

THE ARABESQUES OF KNOWLEDGE: CONNECTIONS BETWEEN GNOSTICISM AND SUFISM UNDER ABBASID DYNASTY (750-1258)

Silviu Lupașcu, Assist. Prof., PhD, "Dunărea de Jos" University of Galați

Abstract: The comparative history of the Abrahamic religions emphasize an important issue concerning the hermeneutics of sacred texts and mystical theology: to what extent the arguments founded on Christian, Gnostic (IIIrd – IVth centuries) and Sūfi (VIIIth – XIIIth centuries) primary sources are able to reconstitute the creative syncretism owing to which a series of religious ideas (gnosis, redemptive knowledge about the Divine Being and the divine attributes; plenitude of space, of the divine kingdom; divine wisdom; intellect of the universe; celestial sphere, celestial spheres) characteristic to Hellenistic Gnosticism (Greek: gnōsis, plérōma, sophia, noūs, sphaīra) have been assimilated, re-written and developed inside the realm of Sūfi theology (Arabic: ma'rifa, 'ālam al-ibdā' / 'ālam al-amr, ikma, 'aql, falak al-aflāk), under the Abbasid dynasty (750-1258). The aim of the hypothesis which brings this syncretism in bold relief is not to accomplish a forced collision between key-terms circumscribed by two different religious realms, but to identify channels of historical, literary and spiritual hybridization between Hellenistic mystical theology and Muslim mystical theology, within the framework of the universal history of culture and the comparative history of religions.

The penetration of these key-terms in the Muslim theosophical thinking indicates a subjacent tendency which accompanies the programmatic conquest and conversion to Islam of Northern Africa, Palestine, Syria, Mesopotamia and Persia: the extrapolation of a series of theological concepts preexistent within the spiritual treasury of the Hellenistic thinking towards a series of correspondent concepts which asseverate their new and powerful religious dynamism within the Arabic lexicology, against the background of the large scale translation of the Hellenic-Hellenistic literature into Arabic, during the VIIIth – XIIIth centuries. Through this syncretistic proceeding, the intellectual elite of primary and medieval Islam managed to enrich the initially universal vocation of the Muslim religious space with the philosophical and theosophical patrimony of the Greek Antiquity. Inside the religious space of Islam, this patrimony was destined to undergo an exquisite deconstruction, through a long and fertile process of selection, creative re-writing, homogeneity and subordination with regard to the textual-theocratic ideal of the Qur'ān, as well as in respect of the reality revealed during the theandrical experiences – mystical union of the human being with the Divine Being – harboured by the Sūfi schools and communities.

Keywords: sacred texts, mystical theology, Gnosticism, Comparative History of Religions

L'histoire comparée des religions abrahamiques fait ressortir un problème important d'herméneutique et de théologie mystique : dans quelle mesure des arguments fondés sur des sources primaires gnostiques (III^e-IV^e siècles) et *ṣūfī* (VIII^e-XIII^e siècles) peuvent reconstituer le syncrétisme créateur grâce auquel une série d'idées religieuses (la gnose, la connaissance salvatrice de l'être et des attributs de la divinité ; la plénitude de l'espace ou du royaume de la divinité ; la sagesse divine, l'intellect de l'univers ; la sphère céleste, les sphères célestes) définitoires pour le gnosticisme hellénistique (grec : *gnōsis*, *plérōma*, *sophia*, *noūs*, *sphaīra*) ont été assimilées, réécrites et développées dans le cadre de la théologie *ṣūfī* (arabe : *ma'rifa*, *'ālam al-ibdā'* / *'ālam al-amr*, *ikma*, *'aql*, *falak al-aflāk*), sous la dynastie des Abbassides (750-1258). Dans l'espace multi-linguistique du Proche-Orient, les prémisses du syncrétisme culturel gréco-arabe ont été tracées, depuis la période pré-islamique, par la présence sociale intermédiaire de la langue araméenne, qui a facilité la proximité dialogale entre les

communautés hellénistiques et les tribus arabes¹. L'hypothèse concernant la délimitation historique de ce syncrétisme ne vise pas la collision entre les mots-clés appartenant à des espaces religieux différents, mais l'identification de filières d'hybridation spirituelle entre l'espace de la théologie mystique hellénistique et l'espace de la théologie mystique musulmane, dans le contexte de l'histoire de la culture universelle et de l'histoire comparée des religions.

L'introduction de ces mots-clés dans la pensée théosophique musulmane indique une tendance subjacente accompagnant la conquête et l'islamisation programmatique de l'Afrique du nord, de la Palestine, de la Syrie, de la Mésopotamie et de la Perse : l'extrapolation des notions préexistantes dans le trésor spirituel de la pensée hellénistique sur des notions correspondantes de la lexicologie arabe, en partant de la traduction à grande échelle de la littérature hellène – hellénistique en arabe aux VIII^e-XIII^e siècles. Par ce procédé syncrétique, l'élite intellectuelle de l'islam primaire-médiéval enrichit la vocation universelle initiale de l'espace religieux musulman avec le patrimoine de la pensée philosophique et théosophique de l'Antiquité (*Ikmat-i yūnānī*, « la philosophie grecque »), qu'il déconstruit de manière raffinée, par un long processus de sélection fécond, de réécriture créatrice, d'homogénéisation et de subordination, tant par rapport à l'idéal théocratique-textuel du *Qur'ān* que par rapport à la réalité révélée lors des expériences théandriques abritées par les écoles et les communautés *ḥūfī*.

La *Bibliothèque de Nag Hammadi*, la plus importante collection de manuscrits gnostiques rédigés en langue copte d'après des originaux perdus en langue grecque, a été découverte en 1945 dans la proximité du village d'Al-Qasr de la Haute-Égypte. *Nag Hammadi Codex* comprend cinquante-deux traités, regroupés en treize livres. *L'Évangile de la vérité* révèle l'antagonisme entre l'« oubli » et la « connaissance ». Le premier est le vide gnoseologique défini comme méconnaissance du Père, et la dernière est le principe ontologique de l'infini qui s'affirme comme révélation du Père : « L'oubli ne vient pas du Père, bien qu'il soit apparu à cause de Lui. Mais ce qui vient véritablement de Lui est la connaissance (*gnōsis*), qui est apparue pour que l'oubli disparaisse et que le Père soit connu. Tant que l'oubli a été créé car le Père n'était pas connu, si le Père devient connu, à partir de ce moment-là l'oubli n'existera plus². » L'homme doué de la connaissance est celui dont le Père a prononcé le nom, celui qui a reçu l'appel de la part du Père de l'espace céleste : « Par conséquent, lorsque quelqu'un a la connaissance, il vient d'en haut. S'il est appelé, il entend, il répond et se retourne vers Celui qui l'appelle et s'élève vers Lui. Et il sait comment il est appelé. Ayant la connaissance, il accomplit la volonté de Celui qui l'appelle, il désire lui plaire et acquiert le repos. Le nom de chacun arrive à Lui. Celui qui est voué à avoir la connaissance de cette manière, sait d'où il vient et où il va³. » L'accomplissement de la connaissance se dévoile comme la réidentification ontologique du soi avec l'Unité divine : « À l'intérieur de l'Unité, chacun arrivera à son propre soi. À l'intérieur de la connaissance, il pourra se purifier en partant de la multiplicité vers l'Unité, il brûlera la matière existente à

¹ Voir Ernst Axel Knauf, «Arabo-Aramaic and 'Arabiyya : From Ancient Arabic to Early Standard Arabic (200 CE-600 CE)», in : Neuwirth, Sinai, Marx, *The Qur'ān in Context*, p. 201-202.

