
Ataa Denkha

L'eschatologie musulmane

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Ataa Denkha, « L'eschatologie musulmane », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 87/2 | 2013, mis en ligne le 01 avril 2015, consulté le 03 novembre 2015. URL : <http://rsr.revues.org/1207> ; DOI : 10.4000/rsr.1207

Éditeur : Faculté de théologie catholique de Strasbourg

<http://rsr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://rsr.revues.org/1207>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© RSR

L'ESCHATOLOGIE MUSULMANE

L'eschatologie occupe une place considérable dans la révélation coranique, après le thème du *tawhîd*¹, l'unité de Dieu. Presque chaque chapitre du Coran s'y réfère, d'une façon ou d'une autre². La destinée de l'homme, l'obligation d'obéir à la loi coranique, la terreur du jugement, les événements de la fin du temps, la rétribution, la nouvelle création, le châtiment sont évoqués sans cesse³ et utilisés dans le Coran avec une vigueur et une fréquence qui n'existe nulle part ailleurs⁴. Il importe de peser les notions et expressions qui déterminent cette eschatologie coranique.

I. LE DÉCRET DE DIEU, DESTIN DE L'HOMME : *AL-QADÂ' WA AL-QADAR*

Les termes *Al-qadâ'* et *al-qadar* qui veulent respectivement dire « décret » et « arrêt » sont essentiels pour comprendre la destinée de l'homme dès sa conception jusqu'à la fin de sa vie. Croire en *al-qadâ' wa al-qadar* avec son lot de bonheur et de malheur est un des éléments du dogme musulman et une obligation de la foi en la destinée de l'homme qui est déterminée à l'avance par Dieu dans son décret (*qadâ'*) puis exécutée suivant son arrêt précis (*qadar*)⁵. Les termes *al-qadâ' wa al-qadar* peuvent être reliés en une seule expres-

1. Nous adoptons un système de transcription simplifié sans signes diacritiques particuliers, les voyelles longues â, î, û et les consonnes th, dh, kh, j, sh, gh, la lettre 'ayn et hamza '. Les noms et les termes communément employés en français sont écrits d'après le *Petit Robert*.

2. S. BLAIR, J. M. BLOOM, *Images of Paradise in Islamic art*, Hood Museum of art, Dartmouth College, 199, p. 25.

3. E. PLATTI, « Les thèmes du Coran », *En hommage au père Jacques Jomier*, o.p., Études réunies et coordonnées par Marie-Thérèse Urvoy, Paris, Éd. du Cerf, 2002, p. 175.

4. J. JOMIER, *Dieu et l'homme dans le Coran*, Paris, Éd. du Cerf, 1996, p. 117.

5. E. PLATTI, *Islam ... étrange?*, *Au-delà des apparences au cœur de l'acte d'islam, acte de foi*, Paris, Éd. du Cerf, 2000, p. 248-249; AL-MAYDÂNÎ, 'Abd al-Rahmân Habannaka, *al-'Aqida al-islâmiyya wa usuhûhâ*, Damas, Dâr al-Qalam, 1997, p. 627.

sion désignant l'absolu du décret de Dieu, ou le décret éternel, l'ordre divin. Les auteurs musulmans en ont donné diverses définitions. La lexicographie du verbe *qadâ* comporte plusieurs sens. Il signifie jugement, décision, arrêt. Dans le texte coranique, le verbe *qadâ*, en principe, revient à Dieu seul⁶. Selon Ibn'Arabî (1165-1240), il désigne la décision d'Allah, liée à son omniscience qui lui permet de jauger en vue de décider. Quant au terme *al-qadar*, sa racine vient du verbe *qdr* : déterminer, fixer, décréter. En son acception technique, il est le décret divin donnant à chaque chose la limite fixée ou la mesure de son être. Dans les versets coraniques, le plus souvent ce verbe est précédé d'un autre verbe *khalafa* (créer) pour donner le sens d'une mesure fixée : «... Il l'a créé et il a fixé son destin» (Cor. LXXX, 19)⁷. Se soumettre au décret de Dieu et ses limites «est salutaire»; mais vouloir le «dépasser mène à l'autodestruction⁸». La situation de l'homme dans le monde de l'au-delà est déterminée par deux autres notions essentielles, celles du bien et du mal. Le langage coranique exprime ces deux termes par *al-khayr* qui est à la fois le bien, le bienfait et le bonheur, et *al-sharr* qui prend le sens du mal et du malheur. D'autres expressions sont utilisées dans le Coran pour les signifier : *al-sâlihât* (les bonnes œuvres) et *al-sayyi'ât* (les mauvaises œuvres). Faire le bien consiste à obéir aux commandements de Dieu et à témoigner de la foi du croyant; faire le mal consiste à lui désobéir⁹.

Al-'Ash'arî (874-936) et son école invitent les croyants à adhérer au jugement (*qadâ*) de Dieu et à sa prédestinée (*qadar*)¹⁰. Il définit *al-qadâ* comme l'expression même de la volonté et de la prescience divine tout en ajoutant la notion d'accomplissement de toutes choses en lien avec la prédestinée voulue par Dieu depuis l'éternité¹¹. *Al-qadar* est un attribut d'action, le vouloir divin éternel qui détermine les choses contingentes.

Selon Al-Achqar¹², *al-qadâ* *wa* *al-qadar* sont liés l'un à l'autre et on ne peut pas les séparer. L'un est considéré comme le fondement et

6. L. GARDET, «*Al-Kadâ* *wa*-*l-Kadar*», *Encyclopédie de l'Islam*, Nouvelle éd. établie avec le concours des principaux orientalistes par B. Lewis, Ch. Pellat et J. Schacht t. IV, Paris, E. J. Brill : G. P. Maisonneuve & Larose, S. A., 1978, p. 38.

7. 'A. R. AL-QASHÂNÎ, *Traité sur la Prédestination et le libre arbitre précédé de quarante hadîths*, Paris, Éditions orientales, 1978, p. 8-15.

8. PLATTI, *Islam ... étrange?*, p. 249.

9. Ch. ABDELLAH, *La représentation de l'au-delà chez les Arabes de la "Jâhiliyya" et en Islam*, thèse de doctorat, Strasbourg, 2008, p. 142-145.

