

La mort du saint en Islam

Eric GEOFFROY

L'étude du fait religieux ne s'appuie pas seulement sur les données historiques immédiates; elle doit également prendre en considération les doctrines et les comportements que celles-ci induisent. En matière de sainteté tout particulièrement, il est difficile de distinguer entre l'événement et sa représentation, d'abord parce que la sainteté échappe en définitive aux critères ordinaires d'analyse, ensuite parce que le filtre de l'hagiographie y est omniprésent. Le présent travail n'a donc pour but que de situer les types d'attitude des mystiques musulmans face à la mort, de façon à favoriser la perspective comparative qui anime cet ouvrage. Ces attitudes puisent évidemment leur fondement dans le Coran et le modèle prophétique, ce qui apparaîtra explicitement ou implicitement dans les lignes suivantes.

Demandons-nous en premier lieu quelles sont les causes de la mort du saint musulman. La question peut paraître incongrue car il va de soi que ce saint est soumis, comme tout autre être humain, aux lois naturelles de la mort : vieillesse, maladie, etc. Pourtant, nous verrons que son intense désir de rencontrer Dieu l'amène parfois à éteindre le cierge de sa vie plus rapidement sans doute que ne le ferait le processus physiologique normal.

Certains mystiques anticipent la mort corporelle d'une façon singulière : la raison des extatiques (*madjdhûb*, pl. *adjâdhîb*) est proprement « ravie » par Dieu, de sorte qu'ils n'ont plus conscience de leur être charnel; ainsi en voit-on se promener nus, ou vêtus d'oripeaux crasseux auxquels ils ne prêtent aucune attention. Les plus grands saints ont goûté cette absence au corps, qui est un état permanent chez l'authentique *madjdhûb*. Parfois une extase investit de manière fulgurante le mystique, qui devient la cause objective de sa mort. Après avoir entendu dans une assemblée un vers évoquant la stupeur (*hayra*) dans laquelle sont plongés les amants de Dieu, le soufi bagdadien Abû l-Hasan al-Nûrî (m.

295/907) se leva et se mit à courir éperdument, jusqu'à ce qu'il arrive à un champ de roseaux que l'on venait de couper. Il dansa alors sur les tiges tranchantes qui sortaient du sol, répétant sans cesse le vers en question; au petit jour, il s'effondra « tel l'homme ivre » et mourut peu après ¹.

Si l'on en croit les sources, « le mal d'amour » (*dâ' al-hawâ*), lui aussi, aurait conduit des mystiques anciens à la mort, tel ce jeune homme que 'Alî Mazzîn rencontre agonisant sur le chemin de la Mecque à Médine et qui n'invoque que cette raison à son état. Le médecin chrétien qui soignait un des grands maîtres de l'Ecole de Bagdad, Sarî al-Saqâtî (m. 253/867), établit lui aussi comme diagnostic "le mal d'amour". Ayant analysé les urines du soufi, il affirme en effet qu'elles sont celles d'un « amoureux ardent » ².

Par ailleurs, la mort a le privilège de voiler, d' "enfouir" de façon définitive le saint caché, lorsque sa sainteté est mise à jour; nous pénétrons ici dans le domaine du *malâmî* ou *malâmatî*, qui veut préserver par tous les moyens - y compris la mort - son anonymat. Les exemples donnés à ce sujet par les hagiographes relèvent peut-être de la Légende dorée, mais ils dénotent une mentalité bien réelle ³.

Une seconde question s'impose, incontournable pour peu que l'on parle de la mort du saint en Islam : quelle valeur celui-ci donne-t-il à la mort physiologique ? Les soufis de tous les temps ont médité, puis expérimenté pour certains d'entre eux, la parole du Prophète : “ Mourez avant de mourir ! ” ⁴, c'est-à-dire mourez à vous-mêmes, à votre ego avant de quitter ce monde. Cette mort initiatique est à leurs yeux la seule mort véritable, l'autre ne consistant qu'en un transfert (*intiqa'l*) de la

¹ Abû Nasr l-Sarrâdj, *Al-Luma' fî l-tasawwuf*, Leiden, éd. R. Nicholson, 1914, p.210.

² Al-Quchayrî, *Risâla*, Damas, 1988, p.308; Emile Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, Paris, 1981, p.127.

³ L'anecdote rapportée par Farîd al-Dîn 'Attâr est un modèle du genre : le cheikh 'Abd Allâh Ibn Mubârak (m. 215/830) avait un esclave que d'aucuns soupçonnaient de commettre des actes répréhensibles. Son maître voulut effectuer sa propre enquête; il épia un soir l'esclave, et découvrit qu'il s'agissait en fait d'un saint passant sa nuit en prière, à l'insu de tous. Ibn Mubârak sortit alors de sa cachette, manifestant à ce personnage toutes les marques de la vénération qu'il avait pour lui; sur quoi l'esclave s'écria : « Ô mon Dieu, une créature a été témoin de mes actes ! A présent il n'est plus pour moi de repos dans ce monde; prends mon âme ! »; cf. Attar, *Le mémorial des saints*, Paris, 1976, p.188.

demeure de l'éphémère à celle de l'éternité ⁵. Le saint musulman, rappelons-le, meurt à son ego en s'éteignant en Dieu, après avoir suivi un cheminement initiatique; il expérimente alors le *fanâ'*, terme clé du soufisme. En bonne logique, le saint "réalisé" est donc mort de son vivant. Interrogé sur lui-même, le grand maître d'Asie Centrale Abû Yazîd al-Bistâmî (m. 260/874) aurait répondu : « Abû Yazîd est mort. Dieu veuille ne point lui faire grâce ». C'est en ce sens qu'il faut comprendre le vers du cheikh algérien Ahmad al-'Alawî (m. 1934), qui écrit que son maître al-Bûzîdî était déjà mort à sa naissance ⁶.

