



N° 81/06 - 27 mai 1981

LA MORT CHEZ LES SOUFIS

Moqdad MENSIA

Moqdad Mensia est Maître assistant à la Faculté de Théologie de Tunis. Cet article est tiré de IBLA, 1980 – 2, N° 146 (pp.205-242).

La mort ne revêt nullement dans le soufisme la signification négative que nous lui attribuons d'ordinaire. Apparentée à l'amour de Dieu, nous pouvons dire qu'elle épuise à elle seule une bonne partie de l'effort soufi; innombrables sont en effet les soufis qui définissent leur effort comme une recherche inlassable de la mort. Cette signification particulière de la mort se réalise pleinement lorsque celle-ci devient une condition majeure de la connaissance soufie.

Nous tâcherons donc d'analyser, dans une première partie, l'idée que les soufis se font de la mort. La connaissance de la mort, nous dit Ghazâlî, est conditionnée par une connaissance préalable de la vie, la connaissance de celle-ci étant elle-même conditionnée par celle de l'âme. Nous essayerons d'analyser cet ensemble de réalités et nous en ajouterons une élaborée bien après Ghazâlî : celle du barzakh, c'est-à-dire du lieu de séjour des âmes entre la mort et la résurrection, l'ici-bas et l'au-delà.

Dans une deuxième partie, nous étudierons les attitudes que dictent aux soufis *ces* conceptions de la vie et de la mort, attitudes d'ascétisme centrées sur le désir de mourir et la préparation à la mort.

Finalement - et ce sera notre conclusion - la mort vécue par le soufi aboutit à la plénitude de la connaissance spirituelle.

I. LES NOTIONS

1. L'âme.

Sous l'influence des philosophes le soufisme fut amené peu à peu à établir une distinction entre deux espèces d'âmes : la première, commune à l'homme et à l'animal; la deuxième spécifiquement humaine.

Animale, la première émane du cœur et elle est cause de la vie, de la sensation et du mouvement. Elle a un certain côté corporel, puisqu'elle dépend toujours de l'équilibre *des* humeurs. C'est pourquoi elle est toujours concernée par la maladie et la souffrance : ainsi peut-elle constituer l'objet d'une connaissance médicale. Elle est aussi concernée par la mort, en ce sens qu'avec celle-ci elle disparaît totalement : la mort, en tant qu'anéantissement et disparition totale, ne touche que cette espèce d'âme.

Propre à l'homme, la deuxième espèce d'âme tire son origine du souffle divin. Poussée toujours par la nostalgie (*hanîn*), elle a une tendance naturelle à rejoindre le monde spirituel. La vie ne lui étant pas accidentelle, mais constitutive de son essence, elle est éternelle et ne meurt jamais. Elle n'est concernée par la mort physique que dans la mesure où celle-ci lui permet de changer d'état et de demeure. C'est pourquoi la mort est considérée comme une deuxième naissance, la première se produisant lorsque l'âme descend dans le corps. La deuxième est purement spirituelle. Alors que la vie anime le corps de façon accidentelle - c'est pourquoi il est touché par la mort -, la vie est constitutive de l'essence de l'âme : la mort ne saurait l'atteindre. Ghazâlî illustre l'immortalité de l'âme par l'image du chasseur en quête de réalités. L'âme utilise en effet le corps pour acquérir les premières connaissances sensibles : par rapport à elle le corps a essentiellement le rôle d'un instrument, d'un véhicule, d'un filet. De ce que ceux-ci s'anéantissent tous il ne résulte aucunement l'anéantissement du chasseur.

L'âme immortelle - dont l'essence ne peut être saisie, à supposer que cela soit possible, que par une élite, les prophètes et les saints - constitue le "je" profond, "la réalité par laquelle tu es ce que tu es". Elle seule assure la continuité du "je" et de la réalité humaine au-delà de la mort. "Ton ipsité, par laquelle tu es ce que tu es, sera la même dans l'au-delà".

Mais cette réalité s'en va dans l'au-delà avec tout ce qu'elle aura acquis et connu. Elle est ainsi hautement concernée par la vie d'ici-bas. D'où les concepts de santé et de maladie de l'âme. Les mœurs vertueuses la fortifient et l'aident à vaincre le corps, à tel point que celui-ci acquiert les caractères de l'âme en devenant plus léger. La maladie de l'âme, par contre, est constituée par les différents maux qui aident le corps à avoir le dessus et à entraîner ainsi l'âme vers le bas : acquérant elle-même les caractères du corps, elle s'appesantit et s'alourdit.

2. La vie.

A cette conception de l'âme comme ayant une double réalité correspond la vision d'une double réalité de la vie. Regardant au-delà de la vie présente, les soufis en viennent à dégager une conception qui leur est propre et selon laquelle ils évaluent la vie d'ici-bas.

La vie en général.

Nous avons donc deux espèces de vie :

1. La vie du corps est animée par une chaleur naturelle émanant du cœur. Tant que se réalise l'équilibre entre les humeurs, elle produit la sensation et le mouvement et maintient les différentes parties du corps en les empêchant de se désintégrer. Cette vie corporelle est l'effet de la vie de l'âme qui se répand dans le corps comme la lumière du soleil se répand sur la terre. Lorsque le soleil disparaît, il retire toute sa lumière et la terre retombe alors dans son obscurité. La vie du corps est donc purement accidentelle : c'est pourquoi elle est touchée par la mort lorsque l'âme vient à se retirer.

2. La vie sans laquelle on ne peut concevoir l'âme vivante : elle lui est essentielle et ne saurait disparaître. Origine de la vie du corps, elle permet de plus au vivant de savoir et de pouvoir. Cette vie elle-même est le reflet de la Vie, attribut essentiel de Dieu, qui est le Vivant par Lui-même, toutes les créatures ne l'étant que par lui.

La vie d'ici-bas (al-hayât al-dunyâ).

Elle est constituée essentiellement pour l'homme de tout ce que la mort lui fera quitter. C'est pourquoi la science, la connaissance et la liberté, dont l'homme commence en lui-même la réalisation ici-bas, ne sont pas partie constitutive de sa vie terrestre, puisqu'il les garde pour l'au-delà.

Il en résulte que la vie d'ici-bas a un certain nombre de caractéristiques fondamentales : son caractère négatif, son caractère provisoire et sa nature de "lieu de préparation".

- Caractère négatif.

A l'opposé de l'au-delà, la vie d'ici-bas est dominée par le corps et la matière. Elle n'a pas la pureté de l'au-delà, puisqu'en elle corporel et spirituel sont mélangés. Même le bonheur y est toujours mêlé de souffrance. D'où une définition de la vie d'ici-bas propre aux soufis : "elle est tout ce qui te dé-

tourne de Dieu". Ainsi revêt-elle l'image d'une esclave, belle certes, mais méchante, dangereuse pour celui qui lui fait du bien et qui l'aime, car elle compromet son destin dans l'au-delà. C'est dans cet au-delà qu'elle apparaît avec son vrai visage : celui d'une vieille sorcière hideuse, insupportable à voir, alors que les hommes s'entretiennent pour sa beauté factice. On comprend ainsi que l'ici-bas ne puisse constituer pour le soufi qu'une prison de l'âme, un lieu où celle-ci ne peut être qu'étrangère. D'où ce cri d'Al-Hallaj :

"Je te crie, deuil, pour les âmes dont le témoin (...) s'en va.
Je te crie, deuil, pour les cœurs depuis si longtemps sevrés, désunis. Je suis un oiseau; c'était ma cage et ma prison, où je vis enfermé".