10. A. H. AL-'ASH'ARÎ, *Maqâlât al-islâmiyyîn wa-khtilâf al-musallîn*, Istanbul, Imprimerie de l'État, 1929, p. 292.

11. 'A. R. AL-MADYÂNÎ, *al-'Aqîda al-islâmiyya wa ususuhâ*, p. 626.

la base d'une construction et le deuxième vise l'édifice. Leur application commence ici-bas et continue dans l'au-delà. Il définit *Al-qadâ'* par les verbes être séparé, couper et juger selon la prédestination décidée par Dieu depuis l'éternité. Pour lui, la foi en *al-qadar* est basée sur quatre points principaux : croire que Dieu sait toutes choses, croire que Dieu a écrit toutes choses sur une Table gardée (Cor. LXXXV, 21), croire à la volonté de Dieu et à sa puissance, et croire que Dieu a créé toutes choses¹³. La prédestination de l'homme est inscrite dès sa création dans les entrailles maternelles et quelques *hadîths* affirment que Dieu envoie un ange dans le sein maternel et inscrit sur le front de l'enfant son avenir. Al-Achqar donne trois règles qui sont le résultat d'une étude concernant *al-qadar* : il faut croire en *al-qadar* et se baser sur le Coran et la *sharia* pour mieux le connaître avec ses limites et ses dimensions et non pas sur l'intellect, ne pas chercher à comprendre en quoi il consiste. Les mu'tazilites n'acceptent que la première règle. Les 'ash'arîtes refusent ces trois règles car ils pensent qu'elles sont d'ordre expérimental et sans relation avec la loi islamique ; quant aux sages et au reste du peuple, ils adoptent les trois¹⁴. Al-Achqar conclut son livre en citant quatre bienfaits accordés à celui qui croit à la destinée : il sera sauvé de l'idolâtrie, il restera intègre sur son chemin, éveillé et il affrontera les obstacles et les dangers avec un cœur stable¹⁵. La tradition affirme que ce qui a été prescrit par Dieu ne peut être en rien modifié par l'être humain car « nul ne peut dépasser le terme qu'Allah lui a imposé, prédéterminé, écrit par la Plume sur la Tablette Préservée, et inscrit par les Anges depuis que l'individu est dans le ventre de sa mère¹⁶ ». Cette affirmation se retrouve tant dans les textes coraniques que dans bien des *hadîths*¹⁷. *Al-qadâ' wa al-qadar* implique non seulement la vie de l'homme mais aussi le genre et les modalités de sa mort, fixée par Dieu. La pensée eschatologique musulmane paraît donc marquée par un fatalisme implacable quant au sort de l'homme, d'ici-bas jusqu'à

12. Il a été professeur à la faculté de droit islamique à l'Université de Jordanie. Il était auparavant doyen de la faculté de droit islamique à l'Université privée de Zarqa, en Jordanie aussi. Le docteur al-Ashqar est né à Naplouse en 1940 et décédé en 2012.

13. 'U. AL-ACHQAR, *al-Qadâ' wa al-qadar*, Le Caire, Dâr al-salâm, 2011, p. 24-26.

14. *Ibid.*, p. 50.

15. *Ibid.*, p.109-112.

16. 'U. ACHQAR, *La Petite Résurrection et les signes avant-coureurs de la Grande Résurrection*, traduit en français par Ahmad Ayad, Riyadh, Saudi Arabia, International Islamic Publishing House, 2007, p. 19.

17. Recueils des actes et des paroles du Prophète datant du II^e siècle après l'hégire équivalant au IX^e siècle de l'ère chrétienne.

sa destinée finale dans l'au-delà. Cependant pour la grande tradition musulmane, avoir la foi en la prédestination est compris comme un appel à la responsabilité plutôt qu'une obéissance aveugle ou un pur fatalisme¹⁸.

À maintes reprises, le Coran affirme qu'au jour du jugement, la justice divine sera exercée selon les actes accomplis, d'où la question de la responsabilité de chacun : «Ceux qui ont commis un péché et que leur faute a enveloppés : voilà ceux qui seront les hôtes du feu ; ils y demeureront immortels. Ceux qui croient et font le bien seront les hôtes du Paradis ; ils y demeureront immortels» (Cor. II, 81-82). Dieu charge l'âme humaine selon sa capacité : «Dieu n'impose à chaque homme que ce qu'il peut porter. Le bien qu'il aura accompli lui reviendra ainsi que le mal qu'il aura fait» (Cor. II, 286). Cette responsabilité est aussi liée à l'intention de la personne. Bien que le Coran, la tradition et la théologie musulmane affirment la liberté et la responsabilité humaines, elles sont toutefois inscrites dans le cadre de la Loi et les limites du décret divin¹⁹. Cela permet de voir et de comprendre l'impact de la prédestination sur la conception de la vie terrestre déjà conditionnée par l'acceptation de l'ordre des choses dans la plupart des cas sans même les comprendre, les discuter ou les contester. Car, si l'on satisfait à ce qui est décrété, la vie future est assurée et la récompense accordée. Donc *al-qadâ' wa al-qadar* peut être la première étape de l'eschatologie musulmane et en même temps la base sur laquelle l'homme sera jugé au *yawm al-hisâb* (le jour du jugement).

II. LE JUGEMENT DERNIER : *YAWM AL-HISÂB*

L'islam, tout comme la foi chrétienne, déclare qu'au dernier jour, Dieu jugera le monde. La fin de ce monde est annoncée dans le Coran pour chaque être humain²⁰ et même pour les animaux : «Il n'y a pas de bêtes sur la terre ; il n'y a pas d'oiseaux volant de leurs ailes qui ne forment, comme vous, des communautés. Nous n'avons rien négligé dans le Livre. Ils seront ensuite rassemblés vers leur Seigneur» (Cor. VI, 38). Mais comment l'islam envisage-t-il ce jour du jugement divin ? L'image que l'islam se fait du jugement au dernier jour «est proche de l'eschatologie biblique prophétique²¹». L'annonce du jour

18. PLATTI, *Islam ... étrange ?*, p. 249-250.

19. JOMIER, *Dieu et l'homme*, p. 130-132.

20. P. LEPIC, *Mourir, rituels de la mort dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Paris, Bréal, 2006, p. 113.

du jugement est l'une des toutes premières prédications coraniques et l'un des articles principaux du dogme musulman²². Les textes coraniques consacrés au jugement dernier sont le plus souvent liés aux textes qui annoncent *al-qiyâma* (la résurrection des corps qui le précède) et à ceux de la justice divine exercée et symbolisée par la balance dans laquelle les œuvres sont pesées²³. Le jour du jugement est un jour de rétribution, de décision où les hommes sont sanctionnés conformément à leurs actes par Dieu, et sont soit appelés à une vie éternelle de bonheur, soit condamnés à une éternité de malheur²⁴. Mais ces actes perdent toute valeur sans la foi, donc «le jugement porte d'abord sur la foi; ensuite une sorte de figulage prend en compte les autres actes²⁵». Emilio Platti ajoute qu'«il est à remarquer que la foi dans la transcendance du Jugement va de pair avec l'affirmation de la transcendance absolue de Dieu Lui-même²⁶». De nombreuses sourates témoignent que Dieu est bien le seul acteur du jugement²⁷, qu'il s'exprime en son nom propre. Il peut être mentionné à la troisième personne du singulier ou par une formulation passive²⁸. *Al-fâtiha*, la sourate d'ouverture du Coran, annonce clairement que Dieu est «le Roi du Jour du Jugement» (Cor. I, 4).