² Voir Harold W. Attridge, George W. MacRae (trad.), «The Gospel of Truth», I, 3 et XII, 2, 18, 1-15, in : James M. Robinson (éd.), *Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1988, p. 40.

³ *Ibid.*, p. 42.

l'intérieur de soi-même pareillement au feu, et les ténèbres par la lumière, et la mort par la vie.⁴ » *L'Évangile de Philippe* situe la connaissance dans la consubstantialité herméneutique de la liberté et de l'amour : « Celui qui a la connaissance de la vérité est un homme libre. [...] La vérité est la mère, et la connaissance est le père. [...] En fait, celui qui est véritablement libre par la connaissance est un esclave grâce à l'amour pour ceux qui n'ont pas eu le pouvoir d'accéder à la liberté de la connaissance. La connaissance les rend capables de devenir libres. L'amour (ne clame)⁵ jamais qu'une chose serait le sien, mais [...] la [...] prend en possession [...]»⁶. L'amour spirituel c'est du vin et de l'arôme. Tous ceux qui en reçoivent l'onction, s'en réjouissent. En présence de ceux qui sont oints, ceux qui se trouvent dans les proximités en profitent également (de l'arôme⁷)⁸. » *L'Apocryphon de Jean* comprend une réécriture gnostique de la *Genèse*, 2, 9 – 3, 6, dans le contenu de laquelle la connaissance parfaite est désignée comme *Epinoïa* (« compréhension intérieure »), un don divin de la part « de la Mère et du Père de l'Entier » que l'esprit dépose dans l'être d'*Adam* dans le but de contrecarrer les maléfices des archontes : « Et notre sœur, *Sophia*, est celle qui est descendue avec innocence, pour corriger sa déficience. Par conséquent, elle a été appelée Vie par la présience de la souveraineté du ciel, ce qui signifie mère du vivant [...]. Et par elle, ils ont goûté à la connaissance parfaite. Moi, je suis apparu sous la forme d'un aigle au-dessus de l'arbre de la connaissance, qui est *Epinoïa* de la présience du monde pur, de sorte que je puisse les enseigner et les réveiller de la profondeur de leur sommeil. [...] *Epinoïa* s'est révélée à eux comme une lumière (et)⁹ a réveillé leur pensée¹⁰. » Le *Second traité du Grand Seth* décrit l'insoumission de *Sophia* vis-à-vis du *Pléroma* divin et l'omniprésence théocratique de la « Connaissance de la grandeur » : « car les choses existantes au monde ont été préparées par la volonté de notre sœur, *Sophia* [...], grâce à l'innocence qui n'a pas été prononcée. Elle n'a rien demandé à l'Entier, ni à la grandeur de l'Assemblée, ni au *Pléroma*. [...] Car ils n'ont pas connu la Connaissance de la Grandeur, qui vient des hauts lieux et d'une fontaine de la vérité et qui n'est pas née de l'esclavage ou de la haine, ni de la peur et de l'amour pour la matière dont le monde est constitué¹¹. » Le traité *Sur l'origine du monde* réécrit, de manière gnostique, le mythe du Paradis biblique. Créé par la volonté divine au nord du Paradis, à côté de l'arbre de la vie éternelle, qui s'élève jusqu'aux cieux et brille comme le Soleil, l'arbre de la connaissance brille comme la Lune et manifeste le pouvoir de la divinité en tant

⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁵ Reconstitution du texte.

⁶ Trois lacunes dans le texte.

⁷ Reconstitution du texte.

⁸ Voir Wesley W. Isenberg (trad.), "The Gospel of Philip", II, 3, 77, 15 – 78, 10, in : Robinson, *Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, p. 155.

⁹ Reconstitution du texte.

¹⁰ Voir Frederik Wisse (trad.), "The Apocryphon of John", II, 1, III, 1, IV, 1, BG 8502, 2, 23, 20 – 24, 5, in : Robinson, *Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, p. 118. Guy Gedaliahu Stroumsa a argumenté que le gnosticisme mythologique de *L'Apocryphon de Jean* est déterminé par la fusion de deux traditions judéo-chrétiennes sur le bi-morphisme du messager messianique ou angélique qui révèle les mystères de la divinité : jeune homme – vieux homme, forme divine – forme du serviteur divin. Voir Guy Gedaliahu Stroumsa, « Polymorphie divine et transformations d'un mythologème : l'*Apocryphon de Jean* et ses sources », in : *Vigiliae Christianae*, XXXV (1981), p. 412-434.

¹¹ Voir Joseph A. Gibbons, Roger A. Bullard (trad.), "The Second Treatise of the Great Seth", VII, 2, 50, 25 – 51, 20 et 60, 35 – 61, 10, in : Robinson, *Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, p. 363, p. 367.

qu'instrument pour le réveil des âmes du sommeil des démons: « Et, près de lui, se tient l'arbre de la connaissance, qui possède le pouvoir de Dieu. Son éclat est comme la Lune, quand elle brille beaucoup. [...] Et cet arbre, qui se trouve au nord du Paradis, fait se lever les âmes de la torpeur des démons, pour qu'elles parviennent à l'arbre de la vie, qu'elles mangent son fruit et qu'elles condamnent les puissances et leurs anges. » En tant que principe de la nécessité théocratique, la connaissance discerne entre les êtres voués à perdurer dans l'apocalypse de la lumière et les êtres voués à disparaître dans l'anéantissement des ténèbres: « Il est nécessaire, en effet, que chacun entre au lieu d'où il est sorti. Chacun, en effet, par son agir et sa connaissance, dévoilera sa nature¹². »

