*Mystique musulmane***Thèmes eschatologiques dans les textes mystiques sunnites anciens (II^e-V^e siècles AH)****Pierre Lory** **Édition électronique**URL : <https://journals.openedition.org/asr/2974>

DOI : 10.4000/asr.2974

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 389-396

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Pierre Lory, « Thèmes eschatologiques dans les textes mystiques sunnites anciens (II^e-V^e siècles AH) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 23 septembre 2019, consulté le 07 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2974> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2974>

Mystique musulmane

Pierre LORY

Directeur d'études

Thèmes eschatologiques dans les textes mystiques sunnites anciens (II^e-V^e siècles AH)

LE séminaire a commencé par s'interroger sur les pratiques et témoignages des premiers ascètes et mystiques musulmans, aux II^e et III^e siècles AH, sur la question de l'âme. L'ascèse est certes motivée par un désir de se consacrer aussi complètement que possible à l'adoration. Toutefois, outre la volonté de libérer des journées et des nuits à la prière, s'ajoute une importance extrême accordée à la pauvreté matérielle, à la privation ; et plus précisément encore au jeûne. L'abstention de nourriture est un thème majeur, beaucoup plus prégnant que par exemple celui de la retraite loin du monde dans le désert, ou celui du célibat. On peut discerner sous la double insistance de manger la plus petite quantité possible aussi peu souvent que faire se peut, dans le respect strict de la pureté rituelle des aliments, une conception précise des rapports de l'âme au corps. Cette conception est exprimée par allusions, et n'est théorisée qu'exceptionnellement – chez Tirmidhî par exemple. Elle est toutefois présente, et suffisamment distincte de l'attitude sunnite courante pour que l'on s'y arrête. La conception sunnite classique, fondée sur les hadiths prophétiques les plus valorisés et sur l'avis des savants juristes, propose une vie de dévotion, de respect très scrupuleux de Loi avant tout. Elle ne suppose pas des privations particulières. Elle se méfie même des exagérations en ce sens : Ibn al-Jawzî charge de façon véhémement les jeûnes jugés excessifs prônés par des mystiques comme Tustarî et bien d'autres, et prône une piété sunnite de bon sens et d'équilibre (*Talbîs Iblîs*, chapitre *Dhikr talbîs Iblîs 'alâ al-sûfiyya fî matâ'imî-him wa-mashâribî-him*). Bien différent est le point de vue des ascètes et des mystiques. Pour eux, il s'agit de dompter les tendances charnelles et égoïstes du moi (*al-nafs*), et ce dans un but de transformation en profondeur de l'individu. La privation n'aurait guère de valeur en elle-même, si elle n'aboutissait pas à cette mutation profonde. L'élément moteur dans cette évolution repose sur le jeûne extrême. Celui-ci permet de résister aux diverses tentations ; mais surtout de conduire à la spiritualisation du composé humain. La cause du péché d'Adam fut l'avidité pour l'immortalité et l'acte de manger, note Abû Tâlib al-Makkî. Du coup, l'ascèse et le jeûne en particulier sont vues comme la clé du retour à l'état d'harmonie adamique¹. L'aspiration

1. *Qût al-qulûb*, 'A. I. AL-KAYYÂLÎ (éd.), Beyrouth 2005, I, p. 152 sq.

à dépasser la vie terrestre, à vivre dès ici-bas une forme de « petite résurrection » est perceptible dans certaines formules ou récits de rêve de ces premiers siècles. Le cas des visions de l'au-delà chez 'Abd al-Wāhid ibn Zayd (m. vers 133/750) a été revu en ce sens. Le supposé hadith « Mourez avant de mourir – *Mûtû qabla an tamûtû* » en exprime la visée principale. Nous remarquons donc que l'effort de ces mystiques implique une nouvelle vision de la temporalité, de l'eschatologie. En effet, *quid* de la Résurrection, de la rétribution finale, puisque le dévot a pour ainsi dire déjà quitté sa condition terrestre ? Du coup se pose la question de la nature et de l'agencement du composé humain pour nos premiers mystiques. En filigrane apparaissent bien des interrogations qui courraient en milieu hellénique depuis de longs siècles : l'âme est-elle immatérielle ? Et si oui, comment peut-elle s'unir au corps et agir sur lui ? Est-elle matérielle ? Mais alors en quoi pourrait-elle être capable d'entrer en rapport avec le monde surnaturel qui fonde la vérité religieuse ? Est-elle mortelle ou non, et de quelle manière ? Est-elle d'abord une énergie vitale, en même temps qu'une faculté de compréhension ? Les premiers mystiques en islam ne se sont toutefois pas posés ces questions en termes philosophiques ou théologiques. Ils sont restés à méditer les versets coraniques d'une part – et à rendre compte de leur vécu intérieur, de l'autre.