L'emploi du mot *al-yawm* (jour) dans le Coran comme avertissement pour désigner le jugement dernier est utilisé 348 fois²⁹. Bien d'autres termes le désignent³⁰. Le plus souvent, il est appelé «l'Heure» (*al-sâ'a*), parce qu'elle se hâte vers nous : «le Jour où

21. PLATTI, *Islam ... étrange ?*, p. 66.

22. JOMIER, *Dieu et l'homme*, p. 118.

23. J. JOMIER, *Le Coran, textes choisis en rapport avec la Bible*, Paris, Éd. du Cerf, 1989, p. 54.

24. A. H. GUIDERDONI, «Aperçus sur l'eschatologie Islamique», *Le message intellectuel et sacrabilité*, Année IV, n. 10, Milano, Italie, Janvier 2004, p. 53.

25. JOMIER, *Dieu et l'homme*, p. 134.

26. PLATTI, *Islam ... étrange*, p. 248.

27. *Ibid.*, p. 248.

28. H. TOËLLE, *Les quatre éléments dans le «Coran» : l'au-delà*, Université de Limoges, 1991, p. 18.

29. PLATTI, «Les thèmes du Coran», p. 173.

30. Ce grand jour est nommé aussi le «jour du jugement ou de la rétribution» (*yawm al-dîn*) (Cor. LXXXII, 14-19; Cor. XXXVII, 20), «jour du compte ou de la liquidation» (*yawm al-hisâb*) (Cor. XXXVIII, 26; Cor. XL, 27), «le jour de la décision» (*yawm al-fasl*) (Cor. XXXVII, 12; Cor. LXXVII, 38), «le dernier jour» (*yawm al-âkhira*) (Cor. II, 177, 232; Cor. IX, 18), «le jour de l'éternité» (*yawm al-khulûd*) (Cor. L, 34; Cor. II, 39), «le jour de la sortie» (*yawm al-khurûj*) (Cor. 50, 42), «le jour de la résurrection» (*yawm al-qiyâma*) ou (*yawm al-ba'th*) (Cor. XXII, 5; Cor. XXX, 56), «le jour de la rencontre» (*yawm al-talaq*) (Cor. XL, 15), «le jour du rassemblement» (*yawm al-jam'*) (Cor. XLII, 7; Cor. XI, 103), «le jour de l'événement» (*al-wâqi'a*) (Cor. LVI, 1; Cor. LXIX, 15), «le jour du fracas» (*yawm al-qâri'a*) (Cor. CI, 1-3; Cor. LXIX, 4), «le jour du cri» (*yawm al-sâkha*) (Cor. LXXX,

l'Heure apparaîtra, le Jour où l'Heure se dressera» (Cor. XXX, 11, 13 ; XL, 49 ; XLV, 26). Cependant, la connaissance de l'Heure est une prérogative divine, comme le montre la sourate VII, *al-A'râf*: «Ils t'interrogent au sujet de l'Heure : Quand viendra-t-elle ? Dis : La connaissance de l'Heure n'appartient qu'à Dieu ; nul autre que lui ne la fera paraître en son temps. Elle sera pesante dans les cieux et sur la terre, et elle vous surprendra à l'improviste... » (Cor. VII, 187). Ce verset, qui a sa source dans le Nouveau Testament (Mt. 24,36) a une portée décisive car cette Heure peut arriver instantanément. Son délai semble proche et de nombreux *hadîths* montrent que Muhammad la concevait comme imminente³¹. L'arrivée de l'Heure est décrite comme un «simple clin d'œil» (Cor. XVI, 77). On remarque ici que le Prophète utilise un terme propre à saint Éphrem en parlant de la promptitude avec laquelle la résurrection s'accomplit³².

Quant à l'eschatologie de la Bible hébraïque, à laquelle le Coran recourt, elle traite avant tout de la destinée finale du peuple juif en tant que groupe, et du monde en général. Ce n'est que secondairement qu'elle s'intéresse aux individus. Bien que les avertissements du Coran concernant le jugement divin s'adressent essentiellement aux individus, quelques rares passages parlent également d'un jugement concernant des communautés. Or, l'accent est toujours mis sur le décompte final (*hisâb*) individuel. Dans le Coran, la possibilité de l'intercession est souvent niée. Cependant, elle est admise à condition d'avoir la permission de Dieu : «... Il n'y a d'intercesseur qu'avec sa permission» (Cor. X, 3). Toutefois, la tradition donne au Prophète ce rôle³³. Par contre, dans la tradition juive toute intercession paraît exclue au jour du jugement. Dans le christianisme, l'intercession est

33), «le jour du grand cataclysme» (*yawm at-tâmma al-kubrâ*) (Cor. LXXIX, 34), «le jour du regret» (*yawm al-hasra*) (Cor. XIX, 39 ; Cor. VI, 33), «le jour de l'enveloppement» (*yawm al-ghâshiya*) (Cor. LXXXVIII, 1 ; Cor. XXIX, 55), «le jour de la menace» (*yawm al-wa'id*) (Cor. L, 20), «le jour qui approche» (*yawm al-azîfa*) (Cor. XL, 18 ; Cor. LIII, 57-58), «le jour de la vérité» (*yawm al-hâqqâ*) (Cor. LXIX, 1-2), «le jour de l'appel mutuel» (*yawm at-tanâdi*) (Cor. XL, 32), «le jour de la grande perte» (*yawm at-taghâbun*) (Cor. LXIV, 9). Toute une série d'autres noms sont attribués à ce jour. Muhammad utilise d'une manière répétitive toutes ces expressions nuancées non dans un but d'enseigner les fins dernières mais en vue d'interpeller et de réveiller ses auditeurs (Cf. AL-ACHQAR, *La Grande Résurrection*, traduit en français par Ahmad Ayad, Riyadh, Saudi Arabia, International Islamic Publishing House, 2007, p. 12-25 ; T. ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, p. 71).

31. D. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Études comparées*, t. II, Paris, Adrien – Maisonneuve, 1958, p. 702-706.

32. ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955, p. 148.

33. GUIDERDONI, «Aperçus sur l'eschatologie Islamique», p. 53.

réservée par Dieu aux saints, aux martyrs et aux justes car leurs mérites comptent auprès de Dieu³⁴.

