avant que ne vienne d'Allah une étape inévitable. Cette étape-là ils seront fracturés.

Ce verset ne fournit aucun détail en particulier, mais à travers le *wajh*, il met l'accent sur une direction à adopter, en lien avec *dīn*.

Il serait difficile de comprendre cette orientation comme un simple rapport à des mois calendaires : on ne tourne pas physiquement son visage vers des mois, pas plus qu'ils ne constituent un objectif vers lequel il faudrait s'orienter.

En lisant le verset juste avant on retombe sur l'injonction parcourez la terre */sīrū fī al arḍ* et notamment d'y observer la manifestation du *shirk*.

30-42 Dis : "Parcourez/sondez la terre et regardez ce qu'il est advenu de ceux qui ont vécu avant. La plupart d'entre eux étaient des associateurs".

On peut retrouver où ce qui est advenu à ceux qui ont fait du *shirk* ? Dans le *kitāb* en lisant les versets correspondants.

En faisant le lien entre « *sīrū fī al arḍ* » et *fasīḥū fī al arḍi* en 4 *ashhurin* (du verbe *sāḥa* naviguer/suivre le fil/sillonner) en 9.2

Cela nous donne une indication supplémentaire sur la manière dont on doit appréhender le *shahr*.

Et enfin :

98-5 On leur a seulement commandé de suivre/ a`budū Allah, en Lui vouant **exclusivement** le *dīn*, en *hounafa'a*, de *yuqīmū* la *salāt* et de *yu'utū* la *zakāt*. *Wa dhālika ad-dīnu al qayyimah*.

On retrouve nos 4 *ashhur* qui forment le *dhālika ad-dīnu al qayyim*

Les 2 premiers ayant été repris et détaillés dans les autres versets.

Harām : ce qui est restreint, notion de limite fixée qui ne doit pas être franchie.

Ce qu'on doit respecter, ce qui est restreint à peu de chose, ce qu'on ne remet pas en question.

C'est quelque chose sur lequel on ne revient pas dessus : c'est élémentaire.

Parcourir le *kitāb* en manifestant 4 signaux révélateurs élémentaires.

Cela peut se résumer à ne pas faire de *shirk* en suivant Allah seulement, en tant que *hanīfan*, enraciner la liaison et alimenter la progression (la rendre fructueuse, faire fructifier cette liaison).

Et qu'en est-il des « 12 ? »

S'agit-il nécessairement d'une liste de 12, ou plutôt d'un ensemble/‘*ashar*

Il est néanmoins intéressant de relever que sur les 4 occurrences, 2 figurent dans un intervalle rapproché (30.30 - 30.43).

En regroupant les éléments situés entre les deux mentions et susceptibles d'être liés au *dīn*, une observation retient particulièrement l'attention, celle d'y retrouver les mêmes « manifestations ».

30.30 **ḥanīf** (حنيف)

30.31 **ṣalāt** (صلاة)

30.32 Ne pas faire de **tafrīq** (تفريق) / Ne pas **farraqa** (فَرَّقَ) (son *dīn*) concept d'unification ?

30.33 **du‘ā** (دعاء)

30.34 **‘ilm** (علم)

30.35 ne pas faire de **shirk** (شرك) / donc suivre Allah seulement (**‘ibādat Allāh waḥdahu**)

30.36 **Lā qunūṭ min raḥmat Allāh** (لا قنوط من رحمة الله) — « ne pas désespérer de la miséricorde d'Allah » (cf. 39.53)

30.37 **īmān** (إيمان)

30.38 **ḥaqqahu** (حَقَّهُ) — cf. **al-Ḥaqq** (الحق)

30.39 **zakāt** (زكاة)

30.40 *

30.41 **‘amal** (عمل) — les œuvres, les actes

Bien que *ramadān* ne soit pas cité dans cet intervalle, une attention particulière au 30.40* permet d'établir un rapprochement, du moins avec l'idée du *siyām* :

La nourriture/*rizq* qui n'est pas sans rappeler le 3.37.

La mort puis la renaissance, autrement dit le passage d'un état à un autre, correspond à l'introduction du processus de transformation en 19.15 et 19.33 : mourir (*māta*) puis être ramené à la vie (*ba‘atha hayyan*).

Les *ashhur* sont donc les signaux caractéristiques du *dīn*, dévoilant notre rapport au divin.