L'âme humaine selon le Coran

De ce fait, le séminaire a commencé par parcourir les différents passages coraniques où il est question de l'âme humaine. Les deux termes les plus employés en ce sens sont ceux de *nafs* et de *rûh*. Il apparaît d'emblée que ces deux termes sont très polysémiques, et que leur définition n'apparaît pas de façon univoque. Le Coran met en œuvre implicitement des conceptions qui avaient cours en Arabie dans l'anté-islam, tout en mentionnant à l'occasion des termes du registre chrétien et juif. Le terme de *nafs* en particulier apparaît très souvent dans le Coran (295 occurrences). À cet usage fréquent, correspondent des significations bien distinctes en fait. En effet, *al-nafs* peut désigner (1) une faculté de désir – elle est évoquée comme une énergie, une poussée tentatrice –, mais simultanément, (2) l'âme/*nafs* est aussi un foyer de conscience. Elle peut être critique, lucide, « blâmante », selon l'expression célèbre du verset LXXV 2 « Mais non ! Je jure par l'âme qui ne cesse de se blâmer ». Par ailleurs, *nafs* se rapporte à (3) l'élément de l'homme qui demeure après la mort ; et qui est consciente au moment du Jugement. Les passages en ce sens sont récurrents. Enfin, il est à souligner que le terme *nafs* semble désigner (4) l'être humain lui-même, dans sa totalité.

Le deuxième terme impliqué dans la vision coranique du psychisme est celui de *rûh*. Il est beaucoup moins fréquent que celui de *nafs* (24 occurrences seulement). À l'emploi de *rûh* correspondent également plusieurs acceptions très distinctes. Il peut désigner des référents extrêmement variés : la vie insufflée par Dieu en Adam ; ou bien la nature de Jésus, ou bien des anges. Les deux termes *nafs* et *rûh* ne sont pas interchangeables, si l'on s'en tient strictement au texte coranique. On notera ainsi que *nafs* ne s'emploie pas à propos des anges. Selon la lettre du Coran, il ne semble pas que le *rûh* soit perçu comme un élément du composé humain. La pensée théologique ultérieure identifiera toutefois le *rûh* à l'esprit humain individuel

dans son quadruple rôle : vital / intellectif / moral / eschatologique. L'identification du *rûh* à l'âme humaine individuelle apparaît progressivement, à partir de l'époque omeyyade ; sans doute sous l'influence des usages chrétiens et helléniques. La plupart des exégètes sunnites vont interpréter comme se rapportant à l'esprit humain le célèbre verset XVII 85 : « Et ils t'interrogent au sujet de l'esprit (*rûh*) – Dis : “L'esprit relève de l'ordre de mon Seigneur”. Et il ne vous a été donné que peu de connaissance ».

En conclusion de ce qui précède, on constate qu'il y a donc eu une considérable construction, une élaboration théologique post-coranique. Celle-ci se fonde bien entendu sur les hadiths, et de façon plus large, sur la transmission/construction de la mémoire religieuse collective. Les hadiths ne présentent en effet aucun principe de distinction entre *rûh* et *nafs*. Pratiquement, la littérature religieuse post-coranique contribuera à faire converger les deux acceptions de l'âme « vitale » et de l'âme « spirituelle ».

L'âme dans le soufisme

Sur la question générale de l'âme et de l'esprit, le soufisme s'aligne ici sur le sunnisme général, sur le consensus, sur des positions ash'arites. Il s'agit bien d'un alignement sur la conception générale, car en fait, les soufis vont tracer des lignes bien particulières au sein de ce cadre sunnite. Pour ce qui est de l'eschatologie en particulier, les soufis la rabattront souvent sur l'évolution du croyant dès cette vie. Ils vont par ailleurs désigner par le terme *nafs* une série de tendances égocentriques et blâmables de la personnalité, à la différence des théologiens. Là encore, il faut être prudent, car il n'existe pas unité d'opinion complète ni parmi les théologiens ni au sein même du mouvement soufi.

