

Reza FEIZ

Le symbolisme de la Nuée (al-‘Amâ’) dans le soufisme d’après un texte inédit de Jâmi*

Sur le symbolisme de la Nuée il existe une littérature abondante dans le soufisme, développée admirablement par Ibn ‘Arabi et ses commentateurs; parmi eux, Jâmi, dans un texte inédit de deux pages.¹ A l’origine, la notion de Nuée (‘Amâ’ / عماء) vient d’un ḥadith du Prophète, transmis et authentifié par un rapporteur et que Jâmi résume ainsi: «Abu Razin al-‘Uqayli – que Dieu soit satisfait de lui – a déclaré: “J’ai demandé au messenger de Dieu où était Notre Seigneur avant de créer Sa création. Le Messenger a dit: Il était dans le ‘Amâ’ (la Nuée) . . . ». Cette étrange question qui se rapporte apparemment à l’aube de la création ou plutôt à la place de l’Être Divin avant celle-ci, porte en elle un paradoxe. Comme nous

* Texte d’une communication prononcée au Colloque de l’Université de Strasbourg (28-29 avril 1999).

1. Ce texte manuscrit daté de 1274 de l’Hégire et faisant partie d’un ensemble de textes inédits se trouve à la bibliothèque de la Faculté de Théologie de Téhéran sous le n° D663.

le savons l'Être Divin est transcendant (*muta'âl*) et n'est, de ce fait, ni dans le temps, ni dans l'espace; Lui supposer une place et Le situer quelque part avant Sa création, par la question "où était", est donc dénué de sens. Mais l'étrangeté de la question est dépassée par celle de la réponse émanant du Prophète. Non seulement il ne rappelle pas la transcendance divine, mais il situe Dieu dans la Nuée ('*Amâ*'). On pourrait supposer qu'à une question naïve, le Prophète a donné une réponse appropriée à l'état d'esprit de la personne en question, mais l'explication fournie par Jâmi, et par d'autres soufis avant et après lui, montre bien qu'il s'agit d'un objet de *ta'vil* / تَأْوِيل , c'est-à-dire d'herméneutique. Etymologiquement ce terme coranique signifie à la fois "retour au sens originel" et "sens final". Par le sens originel nous entendons le sens initial selon la science divine, et par le sens final nous entendons la fin et l'aboutissement, toujours selon cette même science. On constate que le premier sens rejoint le deuxième dans la mesure où, selon le premier cas, on cherche ce qui en sera la finalité. De cette définition découle une conséquence certaine, c'est que contrairement au *tafsir* / تَفْسِير (exégèse d'un texte sacré) qui peut être l'affaire d'un savant ordinaire, le *ta'vil* reste le privilège des gnostiques qui ont atteint un certain degré de connaissance de l'Être Divin. Le Coran les qualifie de «ceux qui sont bien enracinés dans la science» (II/7).

L'Être Divin étant *munazzah* / مَنْزَه (pur, exempt de tous les attributs de l'être créé), le fait que, dans le hadith précité, Il soit situé dans la Nuée nous amène donc à considérer la Nuée comme une métaphore et à essayer de comprendre sa signification symbolique. La problématique est exposée par Jâmi dans les termes suivants: «L'émanation de ces mots parfaits, de la part du tabernacle du prophétisme a été authentifiée, mais la signification de ce dit du Prophète n'échappe pas à la difficulté, car le mot *ayna* ("où est") qui apparaît dans la parole de celui qui pose la question, est, dans le vocabulaire arabe, un adverbe de lieu. De même le mot nuée, qui se trouve dans la réponse signifie, dans le même vocabulaire, un nuage

léger² et entre donc dans la catégorie des choses corporelles. Or celui qui se situe dans un corps, reste soit un corps, soit une chose corporelle . . . Alors qu'Il – louange à Lui – transcende tout cela d'une manière très élevée».

Après avoir exposé ce dilemme, Jâmi commente le *ḥadīth* en commençant par une introduction sur la cosmogonie de l'Être, notion qu'il est indispensable d'expliquer brièvement.