Comment se manifeste le *dīn*.

Les signaux révélateurs symptomatiques d'un *dīn* sain : *l'islām*

Qu'est ce qui a le plus de rapport avec le *dīn* entre la *salāt*, la *zakāt* et des mois calendaires arabes ?

En 9.37 il ne s'agit pas du terme report mais du mot *an-nasī'* (النسيء) c'est-à-dire l'omission.

Certes *an-nasī'*/l'omission est un surcroît dans le *kufr*. Sont égarés par cela ceux qui ont *kafarū*.

Un temps/ *'ām* ils le rendent *halāl*, un temps ils le rendent *harām* afin d'ajuster (ou plutôt piétiner) le décompte/ *al-'iddat* de ce qu'Allah a rendu *harām*.

Ils *yuhillūn* ce qu'Allah a fait *harām*. Leur est enjolivé le mal de leurs œuvres. Et Allah ne guide pas les peuples *kāfirīn*

L'omission du décompte, mais le décompte de quoi ? De ce qu'Allah a rendu *harām*. Ils ont pris la liberté d'ouvrir ce qui était restreint et devait rester élémentaire.

La *shahādah* : ils ont ajouté un *wa*

La *salāt* : ils ont ajouté des rites

La *zakāt* : ils ont ajouté une taxe

Etre *hanīf* ? Ils l'ont réduit à Ibrahim

Si on oublie de suivre Allah seulement alors on va s'égarer dans sa lecture. On va comprendre de travers.

Par exemple la pratique des *taraweeh* chez les sunnites est à l'opposé de ce qu'est une *salāt* accompagnée de *zakāt*. C'est-à-dire une lecture superficielle tournée vers la récitation et la quantité (dont l'objectif est de pouvoir finir en 30 jours) au lieu de s'attarder sur le texte, relier les versets et d'en comprendre le message. Une lecture qui, en omettant les principes élémentaires, se révèle finalement infructueuse.

En 9.5 quand a été écorché les 4 signaux révélateurs élémentaires : on se doit de réduire à l'impuissance les associateurs qui piétinent ces signaux révélateurs et empêchent les gens d'accéder à l'élévation.

Le fameux combat autour de *masjid al harām* (9.28 et avant) c'est ça. Empêcher qu'ils y mêlent leurs mensonges.

61.7 - Et qui est plus injuste que celui qui invente un mensonge contre Allah, alors qu'il est appelé à l'Islam ? Et Allah ne guide pas les gens injustes.

61.8 - Ils veulent étendre de leurs bouches la lumière d'Allah, alors qu'Allah parachèvera Sa lumière en dépit de l'aversion des *kāfirūn*.

Pour reprendre le contexte de la sourate 9, il n'est même pas nécessaire de revoir entièrement la traduction classique. En relevant quelques versets, l'idée principale de la sourate peut déjà commencer à émerger.

Ce à condition de l'aborder avec un regard renouvelé et assaini, libéré des influences qui orientent la lecture, et dans le respect de la cohérence propre au texte.

9.6 - Et si l'un des associateurs te demande asile, accorde-le-lui, afin qu'il entende kalam Allah, puis fais-le parvenir à son lieu de sécurité. Car ce sont des gens qui ne savent pas.

9.9 - Ils troquent à vil prix les āyāt d'Allah et obstruent Son chemin. Ce qu'ils font est très mauvais !

9.11 - Mais s'ils se repentent, enracinent la salāt et contribuent à la zakāt, ils deviendront vos frères en dīn. Nous exposons intelligiblement les āyāt pour des gens qui savent.

9.12 - Et si, après le pacte, ils violent leurs serments et attaquent **votre dīn**, combattez alors les chefs du kufr- car, ils ne tiennent aucun serment - peut- être cesseront-ils ?

9.14 - Réduisez-les à l'impuissance. Allah, par vos moyens, les épurera, les discréditera, vous donnera la victoire sur eux et **guérira les poitrines d'un peuple croyant.**

9.15 - Et il fera partir la colère de leurs cœurs. Allah accueille le repentir de qui Il veut. Allah est Omniscient et Sage.

9.32 - Ils veulent éteindre avec leurs bouches la lumière d'Allah, alors qu'Allah ne veut que parachever Sa lumière, quelque répulsion qu'en aient les *kāfirūn*.