Finalement, l'eschatologie musulmane contient des éléments propres aux traditions apocalyptiques juives, chrétiennes (surtout dans les ouvrages non-canoniques³⁵ tels que l'*Apocalypse de Baruch* et l'*Apocalypse de Pierre* disponibles en langue arabe) et aussi au zoroastrisme³⁶. Mais de quelle manière ces conceptions eschatologiques provenant d'autres religions ont-elles agi sur la pensée de Muhammad? Et comment imagine-t-il les événements apocalyptiques qui annoncent cette fin dernière?

III. LES ÉVÉNEMENTS APOCALYPTIQUES DANS LE CORAN

La fin du monde est précédée de signes précurseurs tels que l'arrivée de barbares qui vont dévaster le monde civilisé et l'arrivée des Ya'jouï et des Ma'jouï (Gog et de Magog) dont les masses submergeront le pays³⁷ : « Ces gens dirent Ô Dhou al Qarnain ! Les Ya'jouï et les Ma'jouï sèment le scandale sur la terre. ... » (Cor. XVIII, 94). Les noms de Gog et de Magog³⁸ n'appartiennent pas seulement au Coran, ils sont utilisés dans la Bible à plusieurs reprises³⁹. Une succession d'événements concernant l'arrivée de cette fin dernière se trouve dans

34. ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, p. 78-79.

35. JOMIER, *Bible et Coran*, p. 55.

36. D. COOK, *Studies in Muslim apocalyptic*, United States of America, The Darwin Press, INC, 2002, p. 1.

37. ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, p. 70.

38. En fait, Gog et Magog ont la même racine étymologique. Ils désignent soit une personne, soit un lieu géographique (cf. O. ODELAIN, et R. SÉGUNEAU, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Paris, Éd. du Cerf, 1978, p. 153). Saint Augustin traduit le nom « Gog par le "toit", et Magog "du toit", soit la maison et celui qui sort de la maison ». Celui-ci identifie Gog et Magog « aux nations dans lesquelles le diable a été enfermé, et du diable lui-même qui surgit d'elles en quelque sorte et qui s'avance ; ainsi sont-elles le "toit", et lui "du toit" ». Saint Jérôme semble être la source de cette traduction augustinienne lorsqu'il commente Ézéchiel 38, bien que saint Augustin ne le nomme pas (cf. Saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, t. 37, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 247, 778). Selon d'autres auteurs, les deux noms peuvent symboliser les nations païennes coalisées contre le Peuple de Dieu à la fin des temps. Et dans l'*Apocalypse de Jean* (20,7-10), ils expriment l'hostilité du monde vis-à-vis de l'Église. De même, le plus ancien texte concernant les sibylles chrétiennes, la *Tiburtina* rédigée au IV^e siècle, fait mention de Gog et de Magog. Ils symbolisent les puissances du mal (cf. J. DELUMEAU, *À la recherche du paradis*, Paris, Fayard, 2010, p. 93). La tradition islamique fait d'eux selon certaines versions les descendants d'Adam ou encore de Japhet (troisième fils de Noé). Pour d'autres, ce sont les peuples venant de la montagne du Caucase ou du Transoxiane (cf. AL-AHQAR, *La Petite Résurrection*, p. 313-320).

39. Gn 10,1-5 ; 1Ch 1,5 ; Ez 38,2 et 6 ; Ez 39,6 ; Ap 20,8.

les écrits islamiques et selon une chronologie spécifique. Le style utilisé en arabe est ramassé, avec des versets très courts se terminant par la même rime⁴⁰.

1. Les signes cosmiques

La fin des temps est devancée ou introduite par des phénomènes cosmiques épouvantables et mystérieux. Jacques Jomier considère que ces phénomènes «font penser à leur manière, mais à une échelle incomparablement plus grande, aux catastrophes (déluge de Noé, destruction de Sodome, tornades qui anéantirent les peuples de ‘Ad et de Thamoud) mentionnées dans le Coran comme punition de ces peuples après leur refus d’obéir aux prophètes-envoyés par Dieu⁴¹». Ce jour est conçu comme le jour de la ruine et de la dissolution du monde entier⁴² : «Lorsque celle qui est inéluctable surviendra, nul ne traitera sa venue de mensonge. Elle abaissera et elle exaltera ! Lorsque la terre sera violemment secouée, lorsque les montagnes seront mises en marche et qu’elles seront une poussière disséminée (...)» (Cor. LVI, 1-7). L’expression «celle qui est inéluctable» désigne la fin des temps⁴³. L’anéantissement atteint les montagnes par leur disparition annoncée soit par leur mise en marche soit par leur pulvérisation. La terre est prise par la poignée de Dieu (Cor. XXXIX, 67). De même, le soleil s’obscurcissement, il se produira une éclipse de la lune ainsi que la dispersion des étoiles, et une fumée recouvrira la terre, symbole de l’aveuglement des hommes⁴⁴ : «lorsque la vue sera éblouie, lorsque la lune disparaîtra, lorsque le soleil et la lune seront réunis» (LXXV, 7-9) ; le ciel agité par un tourbillonnement se rompra et se déchirera. Le phénomène de «L’éclatement des cieux» est le plus souvent mentionné et exprimé par les verbes arabes *fatara* : se fendre, se fractionner (VI, 79), *shaqqaqa* : couper en long, se fractionner et *faraja* : créer une ouverture entre, ouvrir, fractionner⁴⁵. Cet éclatement dans les sept passages cités est un prélude à la fin du monde. Dans son utilisation biblique, ce phénomène accompagne en général certaines interventions divines. Éz 1,1 semble être la source scripturaire de la fracture apocalyptique du ciel, bien que le passage lui-même n’in-

40. JOMIER, *Le Coran*, p. 53.

41. JOMIER, *Dieu et l’homme*, p. 119.

42. ANDRAE, *Les origines de l’Islam et le Christianisme*, p. 72-73.

43. M. REEBER, «Une approche thématique du Coran», *Le Coran et la Bible*, Paris, Bayard Éditions, 2002, p. 107.

44. AL-ACHQAR, *La Grande Résurrection*, p. 107-113.

45. Cf. les sourates : XXV, 25-27 ; LV, 38 ; LXIX, 16 ; LXXIII, 18 ; LXXVII, 9 ; LXXXII, 1-5, LXXXIV, 1-2.

dique que la délivrance du prophète, de son doute et de son acquisition d'une nouvelle vision de la vie⁴⁶. L'ouverture du ciel, en tant que symbole eschatologique, est aussi présente dans des écrits apocryphes tels que *l'Apocalypse de Baruch* (12,1), le *Testament de Lévi* (2,6) et le *Livre des Macchabées* (3 Mc 6,18). Un second groupe de sourates, à peu près contemporaines des précédentes, annonce également le jour du jugement, non pas par la fracturation du ciel mais par d'autres scénarios de catastrophe.