La mort initiatique seule est vraie, car elle inaugure la « subsistance » du saint en Dieu : le *baqâ'*, aboutissement du *fanâ'*. “ Il vous faut absolument mourir avant [la mort physique], dit le cheikh égyptien 'Alî Wafâ (m. 807/1404) à ses disciples; ainsi vous ne mourrez plus jamais par la suite ” ⁷. Les soufis mentionnent fréquemment à ce propos le verset coranique suivant : « Ne dites pas de ceux qui sont tués sur le chemin de Dieu “Ils sont morts”. Non, ils sont vivants mais vous n'en avez pas conscience » (Cor. II, 154) ⁸. Bistâmî ne s'étant "tué" initiatiquement que vers soixante-dix ans, il peut affirmer avant d'expirer qu'il n'a que quatre ans, c'est-à-dire qu'il est né en Dieu seulement depuis ce laps de temps ⁹.

Le soufi est donc éternel, selon un adage attribué à Abû l-Hasan al-Kharaqânî (m. 425/1034), car sa vie n'est plus tributaire de la mort "mondaine". Ibn 'Arabî souligne d'ailleurs qu'il n'existe plus de différence entre les états de vie et de mort physiques de l'être "réalisé"; il y a même inversion de la perspective profane puisque, tout comme Dieu

⁴ Hadith rapporté par Tirmidhî.

⁵ Chez Ibn 'Arabî par exemple (*Al-Futûhât al-makkiyya*, Le Caire, 1329 H., IV, 67, 290). En ce sens, la mort physique présente une grande analogie avec la vie d'ici-bas qui, pour ce maître, n'est qu'un pont (*djîsr*) précaire et provisoire (*Futûhât*, éd. O.Y., III, 286); sur la notion d'*intiqaâl*, cf. également al-Quchayrî, *op. cit.*, p.311.

⁶ Martin Lings, *Un saint musulman du vingtième siècle*, Paris, 1982, p.197.

⁷ Abû l-Latâ'if (serviteur de 'Alî Wafâ), *Al-Minah al-ilâhiyya fî manâqib al-sâdât al-wafâ'iyya*, ms. Le Caire (Dâr al-Kutub), fol. 33a.

⁸ Cf. également Cor. III, 169-170.

⁹ 'Attâr, *Mémorial*, p.174.

l'avait fait mourir à ce bas-monde, Il le rend vivant dans l'Au-Delà¹⁰. Cette pérennité du saint se traduit également sur le plan social. L' "homme de la lettre", le juriste musulman (*faqîh*), remarque le soufi Ahmad al-Zarrûq (m. 899/1494), n'est relié qu'à son ego; sa science disparaît en conséquence en même temps que son existence terrestre; le saint, lui, ne périt pas, car il a son origine et sa fin en Dieu, « le Vivant (*al-Hayy*) »¹¹; son influence spirituelle (*baraka*) traverse donc les siècles¹².

Beaucoup d'anecdotes mettent en relief la place dérisoire accordée par les saints à la mort physique. Contentons-nous de la réponse d'al-Hallâdj, mutilé sur son gibet, à son ami Chiblî qui lui demandait ce qu'est le soufisme : “ Son moindre degré, tu le vois ici ”. Le martyr signifiait par là l'insignifiance que revêtait pour lui la mort corporelle¹³. Sous cet angle, la mort initiatique me semble détenir une précellence comparable à celle qu'a le grand *djihâd* (la lutte contre l'ego, l'âme charnelle); selon le Prophète en effet, le combat contre l'ennemi extérieur, le petit *djihâd* où précisément il y a mort physique, a une valeur infiniment moindre que la soumission de l'âme.

A défaut d'être totalement éteints en Dieu de leur vivant, certains soufis voient dans la mort une issue à l'état d'inconscience (*ghafla*) dans lequel est plongé l'être humain ici-bas. Voici encore Bistâmî avouant avant de mourir : “ Je ne T'ai mentionné que par distraction, et Tu saisis mon âme plongée dans la léthargie ”¹⁴. Les soufis postérieurs reconnaissent pourtant au saint iranien un haut degré de réalisation, mais celui-ci ne le rendait que plus lucide sur la condition humaine terrestre. Les mystiques musulmans ont ici encore médité cette parole du Prophète : « Les hommes sont endormis, et ce n'est que lorsqu'ils meurent qu'ils s'éveillent »¹⁵. La mort physiologique accouche donc elle aussi de la vie, car elle ouvre sur l'Au-Delà, lieu de « la vie réelle », comme le stipule le

¹⁰ Ibn 'Arabî, *Futûhât*, éd. O.Y., III, 353.

¹¹ Cet attribut est l'un des 99 noms divins.

¹² Ahmad al-Zarrûq, *Qawâ'id al-tasawwuf*, Damas, 1968, p.109-110.

¹³ E. Dermenghem, *op. cit.*, p.224.

¹⁴ Al-Quchayrî, *op. cit.*, p.308.

Coran (XXIX, 64). Djunayd (m. 298/910), le grand maître de Bagdad, meurt ainsi en s'écriant : “ Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux ”, formule qui *ouvre* les sourates coraniques et tout acte accompli par le musulman ¹⁶.