9.34 - Ô vous qui avez cru, beaucoup de savants et de moines mangent les biens des gens illicitement et détournent du chemin d'Allah. À ceux qui thésaurisent l'or et l'argent et ne les dépensent pas dans le chemin d'Allah, annonce une épuration douloureuse.

En 9.42 ils souhaiteraient que le voyage soit court tout comme ils voudraient avoir le *qur'ān* d'une seule traite (25.29) car c'est trop dur d'attendre l'explication finale.

Qui accepterait de s'engager dans un chemin dont l'horizon ne se révèle que progressivement, quand bien même celui-ci mènerait à la vérité ? C'est précisément cela, le véritable *īmān*.

Le voyage de l'explication vers la vérité est long et semé d'efforts.

En 9.47 Si on emporte leurs idées avec soi, elles risquent de créer de la discorde, de brouiller notre compréhension et de nous décourager avant même d'arriver à destination.

En 9.55 on peut parfois être émerveillé, par leurs explications toutes faites qui semblent offrir un raccourci en apportant des réponses immédiates. Mais ce ne sont finalement que des mirages : de belles paroles qui donnent l'apparence de la vérité sans en avoir le fondement.

Or vouloir emprunter un raccourci pour alléger le voyage ne fait qu'entraîner une sortie de route.

9.59 - S'ils s'étaient contentés de ce qu'Allah leur avait donné ainsi que Son messenger et avaient dit : "Allah nous suffit. Bientôt Allah nous accordera Sa faveur de même que Son messenger !... C'est vers Allah que va tout notre désir ".

Quant aux *sadaqāt*... ne pourraient-elle pas être comprises comme des preuves de véracité ou autrement dit des preuves que l'on avance vers la vérité ?

Al masjid

masjid : là où on *sujūd*

sujūd : notion d'écoute avec obéissance. Les termes qui réunissent ces deux dimensions sont assimiler, intégrer

assimiler (qqch) → s'assimiler (à qqch)

assimiler : processus volontaire ou naturel d'intégration.

s'assimiler : intégrer en profondeur, jusqu'à ce que ça fasse partie de soi.

Mais où est ce qu'on assimile le *harām* ?

2 : 142 - Les faibles d'esprit parmi les gens vont dire : "Qui les a détournés de la qibla vers laquelle ils s'orientaient auparavant ?" – Dis : "C'est à Allah qu'appartiennent le Levant et le Couchant. Il guide qui Il veut vers un droit chemin".

2 : 143 - C'est ainsi que nous avons fait de vous une communauté convenable afin que vous soyez témoins envers les gens, et que le messenger soit témoin envers vous. Nous n'avons établi la *qibla* que tu utilisais que pour savoir qui suit le messenger et qui s'en retourne sur ses talons. C'était en effet difficile, sauf pour ceux qu'Allah guide, et Allah ne laisse pas votre foi se perdre. Allah est Bienveillant et Miséricordieux envers les gens.

2 : 144 - Nous te voyons tourner ton *wajh* vers le ciel, Nous ne te faisons donc t'orienter vers une qibla qui te plaît. **Tourne donc ton *wajh* en direction de *al masjid al harām*.** Et où que vous soyez, tournez vos *wujūh* dans sa direction. **Ceux à qui le *kitāb* a été donné** savent bien que c'est la vérité venue de leur *rabb*. Allah n'est pas ignorant de ce qu'ils font.

2 : 145 - **Même si tu apportais à ceux à qui le *kitāb* a été donné tous types de signes, ils ne suivraient pas ta qibla.** Et tu ne suivras pas leur qibla. Et entre eux, les uns ne suivent pas la qibla des autres. Si tu suivais leurs désirs après ce qui t'est parvenu de science, tu serais vraiment parmi les obscurantistes.

2 : 146 - **Ceux à qui Nous avons donné le *kitāb* le reconnaissent comme ils reconnaissent leurs *abna'*.** Or, certains d'entre eux cachent sciemment la vérité.

2 : 150 - Et d'où que tu sortes, tourne ton *wajh* vers *al masjid al harām*. Et où que vous soyez, tournez-y vos *wujūh*, **afin que les gens n'aient pas d'argument contre vous**, sauf ceux d'entre eux qui sont de vrais obscurantistes. Ne les craignez donc pas ; mais craignez-Moi pour que Je parachève Mon bienfait à votre égard, et que vous soyez bien guidés !