Franz Rosenthal a formulé l'hypothèse conformément à laquelle le concept abstrait de « connaissance » (*'ilm*), essentiel pour l'espace religieux islamique et la civilisation musulmane, s'est développé graduellement sur le fondement d'un terme concret, pragmatique, en mesure à déterminer la survivance des tribus nomades dans la période archaïque de l'espace arabe pré-islamique : « signe » (*'alam*), multiplié comme somme des « signes » (*'alāmāt*)¹³ qui ont jalonné l'avancement des caravanes¹⁴ sur la Voie de l'Encens, entre La Mecque et le Zījāz, l'Arabie du Sud, l'Afrique de l'Est et la Méditerranée Orientale¹⁵. Mots dérivés de la racine *'-l-m*, *'alam* et *'ilm* définissent la connaissance primordiale comme connaissance des signes qui orientent le passage des groupes mobiles des êtres humains entre la vie et la mort, sur la surface inhabitée du désert, vers des lieux animés par la présence continue ou éphémère des communautés humaines, intégrées dans une « région connue », *ma'lam*. À l'encontre de l'état ontologique du guidage par la connaissance des signes (*'-l-m*, *'alāma*), *j-w-l*, « suivre une trajectoire circulaire, sans but », engendre *j-h-l*, « ne savoir pas », « être ignorant » ou l'état ontologique de l'égarement en *ar* majhal*, un « territoire où il n'y a pas de guidage » ou *ar* majhūla*, un « territoire où il n'y a pas des bornes et des montagnes ». Dans la période pré-islamique (*jāhiliyya*), l'art poétique (*shi'r*) a mis en évidence la hiérarchisation intellectuelle des êtres humains par la valeur intrinsèque et les limites de la connaissance acquise, a différencié les degrés de certitude de la perception mentale et a affirmé l'existence de la connaissance comme forme élevée de la réalité et de la vérité. Pour expliquer l'ouverture de la perspective gnoséologique de l'espace arabe vers la verticale infinie de la révélation octroyée par la divinité monothéiste et la métamorphose spectaculaire de l'*'ilm* de la période pré-islamique en l'*'ilm* du texte du *Qur'ān*, concept théologique qui

¹² Voir Hans-Gebhard Bethge, Bentley Layton (trad.), « On the Origin of the World », II, 5, XIII, 2, 110, 15 – 30 et 127, 5-15, in : Robinson, *Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, p. 178-179, p. 189. Voir aussi, Michel Tardieu, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, Études augustiniennes, 1974, p. 313, p. 335.

¹³ Voir Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 10.

¹⁴ Voir *Qur'ān*, CVI, v. 1-4, Arberry, *The Qur'ān*, p. 661 : « En vue de soulager la tribu de *Quraysh*, leur soulagement pour la caravane d'hiver et pour celle de l'été ! Qu'ils servent le Maître de cette Maison, qui les a nourri quand ils ont souffert de la faim et les a protégé contre la peur. » En concordance avec l'exégèse chronologique du *Qur'ān*, c'est plausible que les sourates CV et CVI constituent la couche la plus ancienne du texte sacré islamique, parce qu'elles traitent sur la ville de La Mecque et la tribu de *Quraysh* d'une perspective religieuse locale, et *Allāh*, en tant que « Maître de cette Maison », est invoqué comme divinité protectrice de la tribu de *Quraysh* plutôt que Dieu créateur de l'univers. Voir Nicolai Sinai, « The *Qur'ān* as Process », in : Neuwirth, Sinai, Marx, *The Qur'ān in Context*, p. 427-428.

¹⁵ Voir Mikhail D. Bukharin, « Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity », in : Neuwirth, Sinai, Marx, *The Qur'ān in Context*, p. 115-131.

exprime également l'omniscience divine et le pouvoir de connaître de l'être humain, Franz Rosenthal agrée l'hypothèse de la proximité entre le gnosticisme chrétien et l'islam primaire¹⁶.

Allāh a envoyé ici-bas (*anzala*) l'écriture ou le Livre (*al-kitāb*) et a révélé (*aw lā*) au Prophète Muḥammad la récitation en langue arabe (*qur'ān 'arabī, lisān 'arabī*)¹⁷, et par la réceptivité envers le message divin communiqué par voie écrite et par voie orale, la communauté des premiers Musulmans a reçu le don de la compréhension intérieure (*'aql*) et de la connaissance (*'ilm*), en mesure de confirmer leur pouvoir antérieur de comprendre¹⁸. L'acceptation qur'ānique privilégie *'ilm* comme Livre (*kitāb*) qui contient la révélation divine¹⁹, religion véridique (connaissance de la vérité, *'ilma l-yaqīni*)²⁰, croyance (*īmān*)²¹. Attribut d'*Allāh*, l'omniscience est connaissance primordiale, créée, éternelle : « Dieu connaît par une connaissance (*'ilm*) primordiale et éternelle, qui n'a jamais cessé d'être un de Ses attributs, dans l'éternité²². » Le pouvoir de connaître d'*Allāh*, en tant que Sujet connaisseur (*'ālim*), se manifeste également par la connaissance globale-détaillée (*'ilm*) et par la connaissance particulière (*ma'rifa*) d'un objet individualisé de la démarche cognitive : « Dieu t'a connu (*'l-m*), avant que tu Le connais (*'-r-f*)²³. » Bien que la racine *'arf* soit incluse, sous différentes formes, dans le *Qur'ān*, le mot *ma'rifa* n'est jamais mentionné. Le rapport d'identité-altérité entre *'ilm* et *ma'rifa* dévoile *ma'rifa* comme contemplation spirituelle de l'unicité (*a lādīya*) divine : « En un certain sens, *ma'rifa* est connaissance (*'ilm*) de l'unicité divine, et *'ilm*, en contraste avec *ma'rifa*, vise l'unicité conjointement avec d'autres buts cognitifs²⁴. » L'intervalle ontologique entre l'omniscience divine (*'ilm Allāh*) et la connaissance illusoire de Dieu par les êtres humains (*al-'ilm bi-llāh*) met en évidence la présence de *ma'rifa* en tant que connaissance concernant *Allāh* et gnose *ḥifẓ*²⁵.

¹⁶ Voir Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 11-28.

¹⁷ Voir *Qur'ān*, XII, v. 1, Arberry, *The Qur'ān*, p. 226 : « Ce sont les *āyāt* (signes, lettres) du Livre (*kitāb*) clair. Nous l'avons envoyé ici-bas comme récitation en langue arabe (*qur'ān 'arabī*), de sorte que vous puissiez recevoir la compréhension intérieure (*'aql*). » ; *Qur'ān*, XLI, v. 1, Arberry, *The Qur'ān*, p. 491 : « Un envoi ici-bas (*tanzīl*) de la part de Celui qui est Compatissant, Celui qui est Miséricordieux. Un Livre (*kitāb*) dont les signes (*āyāt*) ont été élucidés par une récitation en langue arabe (*qur'ān 'arabī*) pour un peuple qui connaît (*ya'lamūn*). »

¹⁸ Voir Jan Retsö, "Arabs and Arabic in the Age of the Prophet", in : Neuwirth, Sinai, Marx, *The Qur'ān in Context*, p. 281-291.