Du désir de la mort

Si elle met un terme à l'illusion de ce monde, la mort permet également au saint de réaliser la rencontre tant attendue avec l' Aimé; ce saint ne fait d'ailleurs que répondre à l'injonction coranique : « Souhaitez donc la mort, si vous êtes sincères ! » (Cor. II, 94). “ Me voici à Toi (*labbayka*), dit ‘Alî al-Isfahânî, expression répétée par le pèlerin qui se rend à la Mecque ¹⁷. Or le pèlerinage anticipe la mort; les deux pièces de tissu blanc que l'homme y revêt évoquent en effet le linceul. Mourir signifie aussi pour le soufi rejoindre le Prophète, qu'il a souvent vu en rêve. Le muezzin de celui-ci, Bilâl, a connu Muhammad sous sa forme corporelle, et des lamentations de son épouse qui se tient à son chevet se détache sa propre exultation : “ Bientôt, lui dit-il, je vais revoir mes bien-aimés, Muhammad et ses Compagnons ! ” ¹⁸. Mourir, c'est bien sûr aussi retrouver son maître spirituel, s'il est décédé; encore que le lien subtil unissant celui-ci à son disciple ne soit pas rompu, dans le soufisme, par la mort. Le cheikh défunt est censé parachever la direction spirituelle de ses disciples depuis l'autre monde et, lors de son agonie, le maître turco-iranien Jalâl al-Dîn Rûmî (m. 672/1273) reprend à son compte le hadith suivant (transmis par Anas b. Mâlik) : “ Ma vie est un bien pour vous, et ma mort également ”. D'autre part, les maîtres décédés avertissent fréquemment leurs disciples du prochain trépas de ces derniers, lors de visions nocturnes.

¹⁵ Cette sentence est parfois attribuée à l'imam ‘Alî Ibn Abî Tâlib.

¹⁶ *Mémorial*, p.268; Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Paris, 1978, p.231.

¹⁷ Al-Quchayrî, *op. cit.*, p.310.

¹⁸ *Op. cit.*, p.304.

Il est donc compréhensible que les mystiques musulmans manifestent leur hâte d'être délivrés de ce bas-monde, « prison du croyant » selon les termes du Prophète ¹⁹. J'évoquais plus haut le "mal d'amour" des anciens; des soufis du XX^e siècle sont également décédés sans maladie organique précise. « L'âme est partie mystérieusement » constate le Dr Katz après la mort du cheikh 'Abd al-Wâhid Yahya, c'est-à-dire René Guénon (m. en 1951) ²⁰. Celui-ci comme le cheikh Ahmad 'Alawî refuse de se soigner, et le second de se nourrir ²¹. Tombé en syncope, le cheikh 'Alawî est ramené à la vie par le Dr Carret. Ayant repris conscience, il dit au praticien : « Pourquoi avez-vous fait cela ?... Il fallait me laisser aller ». Pressentant le jour où il va mourir, il demande instamment au médecin de ne s'interposer en rien ce jour-là au processus de la mort ²². Le médecin représente pour ces maîtres un obstacle à leur passage naturel d'une vie à l'autre et à la rencontre avec Dieu.

Le martyr de Hallâj, soufi de Bagdad exécuté en 309/921, procède de la même « nostalgie » (*hanîn*), mais ce mystique en a tiré les conséquences les plus extrêmes : il lui fallait provoquer sa mort en exposant ses débordements extatiques au couperet des censeurs, les juges musulmans. Plusieurs indices laissent à penser qu'il a prémédité son propre meurtre, dont cette parole adressée à son ami Chiblî : « Abû Bakr, donne-moi la main pour la grande oeuvre que nous aurons à faire ensemble : travailler à me faire exécuter » ²³. Que Hallâdj, cherchant le sacrifice, mis en croix et demandant à Dieu de pardonner à ses bourreaux ait suivi l'exemple de Jésus ne fait aucun doute, mais il faut préciser que le soufi de Bagdad a pris cet « héritage christique », selon l'expression d'Ibn 'Arabî, de la sphère de la sainteté muhammadienne, qui inclut toutes les modalités

¹⁹ Hadith rapporté par Muslim et Tirmidhî.

²⁰ Paul Chacornac, *La vie simple de René Guénon*, Paris, 1958, p.117.

²¹ *Op. cit.*, p.115-116; M. Lings, *Un saint musulman*, p.37.

²² *Op. cit.*, p.38-39.

²³ Louis Massignon, *La passion d'Al-Hosayn ibn Mansour al-Hallâj*, 1^{ère} édition, Paris, 1922, p.762. Dans son *Dîwân*, Hallâj écrit : « Tuez-moi, mes féaux camarades, c'est dans mon meurtre qu'est ma Vie ! Ma mort, c'est de (sur)vivre, et ma Vie, c'est de mourir ! Je sens que l'abolition de mon être est le plus noble don à me faire... » (traduit et présenté par L. Massignon, Paris, 1981, p.54).

de sainteté des prophètes antérieurs ²⁴. A propos de l'aspiration des mystiques à la mort, écartons une ambiguïté : on sait que l'Islam réprouve totalement le suicide; or le cheikh andalou 'Abd al-Haqq Ibn Sab'în - un des métaphysiciens majeurs du soufisme - se serait ouvert les veines à la Mecque en 669/1270, par désir d'union avec Dieu. Cette rumeur, qui nourrit le romantisme d'orientalistes tels que Massignon, a pour source quasi certaine la malveillance des ennemis d'Ibn Sab'în, qui considéraient sa doctrine comme une hérésie profonde ²⁵.