- Caractère provisoire.

Ce caractère s'exprime à travers trois images : le voyage, le pont et le songe.

Le voyage : la vie est une mésaventure pour l'âme, mais ne constitue nullement son état définitif. Elle ne fait que la traverser: la vie "est une mer, l'au-delà est la" côte, la barque est la vertu, les gens sont des voyageurs".

Le pont : cette image rejoint la précédente. La vie est conçue comme un pont de bois dressé sur un fleuve bouillonnant. Les gens ne font que le traverser et le quitter. Ibn 'Arabî demande à ce propos : "Avez-vous jamais vu quelqu'un bâtir une maison sur un pont de bois ? Non, de par Dieu ! Surtout s'il sait que les pluies tombent, que le fleuve déborde... , que les ponts se brisent. Celui qui construit sur un pont ne peut que s'exposer à la mort".

Le sommeil et le songe : Ibn 'Arabi fait le rapprochement entre les verbes traverser et interpréter. Et il souligne que Dieu - dans le verset où il est dit : "Et il est de Ses signes, votre sommeil de la nuit et du jour" - n'a parlé que de sommeil pour la vie d'ici-bas, et que donc aussi l'éveil ne peut advenir que par la mort. Ce que l'on considère habituellement et vulgairement comme éveil n'est, en vérité, que sommeil. Citons à ce propos le célèbre hadith attribué au Prophète : "Les hommes dorment et lorsqu'ils sont morts, ils s'éveilleront". Ainsi que l'on dorme ou que l'on s'éveille, on est toujours dans le sommeil.

Mais le manâm signifie également "songe" : la vie est un songe qui appelle donc une interprétation. De même que ce que l'on voit dans le songe n'est pas en soi le but du songe, et qu'on doit percer ce "contenu manifeste" pour découvrir à l'état de veille sa véritable signification, de même tout ce que l'homme accomplit dans la vie d'ici-bas n'est pas en soi le but, mais renvoie à l'au-delà. "Là-bas sera interprété et éclairci ce que l'homme voit dans la vie". Lorsqu'on s'éveille à la suite d'un songe, rien de ce qu'on a vu pendant le songe ne subsiste, tout se dissipe "de bien ou de mal, de maisons, de bâtiments, de voyage, d'états mauvais ou bons". Le soufi doit interpréter tout cela. Ce procédé s'applique parfaitement à la vie d'ici-bas : par la mort l'homme sera dénué de tout ce qu'il possède pendant la vie. Dans l'au-delà, le symbole de la vie sera interprété et sa réalité saisie.

- Lieu de préparation.

Que la vie relève du symbolique ou de l'imaginaire n'exclut nullement qu'elle ait un rapport étroit avec l'au-delà. C'est ainsi que, malgré son caractère négatif, elle est l'endroit où l'on sème, alors que l'au-delà est l'endroit où l'on cueille. Son seul but et son seul caractère positif, c'est qu'elle serve à se préparer à l'au-delà. La multitude des actions entreprises et l'infinité des désirs dans la vie font ordinairement oublier aux hommes leur voyage et leur destination : ils font de la vie leur seul centre de préoccupation. La vie est en réalité un relais où l'on doit s'approvisionner pour le voyage. Le Prophète ne dit-il pas d'ailleurs : "Sois dans la vie comme si tu étais un étranger ou un passager" ?

La vie du soufi.

C'est pourquoi le soufi n'hésite pas dans le choix entre la demeure temporaire et la demeure éternelle. C'est cet éveil pendant le sommeil qui lui permet de transpercer les apparences et les symboles. "L'éveil pour les éveillés consiste à miser sur l'au-delà; de même, l'inconscience pour les inconscients consiste à chercher l'ici-bas". La vie du soufi ne peut être que dans une mort apparente aux yeux des hommes et qui équivaut réellement à la mort du moi (nafs). Pour le vulgaire, le soufi est tout proche de la mort; il offre l'image d'un distrait, d'un indécis, d'un absent ou d'un sot, mais lui-même se considère bien comme mort. Il applique le conseil du Prophète : "Mourez avant de mourir

(effectivement)". Il sort partiellement de l'ici-bas. C'est ce qui permet à Sarî Al-Saqatî de dire : "Les soufis mangent comme des malades, dorment comme des noyés, parlent comme des insensés". Et lorsque Satan demande chaque matin au soufi : "De quoi te nourris-tu, de quoi t'habilles-tu, où habites-tu ? Celui-ci répond : Je me nourris de mort, je m'habille de linceul et j'habite la tombe".

Cette mort est la plénitude même de la vie. L'effort du soufi est axé essentiellement sur son intériorité, sur cette vie riche, bouillonnante et illimitée. N'oublions pas ici la parabole célèbre du miroir. Toute l'ascèse du soufisme peut s'assimiler à l'infatigable effort de polir le miroir du cœur. Plus l'effort est grand, plus le champ des connaissances s'élargit. A l'encontre de toute autre connaissance "positive", la connaissance soufie ne saurait avoir de limite, ni même d'état stable. La vie réelle ne peut donc être que la vie du cœur. Junayd ne dit-il pas que "le soufisme consiste en ce que Dieu te tue en toi-même et qu'Il te fait revivre par Lui-même". Le corps du soufi appartient ainsi à la créature, alors que son cœur appartient à son Maître. Le corps seul est l'ici-bas, alors que l'esprit est déjà dans l'au-delà. Le soufi s'accorde ainsi avec le philosophe tel que le conçoit Platon pour inverser les valeurs de la vie et de la mort, de la liberté et de la servitude.

On est en droit de se demander à ce niveau qui, du soufi ou du vulgaire, est mort et qui est vivant, qui est libre et qui est encore esclave. La vraie liberté ne se réalise qu'en libérant le cœur de tout, excepté du Maître : le soufi est esclave de Dieu, mais indépendant à l'égard de la créature. Il est esclave dans son extérieur, mais libre dans son intérieur. Car "celui qui se rassasie par la nourriture demeure sur sa faim, celui qui s'enrichit par l'argent demeure dans la nécessité, celui qui compte sur la créature demeure démuné et celui qui s'appuie sur autrui demeure dans l'abandon".