L'Être Divin est, dans son essence, un être absolument inconnu. Il est occulte (*ghayb*), et même l'occulte de l'occulte (غيب الغيب). A ce niveau, il est impossible de Le saisir et de Le comprendre. Mais par Sa volonté d'être connu l'Être Divin se manifeste dans Sa plénitude.

Jâmi distingue six degrés de manifestation. Le premier degré qu'il appelle la "détermination primordiale" (تعيين أول) est un degré universel qui contient "toute la détermination pré-existentielle et éternelle". Ce degré est une manifestation absolue, sans distinction, ni détail.

Dans le deuxième degré qu'il appelle la "seconde détermination" (تعيين ثانی), les "réalités créaturelles" (حقائق كونیه), seront distinguées des "réalités divines" (حقائق الهیّه). Mais, dans ce degré, les réalités divines ont une "unicité réelle" (وحدت حقیقی) et "une multiplicité relative" (کثرت نسبی), tandis que les "réalités créaturelles" ont une "multiplicité réelle" (کثرت حقیقی), et une "unicité relative" (وحدت نسبی). Il faut avoir à l'esprit que dans ces deux degrés, les réalités créaturelles n'ont aucune existence extérieure et concrète.

J'énumère simplement les quatre autres degrés de l'Être qui sont:

- le "monde des intellects séparés" (عالم عقول یا ارواح مجردة) dont la perception est possible par l'intellect,
- le "monde imaginal" (عالم مثال) dont la perception est possible par l'imagination,
- le "monde sensible et visible" (عالم حس و شهادت) dont la perception est possible par les facultés sensorielles,
- et finalement, le sixième degré présente le monde de l'hom-

2. Le mot 'Amâ' peut être également traduit par "nuage épais".

me parfait (عالم انسان کامل) contenant tous les degrés précités et qui est, de ce fait, un miroir reflétant les degrés multiples de l'être et même celui de l'Être Divin.

Comme on vient de le constater, Jâmi, fidèle disciple de l'école d'Ibn 'Arabi, affirme l'unicité de l'existence (وحدة الوجود) et présente la multiplicité comme les différents degrés de l'Être Unique: il est exclu que les créatures aient une existence autonome, elles ne sont que les degrés de la manifestation de l'Être réel et absolu. L'imagé la plus représentative de cette unicité-multiplicité est l'océan et ses vagues. Les vagues n'ont pas une existence distincte de celle de l'océan, mais sont seulement une forme de manifestation de celui-ci.

Un autre exemple fréquemment cité est celui de la lumière: elle est unique mais présente divers degrés d'intensité.

Shabestari, soufi iranien, un autre disciple de la même école, déclare:

تعیین بود کز هستی جدا شد نه حق بنده شد و بنده خدا شد
دل عارف شناسای وجود است وجود مطلق او را در شهود است

C'était la "différenciation" qui s'est séparée de l'Être,
Ni le serviteur n'est devenu l'Être divin
Ni l'Être Divin n'est devenu serviteur,
Le Cœur d'un gnostique ne connaît que l'existence
C'est l'Être absolu qui est l'objet de sa contemplation.

Pour ceux qui croient à l'unicité de l'être, c'est le mouvement de l'être et "sa descente", comme le dit Ibn 'Arabi, qui créent les formes créaturelles et qui les déterminent.

Revenons à l'idée de Jâmi pour expliquer le paradoxe du hadith. Pour lui, puisque chacun des six degrés de l'être présente une étape pour l'Être, on peut appeler ces étapes, de manière métaphorique, des lieux ou des demeures pour la réalité absolue. «Puisque chacun de ces degrés est comme un espace et un lieu pour la réalité absolue, à titre allégorique et métaphorique (بر سبیل تشبیه و مجاز) il a utilisé le mot *ayna* c'est

à dire “où est” ».