Beaucoup de saints voient dans la mort un « jour de fête », ainsi que l'exprime le cheikh Abû Sa'îd Ibn Abî l-Khayr (m. 440/1049) ²⁶. Da'ûd al-Tâ'î (m. 165/781), quant à lui, donne ce conseil à un disciple : “ Conduis-toi dans ce monde comme un homme qui jeûne, et envisage ton dernier jour comme la fête de la rupture du jeûne (*'îd al-fitr*) ” ²⁷. De fait, beaucoup de saints rient au moment du trépas, à l'instar de Hasan al-Basrî (m. 110/728) qui s'en est toujours abstenu au cours de sa vie, ou encore d'Ibn al-Mubâarak qui clame le verset : « En vue d'un tel [bonheur], il faut oeuvrer ! » (Cor. XXXVII, 61) ²⁸. Un autre, d'humeur habituellement sombre d'après ses contemporains, s'exclame avant d'expirer : « 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 ? » ²⁹. Certains continuent à rire après la mort. Ainsi, le médecin ne sait plus s'il doit diagnostiquer la vie ou la mort chez Ibn al-Djalâ', et personne ne veut laver son corps ³⁰.

Une tradition circule dans plusieurs pays arabes, sans que j'aie pu trouver de source écrite sur ce point : le jour de sa mort, l'imam

²⁴ Cf. Michel Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris, 1986, p.103.

²⁵ Cf. Abû al-Wafâ al-Taftâzânî (qui a étudié toutes les sources biographiques disponibles sur le personnage), *Ibn Sab'în wa falsafatu-hu al-sûfiyya*, Beyrouth, 1973, p.63-65; voir également la note de M. Chodkiewicz dans sa traduction de *l'Épître sur l'Unité absolue*, de Awhad al-Dîn al-Balyânî, Paris, 1982, p.35, n.47.

²⁶ Cf. Muhammad Monawwar, *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id*, traduit et annoté par Muhammad Achena, Paris, 1974, p.341.

²⁷ 'Attâr, *Mémorial*, p.215.

²⁸ *Op. cit.*, p.57; al-Quchayrî, *op. cit.*, p.304.

²⁹ *Ibid.*

Ghazâlî, surnommé « la preuve de l'Islam », aurait dit à son serviteur de ne point le déranger car il devait se préparer pour rendre visite le soir au roi. Le serviteur, voyant à une heure avancée de la nuit que son maître n'était toujours pas sorti de sa chambre, entra et trouva l'imam mort, étendu sur son lit et revêtu de ses plus beaux habits; il avait en réalité rendez-vous avec « le Roi », *al-Malik*, un des 99 noms de Dieu en Islam. De la même façon, Hallâdj répondit à ceux qui lui demandaient pourquoi il marchait si allègrement au supplice qu'il se rendait à la cour céleste ³¹.

Le maître irakien Abû Sa'îd al-Kharrâz (m. 286/899) agonisant clame qu'il n'y a de fête nuptiale pour les gnostiques (*al-'ârîfîn*) que lors de la rencontre avec le Bien Aimé, et plus tard Rûmî écrira : « Notre mort, c'est nos noces avec l'éternité » ³². On notera à ce propos que le vocabulaire de l'amour mystique côtoie toujours le thème de la mort; l'amour et la mort entretiennent en fait une relation ambivalente, puisque la seconde ouvre à la vie éternelle et à ce titre est désirée; elle est en même temps haïe car elle fait obstacle durant toute la vie terrestre à la rencontre (*liqâ'*), à l'union (*al-wisâl*).

A ces noces de l'esprit sont conviés des hôtes visibles mais aussi invisibles (anges, prophètes, saints défunts ...), que le mourant voit défiler devant lui en procession. Sur son lit de mort, le célèbre 'Abd al-Qâdir al-Djîlânî (m. 561/1166) « pria tous ces esprits de vouloir bien avancer en rangs et leur dit qu'il allait les suivre. [...] Cet impressionnant phénomène se prolongea un jour et une nuit » ³³. Abû l-Hasan al-Harrâî (m. 638/1240), quant à lui, voit des Compagnons du Prophète venant le chercher ³⁴.

Crainte et lucidité

³⁰ 'Abdallâh al-Yâfi'î, *Rawd al-rayâhîn fî hikâyât al-sâlihîn*, Chypre, s.d., p.206.

³¹ *Mémorial*, p.305.

³² Al-Yâfi'î, *op. cit.*, p.208; E. de Vitray, *op. cit.*, p.229.

³³ Mehmmmed Ali Aînî, *Un grand saint de l'Islam : Abd-Al-Kadir Guilânî*, Paris, 1967, p.76.

³⁴ E. Dermenghem, *op. cit.*, p.288.