Nous arrivons ainsi à une définition de la vie propre aux soufis : "Elle est la transparence de l'âme et son illumination par les lumières divines". C'est ainsi que les termes "mort" et "vivant" du verset dans lequel Abraham demande à Dieu de lui montrer comment il revivifie les morts sont interprétés d'une manière propre au soufisme. Les "morts", ce sont, à la différence des "vivants", les cœurs voilés qui ne reçoivent pas les illuminations et les manifestations divines. Aussi Junayd explique-t-il ce verset en disant : "Le vivant est celui dont la vie existe par la vie de son Créateur, et non pas celui dont la vie existe par la subsistance de son corps. Celui qui subsiste par la subsistance de son "moi" (nafs) est bien mort dans sa vie. Alors que celui dont la vie existe par Lui, sa vraie vie est dans sa mort, car il atteint ainsi au niveau de la vie originelle". Et c'est sans doute dans ce sens que Hallâj s'écrit :

"Tuez-moi, mes camarades, c'est dans mon meurtre qu'est ma vie ! Ma mort, c'est de (sur) vivre; et ma vie, c'est mourir !".

En approfondissant l'analyse, nous voyons s'affirmer dans le soufisme une équivalence totale entre l'état qui précède la mort et celui qui la suit. A la limite, le soufi ne meurt pas : il est éternel, puisqu'il est mort avant de mourir, ou plutôt puisqu'il a choisi la vie qui ne périt pas avec la mort. C'est pourquoi il a le même état dans la vie que dans la mort. Souvent on nous rapporte qu'un soufi mort s'éveille pour parler aux vivants. Qushayrî cite l'histoire d'un soufi qui ouvrit les yeux pendant qu'on l'inhumait. Celui qui l'inhumait demanda : "Est-ce une vie qui succède à la mort ?". Et lui de répondre : "Je suis plutôt vivant et quiconque aime Dieu est vivant".

Le soufi ne meurt donc pas et il existe même un certain degré de sainteté qui lui donne de pouvoir continuer, après sa mort ordinaire, à agir sur le monde. Ibn 'Arabi explique ce phénomène inhabituel en disant : "Pour lui, il n'y a pas de différence entre sa vie et sa mort. Il avait dans sa vie d'ici-bas l'image d'un mort; son état était la mort. Dieu a fait que, dans sa mort il vive. (C'est là) une juste récompense". Le soufisme seul peut rassembler la vie et la mort, pendant la vie et pendant la mort. Durant la vie terrestre et dans l'au-delà, il est à la fois mort et vivant.

Cette, identité entre "mort" et "vie" n'apparaît jamais plus clairement que lorsque les soufis traitent de l'amour. Si l'espérance fait revivre les soufis, c'est la nostalgie (hanîn) qui le fait mourir. Si bien même qu'il y a alternance infinie de la vie et de la mort. Dans la séparation et l'éloignement, le soufi est réellement mort : "Tu me crois vivant, alors que je suis bien mort; une partie de moi pleure une autre partie". Cette identité ou cette alternance de la vie et de la mort ne peut se réaliser que dans l'état de soufi. C'est Dieu qui fait revivre le soufi, mais c'est encore Lui qui est cause de sa mort. "Comme c'est étonnant, nous dit Qushayrî, que la vie soit dans la mort". C'est la mort en Dieu (al-fanâ) à l'exclusion de toute autre mort qui équivaut à la vie.

3. La mort.

La mort physique.

Entendue dans son sens ordinaire, la mort est l'anéantissement de la vie, l'extinction du "feu instinctif" par lequel celle-ci se réalise. Elle ressemble à l'automne qui est de nature froide et sèche. Mais nous avons vu que la mort physique ne touche pas la "réalité par laquelle l'homme est ce qu'il est", son âme spirituelle. Elle ne concerne donc que le corps. C'est pourquoi Ghazâlî fait le pari suivant : "J'ai dit à l'astrologue et au médecin qui prétendent que les morts ne ressuscitent pas : si ce que vous dites est vrai, je ne suis pas perdant : si ce que je dis est vrai, vous serez, vous, les perdants".

Ghazâlî insiste sur les fausses opinions qu'on se fait de la mort et sur l'impénétrabilité de son secret. Il distingue d'ailleurs trois manières erronées d'envisager la mort : celle des hérétiques qui la considèrent comme anéantissement total; celle de ceux qui pensent que l'homme est anéanti par la mort et ne souffre d'aucun châtement ni ne jouit d'aucune récompense tant qu'il est dans la tombe et jusqu'au jour de la résurrection; celle de ceux qui prétendent que l'âme subsiste après la mort, mais que les corps ne ressuscitent pas. La mort n'est en réalité que la séparation de l'âme et du corps, celui-ci étant soustrait au commandement de l'âme. Tout ce qui est le propre de l'âme subsiste; tout ce qu'elle possède par le truchement du corps disparaît avec la mort jusqu'à la résurrection.

La mort apparaît donc comme un simple changement, la transition d'un état à un autre, d'une demeure à une autre, puisque la réalité profonde de l'homme subsiste après la mort. C'est pourquoi, le jour de Badr, le Prophète répondit à ses compagnons, étonnés de le voir interpellier les martyrs : "Par Celui qui possède mon âme, vous n'avez pas plus d'ouïe pour mes paroles qu'eux, seulement ils ne peuvent répondre".

Cette certitude que la mort physique n'est au fond qu'une apparence, ne la retrouve-t-on pas dans les cris de Hallâj :

"Dis à ceux qui m'ont vu mort et m'ont pleuré, alors, dans quel deuil : Pensez-vous que j'étais ce mort-là ? Que non pas, de par Dieu !"

La mort spirituelle.

Si la mort physique est, au fond, une libération, il reste que l'âme elle-même peut être atteinte ici-bas par une mort spirituelle qui tend un voile entre elle et les lumières de l'illumination, et dont il s'agit aussi d'être libéré. C'est ainsi que le verset coranique : "Quoi ! En voici un qui était mort, puis Nous lui avons donné la vie" signifie dans le soufisme : "Celui dont le cœur était mort, Dieu l'a fait revivre par l'illumination". La mort spirituelle, selon l'expression d'Ibn 'Arabi, c'est la distraction et l'absence. Nous avons déjà relevé que le critère du soufisme n'est pas l'apparence, mais le cœur : c'est lui qui est mort ou qui est vivant. Tout y est axé sur la vie intérieure : "Le Cœur a six choses : une vie, une mort, une santé, une maladie, un éveil et un sommeil. Sa vie, c'est d'être guidé par Dieu; sa mort, c'est l'errance; sa santé, c'est la pureté et la limpidité; sa maladie, c'est le trouble et les liens mondains; son éveil, c'est la remémoration; son sommeil, c'est la distraction". Ainsi le vivant par excellence aux yeux des hommes est réellement mort : il est mort alors qu'il est vivant. La mort spirituelle équivaut à l'ignorance, alors que "le vivant est en mesure de comprendre ce qu'il dit et ce qu'on lui dit". La mort-ignorance est mort à l'égard de Dieu.

La mort à l'égard de l'univers.

La mort spirituelle d'ici-bas est donc la privation suprême. Mais, pour le soufisme, il existe, ici-bas également, une autre mort, éminemment positive celle-ci : la mort à l'égard de l'univers, qui est renaissance et qui est accès à la première demeure de l'au-delà. Une telle mort aboutit à la vie, elle est elle-même vie. La parole de Hallâj déjà citée est éloquente à cet égard.