Ils se sont détournés de leur *qibla* qui leur servait de repère.

Alors que le *kitāb* leur a été donné et qu'ils savent que c'est la vérité.

Il ne s'agit donc pas simplement de se tourner physiquement vers une direction, mais de revenir à ce qui doit véritablement orienter : le *kitāb*.

Ce n'est pas en tournant sa tête en direction de la mecque que l'on fera disparaître les arguments, mais en utilisant le *kitāb* comme référence.

Un *masjid* n'est donc pas un lieu physique mais l'endroit, ou plutôt le moment, où l'on assimile les principes.

Assimiler un principe n'exige pas d'être dans un lieu particulier : c'est avant tout un processus qui se déroule dans le temps, au cours duquel ce qui est entendu avec obéissance est progressivement intégré.

Ainsi, ce qui est assimilé par le *kitāb* constitue un *masjid* d'Allah : un processus où Sa Parole est intégrée et laisse son effet se produire.

C'est précisément lorsque Sa Parole est assimilée sur le même plan que d'autres que l'on s'approche dangereusement du « précipice » (9.109) dont l'analogie correspond bien à ce que l'on nomme habituellement les « mosquées ».

Masjid al harām

Là où on assimile le *harām*, ce qui est élémentaire. C'est-à-dire le processus d'assimilation de l'élémentaire.

Par exemple, avant même d'aller plus loin dans la réflexion, intégrer la notion de *shirk* pour éviter de tomber dedans.

Une fois cette base assimilée il devient possible d'aller plus loin et d'accéder à des enseignements spirituels plus élevés.

Revenons au sujet de *ramadān* en proposant un essai de traduction de l'ensemble du passage :

2-183 Ô vous qui avez cru, a été configuré sur vous **le reformatage**, comme il a été configuré à ceux qui vous ont précédés, **afin que vous deveniez conscients**.

2-184 à des étapes déterminées/programmées. Quiconque parmi vous est malade/indisposé/en incapacité ou sur un cheminement alors il sera déterminé/programmé d'autres étapes. Et pour ceux qui le supportent, une contrepartie libératrice : nourrir un élément stagnant. Quiconque est capable de faire mieux alors c'est un bien pour lui, mais il est mieux pour vous de vous reformater, si vous saviez.

Miskīn (مُسْكِين) vient de la racine س ك ن soit la même que *sakīna* et *sukūn*.

La racine s-k-n porte l'idée d'arrêt, de repos, de stabilité, de fixation. Cette même notion d'immobilité peut toutefois prendre des nuances différentes selon le terme.

Avec *sakīna*, elle renvoie plutôt à une forme d'apaisement et de quiétude ; avec *miskīn* dont la connotation est moins favorable, elle peut évoquer au contraire une immobilité subie.

Un élément empêché dans son mouvement, faute de moyens, réduit à une forme de stagnation.

Tout comme pour le *ghulām*, en éteignant le « projecteur extérieur » et en orientant son regard vers l'intérieur, on ouvre la possibilité de dépersonnifier ce qui est décrit.

Le *miskīn* est le marqueur de la *sakīna* : l'élément stagnant qui rend visible cet état d'immobilité. La chose stagnante.

Un élément stagnant ne renvoie alors pas nécessairement à une personne physique : il peut tout aussi bien désigner une notion ou une dimension intérieure. Et c'est lorsqu'une personne incarne cet état intérieur qu'elle devient *miskīn*, pas l'inverse.

L'immobilité peut ainsi avoir plusieurs origines : être la conséquence d'un manque de temps, de moyens ou d'éléments nécessaires à la progression ou résulter d'une installation dans ce qui est déjà acquis.

Ainsi « nourrir un *miskīn* » peut être compris non pas comme nourrir matériellement une personne extérieure, mais apporter de la matière à ce qui est stagnant dans son propre développement.

***yuṭīqūnahū* : ceux qui se chargent de le faire**

Littéralement : et sur ceux qui le prennent en charge, une *fidya* : nourrir un *miskīn*.

Il n'y a pas de négation dans la phrase contrairement à ce que les traducteurs et exégètes laissent entendre.

Et pour ceux qui le prennent en charge (le *siyām*), qui le supportent malgré des conditions difficiles : une contrepartie libératrice : nourrir un élément stagnant.