L'aspect joyeux et festif évoqué jusqu'ici ne saurait éclipser la peur des affres de la mort. Les quelques auteurs qui ont consigné les attitudes des soufis lors de leur agonie notent d'ailleurs que celles-ci sont diverses, sinon contradictoires; elles reflètent en fait leur état ou leur degré spirituel ³⁵. Nombreux sont les mystiques à avoir appelé la mort de tous leurs vœux et, tel Sufyân al-Thawrî, à la trouver dure (*chadîd*) ³⁶. A l'instar des hommes ordinaires, ils peuvent craindre la souffrance physique qui accompagne la mort; la tradition prophétique évoque à plusieurs reprises cette souffrance, et Muhammad lui-même en fit l'expérience ³⁷. Davantage que cela, c'est le fait de comparaître devant Dieu qui effraie le saint, même s'il a parallèlement confiance en la miséricorde divine. « Tu ne me verras pas craindre la mort, mais ce qui est au-delà », déclare Abû Bakr Ibn Fûrak. Le verset précité « Souhaitez donc la mort, si vous êtes sincères » (Cor. II, 94) interpelle donc en premier chef les soufis pour lesquels la sincérité (*sidq, ikhlâs*) constitue le fondement même de la Voie. Diverses paroles du Prophète invitent le croyant à entretenir la pensée de la mort, et à Satan qui demande chaque jour à Hâtim al-Asamm (m. 237/851) ce qu'il mange, ce qu'il porte comme vêtement et où il habite, celui-ci répond : « je me nourris de mort, je m'habille de linceuil et j'habite la tombe » ³⁸.

Certains cheikhs se sont donc préparés méthodiquement, au cours de leur vie, à effectuer ce passage difficile et à mieux rencontrer Dieu. Ils se sont familiarisés avec la terre où ils reposent en creusant chaque jour leur tombe; c'est notamment le cas de Sayyida Nafîsa (m. 208/825), descendante de l'imam 'Alî et sainte très vénérée au Caire. « Lorsque Nafîsa sentit sa fin prochaine, elle creusa sa tombe dans sa demeure : elle y descendait tous les jours se livrer aux actes cultuels et y fit

³⁵ Cf. notamment al-Quchayrî, *op. cit.*, p.303.

³⁶ *Op. cit.*, p.304.

³⁷ Cf. par exemple al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, Beyrouth, s. d. , IV, 462-463.

³⁸ Abû 'Abd al-Rahman al-Sulamî, *Tabaqât al-sûfiyya*, Alep, 1986, p.96.

quatre-vingt-dix récitations du Coran (*khatma*) »³⁹. Aux premiers siècles de l'Islam, une telle pratique ne revêtait pas un caractère exceptionnel; ainsi Yahya Ibn Mu'âdh (m. 258/871) affirmait-il que « l'homme raisonnable construit sa tombe avant d'y entrer ». Le *zuhd* (« ascèse ») des anciens correspond ici plus que dans tout autre contexte à un renoncement à la vie terrestre : « un collier au cou que rivait une chaîne à la colonne de la maison, [un jeune ascète de Basra] attendait la mort, assis au bord de la fosse qu'il contemplait... »⁴⁰. La familiarité qu'entretient le soufi avec la tombe va jusqu'à la tendresse dans le cas de Burhân al-Dîn al-Dja'barî (m. 687/1288), qui s'adresse ainsi à sa future sépulture : “ Petite tombe, un mourant t'est venu (*qubayr, djâ'aka dubayr*) ”⁴¹.

D'autres saints, qui ont joui de grâces spirituelles et de pouvoirs initiatiques abondants, éprouvent la nécessité de s'humilier devant Dieu avant de mourir, de manifester leur pauvreté ontologique totale face à Lui. Voici 'Abd al-Qâdir al-Djîlânî qui met sa joue à terre en signe d'humilité, lui qui, selon Ibn 'Arabî, avait atteint un tel degré spirituel qu'il était au fait des secrets divins⁴². Le cheikh châdhilî Muhammad al-Hanafî (m. 847 / 1443), quant à lui, exerce une grande maîtrise initiatique dans l'Egypte mamelouke, au point qu'il y est communément appelé « le sultan Hanafî »; pourtant, peu avant sa mort, il prie Dieu de l'éprouver en le couvrant de poux, en le faisant dormir avec des chiens et mourir dans la rue, ce qui se produit effectivement. L'hagiographe de Hanafî fait référence dans ce passage au comportement du calife 'Umar Ibn al-Khattâb, connu pour sa force de caractère et son impétuosité. Or, déjà entré en agonie, celui-ci demande à son fils de plaquer son visage à terre et de le couvrir de poussière, « pour que mon Seigneur, dit-il, voie ma soumission et me fasse miséricorde »⁴³. Même Hallâdj, lors de son supplice qu'il vit dans un état

³⁹ Cf. Youssef Râghib, « Al-Sayyida Nafîsa, sa légende, son culte et son cimetière », *Studia Islamica* XLIV, 1976, p.81.

⁴⁰ *Op. cit.*, p.83.

⁴¹ Ibn Mulaqqin, *Tabaqât al-awliyâ'*, Beyrouth, 1986, p.412.

⁴² Ibn 'Arabî, *Futûhât*, I, 233.

⁴³ 'Alî al-Battanûnî, *Al-Sirr al-safî fî manâqib al-sultân al-Hanafî*, Le Caire, 1306/1888, II, 56-57.

de béatitude, prononce ce verset : « Les incroyants veulent la hâter [l'heure du Jugement, ou ici l'heure de la mort], mais les croyants la craignent car ils savent qu'elle est certaine » (Cor., XLII, 18).