Le séminaire a parcouru les éléments sur la question de l'âme tels qu'ils apparaissent dans une série d'œuvres majeures. La pensée de Tirmidhî (m. vers 910 ?) a été évoquée, parce que ce profond mystique fut aussi un doctrinaire qui exposa ses idées dans plusieurs œuvres qui ont marqué la pensée soufie². Son apport est intéressant pour notre propos, parce qu'il évoque avec un certain détail le rapport entre corps physique, corps subtil, âme. La *nafs* est décrite comme un souffle chaud, une vapeur ténébreuse, complice de la présence d'Iblîs dans le corps ; à l'inverse, le *rûh* est lumineux. Sa présence s'accroît avec les prières et le jeûne. Les actes laissent des traces dans l'âme, en positif comme en négatif ; c'est une véritable guerre intérieure que l'ascète engage notamment par le jeûne. Ainsi, la lumière du *rûh* peut parvenir à dominer le cœur, siège de la conscience réelle et le lieu de l'amour. Au final, le saint, le *walî* acquiert un corps profondément transformé, soumis à la lumière d'en haut. Nous retrouvons ici l'hagiologie bien connue de Tirmidhî. Certes, l'authenticité des œuvres attribuées à Tirmidhî n'est pas complètement confirmée. Mais il s'agit d'une question secondaire pour le propos général,

2. Notamment dans *Bayân al-farq bayna al-sadr wa-al-qalb wa-al-fu'âd wa-al-lubb* ; et dans *Ghawr al-umûr*, traduit et abondamment commenté par G. GOBILLOT, *Le Livre de la profondeur des choses*, Villeneuve d'Ascq 1996.

s'agissant d'ouvrages lu par des soufis. La plupart des textes que nous consultons transmettent en effet des paroles sans beaucoup de garanties sur ce point précis.

Le séminaire s'est surtout appuyé sur la consultation des œuvres de références de la mystique ancienne – le *Kitâb al-ta'arruf* de Kalâbâdhî, le *Adab al-mulûk*, le *Qût al-qulûb* d'Abû Tâlib al-Makkî, le *Kitâb al-luma'* de Sarrâj, la *Hilyat al-awliyâ'* d'Abû Nu'aym al-Isfahânî, la *Risâla* de Qushayrî. Ces ouvrages du x^e et xi^e siècle contiennent en effet un matériel considérable sur la mystique la plus ancienne. Leur lecture permet d'aboutir à quelques conclusions essentielles.

1) Ils n'énoncent pas une conception générale, mais se fondent sur les avis des grands mystiques du passé. Ces maîtres font autorité, ils authentifient un point de vue. Ils témoignent eux-mêmes, en tant que saints *awliyâ'*, d'une science qui vient de Dieu, et non acquise par voie humaine. Ce système de légitimation est qualitatif : il apporte des citations des plus anciens, des plus prestigieux mystiques, puis de moins connus ; et également d'anonymes, selon une subtile gradation en autorité spirituelle. Il est aussi quantitatif : l'accumulation de citations de soufis célèbres et/ou anonymes convergentes finit par induire un effet de certitude établie.

2) Ils insistent sur le fait que l'esprit est par nature inconnaissable, qu'il échappe à toute définition. Selon Junayd cité par Kalâbâdhî, l'esprit relève de la pure science réservée à Dieu, on ne peut (*lâ yajûz*) l'exprimer. On peut simplement dire qu'il existe. Il réfère pour cette affirmation au verset XVII 85 cité plus haut³. On observera toutefois que ce verset ne dit rien de tel : il ne dit pas que la notion d'esprit soit hors d'atteinte, ni réservée à Dieu seul, ni même inexprimable. L'avis de Junayd est motivé non par le Coran seul, mais par l'exégèse assortie de données de la *Sîra* et du hadith. Mais l'affirmation de l'incognoscibilité de l'esprit permet d'esquiver les questions philosophiques délicates évoquées plus haut sur sa nature et sa fonction.