Jâmi déclare que cette question, à savoir «où était Dieu avant la création?» se rapporte, en fait, à l'étape de la “deuxième manifestation” citée précédemment, c'est-à-dire lorsque les réalités créaturelles se distinguent des réalités de l'Être Divin au niveau de la science divine. Alors la réponse du Prophète selon laquelle “Dieu était dans la Nuée”, correspond au monde intermédiaire (*barzakh*) entre l'unicité (وحدت) et la multiplicité (كثرت) ou encore entre le monde du pur mystère (*ghayb*) et le monde de la manifestation (*zuhûr*): «Le mot ‘*amâ*’ qui est utilisé dans la réponse n'est pas employé ici dans son sens habituel et lexical mais désigne le degré de la seconde manifestation. Le rapport entre ces deux sens (métaphorique et lexical) tient au fait que la Nuée s'interpose et voile le soleil. Ainsi la multiplicité des “réalités divines” est relative et non pas réelle, et la multiplicité des “réalités créaturelles” quoique réelle appartient à l'ordre de la connaissance et de l'invisible et non pas à l'ordre du concret et du sensible *khâreji ve shahadi* au contraire des degrés de la création sensible dont la multiplicité est à la fois réelle et concrète».

Comme on vient de le constater, ‘*amâ*’ signifie pour Jâmi le monde intermédiaire entre l'Être Divin et l'être créaturel. C'est dans ce monde, qui est le monde de pur intellect, que les créatures se distinguent, prennent forme et deviennent des réalités multiples, distinctes de l'Être, mais jamais pour autant autonomes et indépendantes de Lui.

Le commentaire de Jâmi dans le texte précité peut être résumé ainsi: la Nuée symbolise le lieu de la manifestation et de l'épiphanie divine dans le monde intermédiaire (برزخ).

Dans son ouvrage *Naqd al-Nuṣūṣ*³, Jâmi confirme la même idée sur ‘*amâ*’ tout en ajoutant que ce lieu est celui de l'homme parfait, voulant dire par là que les attributs et les qualités divines ne se manifestent en totalité que dans le degré très élevé

3. Cet ouvrage, corrigé et publié par William C. Chittick (éd. Cultural Studies and Research Institute, Tehran 1992) est un commentaire de Jâmi sur un traité d'Ibn 'Arabi intitulé *Naqsh al-fuṣūṣ* qui est à son tour un résumé de *Fuṣuṣ al-hikam* écrit par Ibn 'Arabi lui-même.

de l'homme. Bien que celui-ci se situe au dernier degré dans le monde visible, l'homme parfait, par sa qualité de représentation divine est en réalité au premier degré après l'Être divin et à ce titre, il est au niveau de la Nuée. Jâmi, en faisant l'éloge de l'homme parfait et de son rapport avec la Nuée, déclare:

«Le niveau de l'homme parfait totalise tous les degrés de la manifestation divine que ce soient les intellects ou les âmes universelles et particulières ou encore les degrés de la création jusqu'au plus bas niveau de la descente de l'être. Ce degré s'appelle également le degré de la Nuée car il ressemble au degré divin. La seule différence entre ces deux degrés (divin et humain) réside en l'état seigneurial et l'état de servitude. C'est pour cette raison que l'homme parfait devient digne de la représentation de l'Être divin et qu'il est le lieu de l'épiphanie et de la manifestation même des noms et attributs de Dieu».

Il ajoute ce poème:

تو به قیمت و رای دو جهانی چه کنم قدر خود نمی دانی

Ta valeur est au-dessus des deux mondes

Que faire! tu ne connais pas ta propre valeur.⁴

Dans le même ordre d'idée, Qûnawî, le fils adoptif d'Ibn 'Arabi et son disciple, qui est également son premier commentateur, déclare que «chaque qualité commune entre l'Être Divin et l'être créaturel, appartient à ce monde de la Nuée»⁵ car il y a des qualités qui sont propres à Dieu et des qualités propres aux créatures et à l'homme, mais il y a aussi des qualités communes qui sont à la fois divines et humaines.

Ainsi, la science, la puissance, l'amour, la vie ... , sont des qualités essentiellement divines que les humains peuvent accidentellement s'approprier. Tous ces attributs sont donc appelés 'amâ'i (عمائی), c'est-à-dire appartenant à la Nuée.

4. *Naqd al-Nosûs*, p. 63.

5. Voir Sadr al-din al-Qunawî, *I'jâz-al-Bayân fi Ta'wil Ummi'l-Qur'ân*, Hyderabad, Osmania Oriental Publication Bureau, 1949, pp. 98-99.