Dans certains passages, la voûte céleste est secouée ou s'enroule comme un parchemin ou encore est pliée (cf. Cor. XXI, 104 ; XIV, 48-49 ; XXXIX, 67 ; XLIV, 10 ; LII, 9, LXXVIII, 19 ; LXXXI, 11). Dans d'autres, elle est remplacée par une couverture qui laisse échapper de la fumée ou s'ouvre largement comme une porte à deux battants. Tous les phénomènes décrits dans ce second groupe de sourates ont leurs équivalents dans les Écritures. En Isaïe, le ciel se couvre de fumée et se dissipe : « Levez les yeux vers le ciel, regardez en bas vers la terre ; oui, les cieux se dissiperont comme la fumée ... » (Is 51, 6). Dans un autre passage, Isaïe prophétise que le ciel s'enroule comme un rouleau de parchemin (Is 34, 4). Il est remplacé par un nouveau ciel (Is, 65, 17). Quant à Job, il annonce l'usure des cieux : « ... les cieux s'useront avant qu'il [l'homme] ne s'éveille » (Jb 14, 12). Un autre phénomène concerne le bouleversement, l'embrasement et l'éclatement des mers : « lorsque les mers seront en ébullition » (Cor. LXXXI, 6). Ce type de matériau apocalyptique, bien qu'originellement juif, est écarté par le judaïsme officiel après la chute de Jérusalem à la fin du premier siècle de notre ère. Après cela, la littérature apocalyptique continue à exister dans la chrétienté populaire et c'est probablement par cette source que Muhammad l'a connue⁴⁷. Les descriptions de ces phénomènes cosmiques aident à situer le cadre dans lequel s'accomplit la résurrection des morts.

2. La résurrection collective

La vision coranique de la résurrection comporte de nombreux éléments cosmiques et physiques. Au milieu des bouleversements épouvantables de tout le cosmos se place la résurrection des morts. L'expression *yawm al-qiyâma* est utilisée environ soixante-dix fois. La racine : *q-w-m* signifie se lever, se dresser, se tenir debout. Ce sens est identique au verbe hébreu pour signifier la résurrection⁴⁸. Quand

46. T-J. O' SHAUGHNESSY, *Eschatological themes in the Qur'ân*, Manila, Ateneo University, 1986, p. 35-36 ; J. JOMIER, *Bible et Coran*, Paris, Éd. du Cerf, 1959, p. 56.

47. *Ibid.*, p. 36-37.

48. *Ibid.*, p. 714.

la résurrection intervient, un cri retentit : « Écoute ! Le Jour où le crieur criera d'un endroit proche, le Jour où ils entendront en toute Vérité le cri, ce sera le Jour de la Résurrection ! » (Cor. L, 41-42 ; XVII, 49-52). Le corps charnel est reconstitué⁴⁹ : « L'homme pense-t-il que nous ne rassemblerons pas ses ossements ? Oui ! Nous avons le pouvoir de remettre en place ses phalanges » (Cor. LXXV, 3-4). La résurrection est comprise comme une nouvelle création⁵⁰. Tous ces événements cosmiques tracent une sorte de canevas dans lequel s'inscrit la résurrection où les morts surgissent hors de leurs tombeaux pour être jugés⁵¹.

3. Le rassemblement pour le jugement (*al-Hashr*)

Au jour du jugement dernier, Dieu rassemblera tous les humains sur une immense place, par ordre de dignité, chaque prophète à la tête de sa communauté⁵² ; c'est le *hashr*, le rassemblement (Cor. L, 44). Ce rassemblement est marqué par une attente – une « station » – qui remplit tout le monde de frayeur et d'angoisse⁵³. C'est le Jour de la décision, le Jour de la foi, le Jour du compte, car le Juge suprême évalue les actions des hommes. Les caractéristiques essentielles de ce jugement sont ainsi annoncées : « Lorsque l'on sonnera de la trompette, ce Jour sera un Jour horrible, un Jour difficile pour les incrédules » (Cor. LXXIV, 8-10). Deux conceptions sont combinées dans cette eschatologie coranique : le son des trompettes introduit le temps du salut par le rassemblement des élus et ce même son appelle les morts hors de leurs sépulcres⁵⁴. Le Coran ne définit pas la personne qui souffle dans la trompe et il utilise le pronom indéfini « on ». Il précise que ce souffle s'effectue deux fois. Le premier son est nommé le son du clairon (Cor. LXXIX, 6-7) ou un seul cri (Cor. 36, 49). Quant au second son, il ne possède pas de nom⁵⁵. Aussi des textes signalent-ils que le soleil se tient juste au-dessus des créatures puis qu'une colonne de feu émerge comme une ombre formée de trois parties : de chaleur, de fumée et de lumière⁵⁶. De même, les hommes

49. REEBER, « Une approche thématique du Coran », p. 107.

50. AL-ACHQAR, *La Grande Résurrection*, p. 52.

51. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, p. 714.

52. R. CASPAR. « Eschatologie », *Dictionnaire des religions*, sous la direction de Paul Poupard, Paris, Quadrige / Dicos-poche, 2007, p. 629.

53. REEBER, *Le Coran et la Bible*, p. 107.

54. ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, p. 74.

55. AL-ACHQAR, *La Grande Résurrection*, p. 34-35.

56. J. MACDONALD, « Islamic Eschatology VI-Paradise », *Islamic Studies*, 5 (1966), p. 332.

sont répartis en deux ou trois groupes⁵⁷ ou colonnes : les croyants, les hypocrites et les athées. L'ombre de la chaleur est réservée à la colonne des hypocrites, celle de la fumée aux athées et celle de la lumière aux croyants⁵⁸.

Le Coran évoque encore ce rassemblement comme le jour de la rencontre pour les justes et celui de la séparation pour ceux dont le cœur est endurci⁵⁹. Les Anges remettent à chacun son « livre » ou « son rôle ». La tradition emploie aussi le terme « feuillets ». Le juste reçoit ce rôle dans la main droite, l'infidèle et le pécheur dans la main gauche pour signifier la responsabilité personnelle de chacun pour ses actes⁶⁰. Le Coran retient deux images de Dieu. La première est celle du juge souverain (Cor. VI, 62 et XXII, 55) et celle de Dieu assis en majesté sur son 'arsh (trône), un attribut royal qui est le symbole de son séjour, de sa maîtrise et signale « la présence du Dieu tout-puissant, invisible, le seul à avoir autorité en ce jour⁶¹ ». La deuxième est celle de la nuée (*ghamâm*) utilisée pour indiquer la présence de Dieu au jour du jugement⁶² : « Le Jour où le ciel se fendra par les nuées où l'on fera descendre rapidement les anges ; ce Jour-là, la vraie royauté appartiendra au Miséricordieux. Ce sera un Jour terrible pour les incrédules » (Cor. XXV, 25-26). L'islam entre davantage dans les détails et insiste sur la responsabilité de chaque personne devant Dieu le juge⁶³ et ce jugement doit être effectué par la pesée de toutes les œuvres accomplies.