3) Ils professent que l'esprit (*rûh*) est un corps ; un corps subtil certes, mais bien physique, formel. Ce corps est trop subtil pour être touché, il est au-delà du toucher. On ne peut pas dire plus que : il existe, et qu'il fait vivre : « *ma'n^{an} yuhyî bi-hi al-jasad* »⁴. Il diffère de la *nafs* qui est une force vitale engendrant les mouvements du corps et les désirs. Il existe donc deux éléments subtils en l'homme. Les deux se trouvent en opposition. L'âme (*nafs*) est le pôle ennemi, porté à la rébellion. Plus grave même, elle est clairement alliée de Satan. Ce dualisme est justifié par Abû Tâlib al-Makkî : toute chose suppose son contraire pour exister⁵. Le *Adab al-mulûk* précise l'opposition entre ces deux pôles : l'âme-*nafs* est d'origine terrestre, sa joie, son repos, sa force reposent donc sur la terre ; le *rûh* est céleste (*khuliqa min al-malakût*), et il aspire aux mondes angéliques⁶. On notera ce voisinage avec les anges, évoqué par plusieurs auteurs⁷. Le corps est une prison pour le *rûh*. Toute la question sera de libérer le *rûh* de sa servitude⁸. Cette lutte, ce

3. *Kitâb al-ta'arruf*, Damas 1986, chapitre « La doctrine des soufis sur l'esprit (*Qawlu-hum fî al-rûh*) ».

4. *Ibid.*, p. 68 ; et *Adab al-mulûk*, éd. B. RADTKE, Beyrouth, Stuttgart 1991, p. 20-21.

5. *Qût al-qulûb* (n. 1), I, p. 221.

6. *Adab al-mulûk* (n. 4), p. 21.

7. Notamment par Makkî, *Qût al-qulûb* (n. 1), II p. 20.

8. *Adab al-mulûk* (n. 4), p. 23.

dualisme, est évoqué en termes très militaires par Abû Nu‘aym⁹. L’interaction entre les deux corps subtils est l’objet de développements approfondis chez Abû Tâlib al-Makkî. Un riche passage est encadré dans un long chapitre consacré aux vertus du jeûne¹⁰. Selon ce passage, les quatre humeurs sont les fondements du *rûh*. Le *rûh* (qui est froid par rapport à la *nafs*) est lui-même composé des quatre qualités élémentaires (chaud, froid, sec et humide). Le *rûh* est bel et bien un corps complet, circulant dans le corps physique ; il se superpose à lui, agit en lui au niveau des organes et des fluides. C’est lui dont le déséquilibre fait tomber malade le corps physique (*jasad*). Par comparaison, la *nafs* est une énergie vitale, mais elle agit avec le corps physique *jasad*, « fait corps avec lui ». Elle circule avec le sang. Aucune destination ou survie après la mort n’est suggérée. Ceci dit, rappelle Qushayrî, le composé humain est malgré tout unique. Certes, la *nafs* est porteuse des intentions de péché, de même le *rûh* oriente nécessairement vers la vertu. Cependant, les deux ne créent pas une dualité en l’homme : celui-ci est un, une entité unique. Par une comparaison avec les cinq sens, Qushayrî tente de nous montrer comment fonctionnent chacun de ces deux corps subtils avec le corps physique. Il existe cinq sens, mais c’est toujours le même et unique individu qui voit, entend, etc.¹¹

4) La majorité des mystiques soutiennent la doctrine – sunnite – selon laquelle les esprits sont créés, comme les corps, au 120^e jour de la gestation, selon un hadith commenté par Abû Tâlib al-Makkî en particulier. Ils posent un refus catégorique à l’idée d’une origine divine, incréée de l’esprit humain. Le péril serait d’affirmer un centre divin en l’homme, éternel et pur, qui le rattacherait ontologiquement à Dieu. Sarrâj consacre un intéressant passage à son chapitre sur les erreurs professées à propos ou dans le soufisme, à la « Section sur ceux qui ont des opinions erronées concernant l’esprit »¹². L’erreur originelle de toutes ces fausses opinions, c’est de réfléchir sur le « comment » de ce dont Dieu a exclu la connaissance, à savoir la nature de l’esprit. En résumé, il s’agit des opinions de ceux qui professent que l’esprit est une lumière divine, c’est-à-dire la lumière de Dieu Lui-même (*dhâtî-hî*). Ou encore, que l’esprit est une vie issue de la vie de Dieu. Une opinion voisine soutenue par al-Qahtabî – les esprits sont éternels, immortels, ils ne peuvent souffrir – est de même refusée par Kalâbâdhî¹³. Qushayrî mentionne la création du *rûh* comme un article de foi nécessaire, citant notamment al-Wâsitî. Sous le rapport de la théologie, Qushayrî est d’avis que celui qui affirme que l’esprit est incréé n’est pas vraiment musulman¹⁴.