Pour mieux comprendre on peut le lire comme présentant trois possibilités :

1) Quiconque parmi vous est malade/indisposé/en incapacité ou sur un cheminement alors il sera déterminé/programmé d'autres étapes.

2) Et pour ceux qui le supportent : une contrepartie libératrice : nourrir un élément stagnant.

3) Quiconque est capable de mieux alors c'est mieux pour lui.

Mais il est mieux pour vous de vous reformater, si vous saviez.

Autrement dit :

1) d'autres étapes seront programmées.

2) on décide malgré de tout de le prendre en charge tout en étant diminué (cf conditions évoquées précédemment). Cette *fidya* pourrait alors être comprise comme une contrepartie libératrice, liée au fait d'avoir manqué l'opportunité ou la nécessité d'un reformatage complet.

Toute la confusion vient du fait que le *siyām* est perçu comme un « fardeau » pour celui qui l'accomplit, de par sa compréhension erronée, alors que c'est justement un moyen de se libérer de ces mêmes fardeaux. La *fidya* vient ici permettre une forme de libération partielle. Non pas d'une obligation mais d'une incapacité/*maraḍ* ou d'une forme d'ignorance, en permettant malgré tout d'évoluer à son échelle.

3) Et si, malgré cette condition, on est capable d'aller plus loin (de faire évoluer davantage son propre état de conscience ou même de contribuer à faire évoluer son entourage) alors cela n'en est que meilleur.

Et l'idéal est de se reformater totalement lorsque se dévoile à nous l'explication.

2-185 Le signal révélateur d'une transmutation, celui dans lequel est déployé l'explication/le déchiffrement comme guidance pour les gens, des preuves clarifiantes de la guidée et du discernement.

Quiconque parmi vous a témoigné de ce signal révélateur qu'il se reformate/qu'il se réforme. Quiconque parmi vous est malade/indisposé/en incapacité ou sur un cheminement alors il sera déterminé d'autres étapes.

Allah veut pour vous la facilité, Il ne veut pas la difficulté pour vous, afin que vous acheviez le processus d'évolution/la programmation, que vous exaltiez Allah pour vous avoir guidés, et afin que vous soyez reconnaissants.

2-186 Et lorsque mes disciples/suiveurs t'interrogent sur Moi : Je suis proche. Je réponds à la prière du prier quand il Me prie. Donc, qu'ils Me répondent et qu'ils croient en Moi, afin qu'ils puissent distinguer.

2-187 Vous est permis lors de la phase introspective/d'approfondissement du reformatage de vous laisser emporter vers vos éléments nouveaux/découvertes. Elles sont un vêtement pour vous et vous êtes un vêtement pour elles. Allah sait que vous vous trahiriez vous-mêmes alors Il vous a fait revenir vers Lui et vous a graciés. Alors, maintenant, manifestez/extériorisez les/leur et cherchez ce qu'Allah a configuré pour vous.

Et mangez/décortiquez et buvez/imprégnez-vous jusqu'à ce que s'éclaircisse pour vous « le fil blanc du fil noir provenant du jaillissement/dévoilement ».

Puis parachevez le reformatage en direction/vers/en vue de la phase d'introspection/d'approfondissement.

Mais ne les extériorisez pas alors que vous êtes plongés dans des processus d'assimilation.

Voilà les limites d'Allah, ne vous en approchez pas. C'est ainsi qu'Allah clarifie Ses signes aux gens, **afin qu'ils deviennent conscients.**

Ar-rafath

Le rapprochement avec de nouvelles idées avant même de les avoir vérifiées ou d'avoir véritablement creusé le sujet.

Dans une lecture extérieure, on pourrait comprendre cela comme le fait de se rapprocher de personnes qui n'ont pas reçu certaines informations, afin de leur communiquer nos découvertes et d'entrer en interaction avec elles.

Mais l'expression peut aussi évoquer le fait de **se laisser emporter ou se laisser entraîner** par quelque chose : une idée, un raisonnement ou même une parole comme le suggère l'empreinte de la racine. S'emporter verbalement ou se laisser emporter par la colère renvoie finalement à une même idée, celle de se laisser emporter.

Est-ce réellement l'idée de « trahir » qui est exprimée ici ? Ou plutôt celle de pouvoir aller plus loin, et laisser libre cours à sa réflexion, avec l'idée qu'Allah nous ramènera vers Lui car c'est Lui qui guide.