¹⁹ Voir *Qur'ān*, VII, v. 50, Arberry, *The Qur'ān*, p. 149 : « Et Nous avons apporté un Livre pour eux, que Nous avons éclairci, avec une connaissance accomplie, comme guide et miséricorde pour un peuple qui croit. »

²⁰ Voir *Qur'ān*, CII, v. 5, Arberry, *The Qur'ān*, p. 657 : « Non, en vérité. Si vous connaissiez avec la connaissance de la vérité, certainement vous verriez l'Enfer. »

²¹ Voir *Qur'ān*, XXX, v. 55-56, Arberry, *The Qur'ān*, p. 417 : « Cependant ceux qui ont reçu le don de la connaissance et de la croyance diront : Vous avez retardé l'accomplissement du Livre d'*Allāh* jusqu'au Jour de la Résurrection, et celui-ci est le Jour de la Résurrection, mais vous n'avez pas su. »

²² Voir Abū 2āmid Muḥammad Ibn Muḥammad Al-Ḥusaynī Al-Ghazālī ou Algazel, *Ilyā' 'ulūm al-dīn (La renaissance des sciences religieuses)*, I-IV, I, p. 80, p. 96, source citée par Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 111.

²³ Voir Abū Sa'īd Almad Ibn 'Īsā Al-Kharrāz, *Kitāb aḥ-ḥidq (Le Livre de la sincérité)*, p. 73, source citée par Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 118.

²⁴ Voir Muḥyī 'l-dīn Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Al-'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyya (Les révélations de La Mecque)*, I-XXXVII, I, p. 636, source citée par Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 116.

²⁵ Voir Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 29-30, p. 108-142.

Dans leurs écritures, les auteurs *ḥuḥūfī* ont fait la différence entre *‘ilm* (« science », « connaissance scientifique »), *likma* (« sagesse ») et *ma‘rifa* (« gnose », « connaissance de Dieu », « connaissance théosophique »). Ils font alterner la hiérarchisation entre *‘ilm* et *ma‘rifa*, alors que *al-likma* est considérée comme un don divin, identifié au *Qur‘ān*²⁶. Le lexique *ḥuḥūfī* a désigné par *‘ilm* la sphère de la pensée mystique musulmane en son entier, le soufisme en tant que « science », système de pensée ou connaissance systématique, et par *ma‘rifa*, un stade existentiel ou une station spirituelle dans le progrès de l’âme humaine vers la réalité théandrique. Dans le soufisme, la relation entre *‘ilm* et *ma‘rifa* se distingue de la relation entre *‘ilm* et *yaqīn*, « certitude » : *ma‘rifa* hypostasie *‘ilm* dans le domaine de la théologie mystique, et *yaqīn* est un équivalent mystique pour le concept de *‘ilm* délimité par le domaine de la théologie traditionnelle et du droit canonique, s’identifie du point de vue sémantique à la croyance (*īmān*) des êtres humains, sans avoir le rang d’attribut divin²⁷. Système de pensée fondé sur l’« attraction divine » (*jadhba*) qui absorbe vers le monde transcendantal les êtres humains polarisés par l’Être Divin, le soufisme, en tant que théologie mystique ou gnose de l’islam, est la voie de l’amour et de la connaissance théandriques, qui traverse les stations (*maqāmāt*) et les états (*alwāl*) spirituelles²⁸, vers la proximité de l’unité ontologique (*tawīd*) d’*Allāh*²⁹. Les deux stratégies théandriques de l’ontologie et gnoséologie *ḥuḥūfī* – *wa ldat al-shuhūd*, l’« unité du témoignage » par lequel *Allāh* Se témoigne dans l’âme du croyant *ḥuḥūfī* et *wa ldat al-wujūd*, l’« unité de l’Être », principe conformément auquel le monde créé et l’âme humaine émane d’*Allāh*, et l’Être Divin constitue le trésor de la seule existence investie de réalité réelle – se réalisent par *tajrīd*, « dénudation de soi », *tafrīd*, « esseulement en soi », *infirād*, « esseulement de l’âme humaine en Dieu », *ifrād*, « esseulement de Dieu dans le mystère de Son essence », et l’unification (*itti lād*) par amour (*ma labba*) affirme l’annihilation (*fanā’*) de l’ipséité humaine dans la subsistance (*baqā’*) de l’ipséité divine³⁰. Chaque être est la manifestation du « Visage de Dieu » dans le miroir d’un « archétype immuable » (*‘ayn thābit*), sur l’arrière-plan de la non-existence, et la réalité (*Jaqīqa*) des êtres est circonscrite par les trois échelons de l’Être (« au-delà-de-l’Être, Être, existence universelle »). *Wa ldat al-wujūd* est affirmée dans le *Qur‘ān*, XXVIII, v. 88, par l’anéantissement de tous les êtres, à l’exception du Visage de Dieu, ce que signifie que l’entier de la création devient non-existent devant l’existence du Visage de Dieu, et le regard de chaque être contemple partout le Visage de Dieu³¹.

Les deux premiers siècles après la *Hijra*, le système de pensée du soufisme a été édifié dans le milieu spirituel des Écoles de Ba{ra³², Kūfa³³, Baghdād³⁴ et Khurāsān³⁵. La théologie

²⁶ Voir *Qur‘ān*, II, v. 123-124, Arberry, *The Qur‘ān*, p. 16 : « Et Toi, notre Dieu, envoie-leur un Messager, l’un d’entre eux, qui récitera Tes signes et leur apprendra le Livre et la sagesse, et réalisera leur purification. Tu es le Tout-puissant, le Tout-connaissseur. »

²⁷ Voir Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 166-193.

²⁸ Voir G.-C. Anawati, Louis Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, Vrin, 1961, p. 42, p. 125-128.

²⁹ Voir □abā}abā’ī, *Shi‘ite Islam*, p. 112-114.

³⁰ Voir Anawati, Gardet, *Mystique musulmane*, p. 83, p. 97-106.

³¹ Voir Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth. The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition*, New York, Harper Collins – Harper One, 2008, p. 37-41.

³² Ville située près de la frontière entre la Mésopotamie et l’Arabie, résidence d’une colonie de la tribu de □amīm. L’École de Ba{ra a été fondée sur les principes du sunnisme d’influence mu‘tazilite et kadarite. Parmi

ḥif s'est formée graduellement dans le milieu ascétique fondé sur la notion de piété musulmane du renoncement (*zuhd*)³⁶, dans les communautés des piétistes et ascètes (*ābid*, *zāhid*) qui ont pratiqué le reniement de soi³⁷. L'état actuel des recherches sur l'histoire du soufisme signale que l'un des premiers maîtres qui a porté le surnom de *ḥif* a été Abū 2ākīm de Kūfa (m. 768), et parmi les premiers auteurs qui ont utilisé le mot *ḥif* il y avait Jālīz de Ba{ra (m. 869), qui mentionne le nom de certains Musulmans pieux, reconnus pour le pouvoir de prêcher³⁸.