5) Enfin, l’esprit est toujours lié à un corps. Le point est central, notamment dans l’ordre de l’eschatologie. Sarrâj répond au questionnement posé par Ibn Sâlim quant à une éventuelle rétribution de l’âme sans le corps, ou du corps sans l’âme

9. Citation attribuée à Ibn Yazdânyâr, *Hilyat al-awliyyâ*, Beyrouth 1988, X, p. 363-364.

10. *Qût al-qulûb* (n. 1), II, p. 277 sq. et intitulé : « Chapitre 39 sur la gradation de l’absorption des aliments » ; voir aussi I, p. 169-173.

11. *Al-Risâla al-Qushayriyya*, éd. ‘A. H. MAHMÛD, Le Caire, p. 43-44.

12. *Kitâb al-luma*, éd. ‘A. MAHMÛD et T. ‘A. SURÛR, Le Caire 1960, p. 554.

13. *Kitâb al-ta’arruf*, p. 68.

14. *Al-Risâla al-Qushayriyya* (n. 11), p. 28, 31.

(abolissant la souffrance de l'enfer). Pour lui, l'obéissance ou le péché associent toujours corps et esprit, on ne peut les séparer. Il y a en outre un égarement profond chez ceux qui professent la transmigration des âmes¹⁵. De même, Qushayrî conclut que la vie est celle de l'esprit liée corps : c'est la coutume divine. La Résurrection sera corporelle. Ce lien est-il indissociable ? C'est toute la question de l'après-mort. Qushayrî fait allusion au sommeil, à la relative autonomie de l'esprit dans l'avant-dernier chapitre de son traité.

Que conclure de ce rapport agonistique entre l'esprit et l'âme charnelle ? Pour Abû Tâlib al-Makkî, au terme du combat spirituel, la *nafs*, spiritualisée, accompagne l'ascension du *rûh*. Le *rûh* récupère et épanouit sa dimension angélique, tel que le voyage mystique en est résumé dans le *Qût al-qulûb*¹⁶. L'âme/*nafs* se trouve finalement transformée par le contact avec l'esprit (*rûh*), voire unie à lui¹⁷. Dans quelle mesure y a-t-il transmutation du composé humain en totalité, ou simplement superposition ? Dans un passage plutôt abstrus, Abû Tâlib al-Makkî semble dire que lors d'états spirituels assez exceptionnels, la *nafs* peut devenir complètement spiritualisée (*rûhânî*). On peut supposer qu'elle est désormais comme absorbée par le *rûh*¹⁸.

Chez Abû Nu'aym également, le but final de tous ces efforts physiques et mentaux n'est pas simplement un acte de foi ou une dévotion fervente ; c'est une véritable transmutation. Comme le dit Sahl al-Tustarî : « Lorsque le cœur de l'homme est rempli de l'invocation de Dieu, il devient un esprit (*sâra rûh^{an}*) »¹⁹. Ailleurs, Abû Nu'aym suggère que la transmutation vers l'esprit concerne les hommes, et peut-être même d'autres créatures entraînées dans le même élan – les anges peut-être, voire les animaux – dans une joie commune de la divine présence²⁰. La mystique apporte une dimension supplémentaire à la simple prière : pour elle, l'au-delà est déjà présent, d'une certaine manière. Ceux qui vivent dans la remémoration exclusive de Dieu, oubliant tout le reste, vivent par l'esprit de Dieu ('*âshû bi-rûh Allâh*), selon une formule attribuée à Dhû al-Nûn²¹. Cette notion de *rûh Allâh* est féconde. Il y aurait un espace, une zone de rencontre, une zone de « respiration » entre Dieu et les hommes signifié comme *rûh*. Elle rappelle bien évidemment le *rûh* insufflé en Adam. De quoi s'agit-il exactement ? Il ne peut s'agir du *rûh* individuel créé, puis insufflé par l'ange dans l'embryon, puisque celui-là, tout le monde le possède. On peut songer au *rûh* qui aidait Jésus. Mais il est interprété par les exégètes comme une présence angélique. De plus, il n'est pas question de miracle ici. On pourrait plutôt penser au *rûh* que Jésus *était* lui-même : pure émanation de la volition divine. La question assez délicate de la nature de Jésus peut illustrer une des formes de la *walâya*. À partir d'un certain moment, le *rûh* du mystique est comme transmuté. Une première transmutation a lieu quand le corps du