Mais dans le contexte du *hajj*, on ne va justement pas « aussi loin ». Il s'agit plutôt de **garder son jardin de pensée**, pour ne pas se faire *qātil*, et de rester sur des arguments élémentaires, sur ce qui constitue la base.

al-khayṭu al-abyaḍu mina al-khayṭi al-aswadu mina al-fajr

« le fil blanc du fil noir provenant du dévoilement » : Même si la traduction est imparfaite, l'image est suffisamment parlante pour laisser apparaître le sens.

Al-layl

Que signifie « finalisez/parachevez » le *siyām* vers *al-layl* ?

Il faut d'abord s'intéresser au concept d'*al-layl* qui dépasse la simple notion de nuit.

10.67 - C'est Lui qui a établi pour vous **la nuit** pour que vous vous *skun*, et le jour *mubsiran*/pour voir.
Ce sont en vérité **des signes pour les gens qui entendent**.

Ce sont des signes pour des gens qui **entendent**.

Le jour on voit, mais on voit quoi ? Les signes visibles.

La nuit on peut entendre, mais entendre quoi ? Les signes cachés.

Être à l'écoute de ce qu'on ne voit pas... de prime abord.

17.12 - **Nous avons fait de la nuit et du jour deux signes, et Nous avons effacé le signe de la nuit, tandis que Nous avons rendu visible le signe du jour**, pour que vous recherchiez des faveurs de votre *rabb*, et que vous sachiez le nombre des cycles et le calcul. Et Nous avons expliqué toute chose d'une manière détaillée.

2^{ème} confirmation : ce qui est effacé, non visible.

13.9 - Le Connaisseur de **ce qui est caché** et de **ce qui est manifeste**, Le Grand, Le Sublime.

13.10 - Sont semblables celui qui parmi vous **cache sa parole** et celui qui la **divulgue**, celui qui **se cache la nuit** et celui qui **se montre au grand jour**.

3^{ème} confirmation : ce qui est caché.

Le lien établi entre *qamar/layl* et *shams/nahār* dans le Coran va nous permettre d'en explorer une autre dimension et d'aller plus en profondeur.

14.33 - Il a assujetti pour vous le soleil et la lune, continuellement. Et Il a assujetti pour vous la nuit et le jour.

16.12 - Pour vous, Il a assujetti la nuit et le jour ; le soleil et la lune. Et à Son ordre sont assujetties les étoiles. Voilà bien là des preuves pour des gens qui raisonnent.

21.33 - Et c'est Lui qui a créé la nuit et le jour, le soleil et la lune, chacun voguant dans une orbite.

36.40 - Le soleil ne peut rattraper la lune, ni la nuit dépasser le jour ; et chacun vogue dans une orbite

Ce qui est caché ne peut pas passer devant ce qui est visible.

71.16 - et y a fait de la lune une lumière et du soleil une lampe/ *sirāj*

10.5 - C'est Lui qui a fait du soleil un éclat/*diyā'* et de la lune une lumière/*nūr*, et qui a déterminé pour elle des phases afin que vous connaissiez le compte des cycles et le calcul. Dieu n'a créé cela qu'en toute vérité. Il détaille les signes pour des gens qui comprennent.

Le soleil est une lampe/*sirāj*, sa fonction est d'éclairer ce qui se trouve à l'extérieur et de rendre visibles les choses physiques et tangibles. Cette lampe ne peut pas révéler ce qui est caché à l'intérieur des choses.

Le soleil vient ainsi embellir le monde extérieur et cet éclat focalise notre attention.

La nuit, en venant masquer ce monde visible, nous fait prendre conscience du vrai visage de ce monde : lorsque le projecteur s'éteint et que l'animation disparaît, ce qui semblait vivant ne l'est plus.

Dans ce calme, propice à la naissance d'idées (73.6), on peut alors comprendre que l'intérieur aussi s'exprime et que ce qui était couvert par l'agitation extérieure peut enfin se faire entendre.

La nuit spirituelle serait alors cette phase où l'on cesse de regarder ce qui est à l'extérieur pour se tourner vers l'intérieur, où l'on porte son attention vers ce qui est caché derrière l'apparent.

36.37 - Un signe pour eux est *al-layl*. Nous retirons d'elle (*minhu*) le *nahār* et ils sont alors dans les ténèbres.

On ne peut pas littéralement retirer le jour de la nuit, puisqu'il n'y a pas de jour dans la nuit.