De façon globale, me semble-t-il, le caractère sobre et lucide de la mort du saint musulman l'emporte sur son aspect ivre et extatique. Cela tient d'abord au fait qu'on nous montre généralement ce saint averti de cette échéance, par une vision, une voix céleste ou une inspiration intérieure. Le rendez-vous est même fixé avec précision. Khayr al-Nassâj prévient huit jours à l'avance qu'il mourra un jeudi soir à l'heure de la prière du coucher du soleil, et al-Harrâf qu'il décédera le 12 du mois de Cha'bân, lors de l'appel à la prière de l'après-midi ⁴⁴. Pour certains, il ne s'agit que d'un rite de passage somme toute assez banal, presque d'une formalité dont il faut s'acquitter, et nous retrouvons ici le thème de la dérision sur la mort. Un soufi pénètre dans une assemblée et, après avoir salué, demande s'il y a un endroit propre où mourir. Une fois qu'on le lui a indiqué, il procède à ses ablutions, prie, s'étend en ce lieu, et meurt ⁴⁵.

La lucidité est requise chez le saint - comme chez tout musulman - jusqu'aux derniers instants de son existence; pèse en effet sur lui le *taklîf*, le statut de responsabilité face à la Loi divine dont il doit en toute circonstance observer les prescriptions. Le mourant ressent par exemple une grande détresse s'il n'a pu rembourser ses dettes; il ne s'agit parfois que d'un dirham, comme dans le cas de Chibâl ⁴⁶. Une intervention miraculeuse se produit souvent pour dénouer la situation et dégager le moribond de toute attache terrestre ⁴⁷. Le saint prend exemple, ici comme dans les autres actes de sa vie, sur le Prophète qui veilla avant sa mort à ne laisser aucune espèce de dette, matérielle ou morale. Le saint montre également un grand scrupule à se maintenir en état de pureté en

⁴⁴ Al-Quchayrî, *op. cit.*, p.310; E. Dermenghem, *op. cit.*, p.287. Le père d'Ibn 'Arabî prévient son fils qu'il mourra dans deux semaines (*Futûhât*, éd. O.Y., III, 354); dans l'Égypte du XIII^e siècle, une sainte femme annonce un an à l'avance le moment de sa mort; cf. Denis Gril, *La Risâla de Saïf al-dîn Ibn Abî l-Mansûr Ibn Zafir*, IFAO, Le Caire, 1986, p.103 du texte français. Les exemples sont légion.

⁴⁵ Al-Quchayrî, *op. cit.*, p.305.

⁴⁶ Al-Sarrâdj, *Luma'*, p.210.

⁴⁷ *Mémorial*, p.209; al-Yâfi'î, *op. cit.*, p.206-207.

renouvellant ses ablutions. Le même Chiblî demande à un proche de l'aider à accomplir cet acte rituel car il n'en a plus la force. Le compagnon en question allait oublier de passer ses doigts mouillés dans la barbe de l'agonisant, ce qui s'appelle le *takhlîl* dans le droit musulman. Chiblî, qui ne peut plus parler, lui prend alors la main pour l'amener à sa barbe, puis meurt ⁴⁸. Les ablutions ne sont qu'un préambule à la prière qui, dans la logique du saint, a priorité sur la mort. On rapporte que Khayr al-Nassâj dit à 'Azraïl, l'ange de la mort chargé de prendre les âmes, de patienter jusqu'à ce que le cheikh eût procédé à la prière ⁴⁹.

La vigilance du saint mourant s'exerce aussi dans l'imitation stricte du modèle prophétique (la *Sunna*). Le fils d'un cheikh déchire sa chemise sous l'effet de la peine; son père sort alors du coma de l'agonie, ouvre les yeux et tance sévèrement son fils : “ Contrevenir à la *Sunna* dans les actes extérieurs, lui dit-il, dénote une hypocrisie intérieure ” ⁵⁰. La littérature hagiographique fait d'ailleurs état de saints dont la lucidité se prolonge après la mort; plusieurs témoins voient par exemple le cheikh Abû Sa'îd décédé désigner de l'index de la main droite sa jambe qu'un coin de linceul n'avait pas couverte ⁵¹.

Le saint musulman a souvent pour mission de guider les hommes vers Dieu. Lorsqu'il a charge d'âme et dirige une communauté, il doit préparer ses disciples à son départ. Abû l-Hasan al-Châdhilî (m. 656/1258) annonce aux siens de manière allusive sa mort prochaine : il leur enjoint d'emporter une pelle et une pioche pour le voyage qu'ils vont faire ensemble d'Alexandrie à la Mecque, « au cas, dit-il, où l'un d'entre nous mourrait en cours de route ». Or le cheikh n'avait jamais pris cette précaution auparavant ⁵². Il décéda effectivement lors de ce voyage dans le Sud égyptien, non loin de la Mer Rouge. Le saint musulman, notons-le,

⁴⁸ Al-Sarrâdj, *Luma'*, p.210; cf. également al-Quchayrî, *op. cit.*, p.310. Les textes hagiographiques ont généralement grand souci d'indiquer que le saint s'est efforcé d'effectuer ses devoirs religieux jusqu'au dernier instant.

⁴⁹ *Mémorial*, p.288.

⁵⁰ Al-Quchayrî, *op. cit.*, p.309.

⁵¹ M. Monawwar, *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id*, p.348.

⁵² Ibn al-Sabbâgh, *Durrat al-asrâr wa tuhfat al-abrâr*, Qéna (Egypte), 1993, p.220.

meurt dans des lieux très divers, par les pérégrinations qu'il effectue pendant la plus grande partie de sa vie. Mais à part les cas d'exécution ou de mort au combat (au cours du *djihâd*), il rend l'âme au milieu des siens.