Dans ce contexte historique et lexicologique, Dhū 'l-Nūn Mi{rī (vers 796-859)³⁹ a précisé le sens du mot *tafwī** (« don de soi du mystique à Dieu ») et a défini pour la première fois la notion de *ma'rifa* (« gnose »). De toute son œuvre seulement les apophtegmes édités par ses disciples et admirateurs d'Égypte et de Baghdād ont survécu⁴⁰. Abū Bakr Muammad Ibn Islāq Al-Kalābādhī (m. vers 990-994), par exemple, insère dans le *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-ta'awwuf* ou le *Livre-manuel sur la doctrine ḥif* l'énoncé de Dhū 'l-Nūn Mi{rī conformément auquel la prise de conscience de l'approchement de Dieu, dans les conditions où toute désobéissance à ses commandements est anihilée par la remémoration continue de la gloire divine, est une preuve de l'appropriation de la gnose sur la divinité : « Un homme a demandé à Dhū 'l-Nūn : Par quels moyens as-tu acquis la gnose sur Dieu ? Il a répondu : Si jamais j'étais tenté de commettre un acte de désobéissance, et ensuite je remémorais la gloire de Dieu, j'aurais honte devant Lui⁴¹. » Dhū 'l-Nūn a opéré la distinction entre trois types de connaissance : une connaissance exercée par la communauté des croyants, une connaissance exercée par les philosophes et les théologiens et « la connaissance des attributs de l'unité (divine) », accessible seulement aux « saints qui voient Dieu avec leur cœur »⁴².

ses maîtres il y avait 2asan Ba{rī (643-728), 'Abd Al-Wālid Ibn Zayd (m. 793 ; fondateur de l'habitat cénobitique d'Abbādān), Zusaḥn Ibn Man{ūr Al-2allāj (857-922) et Muammad Ibn 'Abdallāh Al-Niffarī (X^e siècle).

³³ Ville située près de la frontière entre la Mésopotamie et l'Arabie, résidence d'une colonie de la tribu de *Yaman*. L'École de Kūfa a été fondée sur les principes du shī'isme d'influence murjite. Parmi ses maîtres il y avait Abū Isrā'il Mulā'ī (m. 757), Jābir Ibn 2ayyān (vers 721-776) et Abū Sa'id Almad Ibn 'Īsā Al-Kharrāz (m. 899).

³⁴ Parmi les maîtres de l'École de Baghdād il y avait Abū 'l-2asan Al-Nūrī (m. 907) et Abū 'l-Qāsim Al-Junayd (m. 910). La construction de la ville de Baghdād a été commencée en 762, pendant le califat d'Al-Man{ūr (754-775).

³⁵ Région du nord-est de la Perse où Ibrāhīm Ibn Adham (m. 778) et Shaqīq Al-Balkhī (m. 809) ont fondé une école *ḥif* dont le système de pensée atteindra son apogée par les vies et les œuvres d'auteurs prestigieux comme Abū Yazīd Bis{āmī (804-874), Abū 'l-2asan Kharaqānī (963-1034), Farīd-ud-dīn 'A}ār (vers 1120-1220), Muīn-ud-dīn Chishtī (1141-1230), Jalāl-ud-dīn Rūmī (1207-1273) et 'Azīz-ud-dīn Nasafī (XIII^e siècle).

³⁶ Voir Anawati, Gardet, *Mystique musulmane*, p. 151-153.

³⁷ Voir Ahmet T. Karamustafa, *Sufism. The Formative Period*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p. 1.

³⁸ Voir Émile Dermenghem (éd.), « Essai sur la mystique musulmane », in : 'Omar Ibn Al-Fāridh, *Al-Khamriya / L'Éloge du vin*, Paris, Vega, 1980, p. 33-36.

³⁹ Dhū 'l-Nūn Mi{rī est né à Ikhmīm, en Haute Égypte.

⁴⁰ Voir Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf, 1999, p. 206-213.

⁴¹ Voir Al-Kalābādhī, *Kitāb al-ta'arruf*, XXII, Arberry, *The Doctrine of the ḥifs*, p. 51.

⁴² Voir Dermenghem, « Essai », in : Ibn Al-Fāridh, *Al-Khamriya*, p. 38.

Dans les trois chapitres⁴³ qu'il consacre à la notion de *ma'rifa*, Al-Kalābādhī expose les enseignements des grands maîtres *ḥūfī* sur la gnose et la connaissance en tant que voie de la proximité ontologique de l'être humain et de l'Être Divin. Pareil à Dhū 'l-Nūn, Al-Junayd (m. 910)⁴⁴ a affirmé la coexistence de deux types de gnose : « Il y a deux types de gnose : la gnose de la révélation-de-Soi (*ta'arruf*) et la gnose de l'enseignement (*ta'rīf*). » Al-Kalābādhī commente cet énoncé du point de vue de la distinction entre la connaissance exotérique et la connaissance ésotérique : « Le sens de la révélation-de-Soi est : Il manifeste la cause par laquelle ils Le connaissent, ils connaissent les choses par Lui [...]. Le sens de l'enseignement est : Il leur dévoile les effets de Sa puissance dans les cieux et dans les âmes, c'est alors qu'Il plante en eux une grâce particulière (*luḥf*), et ainsi les choses matérielles témoignent de l'existence du Créateur. Celle-ci est la gnose de la majorité des croyants, alors que la première est la gnose des élus. Et aucun homme n'a véritablement connu Dieu que par Dieu lui-même⁴⁵. »

De cette perspective, Al-Junayd a formulé trois définitions de la gnose dans l'acception *ḥūfī* : « C'est le vol plané du cœur entre le fait de déclarer la grandeur de Dieu impossible à comprendre et le fait de déclarer Sa puissance impossible à saisir. [...] Elle consiste à savoir que n'importe quoi ton cœur pourrait imaginer, Dieu se trouve, par rapport à cette image, en opposition. Malheur à ceux qui sont en proie à l'aveuglement ! Dieu n'a part en aucun homme et aucun homme n'a part en Lui. Il est une existence qui parcourt la non-existence dans tous les sens. [...] La gnose est la capacité de la pensée d'être témoin aux voies ouvertes du retour (dans le monde de l'au-delà, après la mort), mais aussi à l'impossibilité du gnostique (*'arīf*) d'avoir du pouvoir sur sa conduite excessive ou déficitaire. » Dans son commentaire, Al-Kalābādhī souligne que le gnostique ne peut pas contrôler l'état de rapprochement théandrique car la connaissance préalable de cet état est circonscrite par l'omniscience et l'omnipotence divines. Son retour aura lieu vers un but fixé par Dieu par un décret émis dans la pré-éternité, de sorte que les éventuels détours de la voie ne soient pas gouvernés par la volonté humaine, mais par la volonté divine⁴⁶.

En même temps Al-Junayd a exprimé le paradoxe apparent de la relation entre la gnose (*ma'rifa*) et la connaissance (*'ilm*) : « La gnose est la compréhension de sa propre ignorance, quand Sa connaissance arrive. [...] Il est à la fois le sujet (*'arīf*) et l'objet (*ma'rūf*) de la gnose. » En d'autres mots, la vie adamique et la puissance de connaître de l'âme (*naḥs*) et de l'intellect (*'aql*) humain sont illusoire, font partie du domaine ontologique de la réalité irréelle, en comparaison avec l'infini de l'Être Divin, le seul Moi connaisseur, la seule réalité réelle qui se connaît Soi-même en tant que sujet et objet de la connaissance, par la

⁴³ Voir Al-Kalābādhī, *Kitāb al-ta'arruf*, XXI-XXII, LX, Arberry, *The Doctrine*, p. 46-51, p. 132-135.