Si on enlève la surface visible alors ils sont perdus. Parce qu'ils sont dépourvus de lumière intérieure.

25.47 - Et c'est Lui qui vous fit de la nuit un vêtement/*libas*, du sommeil un repos et qui fit du jour une renaissance.

Ce qui habille notre réalité intérieure. Et de l'intérieur va se manifester l'extérieur.

73 : 1 - Ô toi qui t'enveloppes,

En lien avec le vêtement, celui qui revêt, qui incarne.

73 : 2 - *Qum al-layl* seulement un peu

Etablis-toi/construis-toi *al layl* (en profondeur / en phase d'introspection) seulement un peu.

Une graine simplement déposée à la surface ne peut pas s'enraciner. La transformation commence d'abord dans ce qui est caché, avant de devenir visible.

C'est dans cet espace intérieur et caché que les choses peuvent prendre racine et se développer en nous, avant de devenir visibles.

73 : 3 - sa moitié, ou un peu moins,

73 : 4 - ou un peu plus et agence le déchiffrement/*al qu'rān* de façon agencée

73 : 5 - Nous allons faire affluer/déverser sur toi des paroles/**qawlan** lourdes

73 : 6 - La créativité/*nāshi'a* de al layl est plus efficace et plus stabilisatrice/ancrant pour la **parole**.

Du verbe *nasha'a* créer, faire naître.

73 : 7 - Tu as, dans le *nahar*, *sabḥan ṭawīlan*

73 : 8 - Rappelle le *ism* de ton *rabb* et consacre-toi totalement à Lui,

30 : 23 - Et parmi Ses signes votre sommeil la nuit, et le jour, et aussi votre quête de Sa grâce. Il y a en cela des preuves pour des gens qui entendent.

10 : 67 - C'est Lui qui a fait la nuit pour que vous vous y reposiez, et le jour pour vous permettre de voir. Dans tout cela il y a des signes pour des gens qui entendent.

Le sommeil nous tourne vers notre inconscient : à travers les rêves, c'est ce qui est habituellement caché au fond de nous qui peut s'exprimer. L'inconscient trouve alors un espace pour se manifester, là où la conscience ne contrôle plus entièrement ce qui s'exprime.

À l'inverse, le jour correspond davantage à l'expression de notre conscience : nous choisissons, décidons et agissons délibérément, en restant principalement tournés vers ce qui est accessible à la surface.

Le sommeil s'inscrit ainsi dans cette même dynamique : une phase où ce qui était caché peut se faire entendre.

Parachevez le *siyām* vers *al layl* :

Poursuivre vers ce qui est plus profond, vers ce qui est caché à l'intérieur : une phase d'approfondissement et d'introspection.

En combinant ces deux dimensions, on aboutit à l'idée d'un **équilibre profond**. Il ne s'agit pas seulement de comprendre davantage, mais aussi d'opérer un **reformatage au plus profond de notre état intérieur**, afin de parvenir à cet équilibre.

Aller vers (*ilā*) ce qui est caché à l'intérieur, jusque dans les couches les plus profondes, là où subsistent encore les dernières données à effacer, mais aussi là où peuvent se trouver les réponses cachées.

Il y aurait ainsi une double dimension : **celle d'un équilibre intérieur à retrouver et celle d'une compréhension profonde des choses à atteindre**.

D'où la nécessité d'un processus progressif, qui se déploie en plusieurs étapes/*ayyām* pour aller jusqu'au bout de cette transformation.

Ayyāman ma'dūdāt (grammaticalement au minimum 3) que l'on peut hâter en 2 étapes (cf. 2.203) et *thalāthata ayyāmin* seraient alors à envisager comme la représentation d'un cycle de cheminement : un début, une phase de développement, puis une phase de maturation.

La phase d'approfondissement (*al-layl*) répondrait alors à son propre cycle de trois (cf l'élévation d'Ibrahim 6.75-79).

Et s'il existait un autre passage faisant écho à cette lecture du *siyām* ?

En ce sens du 17-78 à 17-82 on retrouve des termes clés similaires au 2.184-187 (*ilā al-layl/ ilā ghasaq al-layl, faman shahid/mashhūdan , tanzīl du qu'rān*)

17.78 - *Aqim aṣ-salāt* pour *dulūk ash-shams* vers *ghasaq al-layl* et que le *qu'rān fajr/se* dévoile.