15. *Kitâb al-luma'* (n. 12), p. 294.

16. *Qût al-qulûb* (n. 1), I, p. 104.

17. *Ibid.*, I, p. 448.

18. *Ibid.*, II, p. 124-125.

19. Cité dans *Hilyat al-awliyâ'*, X, p. 203.

20. Dans la notice consacrée à Hârith al-Muhâsibî, *Hilyat al-awliyâ'* (n. 19), X, p. 79-80 et 82-83.

21. *Ibid.*, IX, p. 383-384.

renonçant, *zâhid*, est spiritualisé progressivement, comme nous l'avons vu à plusieurs reprises. Puis nous aurions une seconde étape de transformation : l'esprit, ce *rûh* individuel est à son tour comme investi, divinisé par l'esprit divin, pris ici au sens strict de présence divine, et non d'envoyé angélique.

La pensée sunnite ultérieure

Pour comprendre ce que la position soufie a à la fois d'original et de commun au reste du sunnisme, le séminaire a enfin abordé la conception présentée par deux auteurs d'envergure représentatifs du courant dominant. Le premier est Ghazâlî, théologien, philosophe, et également soufi : position médiane qui rend son avis d'autant plus précieux. Il fait état de la question de l'esprit dans son *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, notamment au chapitre « Explication du sens de l'âme (*nafs*), de l'esprit (*rûh*), du cœur, de l'intellect, et de ce qui est désigné par ces termes » ; ainsi que dans le *al-Durra al-fâkhira fî kashf 'ulûm al-âkhira*. Pour lui, le terme *rûh* désigne l'esprit vital de l'homme, et simultanément aussi le foyer de la conscience (*latîfa 'âlima mudrika*). C'est cette deuxième acception qui serait visée au verset coranique XVII 85. Personne n'arrive à saisir sa réalité. Notons tout de suite que Ghazâlî ne discute pas cette dualité de sens, il ne la problématise pas. Il affirme par ailleurs que le *rûh* est une substance incorruptible, qui ne meurt pas, et attend la résurrection après la mort physique²². Au final, conclut-il, il est très difficile de saisir la nature et les fonctions de ce *rûh*. Et la religion n'en a d'ailleurs pas besoin « car la religion c'est l'effort spirituel et la connaissance des signes de la guidance divine »²³. Ghazâlî poursuit : et celui qui n'a pas accompli son effort de transformation intérieure n'a pas autorité pour parler de ce qu'est la réalité du *rûh*. Bref, Ghazâlî renvoie la clé de compréhension à une expérience de type mystique. Sur un point doctrinal aussi central, il maintient une sorte d'« agnosticisme théologique » caractéristique du sunnisme. Plusieurs questions restent néanmoins en suspens : comment l'esprit gouverne-t-il le corps, s'il est d'une nature immatérielle ? Que se passe-t-il après le décès ? Quel est le support de l'esprit ? Où résident les défunts en attendant la Résurrection ? Ghazâlî formule quelques propositions, sans s'avancer dans le détail d'une démonstration²⁴.

L'autre auteur consulté lors du séminaire est Ibn Qayyim al-Jawziyya (m. 1350). Il s'agit certes d'un auteur tardif. Son *Kitâb al-rûh* est toutefois précieux. Il nous présente un abondant matériel traditionnel sur la question, fait le bilan des débats théologiques et exégétiques majeurs qui se sont déroulés, et enfin porte une attention toute particulière sur le discours des soufis sur ces points²⁵. Il propose une série de définitions dogmatiques, qui sont effectivement celles qui se sont imposées et font consensus dans l'islam sunnite. En résumé, Ibn Qayyim al-Jawziyya

22. « Risâla laduniyya », dans *Majmû'at rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, Beyrouth 2001, p. 60-63.