⁴⁴ Abū 'l-Qāsim Ibn Mu'ammad Ibn Al-Junayd Al-Khazzāz Al-Nihāwandī de Baghdād est célèbre en tant que représentant de la tendance « sobre » du soufisme abbasside. Les titres qui lui ont été conférés par les membres des communautés *ḥūfī* – *sayyid al-ḥā'ifa* (« maître de la communauté »), *ḥā'ūs al-fuqarā'* (« paon des derviches »), *shaykh al-mashāyikh* (« cheikh des cheikhs ») – témoignent de l'estime avec laquelle sa vie et son œuvre ont été couronnées dans l'histoire du soufisme. Al-Junayd a décrit l'état d'annihilation de soi du mystique (*fanā'*) dans la Présence Divine. Voir Arthur J. Arberry, "Al-Junayd, Abū 'l-Qāsim Ibn Mu'ammad Ibn Al-Khazzāz Al-Nihāwandī", in : H. A. R. Gibb, J. K. Kramers, E. Lévy-Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat (éd.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1986, vol. II, p. 600.

⁴⁵ Voir Al-Kalābādhī, *Kitāb al-ta'arruf*, XXI, Arberry, *The Doctrine*, p. 47-48.

⁴⁶ *Ibid.*, LX, p. 133.

manifestation de la vie et de la connaissance humaines. Le commentaire d'Al-Kalābādhī sur cet énoncé éclaircit la relation entre la gnose et la connaissance en tant qu'attributs théocratiques : « Cela signifie que lorsque Dieu révèle la cause par laquelle un homme détient Sa gnose (*ma'rifa*), de sorte qu'il connaît Dieu par la révélation-de-Soi qui lui est adressée, alors Lui, Il initie en cet homme une connaissance (*'ilm*) : par conséquent, cet homme-là atteint à la connaissance par la gnose, et l'intellect travaille en lui sur la connaissance que Dieu avait initiée en lui⁴⁷. »

Dans le même sens, Abū Sa'īd Al-Kharrāz (m. 899)⁴⁸ a fait la distinction entre la gnose comme processus intellectuel définitoire pour l'intervalle ontologique dans lequel l'être humain est motivé par la nécessité de la recherche de l'Être Divin, et la connaissance comme état ontologique béatifique, instauré après l'expérience mystique de l'union entre l'homme et Dieu : « La gnose (*ma'rifa*) de Dieu est la connaissance de la recherche de Dieu, avant son expérimentation effective : la connaissance de Dieu (*'ilm*) succède à l'expérience. Par conséquent, la connaissance de Dieu est plus difficilement accessible et plus subtile que la gnose de Dieu⁴⁹. » Al-Kalābādhī mentionne aussi l'aphorisme d'un *ḥūfi* anonyme⁵⁰ qui a défini la gnose comme « invitation adressée au cœur, par différents types de méditations, à faire l'expérience des états extatiques induits par les moments de remémoration déclenchés par les signes successifs de la révélation⁵¹. »

Dans le *Kashf al-ma'ljūb, La révélation de ce qui est caché* ou *Le dévoilement de ce qui est voilé*, 'Alī Ibn 'Uthmān Al-Jullābī Al-Hujwīrī (vers 990-1072/1077) a défini la connaissance de Dieu (*ma'rifat Allāh*) en tant que vie du cœur humain, reçue en don de la part de Dieu, et libération de la pensée humaine de tout ce qui n'est pas Dieu. La valeur humaine de chaque croyant est directement proportionnelle avec la gnose divine qu'elle détient, et ceux qui sont étrangers à la gnose divine ont perdu toute valeur humaine. Les théologiens désignent par la gnose (*ma'rifat*) la connaissance juste de Dieu (*'ilm*), tandis que les cheikhs *ḥūfi* nomment *ma'rifat* le sentiment juste envers Dieu : « Par conséquent, lorsque la raison s'est éloignée le plus possible, et les âmes de Ses bien-aimés doivent Le chercher, ils restent indigents, dépourvus de leurs propres facultés mentales [...] ; et lorsqu'ils ont épuisé toute méthode de recherche se trouvant à la portée de leur force, la puissance de Dieu devient leur propre puissance, ils trouvent la voie vers Lui par Lui, ils sont libérés des affres de l'absence, ils marchent dans le jardin de l'intimité et acquièrent le repos. [...] Dieu crée la cause par laquelle l'homme connaît Dieu par Lui-même à travers une connaissance qui n'est en liaison avec aucune faculté, une connaissance dans laquelle l'homme n'a qu'une existence

⁴⁷ *Ibid.*, XXII, p. 50.

⁴⁸ Abū Sa'īd Almad Ibn 'Īsā Kharrāz Baghdādī a été un maître des communautés *ḥūfi* de Kūfa et de Baghdād. Dans son ouvrage principal, le *Kitāb al-sirr* ou *Livre du secret*, il définit la réalité théandrique comme '*ayn al-jam'* ou « l'union essentielle entre la substance divine et la substance humaine ». Voir Massignon, *Essai*, p. 300-303.

⁴⁹ Voir Al-Kalābādhī, *Kitāb al-ta'arruf*, XXII, Arberry, *The Doctrine*, p. 51.

⁵⁰ Derrière l'appellatif « un des grands maîtres *ḥūfi* » se cache souvent, dans les textes propédeutiques du soufisme, 2usayn Ibn Manḥūr Al-2allāj, dont le nom était ainsi voilé pour prévenir d'éventuelles répercussions juridiques pour les communautés *ḥūfi*, suite à son exécution publique qui a eu lieu à Bāb Khurāsān, en 913, comme punition pour avoir proféré l'énoncé *Anā l-2aaq* (« Je suis Dieu. / Je suis la Vérité. ») dans la mosquée Al-Manḥūr de Baghdād. Sur la contestation du magistère *ḥūfi* d'Al-2allāj et son exécution, voir Ibn Al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, V, 5, Dodge, *The Fihrist*, p. 474-479.