La mort ainsi comprise, mort à l'égard de l'univers, devient, avec la volonté d'entrer dans la voie, la première étape des itinérants vers Dieu. Dans la pensée soufie, elle comporte quatre aspects : une mort blanche, une mort noire, une mort rouge et une mort verte. La mort blanche est la faim, qui est apparentée à l'illumination. La mort noire se réalise quand le soufi s'exerce et réussit à supporter les maux causés par les hommes ou même tout mal d'une façon absolue, ce qui est de nature à attrister le moi qui s'assombrit. La mort rouge consiste à le mater, ce qui finit par le tuer. Enfin la mort verte consiste à porter la robe qui devient, à force d'être rapiécée, bariolée comme la terre au printemps.

Le symbolisme du sommeil.

Le symbolisme du sommeil, dans un sens différent de celui que lui prête le vulgaire, joue un rôle très important dans la pensée des soufis pour leur appréhension du mystère de la mort. Comme la vie et comme la mort, le sommeil a chez eux une double signification, négative et positive.

Dans sa signification négative, il rejoint la mort en tant qu'ignorance et mort du cœur. Le sommeil s'oppose également à la science. Il est, nous dit Shiblî, absence, distraction, éloignement qui dresse un voile entre l'homme et le Haqq.

"Comment l'aimant peut-il en arriver à dormir ? Tout sommeil à celui qui aime est interdit".

Le savoir-vivre, la délicatesse méticuleuse du soufi à l'égard du Haqq lui interdit un tel comportement en sa présence.

Mais le sommeil est aussi symbole, en son sens positif, de l'éveil du cœur, rejoignant ainsi la signification positive de la mort. Partout il est dit que le sommeil naturel, par le songe qui l'habite, est le frère de la mort. Songer, c'est parvenir, tant soit peu, à percer le voile du ghayb, à sortir paradoxalement de la léthargie de la vie d'ici-bas. Si le songe a déjà ce pouvoir, qu'en sera-t-il de la mort qui déchire le voile d'une manière totale ? N'est-il pas dit dans le Coran : "Très certainement, tu es demeuré inattentif à cela ! Eh bien, nous ôtons de toi ton voile : ta vue est donc aiguë aujourd'hui" (50, 22).

Mais la mort reste elle-même mystère inaccessible et dès lors, nous dit Ghazâlî, le songe est, avec le prophète, une des voies rares et privilégiées pour en approcher.

4. Le "barzakh".

Bien que ce mot figure à trois reprises dans le Coran, essentiellement dans le sens d'obstacle et de lieu intermédiaire, son acception comme lieu où se rendent les âmes après la mort semble assez tardive. En aucune façon on ne peut situer cette acception avant l'assimilation par l'eschatologie musulmane de certains éléments grecs. On peut constater qu'Ibn 'Arabî particulièrement l'utilise. Il le définit comme un monde entre celui des idées pures et celui des corps. Il en donne une analyse plus détaillée. De même que nous supposons rationnellement l'existence d'une limite entre le soleil et l'ombre, limite que les sens sont incapables de percevoir, de même en est-il entre le monde des esprits purs et celui des corps. Le statut ontologique du barzakh découle donc d'une nécessité rationnelle et logique : il n'est donc ni esprit pur, ni corps pur; ni connu, ni inconnu; ni néant, ni existant. Il sépare toutes ces réalités contradictoires, mais en lui se résolvent leurs contradictions, par lui on dépasse toute rationalité classique.

Il s'agit donc d'une "réalité" qui ne jouit ni de la consistance, ni de la stabilité de celles de la vie d'ici-bas ou de l'au-delà. On peut l'évoquer par l'image que reflète le miroir. L'image en effet ne se situe pas plus dans la profondeur du miroir qu'à sa surface. Les images du songe ont un statut ontologique analogue : elles ne sont ni pur néant, sans quoi aucune vision ne serait possible; ni être pur, sans quoi on se réveillerait en possession de l'être rêvé. Le simple sommeil est une réalité intermédiaire du même genre : en lui nous ne sommes ni complètement anéantis, ni présents à notre conscience. De même, la notion d'imagination (khayâl). Par un dépassement de la rationalité courante et par certaines pratiques, le soufi parvient à puiser les vérités dans le mundus imaginalis.

Le barzakh est donc le lieu, au statut ontologique nécessairement intermédiaire, où se transposent les âmes dans le sommeil, dans le dévoilement et surtout dans la mort. Au cœur de ces réalités instables et mouvantes, seule l'âme reste identique à elle-même, dans une existence continue. Si bien que l'état de l'homme dans le barzakh dépend beaucoup de son état, de sa préparation, avant le sommeil d'où le retour reste possible, et surtout avant la mort d'où on ne revient pas. D'où, dans le barzakh, des états différents : on peut y être heureux ou malheureux selon la conduite antérieure. Il y a donc une continuité du moi qui traverse la vie terrestre, jusqu'à la résurrection.

Pour Jîlî cette identité de l'âme à elle-même est parallèle à l'identité de tout l'Etre avec lui-même : l'au-delà, le barzakh et la vie d'ici-bas constituent un seul être. Celui-ci peut être représenté par la figure d'un cercle divisé en deux parts : la première moitié représente la vie d'ici-bas, la seconde la

vie de l'au-delà; la ligne qui sépare ces deux moitiés représente le barzakh. L'âme, dans sa continuité et son identité à elle-même, traverse toutes ces réalités.

A quel degré d'éveil correspond l'état de l'âme dans le barzakh ? Nous avons vu que l'homme se trouve, dans la vie, comme dans un songe. En passant au barzakh, il s'éveille, mais seulement à moitié, l'éveil total, celui qui ne suivra plus aucun sommeil, étant celui de la résurrection. La vie terrestre est sommeil, comparée au barzakh; celui-ci est à son tour sommeil, comparé à la résurrection.

II. LES ATTITUDES

1. Le délaissement de la vie d'ici-bas (Al- zuhd fi-l-dunyâ).

Nous avons relevé dans l'analyse de la vie d'ici-bas ses trois aspects fondamentaux, à savoir : le négatif, le provisoire et le préparatoire... Ces trois manières d'envisager la vie commandent la décision du soufi sur la conduite à tenir avant la mort. Cette conduite est dominée par l'ascétisme, le zuhd. Certes, zuhd signifie fondamentalement détachement de la vie, mais ce détachement peut se concevoir à différents niveaux : on peut le concevoir comme le prix à payer pour la récompense de l'au-delà; c'est ce que nous appellerons ici zuhd ordinaire. Mais, avec les mystiques, nous l'envisagerons aussi dans toute sa profondeur, c'est-à-dire comme détachement du détachement lui-même.

Le "zuhd" ordinaire.

Nous avons déjà montré les raisons qui poussent les soufis à l'ascétisme et au détachement et à lui attribuer, en s'appuyant sur certains dires du Prophète, une place de choix dans la Voie : "Fais de la vie d'ici-bas l'objet de ton jeûne, et de la mort, la rupture de ton jeûne".