Le maître spirituel réunit généralement ses disciples pour leur donner ses dernières recommandations (*wasiyya*) et désigner son successeur (dans le soufisme authentique, la transmission spirituelle est rarement héréditaire)⁵³. Il se peut cependant qu'il ne livre aucun nom, à la grande perplexité de son entourage; il emporte alors son secret dans la tombe. Les cheikhs de l'ordre khalwatî, par exemple, avaient pour coutume de ne jamais choisir d'héritier spirituel. Dans ce moment intense que représente la mort, le saint transcende les conventions humaines qu'il interprète précisément comme un manque de lucidité. Le cheikh maghrébin Abû Madyan (m. 594/1198) s'étonne ainsi qu'un disciple le sollicite pour d'ultimes conseils : “ Qu'a donc été toute ma vie avec vous sinon un testament spirituel ? ”, lui répond-il.

D'autre part, le saint musulman est généralement marié et a des enfants (nombreux dans bien des cas), dont il faut assurer l'avenir. Toutefois, les sources nous le montrent serein à cet égard, puisqu'il connaît les chemins que va prendre la Providence⁵⁴. Parfois, ses dernières volontés concernant sa famille sont très spécifiques. Muhammad Hanafî, par exemple, demande à sa femme de ne pas se remarier après lui; une telle exigence, on le sait, ne s'adressait qu'aux épouses du Prophète⁵⁵.

Un instant privilégié

Il existe une grande discordance entre l'état d'esprit du mourant et celui des vivants qui l'entourent; ce décalage transparaît nettement dans le comportement du saint. Très souvent ceux qui assistent à son agonie font figure d'intrus, troublant la concentration du saint sur l'un des actes les plus importants de sa vie terrestre. Le cheikh 'Alî Ibn Maymûn al-Fâsî (m. 917/1511) prend donc les devants; il quitte Damas et

⁵³ Cf. par exemple M. Monawwar, *Les étapes mystiques*, p.345; Ibn al-Sabbâgh, *Durrat al-asrâr*, p.221.

⁵⁴ Cf. par exemple *Mémorial*, p.111.

la renommée qui lui est attachée en cette ville, pour aller mourir seul dans la montagne libanaise ⁵⁶. En effet, le mourant a déjà accès au monde spirituel, et il lui est très pénible d'être dérangé dans sa contemplation. " Ne me distrayez pas, demande le maître égyptien Dhû l-Nûn (m. 245/859), car je suis émerveillé par les grâces de Sa bonté " ⁵⁷. Les hôtes invisibles des noces évoquées plus haut, viennent chercher le saint agonisant. " Levez-vous et sortez, s'exclame la sainte de Basra, Râbi'a al-'Adawiyya (m. 135/753); laissez pour un moment la route libre aux messagers du Seigneur ! ", tandis que 'Abd al-Qâdir al-Djîlânî dit à ses propres fils : " Eloignez-vous un peu de moi, car de grands visiteurs sont venus : en apparence je suis avec vous; en réalité je suis avec d'autres " ⁵⁸. Même Munkar et Nakîr, les deux anges chargés d'interroger le mort dans la tombe, auraient été sommés par Bistâmî, décédé, de passer leur chemin, car le saint refusait désormais de traiter avec des « êtres créés » ⁵⁹.

En Islam, les proches du mourant doivent l'aider à témoigner une dernière fois de l'Unicité divine; cette attestation (*chahâda*), qui est le premier pilier de l'Islam, peut se faire par la parole, en prononçant la formule *Lâ ilaha illâ Llâh* (« Il n'y a de dieu que Dieu »), ou à défaut en tendant l'index droit, geste qui symbolise cette Unicité. Notons que toute personne entrant en Islam énonce aussi cette profession de foi; elle devient de la sorte un nouveau-né, et nous rencontrons ici encore une similitude profonde entre les rites de passage de la naissance et de la mort. Les sources nous décrivent de façon pléthorique l'entourage des saints s'évertuant à leur faire répéter *Lâ ilaha illâ Llâh*; ceci a pour effet soit de les amuser, soit de les agacer, car cette formule leur paraît étrangère à l'état d'union dans lequel ils sont plongés. " Il n'y a plus entre Lui et moi, répond l'un d'entre eux en souriant, que le voile de la Puissance divine (*al-*

⁵⁵ Al-Battanûnî, *Al-Sirr al-safî*, p.58.

⁵⁶ Cf. ma thèse *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, IFEAD, Damas, 1995, p.351.

⁵⁷ Al-Quchayrî, *op. cit.*, p.311.

⁵⁸ *Mémorial*, p.99; M. A. Aïnî, *op. cit.*, p.75-76.

⁵⁹ *Mémorial*, p.183.

'izza); Djunayd, quant à lui, rétorque brièvement : “ Je ne L'ai jamais oublié; pourquoi Le mentionner ? ”, et un autre : “ Jusqu'à quand répéterez-vous ceci, alors que je suis consumé par Dieu ? ”⁶⁰. Ils ne récitent pas l'attestation de foi parce que cet acte émane d'un sujet ayant encore conscience de son individualité; or ils sont déjà éteints en Dieu. L'un d'eux, que l'on presse de réciter l'attestation, se tourne vers le mur et dit : “ Je suis totalement annihilé en Toi; telle est la rétribution de ceux qui T'aiment ”⁶¹.