⁵¹ Voir Al-Kalābādhī, *Kitāb al-ta'arruf*, LX, Arberry, *The Doctrine*, p. 133.

métaphorique⁵². » Ce qui est primordial ce n'est pas la gnose, qui contient en soi le péril potentiel de devenir un voile entre l'être humain et l'Être Divin, mais la réalité théandrique manifestée en tant qu'objet de la connaissance : « Lorsqu'un homme est condamné à la perte dans la Tablette Préservée, plus encore, dans la volonté et la connaissance de Dieu, comment serait-il possible qu'une preuve ou une démonstration le guide sur la bonne voie ? Le Dieu Très-Haut montre à Son serviteur la voie vers Lui-même tel qu'Il le veut et par les moyens qu'Il veut et lui ouvre les portes de la gnose, de sorte qu'il arrive à un niveau où l'essence même de la gnose lui apparaît étrangère (*ghayr*), ses attributs deviennent nuisibles, et le voile de sa gnose le sépare de l'objet connu et il comprend que sa gnose est de la présomption. [...] Par conséquent, ne revendiquez pas la possession de la gnose, pour que vous ne périissiez pas par votre présomption, mais adhérez plutôt à sa réalité intrinsèque de sorte que votre salut soit possible⁵³ ! » La connaissance intuitive (*laqq al-yaqīn*) de la vision de Dieu, qui sera révélée dans le Paradis, est le résultat de la contemplation (*mushāhadat*)⁵⁴.

L'appropriation de la gnose par le *'arīf* ou celui qui cherche Dieu a toujours été intimement associée, dans l'histoire du soufisme, tant à l'intériorisation spirituelle du *Qur'ān*, en tant que langage divin, qu'à l'accomplissement paroxystique de l'amour entre l'homme et Dieu. Dans ce sens, Muslim Khawwāḥ (m. vers 815) a affirmé : « Au début, pour retrouver de la suavité à ma lecture du *Qur'ān*, je le lisais comme si c'était Muḥammad qui me le dictait. Puis, comme si c'était Gabriel qui l'annonçait à Muḥammad. Enfin comme si c'était *Allāh* même. Et alors toute la suavité de la lecture du *Qur'ān* m'en fut donnée⁵⁵. » Abū 'l-2asan Al-Nūrī (m. 907)⁵⁶ a rédigé une interprétation du *Qur'ān*, V, v. 59⁵⁷ dans la perspective de la différence entre *ma labba* (l'amour du bien-aimé légitime) et *ishq* (l'amour passionnel de l'amant). Dans son opinion, *ma labba* exprimée dans le texte qur'ānique désigne la relation d'amour entre Dieu et l'homme arrivé à la fin de son itinéraire spirituel, jouissant de la présence du Bien-Aimé dans l'état d'union mystique. Mais l'homme qui surmonte difficilement ou tragiquement l'expérience du rapprochement de Dieu n'arrivera pas dans la présence du Bien-Aimé que par les exigences de l'amour passionnel, son accès à *ma labba* étant conditionné par *ishq*, par l'absorption théocratique vers Dieu, qui veut être désiré (*shawq*). À ce niveau ontologique, la proximité initiale entre l'homme et Dieu se dévoile comme éloignement, et la présence initiale s'avère comme absence. Par conséquent, le

⁵² Voir 'Alī Ibn 'Uthmān Al-Jullābī Al-Hujwīrī, *Kashf al-ma'jūb*, Reynold A. Nicholson (trad.), *The Revelation of the Hidden*, London, Luzac & Co. Ltd., 1976, p. 267-271.

⁵³ *Ibid.*, p. 273-274.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 381-382.

⁵⁵ Voir Massignon, *Essai*, p. 46, n. 1. Voir aussi, Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1991, p. 311.

⁵⁶ Représentant célèbre de l'École de Baghdād, ami d'Al-Junayd et Al-2allāj, Abū 'l-2asan Al-Nūrī a opté pour un soufisme ascétique fondé sur l'acceptation obstinée de la souffrance, sur un dolorisme véhément. Pendant la durée du procès intenté par Gulam Khalīl (m. 888), moraliste rigide de l'École 2anbalite, contre les adeptes *īfī*, Al-Nūrī a plaidé pour la défense de ceux-ci, avec éloquence et persuasion. Il est l'auteur de l'ouvrage intitulé *Maqāmāt al-qulūb* ou *Les arrêts des cœurs*. Voir Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929, p. 51. Voir aussi, Nwyia, *Exégèse*, p. 316-318.

⁵⁷ Voir *Qur'ān*, V, v. 59, Arberry, *The Qur'ān*, p. 109 : « Ô, croyants, si l'un de vous rejette sa religion, *Allāh* amènera certainement un peuple qu'Il aime et qui L'aime, doux à l'égard des véritables croyants et sévère à l'égard des non-croyants, des gens qui combattent sur la voie d'*Allāh*, sans craindre la médisance des médisants. »

chercheur gnostique est contraint de recourir au langage de l'amour passionnel pour parcourir le labyrinthe des proximités et des présences divines, au-delà desquelles il connaîtra la réalité réelle de la vérité divine et l'immersion dans l'amour légitime, dans la présence du Bien-Aimé⁵⁸. L'ontologie théandrique du soufisme se dévoile comme consubstantialité béatifique de la connaissance, du langage et de l'amour.

Al-Nūrī ou l'« homme de lumière » avoue dans un important texte hagiographique son identification avec la lumière du royaume de l'invisible : « J'ai vu une lumière qui brillait dans le royaume de l'invisible. Je l'ai regardée continuellement, jusqu'à ce que le moment est arrivé où j'étais devenu entièrement cette lumière-là⁵⁹. » Paul Nwyia a remarqué que la pensée d'Al-Nūrī décrit une trajectoire réversible entre le plan de l'imaginaire religieux et le plan du langage abstrait, entre la fulguration dénuée du concept et la rhétorique occultée de la parabole⁶⁰. Dans son ouvrage intitulé *Maqāmāt al-qulūb* ou *Les arrêts des cœurs*, Al-Nūrī évoque vingt tableaux focalisés sur trois rubriques principales : images de la maison et de la citadelle, images du jardin et des arbres, images de l'eau et du feu⁶¹. Al-Nūrī ouvre la série des paraboles extraites de l'univers végétal par un paragraphe qui crée un effet contemplatif de *mise-en-abîme* entre l'espace mystique qui circonscrit les jardins du Paradis⁶² et l'espace mystique qui circonscrit les jardins constituées par les cœurs des gnostiques : « Il est sur terre des jardins (*basātīn*) qui appartiennent à Dieu. Celui qui hume leurs parfums ne désira plus jamais le Paradis. Ces jardins sont les cœurs des gnostiques. » Le croyant lui-même est le jardinier des dix jardins qui se trouvent dans l'espace du cœur, et sa responsabilité est d'éloigner les plantes nuisibles des vices et des hérésies⁶³. Il est important de souligner que, dans un texte qui traite le même sujet, Abū 'Abdallāh Ja'far Al-ǧādiq (vers 699/703-765) mentionne les « arbres de la gnose » du jardin située dans les cœurs des amis de Dieu, dont les branches embrassent le « Plérôme céleste » : « Dieu a fait du cœur de Ses amis le jardin de Sa complaisance, jardin dans lequel Il a planté les arbres de la gnose : ses racines sont implantées dans leur conscience intime, ses branches se dressent en la Présence (divine) dans le Plérôme céleste⁶⁴. » L'occurrence du syntagme « Plérôme céleste », notion essentielle du gnosticisme hellénistique, dans un texte *ǧūfi* datant du VIII^e siècle, qui concerne la description de l'espace théocratique du cœur, habité par les arbres de la gnose, démontre que la théologie de la gnose (*ma'rifa*), définitoire pour le soufisme des VIII^e-XIII^e siècles, doit être comprise par une

⁵⁸ Voir Nwyia, *Exégèse*, p. 318-319. Voir aussi, Anawati, Gardet, *Mystique musulmane*, p. 161-174.