Nous avons déjà évoqué l'image trompeuse de la belle esclave et celle, véridique, de la sorcière, qui sont appliquées à la vie d'ici-bas, "épouse des rois" et "miroir des ascètes". Les premiers l'ont accaparée, les seconds en, ont perçu l'image périlleuse et l'ont délaissée. Source de tout péché, elle est digne d'un profond mépris. Mépris, non par incapacité d'en apprécier les charmes, mais en raison d'un choix délibéré. Si la vie, avec tout ce qu'elle comporte d'attractions, nous laisse alors que nous la désirons, "c'est de la pauvreté, ce n'est pas de l'ascétisme". Le vrai critère du zuhd réside dans l'initiative de l'ascète, lequel, alors qu'il est en mesure de jouir de la vie, décide de s'en détacher. Une telle initiative est, selon Sari Al-Saqatî, un don de Dieu qui écarte lui-même des cœurs de ceux qu'Il a élus l'amour de la vie : détester la vie et la délaissier sincèrement devient ainsi le privilège des saints, amis de Dieu.

Quel est l'apport du zuhd ainsi compris ?

Il est délibérément choisi pour un gain supérieur à toutes les valeurs de la vie terrestre. A ce titre, il n'est pas dépourvu de tout calcul d'intérêt : l'ascète juge que la vie d'ici-bas est sans valeur réelle, il mise sur quelque chose où il est autrement plus gagnant. L'enjeu est immense, puisque, comme le dit Abû Sulaymân al-Dârânî, si la vie d'ici-bas habite un cœur, la vie de l'au-delà le quitte.

Ainsi compris, le zuhd situe la vie d'ici-bas à sa vraie place, fait accéder à la liberté vraie et ouvre sur la science.

- Vision nouvelle de la vie terrestre.

Seul, en effet, le soufi atteint une clairvoyance exceptionnelle dans la conduite de sa vie, qui aboutit ici, encore une fois, à la transmutation des valeurs habituelles. C'est son "pragmatisme" qui fait apercevoir au soufi que la vie, avec toutes ses attractions et tous ses divertissements, fait oublier au vulgaire qu'elle n'est que transition et lieu de préparation. Celui qui sombre dans le divertissement mondain ressemble au pèlerin qui, dans un relais du voyage, se laisse tellement absorber par les soucis et les préparatifs du moment que le reste du groupe l'abandonne et poursuit sans lui sa route, le laissant en proie aux bêtes féroces.

Cette prudence dans les affaires de la vie se justifie d'autant plus que la vie vient à nous sans qu'on la recherche et que "ce que tu obtiens en la poursuivant est l'équivalent de ce que tu obtiens en la

fuyant". On connaît la comparaison d'Ibn 'Arabî : l'homme tourné vers le soleil a son ombre derrière lui; qu'il s'avance, son ombre le suit. Il ne peut jouir que de la quantité qu'il a sous les pieds. Qu'il tourne le dos au soleil et cherche à saisir son ombre, il perd la lumière du soleil et n'aura de son ombre que ce qu'il a de toute façon sous les pieds. Il est d'ailleurs dit dans le Coran : "Arrière ! Retournez ! Puis cherchez la lumière" (57, 13).

La valeur pratique du zuhd ne se limite pas d'ailleurs à la perspective de l'au-delà; elle s'applique aussi à la vie présente, même envisagée de façon purement rationnelle : les choses de la vie nous poussent à l'inquiétude, lorsqu'elles sont en notre possession et aux soupirs, lorsque nous ne les possédons plus. Le vrai sage cherchera la liberté et la délivrance.

- L'ascétisme et la liberté.

L'ascétisme réalise ainsi la vraie liberté. Il faudrait ici évoquer toute l'échelle classique des états et des demeures, qui constituent autant d'étapes vers la libération. Purification progressive de tout ce qui n'est pas Dieu, solidaire par conséquent d'une servitude ('ubûdiyya) sans cesse accrue à l'égard de Dieu : là est la vraie liberté. "Qui veut la liberté s'unit à la servitude".

- L'ascétisme et la "science".

Certains dits du Prophète montrent comment du détachement de la vie naît la science. Tantôt le zuhd apparaît comme étant la cause d'une illumination par le savoir. Tantôt il apparaît comme le fruit d'un savoir préalable. Le cœur est alors envahi par une illumination "contraignante" qui le convainc de se détacher de la vie présente en vue de l'au-delà.

La relation de cause à effet n'est pas ici nécessairement unilatérale et il importe peu de savoir lequel, de l'ascétisme ou de la science, doit précéder l'autre : c'est tout un ensemble que le soufi doit pratiquer.

En tout ce que nous avons dit jusqu'ici du zuhd, on reste au niveau de l'ascétisme du croyant ordinaire, sorte de transaction où on investit momentanément en vue d'une compensation plus grande. C'est l'affaire de ceux qui ont peur (de l'enfer) ou de ceux qui espèrent (le paradis). Le vrai zuhd soufi se situe à un niveau plus profond.

Le zuhd des mystiques.

C'est le refus de se tourner vers autre chose que vers Dieu, car rien ne compte devant Lui. Quiconque délaisse la vie d'ici-bas en estimant avoir abandonné une valeur valorisée par le fait même la vie; or celle-ci n'est rien aux yeux du soufi. Il ne s'agit ni de s'attacher à la vie, ni de la haïr. Qu'elle vienne à nous ou qu'elle s'en aille, cela reste absolument indifférent au soufi. Haïr une chose, c'est encore y absorber son cœur et se détourner de l'essentiel. Ainsi que le disait Râbi'a al-'Adawiyya à ceux qui, devant elle, décriaient la vie : "N'était sa valeur dans vos cœurs, vous ne la blâmeriez pas". Le zuhd devient ainsi lui-même objet de zuhd. Lorsqu'il ne se borne plus à la vie d'ici-bas, mais porte également vers l'au-delà, il atteint alors sa perfection.

Le soufi n'est animé ni par la crainte ni par le désir de l'au-delà. Il est essentiellement motivé par le pur amour de Dieu et par la hâte de Le voir. Cette impatience est solidaire d'un autre sentiment très important pour le soufisme : il s'agit du "court espoir". "L'ascétisme, dit Sufyân Al-Thawrî, ne consiste ni à manger le pain dur, ni à porter le manteau de laine, mais dans le court espoir". A tout instant la mort peut nous ravir, il s'agit donc d'être toujours prêt et de ne jamais projeter loin dans l'avenir.

2. Le court espoir (qisar al-'amal)

Les hommes vivent ordinairement dans un oubli presque total de la mort. S'installant dans l'espoir d'une longue vie, ils reportent à plus tard leurs devoirs. Le soufi, lui, vit dans l'imminence de la mort et agit à chaque instant comme s'il était sur le point de mourir. Il ne retarde donc aucune action imposée par la voie qu'il a choisie. Ce "court espoir" permanent n'est, au fond, qu'un aspect de l'attente inconsolable de la rencontre du Bien-Aimé.

Le long espoir et l'oubli de la mort.

Une tradition rapporte que le Prophète prit un jour trois morceaux de bois; il enfonça le premier dans le sol à ses pieds, le second à une brève distance derrière le premier, et le troisième loin derrière le second. Le premier symbolise l'homme, le second la mort qui le ravit à l'espoir d'une longue vie symbolisé par le troisième.