23. « Kîmiyâ' al-sa'âda », dans *Majmû'at rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, Beyrouth 2001, p. 127.

24. « Al-Durra al-fâkhira », dans *Majmû'at rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, Beyrouth 2001, p. 113-114.

25. Cf. notamment les chapitres finaux du *Kitâb al-rûh* (n. 26), portant sur les principaux concepts de la mystique.

pose que l'esprit est un corps subtil. À la *Question* 19 « Quelle est la nature de l'âme (*haqīqat al-nafs*) ? », Ibn Qayyim al-Jawziyya énumère les hypothèses : est-elle une partie du corps, une essence immatérielle, un accident du corps, identique à *al-rûh* ? Après toute l'énumération, il est affirmé que selon l'islam sunnite, l'homme est à la fois corps et esprit. Le *rûh* est identique à la *nafs* ; comme chez Ghazâlî, la synonymie est assumée, étayée par des références coraniques²⁶. Les deux termes désignent le même référent (*musammâ*), mais selon des aspects qualitatifs différents (*farq bi-al-sifât, lâ farq bi-al-dhât*). Ce *rûh* – puisque c'est le terme le plus fréquent utilisé dans le sens qui nous intéresse ici – est un corps, différent du corps, il est sensible, léger, pénétrant, lumineux²⁷. On retrouve l'idée de corps subtil, présente chez les premiers soufis. Ibn Qayyim al-Jawziyya voit cet esprit/corps subtil comme créé, mais éternel. Il quitte le corps pendant le sommeil (cf. le verset coranique XXXIX 42). La perspective d'Ibn Qayyim al-Jawziyya est subtile. Le *rûh* n'est pas ici une entité, mais une faculté offerte ponctuellement par Dieu. Du coup, il évite une tripartition esprit/âme vitale/corps analogue à celle que proposait Ghazâlî. Après la mort, l'esprit est en attente avant la Résurrection. Qu'en est-il de l'esprit durant cette période de transition ? Ibn Qayyim al-Jawziyya développe ici la conception du monde intermédiaire, du *barzakh*. En ce sens, Ibn Qayyim al-Jawziyya suggère qu'au fond, la mort est *déjà* une résurrection²⁸. On appréciera la possible dimension mystique de cette affirmation.

Maintenant, si nous tentons une synthèse afin de savoir ce que représente le passage dans l'au-delà pour les mystiques des premiers siècles, que pouvons-nous retenir ? D'abord, que le Jugement est déjà prononcé. Ou plutôt, son sens est en fait aboli : à quoi correspondent les bonnes et les mauvaises actions pour qui réalise que Dieu est tout en tout ? L'éternité est déjà présente, dans la présence même de Dieu à son serviteur. Certes, bien des ascètes répètent qu'ils sont dans la crainte du Jugement de leur Seigneur. Mais s'agit-il de la crainte du châtimeur – ou plutôt de la crainte révérencielle qui saisit le mystique s'approchant de près de la Présence qu'il n'avait que pressenti jusque-là ? Ceci dit, la corporéité des bonheurs paradisiaques n'est aucunement niée par les ascètes et les soufis. Des récits montrent bien que nos ascètes attendaient effectivement la rencontre avec les houris du Paradis, notamment lors des combats au *jihâd*²⁹. À peine sont-ils tués que ces combattants reçoivent un corps paradisiaque et sont élevés au ciel³⁰. Sans doute est-ce même ici la clé de la question posée au début du séminaire. Les combattants morts au *jihâd* sont immédiatement portés au Paradis, car le Jugement ne les concerne plus. Quant aux mystiques ayant observé les exercices d'ascèse et de jeûne, qui sont « morts avant de mourir » c'est sans doute un état analogue de martyr qu'ils cherchent à obtenir, par un *jihâd* purement spirituel en l'occurrence.

26. *Kitâb al-rûh*, Héliopolis 1993, p. 274-278.

27. *Ibid.*, p. 226.

28. *Ibid.*, p. 93-94.

29. Voir à titre d'exemple parmi d'autres, *Risâla Qushayriyya* (n. 11), p. 169.

30. *Hilyat al-awliyâ'* (n. 19), IX, p. 60.