Certes le *qu'rān/déchiffrement* qui se dévoile/du *fajr* est *mashhūdan/* manifeste/témoignant.

Wa qur'āna al-fajr : le Coran il se réveille ? **L'explication se dévoile**

dulūk ash-shams vers *ghasaq al-layl*

Effacer le signe visible du *shams*, dépasser le sens littéral pour que puisse se dévoiler le signe caché.

Le soleil n'a jamais été le stade ultime. Au contraire à l'image d'Ibrahim il faut le dépasser.

17.79 - Et de *al-layl fatahajjad* avec lui (le déchiffrement), *nāfilatan*. Il se peut que ton *rabb* te renvoie/*yab'athaka* en une position *maḥmūdan*

17.80 - Et dis : "ô mon *rabb* ; fais que j'entre par une entrée de vérité et que je sorte par une sortie de vérité ; et accorde-moi de Ta part, un *sulṭānan naṣīran* ".

L'entrée de vérité suppose de ne pas entrer dans le *kitāb* avec son *qawm* ou tout autre certitude. Autrement, on ne peut s'attendre à en ressortir avec la vérité.

17.81 - Et dis : "La vérité est venue et l'erreur a disparu. Car l'erreur est destinée à disparaître".

Processus de reformatage.

17.82 - Nous faisons descendre du déchiffrement/*qu'rān* ce qui est guérison et miséricorde pour les croyants. Mais cela ne fait qu'accroître la perte des obscurantistes.

C'est du présent (inaccompli).

Conclusion

Si l'idée commune est celle de l'abstention ou de la mise en retrait, l'utilisation coranique va plus loin.

Le *siyām* ne doit pas seulement être une pause temporaire après laquelle on reviendrait au même état initial, mais un processus de réécriture intérieure incluant une mise en retrait.

Dans l'idée de reformatage il y a la notion d'effacer les données déjà « stockées » afin de libérer un espace vierge capable d'accueillir de nouvelles informations.

Il ne s'agit donc pas simplement d'ajouter de nouvelles données (« mangez et buvez ») à celles qui existent déjà, au risque de laisser subsister des éléments qui pourraient les parasiter. Il s'agit au contraire de reconfigurer en amont nos schémas de pensée et les connaissances que nous avons accumulées, afin de pouvoir accueillir autrement ce qui vient.

Quiconque est témoin de ce « bouillonnement » dans lequel le déchiffrement est en cours de déploiement, dans lequel l'explication se téléverse dans son esprit, va connaître une **mise à jour de sa compréhension**.

Dès lors une véritable mise à jour peut nécessiter un **reformatage complet** : désinstaller l'ancienne version pour pouvoir accueillir la nouvelle, plutôt que de simplement ajouter de nouvelles informations aux anciennes.

Il peut en effet y avoir un conflit entre les anciennes et les nouvelles informations, ou entre une ancienne compréhension et celle qui est en train d'émerger.

Il devient alors nécessaire de prendre du recul, de s'éloigner de ce que l'on croit déjà savoir ou de ce qui nous a été inculqué, puis de faire le tri parmi les informations que nous avons accumulées, afin de laisser progressivement derrière nous certaines compréhensions du passé et de réactualiser notre pensée.

Celle-ci ne peut alors véritablement se matérialiser tant que le *siyām* n'est pas arrivé à son terme.

Or, cette **transformation** n'est pas nécessairement adaptée à tous les états, d'où les aménagements prévus lorsque notre esprit n'est pas disposé à y entrer comme il se doit (cf. 17.80). Il serait difficile de faire preuve de clairvoyance en étant *maraḍ*.

D'autant plus que ce processus comporte une phase, potentiellement perturbante, au cours de laquelle les repères habituels sont en train de se réorganiser : l'ancienne compréhension est en train de se déconstruire alors que la nouvelle n'est pas encore pleinement établie.

On peut le déduire de l'expression « mangez et buvez jusqu'à ce que vous distinguiez » : il y a d'abord un état où les choses ne sont pas encore clairement distinguables.

C'est pourquoi il est nécessaire **d'avancer par étapes successives** pour assimiler correctement le déchiffrement.

Autrement la nouvelle compréhension pourrait ne s'installer que partiellement, voire de manière incomplète.

D'où l'importance d'aller au terme du reformatage : *ilā al-layl*.