Origine de l'oubli de la mort, ce long espoir, nous dit Ghazâlî, est le comble de l'ignorance. Poussé par l'amour de la vie à retarder sans cesse les obligations et les bonnes actions, l'homme en vient à oublier que la mort frappe à tout âge. La durée de la période sur laquelle porte l'espoir permet d'établir une hiérarchie : moins l'homme se fixe l'espoir d'une longue vie, plus il s'approche de la sagesse du "court espoir".

Le court espoir et la mention incessante (dhikr) de la mort.

L'essentiel ici est d'avoir la mort toujours présente à l'esprit et d'agir en conséquence. A aucun moment l'homme n'est à l'abri de la mort; d'autre part, il a une tâche fondamentale dont il doit s'acquitter avant de mourir. Il doit donc toujours se tenir prêt à mourir et ne jamais rien retarder de ce qu'il doit faire. N'est-ce pas là une des significations possibles de la fameuse maxime soufie : "Le soufi vit dans l'instant" ? Retarder l'action qu'on doit faire devient ainsi un très grand mal qu'il faut absolument écarter en s'empressant d'accomplir son devoir. Mais, pour qu'à aucun moment la mort ne soit oubliée, il faut aussi - et c'est un deuxième sens possible de la précédente maxime - que le cœur ne s'attache jamais à une projection dans l'avenir, si proche soit-il.

Cette limitation à l'instant fait constamment dire au soufi : "Je n'ai jamais espéré vivre jusqu'à maintenant". N'est-ce pas le sens de la parole attribuée au Prophète : "Le matin, ne pense pas au soir, et le soir, ne pense pas au matin" ?

Avoir la mort toujours présente au cœur, c'est le secret du détachement du monde et l'art de se préparer à la mort. C'est dire que le court espoir est la clé de toute réussite dans la vie religieuse.

Seul, le soufi qui y a été introduit et qui vit une présence continue de Dieu, n'a plus besoin de penser à la mort.

Parvenir à la sagesse du "court espoir" suppose un long cheminement qui conduit le soufi à la limite de l'effort humain.

Le court espoir et le désir de rencontre (shawq).

Du fait même que la limitation de l'espoir éloigne le soufi de ce monde, elle le projette directement dans l'au-delà, et suscite en lui un désir ardent de rencontrer l'Objet de sa recherche et de son amour. Le soufi vit incessamment l'impatience de ce désir. Pour lui, la mort, moment de la rencontre et de l'union avec le Bien-Aimé, ne vient jamais trop tôt. Plus son amour est fort, plus son désir de rencontre est ardent. C'est ainsi que le verset coranique : "Quiconque espère rencontrer Dieu, alors, oui, le terme de Dieu est en route", est interprété par Abû 'Uthmân Al-Khîrî dans le sens d'une consolation que Dieu donne à ceux qui s'impatientent de le voir. Cette impatience est d'ailleurs partagée par Dieu, seulement Il a fixé un 'ajal' (terme) pour cette rencontre. Si ceux qui se détournent de Lui venaient à soupçonner son impatience, ils mourraient de nostalgie de le rencontrer. Pour Sari Al-Saqatî, par exemple, "le désir est la demeure la plus élevée". Le désir, dans le monde sensible, consiste à souhaiter la vision de ce qu'on ne peut qu'imaginer. De même, le soufi ne saisit les réalités de l'au-delà qu'à travers un voile, dans une sorte de lumière obscure, son désir est de parfaire cette saisie par la vision : or cela ne peut se réaliser que par la mort.

3. La peur de la mort.

La familiarité avec la pensée de la mort n'exclut pas chez le soufi une certaine emprise du sentiment de crainte lié au double affrontement de la mort : l'événement douloureux qu'il constitue, l'enjeu qui la suit.

L'événement douloureux.

Plusieurs hadîth-s du Prophète insistent sur les affres de la mort et sur les souffrances de l'agonie. Lui-même, selon la Sîra, en fait la douloureuse expérience : tandis qu'il trempait la main dans un verre d'eau et s'en mouillait le visage, ne disait-il pas : "Mon Dieu, allège mon agonie".

S'appuyant sur cette tradition, plusieurs soufis insistent, dans un but moralisateur, sur la gravité de la mort et son amertume, invitant à les méditer et à en tirer des conduites de piété et d'ascétisme. Les vivants, dit Ghazâlî, ne peuvent s'en faire qu'une idée approximative, tirée analogiquement de l'expérience personnelle de leurs propres souffrances et de ce qu'ils perçoivent de l'état des mourants. Pour tenter d'évoquer le degré de souffrance provoquée par la mort, il suffit de penser qu'en toute douleur physique, c'est l'âme, diffuse dans tout le corps, qui est directement atteinte dans sa partie animant l'organe douloureux. L'agonie, qui concerne tous les organes du corps, est donc la souffrance qui affecte la totalité de l'âme. La mort en vient ainsi à être incomparablement plus douloureuse que les coups de sabre.

L'enjeu.

La représentation de la souffrance physique reste, malgré tout, secondaire aux yeux du soufi en face de l'enjeu de la mort, porte de la rencontre avec Celui auquel toute sa vie a aspiré. Commentant la parole de Abû Bakr Ibn Fûrak : "Tu ne me verras pas craindre la mort, mais ce qui est au-delà de la mort", Qushayrî constate que ce qui est au-delà de la mort, c'est la rencontre avec Dieu. C'est elle, cette arrivée chez le Maître que nous n'avons jamais vu auparavant qui est grave. Il faut ici comprendre la vraie situation du soufi. Il ne s'agit pas du simple croyant qui sait plus ou moins précisément à quel prix la récompense est obtenue. Le soufi s'est efforcé toute sa vie d'entretenir un rapport intime et exclusif avec Dieu. Il s'est efforcé d'éliminer de sa recherche celle de la récompense. N'ayant aucune motivation calculatrice, il ne peut jamais s'arrêter à la satisfaction de croire qu'il mérite l'amour et la proximité de son Maître. La vue de sa déficience est toujours aiguë. D'où un inévitable sentiment de crainte en face de l'enjeu de la mort, "la peur de l'issue mauvaise brise le cœur". C'est encore la déclaration de Umm Hârûn répondant à Abû Sulaymân Al-Dârânî qui lui demande si elle aime la mort : "Non, parce que, si j'avais désobéi à un humain, je ne pourrais désirer sa rencontre; comment donc pourrais-je désirer la rencontre de Dieu, alors que je Lui ai désobéi". La peur de la mort n'est-elle pas ainsi l'indice qu'on a quelque chose à se reprocher ? N'est-ce pas là le sens du célèbre hadîth : "Celui qui aime rencontrer Dieu, Dieu aimera le rencontrer; celui qui répugne à le rencontrer, Dieu répugnera à le rencontrer" ?