4. La pesée des actes

Au jour du Jugement, les hommes voient parfaitement le bien et le mal accomplis durant leur existence terrestre et en reçoivent le juste prix. Les anges écrivains ont enregistré avec exactitude aussi bien les bonnes œuvres que les mauvaises commises⁶⁴. Les sourates de la première période mekkoise mettent l'accent sur l'attitude envers les pauvres ; celles de la deuxième insistent sur la foi aux prophètes et celles de la troisième sur le pur monothéisme. Quant aux sourates

57. JOMIER, *Dieu et l'homme*, p. 127.

58. MACDONALD, « Islamic Eschatology », p. 332.

59. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, p. 718

60. GARDET, *L'Islam. Religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 100.

61. JOMIER, *Dieu et l'homme*, p. 120-121.

62. *Ibid.*, p. 122.

63. JOMIER, *Dieu et l'homme*, p. 130.

64. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne.*, p. 731.

médinoises, elles évoquent l'engagement sur le chemin de Dieu⁶⁵. L'intégralité des actions des hommes peut se comparer à des pages écrites et consignées dans trois registres : le Livre des destinées, le Livre des justes et des incrédules, et le Livre des actions des hommes : « Toutes leurs actions sont consignées dans les livres. Chaque chose, petite ou grande est inscrite » (Cor. LIV, 52-53). L'évaluation des actes s'effectue au moyen d'une pesée sur la balance *mîzân* et les anges Gabriel et Michel contrôlent l'opération (cf. Cor. VII, 8-9). Certains commentateurs pensent que les actes humains se pèsent sous deux formes : la forme lumineuse contenant les bonnes actions sur le plateau de droite et la forme ténébreuse comportant les mauvaises sur le plateau de gauche. D'autres (la plupart des ash'arites) disent que les feuillets écrits par les anges sont mis en balance⁶⁶. Mais rien n'est dit dans le Coran sur l'effectuation de cette opération. On trouve seulement des versets qui parlent de « ceux dont les œuvres seront lourdes » comme de « ceux dont les œuvres seront légères » (Cor. VII, 8-9). Et dans la sourate XCIX, *al-zalzala* (Le tremblement de terre), il est question de « celui qui aura fait le poids d'un atome de bien » et de « celui qui aura fait le poids d'un atome de mal » (Cor. XCIX, 7-8)⁶⁷.

Des traditions et des commentaires du Coran dans les *hadîths* viennent enrichir l'enseignement coranique sur ces événements apocalyptiques d'une manière encore plus précise et plus concrète⁶⁸.

IV. L'APOCALYPTIQUE CORANIQUE AMPLIFIÉE DANS LA TRADITION MUSULMANE

Des *hadîths* et des récits populaires amplifient les événements apocalyptiques de la fin des temps cités dans le Coran et ajoutent des détails supplémentaires. Les *hadîths* sont rédigés en un style littéraire d'une valeur variable. Certains sont reconnus authentiques, des sont moins crédibles. Pour la plupart, l'origine remonte à un Compagnon du Prophète. Leur inspiration provient partiellement des sermons qui eux-mêmes ont puisé leurs idées auprès des vieux conteurs et pleureurs. Leur but essentiel tend à frapper l'imagination populaire

65. Ch. ABDELLAH, *La représentation de l'au-delà chez les Arabes de la "Jâhiliyya" et en Islam*, thèse de doctorat, Strasbourg, 2008, p. 136.

66. GARDET, *L'Islam*, p. 101.

67. JOMIER, *Dieu et l'homme*, p. 127.

68. G. MINOIS, « Le jugement des morts », *Encyclopédie des religions*, sous la direction de Frédéric LENOIR et Ysé TARDAN-MASQUELIER, Paris, Bayard Éditions, 1997, p. 1913.

par des détails concrets⁶⁹. Quant aux récits populaires, ce sont des histoires racontées qui se basent sur les *hadîths* mais en les dépassant largement dans certains détails et même en les exagérant. Le but visé par l'annonce des événements eschatologiques et l'insistance sur la peur de l'après-vie est la formation, l'éducation au comportement moral du peuple pour bien mener sa vie. Les premiers récits apparaissent à partir du IX^e siècle, mais il n'existe pas de copies complètes avant le XVI^e siècle. Certains se concentrent sur l'état de l'âme depuis sa création jusqu'au tombeau. D'autres traitent de la résurrection ou des éléments de la vie future⁷⁰. À travers son étude, David Cook montre que la plupart des événements apocalyptiques tirent leur origine des faits historiques en lien avec cinq saintes villes centrales du christianisme : Jérusalem, Alexandrie, Antioche, Constantinople et Rome. Il souligne, par ailleurs, que certaines traditions affirment que la fin des temps ne vient pas avant la fin du règne des douze rois venant du *Quraysh* dont le dernier est 'Umar Ibn Abd al-'Aziz (717-720). Ces douze rois correspondent aux douze Imams chez les chiïtes⁷¹.

Les *hadîths* et les récits populaires dans lesquels sont cités les signes précurseurs distinguent trois groupes : les signes mineurs, *al-'alâmât al-sughrâ*, et les signes majeurs, *al-'alâmât al-kubrâ*, suivis des signes annonciateurs de la fin du temps⁷². On peut diviser les signes mineurs appelés aussi les petits signes ou encore les signes avant-coureurs de l'Heure en deux catégories. La première catégorie contient les signes ayant déjà été réalisés et qui continuent à se réaliser de temps à autre. Ces signes résonnent comme un appel à la vigilance⁷³. La deuxième catégorie comporte des signes en voie de réalisation et qui n'ont pas encore eu lieu. Puis vient le temps des grands signes, lesquels annoncent l'arrivée imminente de l'Heure selon un ordre qui diffère d'un *hadîth* à l'autre.

L'islam, tout comme le christianisme, annonce la venue de l'antéchrist, le *Dajjâl*, et lui donne une place importante dans son eschatologie, contrairement à la tradition juive qui reste muette à son propos.