Dans ce cas, l'être humain prend les qualités divines et devient lui-même la Nuée, c'est-à-dire le lieu de l'épiphanie divine.

Pour Qûnawî, la Nuée prend une dimension particulière; il l'applique même au temps: si la nuit symbolise le mystère et l'invisible, le jour symbolise le monde intermédiaire qui est le monde de la Nuée. De la même manière, il divise les prières en prières nocturne, diurne et intermédiaire.

Si l'on remonte à Ibn 'Arabi, on peut constater qu'il utilise le même langage, mais cette fois pour rapprocher deux conceptions apparemment contradictoires de l'Être Divin, à savoir la transcendance, l'immanence et l'anthropomorphisme.⁶ Ces deux conceptions ont été l'objet de longues discussions et de polémiques dans l'histoire de la pensée islamique.

Ibn 'Arabi et beaucoup de gnostiques pensent que ces deux concepts ne sont que les deux faces d'une même réalité. Dans un langage assez poétique, Ibn 'Arabi explique comment l'Être Divin et l'être humain s'échangent par amour réciproque leurs qualités (comme dans un jeu de miroir) dans le monde intermédiaire du "barzakh" symbolisé par la Nuée.

«L'Amant sincère est celui qui va vers les qualités de son Aimé (au point de les assimiler) et qui n'attend pas que son aimé descende jusqu'à lui.»

«N'as-tu pas vu que Dieu – exalté soit-Il – puisqu'Il nous aime, descend vers nous par Ses grâces subtiles en revêtant les qualités qui nous conviennent, bien qu'Il les transcende absolument dans Sa gloire et Sa majesté ... ?»

«Alors Il se met à notre place quand certains de Ses serviteurs sont affamés ou assoiffés ou malades et dit aux autres "J'étais affamé et tu ne m'as pas nourri et j'étais assoiffé et tu ne m'as pas donné à boire, j'étais malade et tu ne m'as pas rendu visite ..." Tout cela est le résultat de l'amour quand Il descend vers nous ... De même le serviteur sincère, dans son amour pour son Seigneur s'efforce de s'identifier aux noms et

6. C'est-à-dire *tanzih* et *tašbih*. Le *tanzih*, via negationis ou *théologie négative*, consiste à ne donner aucun attribut ou adjectif à Dieu qui Le compare à Sa création. Le *tašbih*, au contraire, est la voie analogique ou *théologie positive* qui conçoit les attributs divins à l'image de l'homme.

aux attributs divins . . . dans la mesure où il en est digne». ⁷

Nous pouvons résumer ainsi ce que nous venons de dire: la Nuée dans le soufisme symbolise un monde intermédiaire entre l'être divin et l'être humain, entre ce qui est de l'ordre de l'invisible et de l'ordre du sensible; elle représente métaphoriquement un lieu qui ne se situe nulle part et peut-être est-ce l'homme qui représente ce haut lieu de rencontre.

En guise de conclusion, je souhaite citer un dernier texte d'Ibn 'Arabi qui résume admirablement l'idée de Nuée et sa signification dans la gnose musulmane:

«L'océan de la Nuée est un monde intermédiaire entre l'Être Divin et l'être créaturel (*al-haqq wa'l-khalq*). Dans cet océan, l'être contingent (*mumkin*) revêt les qualités divines et se qualifie de savant, de puissant et de tous les noms divins que nous connaissons, alors que l'Être divin prend les qualités de l'être humain telles que l'étonnement, la joie, le rire, et la plupart des attributs propres aux créatures. Rends-Lui donc ce qui Lui appartient et prends ce qui t'appartient, à Lui la descente, et à nous l'ascension». ⁸

«بحر العماء برزخٌ بين الحق والخلق . في هذا البحر اتّصف الممكن بعالم وقادر وجميع الاسماء الالهية التي بأيدينا و اتّصف بالتعجب والتبشش والضحك و الفرح والمعية و اكثر النعوت الكونية . فردّ ماله و خذ مالك فله النزول و لنا المعراج».

7. *Futūḥāt*, vol. II, p. 596.

8. *Ibidem*, vol. I, p. 41.