Sentiment de crainte, donc, en face de la mort, mais qui est surmonté finalement par la victoire de la confiance, si bien exprimée par la saisissante image de Shiblî. Comme on lui demandait : "Pourquoi le soleil pâlit-il au moment du coucher ?", il répondit : "Parce qu'il est détourné de sa position parfaite. Il pâlit par peur de ce qui va lui arriver. De même le croyant au moment de quitter la vie. Lorsque le soleil se lève, il retrouve sa lumière; ainsi en est-il du croyant lorsqu'il ressuscite : il se dresse, le visage lumineux".

4. Le désir de mourir.

L'aspect pénible et angoissant de la mort ne saurait faire obstacle, chez le soufi, au sentiment qui le domine : celui de l'amour. L'amour, recherche de Dieu, ne peut que se réjouir de la rencontre définitive que lui ouvre la mort. D'où, finalement, la sérénité et l'aspect de joie qui marque ce passage tant désiré et si minutieusement préparé.

La mort et l'amour.

La vie d'ici-bas, signifiant éloignement du Bien-Aimé et supplice pour l'amoureux insatisfait, il en résulte que c'est sur la mort que se transfère le symbolisme de l'amour : désir, nostalgie, rencontre et union, etc...

Tant qu'il est en vie, le soufi doit vivre l'état de désir ardent et de nostalgie. Cette souffrance est évoquée par l'image du patient attendant son médecin.

"Nostalgie de celui qui aspire (murîd) avec un désir croissant.
Gémissement du malade en l'absence du médecin.

L'état de ceux qui aspirent s'aggrave
par l'absence d'union et l'éloignement du Bien-Aimé".

La sincérité du sentiment envers le Bien-Aimé, nous disent Abû 'Uthman Al-Hîrî et Abû 'Alî Al-Daqqâq, se juge au désir de mourir : si l'amour du soufi est véridique, il serait, de sa part, incohérent de ne pas désirer la mort. C'est encore Hallâj qui révèle le mieux le lien puissant entre l'amour et la mort : Hallâj aspire au jour de Nayrûz et dit: "Ah ! quand viendra-t-il notre Nayrûz !... le jour où je serai exposé au gibet". Et encore :

"Celui qui me convie et qui ne peut passer pour me léser
m'a fait boire à la coupe dont Il but, tel l'hôte traitant son convive.
Puis, la coupe ayant circulé, Il a fait apporter le cuir du supplice et le glaive.
Ainsi advient de qui boit le Vin, avec le Lion, en plein Été".

Si le soufisme véridique est amour de Dieu, la mort est nécessairement le seul moyen pour parvenir à l'union (wisâl) totale.

L'heure de la mort.

On comprend dès lors l'atmosphère de sérénité et de joie qui entoure la mort soufie. Certes, les états d'âme à l'heure de l'agonie peuvent varier. Ils peuvent nécessiter le recours aux pratiques religieuses convenant à la gravité du moment : récitation du Coran, adoration de Dieu, etc. Ils peuvent être dominés tantôt par la crainte révérencielle, tantôt par l'espérance, tantôt par la tranquillité et la grande confiance.

Mais l'atmosphère dominante de l'agonie du soufi est celle de la joie. C'est déjà Bilâl rétorquant à sa femme qui pleure : "O ma joie, demain nous verrons les bien-aimés, Muhammad et sa compagnie". Des soufis, marqués durant leur vie par la tristesse, expirent en un cri de joie. "Pourquoi ne rirais-je pas alors que je suis sur le point de quitter ceux dont je me méfie et d'aller vers Celui en qui j'ai grand espoir". Et c'est le long rire éloquent d'Al-Hallâj devant le gibet, songeant à "la coquetterie de la beauté attirant à elle les amoureux".

La préparation à la mort.

La gravité, et non plus le tragique, de la mort et de l'état qui la suit impose au soufi une préparation : il doit s'exercer à mourir. Considéré comme critère du soufisme véridique, cet exercice doit être pratiqué sur une très longue période.

- La préparation à la mort, condition de véracité,

Nous avons déjà évoqué le caractère provisoire de la vie, qui ne peut avoir de valeur que dans la mesure où elle est lieu et temps de préparation à l'au-delà, mais d'abord à la mort. Ghazali reprend cette idée dans une phrase saisissante : "Il sied à celui dont la mort est imminente... qu'il n'ait de pensée que pour elle, de mention que d'elle, de préparation qu'en vue d'elle, de calcul qu'à propos d'elle, de projet que d'elle, de passage que par elle, de préoccupation que d'elle, d'attente que pour elle. Il sied qu'il se considère lui-même comme étant l'un des morts, qu'il se voie parmi les habitants de la tombe, car tout ce qui est à venir est proche, et ce qui est loin n'advient pas". Le Prophète, en ce sens, définit l'homme perspicace (kayyis) comme celui qui engage (dâna) son âme et qui œuvre en vue de l'au-delà de la mort.

Le soufi doit donc, sa vie durant, se préparer au voyage. Le zuhd, nous l'avons vu, représente l'essentiel de cette préparation, laquelle est la condition même de l'authenticité du soufisme. Ne lit-on pas dans le Coran : "Souhaitez la mort, si vous êtes véridiques" (2, 94).

- Durée et parachèvement de la préparation.

On voit ainsi que la préparation à la mort suppose un long entraînement et doit débiter pratiquement dès l'entrée de l'aspirant dans la Voie. Cette préparation ne s'achève qu'à l'heure même de la mort, vérificatrice de son authenticité. Lorsque la mort se présente, le soufi, nous l'avons remarqué, n'en souhaite pas le retard, il n'aspire à aucun retour en arrière, et n'éprouve aucune crainte d'être découvert au plus profond de lui-même. La mort est l'instant de la vérité. Il n'y a plus rien à cacher.

On comprend dès lors les nombreux textes où les soufis expriment leur conscience de n'être, dans la mort, qu'au terme de leur cheminement spirituel, et non purement victimes des circonstances extérieures à elle. La mort du soufi n'est pas causée par la maladie, par les accidents, etc... Elle se cueille comme un fruit mûr. D'où les nombreuses affirmations d'une prescience de l'heure de la mort.

CONCLUSION MORT ET CONNAISSANCE

Toute une tradition islamique affirme déjà un certain lien entre la mort et la connaissance. A l'agonisant est révélé le sort heureux ou malheureux qui sanctionne sa conduite passée. L'âme ne le quitte pas sans qu'il ait reçu le verdict de l'ange de la mort.

Le soufi, lui, est déjà, bien avant son agonie, dans une connaissance plus profonde et plus vaste. Le zuhd et la mort du nafs ont abouti à une préparation de l'âme qui développe en lui ce sens intérieur qui lui permet d'entrevoir les réalités cachées au commun des mortels, la valeur réelle de la vie, le secret de la mort, la réalité de l'au-delà, la connaissance et la vision de Dieu, etc...

"Les cœurs de ceux qui aiment ont des yeux
qui voient ce que le simple regard n'atteint pas ;
et des ailes qui volent sans plumage
au Royaume du Seigneur des Mondes".

"Le soufi est déjà mort au monde et à tout ce dont la mort le séparera... Il ne lui reste, par la mort, qu'à écarter le voile pour obtenir plus de clarté, et non plus de certitude".