69. L. GARDET, « Djanna », *Encyclopédie de l'Islam*, t. II, Paris, E. J. Brill : G. P. Maisonneuve & Larose, S. A., 1977, p. 459.

70. RUSTOMJI, *The garden and the fire*, New York, Columbia University Press, 2009, p. 98-100.

71. COOK, *Studies in Muslim apocalyptic*, p. 35-36.

72. M. KIN'ÂN, *Ashrât al-sâ'a wa umûr al-âkhira*, résumé de l'histoire d'Ibn Kathîr, Beyrouth, Mu'assasat al-Ma'ârif, 2000, p. 36-46 ; RUSTOMJI, *The garden and the fire*, p. 106.

73. KIN'ÂN, *Ashrât al-sâ'a wa umûr al-âkhira*, p. 36-41.

Son nom veut dire quelqu'un qui déçoit et il est utilisé pour désigner une variété de groupes en islam. Mais le *Dajjâl* de la fin des temps est le *Dajjâl* par excellence, différent de tous les autres car il ne prétend pas seulement être le prophète mais il va jusqu'à prendre la place de Dieu, d'où la gravité de son péché⁷⁴.

La sourate XXVII, *al-Naml* (Les fourmis) dit que : «Lorsque la parole tombera sur eux, nous ferons pour eux sortir de terre une bête et celle-ci proclamera que les hommes ne croyaient pas fermement à nos signes» (Cor. XXVII, 82). En s'appuyant sur cette sourate, la tradition fait de l'apparition de cette bête un signe de la fin des temps. Les *hadîths* la décrivent sous la forme d'un serpent monstrueux rôdant autour de la Mekke⁷⁵. Tor Andrae souligne que «l'exégèse traditionnelle raconte que l'animal d'Allah fait une marque sur le front des croyants et des incroyants avec la verge de Moïse et le sceau de Salomon pour les distinguer parfaitement⁷⁶». D'autres traditions précisent que cette bête apparaît plusieurs fois et en différents lieux, elle identifie surtout les hypocrites⁷⁷. Elle peut être mise en équivalence avec la présentation du signe de la bête, l'être diabolique de *l'Apocalypse* de Jean, devenu dans le Coran un envoyé de Dieu.

En additionnant l'héritage judéo-chrétien et des traditions iraniennes, l'islam a connu des poussées millénaristes avec l'attente d'une sorte de messie, le Mahdi instaurateur sur terre d'un royaume de paix précédant le jugement dernier⁷⁸. Le Coran ne parle point du Mahdi. Il semble pourtant que Muhammad l'ait annoncé, sans que l'on puisse préciser l'idée qu'il s'en faisait. Des *hadîths* authentiques le confirment. Ils ont même donné ses traits physiques : «un homme au front large ou dégarni, pourvu d'un nez aquilin⁷⁹». Pour les sunnites, le Mahdi est un homme pieux rénovateur de la religion qui établit la justice et l'équité selon le Coran et la Sunna. Pour les chiites, il est le dernier des douze imams et un des descendants d'El-Hussein. David Cook souligne qu'on peut comprendre son nom de deux manières, active et passive. Dans le sens actif il est le guide et au passif il est celui qui est guidé, mais il préfère le sens actif⁸⁰. En reprenant l'idée d'Ibn Khaldoun cité dans *al-Muqaddima*, James Darmesteter explique que le sens littéral du mot Mahdi signifie «celui qui est

74. COOK, *Studies in Muslim apocalyptic*, p. 93-94.

75. P. DE LAUBIER, *Quand l'histoire a un sens*, Paris, Salvator, 2009, p. 63-65.

76. ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, p. 71.

77. COOK, *Studies in Muslim apocalyptic*, p. 121.

78. J. DELUMEAU, *Une histoire de paradis, Mille ans de bonheur*, t. II, Fayard, Paris, 1995, p. 15.

79. AL-ACHQAR, *La Petite Résurrection*, p. 136.

80. COOK, *Studies in Muslim apocalyptic*, p. 138.

dirigé». De ce fait, Mahdi n'est qu'une épithète qui peut s'appliquer à tout prophète et même à toute créature ; mais employé comme nom propre il désigne le « bien dirigé » entre tous, le Mahdi par excellence, c'est-à-dire le prophète qui doit mettre fin au drame du monde⁸¹. À la venue du Mahdi succède l'arrivée de l'antéchrist et à la même époque Jésus le fils de Marie descend et aide Mahdi à tuer l'antéchrist⁸². Selon le Coran, Jésus est considéré comme le signe de cette Heure, telle que le laisse supposer la sourate XLIII, *al-Zukhruf* (l'ornement) : « Jésus est, en vérité, l'annonce de l'Heure. N'en doutez pas et suivez-moi. Voilà un chemin droit ! » (XLIII, 61)⁸³. De ce fait, Il assiste le Mahdi dans la célébration d'un office suprême et Il a le Mahdi comme imâm. Les fanfares de la résurrection vont alors retentir et Dieu viendra juger les vivants et les morts⁸⁴. Toutefois, il ne s'agit pas ici d'une affirmation catégorique. En troisième lieu viennent les signes annonciateurs de la fin des temps. Les commentateurs tels Bukhârî (810-870), Tabarî (838-923), Muslim (821-875) et Ibn Kathîr (1301-1373), considèrent la prise de la terre, le pliage du ciel, l'obscurcissement du soleil et l'éparpillement des étoiles parmi les signes cosmiques qui annoncent la fin des temps. Tous insistent sur la royauté suprême de Dieu⁸⁵. Les *hadîths* chargent l'ange Isrâfîl de souffler dans la trompe. Certains pensent qu'il va souffler deux fois comme l'indique le Coran et d'autres estiment qu'il va y avoir trois souffles : le souffle de la frayeur, le souffle du foudroiement précédé d'une pluie et le souffle de la résurrection⁸⁶.

Le jour du rassemblement, les serviteurs se réuniront. Selon certains, ils seront nus, assoiffés et couverts de sueur⁸⁷, pieds nus et non circoncis. Selon d'autres, ils porteront le linceul dans lequel ils ont été enterrés⁸⁸. Les gens seront classés en trois groupes : les mécréants, les désobéissants et les croyants⁸⁹, pour être jugés. D'après certains *hadîths*, en ce jour-là, chaque homme sera appelé par son

81. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, p. 702-706.

82. AL-ACHQAR, *La Petite Résurrection*, p. 236-246.

83. COOK, *Studies in Muslim apocalyptic*, p. 139.

84. MASSON, *Le Coran...*, p. 702-706.

85. KIN'ÂN, *Ashrât al-sâ'a wa umûr al-âkhira*, p. 99-102 ; AL-ACHQAR, *La Grande Résurrection*, p. 108-127 ; M. AL-MISRI, *Rihlâ ilâ al-dâr al-âkhira*, Le Caire, Maktabat al-Safâ', 2005, p. 365-374.