Au lieu de la *chahâda* "conventionnelle", les saints musulmans prononcent plutôt le nom Allâh, qui synthétise tous les noms divins et permet la résorption dans l'Essence⁶²; ou encore murmurent-ils quelques vers de poésie mystique, laquelle préfigure l'au-delà du langage humain⁶³. Citons ces vers chantés sur son lit de mort par un cheikh égyptien décédé en 1937, l'imam Abû l-'Azâ'im; ce maître était pourtant connu pour sa gravité et pour le *djihâd* qu'il a mené contre les Anglais :

“ Aux frères qui me voient mort, dis que je ne le suis point.
Je suis un moineau dont voici la cage; je m'en suis échappé
pour rejoindre la demeure de la félicité ”⁶⁴.

Adresse : Eric GEOFFROY, Département d'études arabes et islamiques, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 22 rue Descartes, 67084 Strasbourg Cedex.

⁶⁰ Al-Quchayrî, *op. cit.*, p.305, 307, 310.

⁶¹ *Ibid.*, p.305.

⁶² Cf. par exemple *Abd-Al-Kadir Guilânî*, p.76.

⁶³ Al-Quchayrî, *op. cit.*, p.305, 307-308; al-Yâfi'î, *op. cit.*, p.207.

⁶⁴ Fawzî Muhammad al-Wazîr, *al-Imâm Abû l-'Azâ'im, al-mudjaddid al-sûfî*, Le Caire, 1992, p.214.

BIBLIOGRAPHIE

- Abû l-Latâ'if, *Al-Minah al-ilâhiyya fî manâqib al-sâdât al-wafâ'iyya*, manuscrit du Caire (Dâr al-Kutub), *Târikh* 1151, 46 fol.
- Aïnî M. A., *Un grand saint de l'Islam : Abd-Al-Kadir Guilânî*, Paris, Libr. Paul Geuthner, 1967, 257 p.
- Attar F., *Le mémorial des saints*, traduit par A. Pavet de Courteille, Paris, Seuil, 1976, 309 p.
- Balyânî A., *Epître sur l'Unicité absolue*, présentée et traduite par M. Chodkiewicz, Paris, Les Deux Océans, 1982, 84 p.
- Battanûnî A. (al-), *Al-Sirr al-safî fî manâqib al-sultân al-Hanafî*, Le Caire, 1306/1888, 2 vol.
- Chacornac P., *La vie simple de René Guénon*, Paris, Les Editions Traditionnelles, 1958, 130 p.
- Chodkiewicz M., *Le Sceau des saints*, Paris, Gallimard, 1986, 231 p.
- Dermenghem E., *Vies des saints musulmans*, Paris, Sindbad, 1981, 329p.
- Geoffroy E., *Le soufisme en Egypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans : orientations spirituelles et enjeux culturels*, Damas, IFEAD, 1995, 586 p.
- Ghazâlî (al-), *Ihyâ' 'ulûm al-dîn*, Beyrouth, Dâr al-ma'rifa, s. d. , 5 vol.
- Gril D., *La Risâla de Safî al-dîn Ibn Abî l-Mansûr Ibn Zafir*, Le Caire, IFAO, 1986, 257 p. (texte français uniquement)
- Hallâj H. M. (al-), *Dîwân*, traduit et présenté par L. Massignon, Paris, Seuil, 1981, 157 p.
- Ibn 'Arabî M., *Al-Futûhât al-makkiyya*,
1) Le Caire, 1329 H., 4 vol.
2) éd. critique par O. Yahia (abrév. : O.Y.), 14 vol. parus, 1972- 1992.
- Ibn Mulaqqin, *Tabaqât al-awliyâ'*, Beyrouth, Dâr al-ma'rifa, 1986, 626 p.
- Ibn al-Sabbâgh, *Durrat al-asrâr wa tuhfat al-abrâr*, Qéna (Egypte), Dâr Âl al-Rifâ'î, 1993, 223 p.

- Lings M., *Un saint musulman du vingtième siècle*, Paris, Editions Traditionnelles, 1982, 277 p.
- Massignon L., *La passion d'Al-Hosayn ibn Mansour al-Hallâj*, 1^{ère} édition, Paris, 2 vol., 1922.
- Monawwar M., *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id*, traduit et annoté par Muhammad Achena, Paris, Desclée de Brouwer, 1974, 410 p.
- Quchayrî A.K. (al-), *Al-Risâla al-quchayriyya*, Damas, Dâr al-Khayr, 1988, 477 p.
- Râghib Y., « Al-Sayyida Nafîsa, sa légende, son culte et son cimetière », *Studia Islamica* XLIV, 1976, p.61-86.
- Sarrâdj A. N. (al-), *Al-Luma' fî l-tasawwuf*, Leiden, éd. R. Nicholson, 1914, 472 p.
- Sulamî A. A., *Tabaqât al-sûfiyya*, Alep, Dâr al-Kitâb al-nafîs, 1986, 570 p.
- Taftâzânî A. W., *Ibn Sab'in wa falsafatu-hu al-sûfiyya*, Beyrouth, Dâr al-Kitâb al-lubnânî, 1973, 543 p.
- Vitray-Meyerovitch E. de, *Anthologie du soufisme*, Paris, Sindbad, 1978, 363 p.
- Wazîr F. M. (al-), *Al-Imâm Abû l-'Azâ'im, al-mudjaddid al-sûfî*, Le Caire, Dâr al-îmân wa l-hayât, 1992, 256 p.
- Yâfi'î A. (al-), *Rawd al-rayâhîn fî hikâyât al-sâlihîn*, Chypre, Mu'assasat 'Imâd al-Dîn, s.d., 532 p.
- Zarrûq A. (al-), *Qawâ'id al-tasawwuf*, Damas, Matba'a al-Mallâh, 1968, 127 p.