Cette certitude, le soufi en jouit ici-bas quel que soit le degré d'opacité ou de transparence du voile, lesquelles sont fonction de son effort personnel. La mort physique pour lui n'est plus que l'éveil définitif à la plénitude du mystère dont il ne pourrait ici-bas supporter le dévoilement total. La pleine réalisation dans la voie soufie rend la mort nécessaire.

"Il s'est caché à eux par le Nom : ainsi ils ont pu vivre.
S'il leur avait montré les sciences du pouvoir ('ulûm al-qudra),
ils seraient devenus fous.
S'il leur avait dévoilé la Vérité, ils seraient morts".

Moqdad MENSIA



LES MUSULMANS ET LA MORT

Maurice Borrmans

"Tout esprit devra goûter la mort" (Coran 3, 185)

C'est sous ce titre que Pierre BOZ vient de publier une brochure élégamment présentée aux éditions du Centurion (Paris, 1980, 79 p.), avec pour sous-titre : "avec nos frères musulmans devant la souffrance et la mort". C'est pour répondre à "une requête formulée par des aumôniers d'hôpitaux", en France, que ce livret a été composé : il tend à leur fournir "une certaine information sur quelques traits essentiels de la psychologie religieuse de leurs interlocuteurs musulmans et sur les fondements de leur foi" (p. 5). L'Auteur rappelle opportunément que "rencontrer des musulmans lorsqu'ils sont atteints par l'épreuve et la souffrance, les accompagner parfois lors de leur passage du monde visible vers le monde invisible, "lorsqu'ils retournent vers le Visage de Dieu", n'est pas pour des non-musulmans une usurpation de pouvoir ni une atteinte à la liberté" (p. 8), mais que c'est là "un devoir primordial pour tous les Fils d'Adam", fussent-ils d'une autre communauté religieuse.

De rapides informations et de sobres réflexions sont proposées aux pp. 11-16 afin de mieux comprendre l'attitude des musulmans "face à la souffrance et à la mort". C'est pour en approfondir les motivations que, sous le titre L'Islam vécu... (pp. 17-30), l'Auteur fait une brève présentation des Cinq Piliers de l'Islam, puis analyse longuement La Patience du Musulman dans ses implications psychologiques et ses fondements coraniques : non-durée des choses et néant des créatures, présence et transcendance du Créateur, puissance et miséricorde de Celui dont la Face "ne passe pas" et qui détient "les clés de l'irrévélé". De nombreux Textes du Coran sont ensuite proposés (pp. 31-52) autour de thèmes fondamentaux : prière et abandon à Dieu, pardon et miséricorde du Seigneur, les fins dernières. De rapides Notes et documents (pp. 53-67) sont enfin fournies sur ce que la foi musulmane attend "après la mort", sur l'importance qu'elle attache au fait de "reposer en Terre d'Islam", sur ce qu'elle affirme de la résurrection, du jugement et du péché, et enfin sur ce que l'Islam pense de la greffe d'organes et de la limitation des naissances. Des Eléments de conversation en arabe (pp. 68-77) et de Bibliographie très succincte sur l'Islam (pp. 78-79) achèvent ce livret au format de poche des plus pratiques (21/11).

Tel qu'il se présente, ce livret sera utile à beaucoup, et on ne saurait donc trop le recommander. Il témoigne aussi de l'expérience de son Auteur en cette matière. Ce que plusieurs risquent de lui reprocher, c'est justement de n'en pas dire assez. Outre qu'il est difficile de découvrir quel est le fil conducteur qui enchaîne les uns aux autres les versets cités à la suite sous un même titre, il eût été souhaitable qu'on insistât davantage sur les certitudes de la foi (Iman) qu'authentifient les bonnes œuvres (salihat). Déjà, au plan même du Coran, ne convient-il pas d'insister sur la "demande de pardon" (istighfâr) et sur la conversion (tawba) qu'elle implique, de même que sur la patience et la prière de certains grands Prophètes qui personnalisèrent à l'extrême les vertus ici proposées (Abraham, Job et Moïse, par exemple). C'est cependant dans le domaine des hadîth-s et des textes de dévotion, reconnus par la liturgie, qu'on aurait pu encore découvrir d'autres valeurs capables de nourrir la foi de chacun : qu'on pense, ici, aux invocations du pèlerinage ainsi qu'à la longue du'a' faite à 'Arafat (cf. Comprendre, saumon, n 131).

On sait aussi que les mystiques musulmans ont médité longuement ce mystère de la mort et c'est pourquoi on a cru utile de reproduire ici l'article de Moqdad Mensia, La mort chez les soufis, paru récemment dans la revue IBLA, à Tunis. Ces "dépassements" et cette "intériorisation" devraient autoriser le chrétien à ne pas restreindre son intervention au seul contexte musulman, voire coranique, de son interlocuteur, par suite d'un trop grand respect de son Islam : celui qui souffre et meurt est aussi et d'abord un homme et un croyant auquel les paraboles évangéliques (comme celle de l'enfant prodigue) ont peut-être aussi quelque chose à dire et les psaumes eux-mêmes quelques expressions ou sentiments à proposer pour sa prière. Au-delà de l'obéissance, de la soumission et de la résignation, n'y a-t-il pas aussi la confiance, la conversion (tawba), la contrition aussi, en vue de se rapprocher de Dieu (qurb), de bénéficier de Sa satisfaction (ridwan) et d'accéder à une certaine vision de Lui (ru'yat Allâh) : tout cela est aussi orthodoxe, et un hadîth sacré (qudsî), ne fait-il espérer "ce que Dieu a préparé pour Ses amis : ce que l'œil n'a jamais vu, ce que l'oreille n'a jamais entendu, ce qui n'est jamais montré au cœur de l'homme". A ce dernier niveau, les croyants peuvent partager leurs propres désirs et leurs propres espérances, entre eux, lorsque la souffrance extrême et la mort imminente brisent également, entre eux, les murs qui les séparaient. Dieu n'est-Il pas alors présent et ne les aide-t-

Il pas à s'exprimer l'un à l'autre le meilleur de leur expérience humaine et spirituelle, puisqu'ils s'aiment alors en Lui (mutahabbûna fi Llâh) ?

Telles sont les réflexions auxquelles peut aboutir la lecture attentive de ce livret qui demeure un excellent vade mecum pour un premier dialogue islamochrétien "devant la souffrance et la mort" : il incombe aux Chrétiens et aux Musulmans qui sont appelés à le vivre... d'écrire la suite. Pouvait-on assurer une meilleure translittération des formules arabes et un plus grand respect des syllabes longues ? C'est peut-être le secret du typographe ! On regrettera cependant que l'Auteur se soit laissé aller, plus d'une fois, à des jugements désabusés sur la pratique et les attitudes des Chrétiens d'Occident pour d'autant mieux exalter celles des Musulmans ou des Chrétiens d'Orient: outre que cela risque d'énervier, inutilement, le lecteur francophone, il ne semble pas que l'on gagne beaucoup à faire de telles comparaisons souvent unilatérales. Chacun n'a-t-il pas et ses vertus et ses défauts ?

M. B.