86. K. MUHAMMAD, *Ahâdîth hayât al-barzakh fi al-kutub al-tis'a*, Beyrouth, Dâr Ibn Hazm, 2004, p. 341-357 ; AL-ACHQAR, *La Grande Résurrection*, p. 31-38 ; I. AL-QURTUBÎ, *al-Tadhkira fi ahwâl al-mawtâ wa-ûmur al-âkhira*, Le Caire, Dâr al-hadîth, 2011, p. 150-157 ; AL-MISRI, *Rihlâ ilâ al-dâr al-âkhira*, p. 338-341.

87. MACDONALD, « Islamic Eschatology VI-Paradise », p. 340.

88. AL-ACHQAR, *La Grande Résurrection*, p. 61.

89. *Ibid.*, p. 131.

prénom suivi du nom de son père ; si ses actes sont bons, il reçoit dans sa main droite un livre blanc à l'écriture blanche ; par contre si ses actes sont mauvais, il reçoit dans sa main gauche un livre noir⁹⁰. Ce jour sera suivi par la pesée qui évalue les œuvres en vue de la rétribution. Les *hadîths* affirment que la pesée des actes ou des livres dans lesquels sont enregistrés les actes de la personne elle-même⁹¹ s'effectue sur une balance tenue par l'ange Gabriel⁹². Certains estiment probable l'existence d'une seule balance ; d'autres indiquent la présence de plusieurs balances attribuées à chaque acte⁹³. Al-Qurtubî (1214-1273) accorde à la balance le symbole de la justice et du jugement. Il précise que la foi de la personne est pesée avec ses actes et sert à ce moment à racheter les actes mauvais et à donner la chance au pécheur, après s'être purifié, d'échapper à l'enfer⁹⁴.

La tradition islamique admet que les croyants et les incroyants doivent traverser un pont étroit, « le pont du *Sirât*⁹⁵ », qui signifie « voie ». Il devient par appropriation le nom propre du pont eschatologique. Ce pont conduit au paradis par-dessus l'abîme de l'enfer⁹⁶. Par ailleurs, il n'existe pas de référence dans le Coran concernant ce pont à franchir par les ressuscités. Il s'agit plutôt d'une conception plus tardive, inspirée par le mazdéisme et adoptée par certains *hadîths*⁹⁷. Al-Shâfi'î (767-820) et Al-Achqar à partir des *hadîths* le décrivent d'une manière minutieuse. Ce pont est plus mince qu'un cheveu, plus tranchant que le sabre. Il possède des pointes aiguës et est recouvert de plantes piquantes qui ne font aucun mal au croyant mais blessent l'impie. Pour le franchir, il faut trois mille ans : mille pour monter,

90. AL-QURTUBÎ, *al-Tadhkira fî ahwâl al-mawtâ wa-ûmur al-âkhira*, p. 222-223.

91. KIN'ÂN, *Ashrât al-sâ'a wa umûr al-âkhira*, p. 129.

92. AL-QURTUBÎ, *al-Tadhkira fî ahwâl al-mawtâ wa-ûmur al-âkhira*, p. 278.

93. AL-ACHQAR, *La Grande Résurrection*, p. 283-294.

94. AL-QURTUBÎ, *al-Tadhkira fî ahwâl al-mawtâ wa-ûmur al-âkhira*, p. 275.

95. Le mot *Sirât* n'est pas un mot arabe, mais il provient de la langue persane. Il est employé pour parler du pont qui conduit soit au lieu du châtement, soit au lieu béni. La première mention de la traversée d'un pont après la mort se trouve dans les textes de *Ménok-é Khrat* et les textes du *Vendidat* de la religion de Zarathoustra ou Zoroastre. Ce pont appelé le pont de l'Épreuve est franchi par tous les défunts. Il est décrit comme un large chemin pour les justes mais pour les injustes il devient étroit comme une lame d'épée. Sa traversée permet aux justes d'entrer dans la communauté des dieux et aux pécheurs de rester éternellement dans l'abîme nommé la maison du mensonge (cf. M. ZLATOHLAVEK, « Les représentations préchrétiennes », *Le jugement dernier*, traduit de l'allemand par Denis-Armand Canal, Paris, La Bibliothèque des Arts, 2001, p. 19-21).

96. GARDET, *L'Islam. Religion et communauté*, p. 101.

97. TOËLLE, *Les quatre éléments*, p. 21.

mille pour traverser, mille pour descendre⁹⁸. Après tous ces signes apocalyptiques, la personne est orientée vers les régions de l'au-delà.

* *
*

À la suite de ces investigations sur l'eschatologie musulmane, on ne peut qu'être d'accord avec Thomas O'Shaughnessy lorsqu'il écrit que «l'eschatologie du Coran est apocalyptique et ses descriptions sont rédigées en langage symbolique⁹⁹». O'Shaughnessy, en critiquant les commentateurs du Coran, pense que ces détails eschatologiques ne doivent pas être interprétés littéralement ; ils tendent plutôt à faire comprendre l'intervention divine ici-bas et dans l'au-delà. Il convient aussi d'admettre que le texte du Coran paraît inspiré de la Bible. Certains érudits musulmans modernes considèrent également que Muhammad connaît la Bible. Ils prétendent que sans la connaissance des textes bibliques, la compréhension du Coran ne lui aurait pas été possible. Mais en même temps ils ne remettent pas en cause la révélation divine du Coran. Par ailleurs, le développement de l'eschatologie musulmane à la fois littéraire et populaire, comme a pu le montrer Tor Andrae, est en consonance avec des écrits bibliques, des hymnes d'Éphrem, diverses sources syriaques, et il se rapporte aux données eschatologiques iraniennes¹⁰⁰. Certes, la foi musulmane proclame la résurrection et la vie future, le jugement, le paradis et l'enfer. Toutefois l'eschatologie islamique ne suppose pas les mêmes données que l'eschatologie chrétienne. L'eschatologie islamique est, au mieux, une sublimation de la vie terrestre, la nostalgie des temps idylliques ou un paradis perdu mais certainement pas le moteur d'une espérance théologique comme celle du christianisme qui relève d'une réalité de foi s'appuyant sur la mort et la résurrection de Jésus-Christ.

Ataa DENKHA

98. AL-SHĀFI'Ī, *Ahwâl yawm al-qiyâma*, p. 213 ; AL-ACHQAR, *La Grande Résurrection*, p. 314-327.

99. O'SHAUGHNESSY, *Eschatological themes in the Qur'ân*, p. VI.

100. ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, p. 67-199.