⁵⁹ Voir Farīd-ud-dīn 'A}ǧār, *Tadhkirat al-awliyā*, Arthur J. Arberry (trad.), *Memorial of the Saints*, London, Penguin Books, 1990, p. 221-230. D'autres passages décrivent le symbolisme de la lumière dans la biographie spirituelle d'Al-Nūrī : « chaque fois qu'il parlait dans les ténèbres de la nuit, une lumière sortait de sa bouche et toute la maison se remplissait de lumière » ; « il avait le pouvoir de déchiffrer les plus profonds mystères par la lumière de l'intuition » ; « il avait un lieu de refuge dans le désert, où il avait l'habitude de prier toute la nuit, et les gens qui sortaient sous le ciel et regardaient dans cette direction-là voyaient une lumière qui s'élevait de son ermitage et brillait dans la nuit ».

⁶⁰ Voir Nwyia, *Exégèse*, p. 320.

⁶¹ *Ibid.*, p. 324.

⁶² Voir *Qur'ān*, XVIII, v. 107-108, Arberry, *The Qur'ān*, p. 300 : « Mais ceux qui croient et accomplissent des actes justes auront comme demeure les jardins du Paradis et ils y habiteront pour l'éternité et ne voudront pas les quitter. » Voir aussi, *Qur'ān*, XIV, v. 27-28, Arberry, *The Qur'ān*, p. 249 : « Ceux qui croient et accomplissent des actes justes seront reçus dans les jardins sous lesquels coulent des rivières et ils y vivront éternellement, par la volonté de leur Seigneur. »

⁶³ Voir Nwyia, *Exégèse*, p. 334-335.

⁶⁴ Voir Abū 'Abdallāh Ja'far Al-ǧādiq, *Tafsīr*, 55, 11, cité par Nwyia, *Exégèse*, p. 327, n. 1.

relation d'interdépendance herméneutique et réécriture syncrétique par rapport à la théologie de la gnose (*gnōsis*) hellénistique des III^e-IV^e siècles. Henry Corbin a observé que l'ismaélisme fā'imide d'inspiration gnostique postule que, dans l'état de « perfection primaire », toutes les intelligences angéliques ou les « formes de lumière » du Plérôme céleste (*'ālam al-ibdā'*, *'ālam al-amr*) accèdent à l'être en même temps et ont un statut égal. Leur hiérarchisation et structuration définitive sur le plan ontologique, dans l'état de « perfection secondaire », sont déterminées par la mesure dans laquelle elles réussissent à accomplir le *taw līd*, le principe fondamental de l'unicité divine. Grâce à la dimension conférée par *ibdā'*, l'« instauration immédiate » par acte créateur, le Plérôme céleste se définit comme un espace de l'ontologie impérative, générée par le commandement divin « Sois ! » (*kun*), en contraste avec le monde créé, *'ālam al-khalq*⁶⁵.

De la catégorie des symboles végétaux qu'Al-Nūrī utilise dans le but d'exposer la théologie *ūfī* se détache de manière évidente l'image de l'arbre. Cette image extraite du *Qur'ān*, XIV, v. 29-30⁶⁶, est investie de la signification de l'« arbre de la gnose » (*ma'rifā*) dans deux passages du *Maqāmāt al-qulūb*. Dans le premier, le symbolisme de l'arbre et celui de l'espace s'imbriquent pour exprimer la présence exhaustive de la connaissance de Dieu dans l'étendue de l'univers : « Quand la pluie de la générosité (divine) tombe sur le cœur, elle y fait pousser l'arbre de la gnose qui donne naissance à cinq branches ; la première atteint le Trône, la seconde, l'Orient, la troisième, le Couchant, la quatrième, l'Horizon droit et la cinquième, l'Horizon gauche. La branche qui atteint le Trône, sa sève est la béatitude et son fruit la conversation intime (avec Dieu) ; celle qui atteint l'Orient, sa sève est la générosité et son fruit le dévouement ; celle qui atteint le Couchant, sa sève est la miséricorde et son fruit la science et l'avertissement qui produit la méditation et l'obéissance ; la branche qui atteint l'Horizon droit, sa sève est l'amour et son fruit le souvenir répété (de Dieu) ; celle enfin qui atteint l'Horizon gauche, sa sève est la sève de la conversion, et son fruit le fruit de la vision⁶⁷. » Dans le second, le symbolisme de l'espace extérieur est métamorphosé dans le symbolisme des espaces intérieurs de l'être humain. L'arbre de la gnose intérieure miroite la présence théocratique de l'espace cosmique par la présence théocratique située à l'intérieur et à la proximité de l'être humain : « La gnose dans le cœur du croyant est à l'image d'un arbre qui a sept branches : la première renvoie à ses yeux, la seconde à sa langue, la troisième à son cœur, la quatrième à son âme, la cinquième aux créatures de son Seigneur, la sixième à l'Au-delà et la septième à son Seigneur, le Très-Haut. Or chaque branche porte deux fruits : la branche qui renvoie aux yeux porte les larmes et les sanglots ; celle qui renvoie à la langue, la science et la sagesse ; celle qui renvoie au cœur, le désir et l'attrition ; celle qui renvoie à l'âme, le renoncement et la dévotion ; celle qui renvoie aux créatures, la fidélité et la loyauté ; celle qui renvoie à l'Au-delà, le bonheur et le Paradis ; celle enfin qui renvoie au Seigneur, porte la vision et la proximité⁶⁸. » *Mawlana* Jalāl-ud-dīn Rūmī (1207-1273)⁶⁹, dans le

⁶⁵ Voir Corbin, *Histoire*, I, p. 120-121.

⁶⁶ Voir *Qur'ān*, XIV, v. 29-30, Arberry, *The Qur'ān*, p. 249 : « Tu ne vois pas la parabole donnée par *Allāh* concernant le mot juste ? C'est comme un bon arbre, à la racine inébranlable et aux branches qui s'élèvent vers les cieux. Il donne des fruits tout le temps, par la volonté de son Seigneur. Et *Allāh* donne des paraboles aux humains pour qu'ils s'en souviennent. »

⁶⁷ Voir Nwyia, *Exégèse*, p. 337.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 337-338.

Mathnawī-i ma' nawī ou *Chants rimés, avec un profond sens spirituel*, a transcrit par le biais de l'infini de la connaissance mystique l'arborescence de la cosmologie et de l'anthropologie du vivant infini : « Ô, empereur spirituel, que notre souhait d'avoir la connaissance mystique ne tarisse jamais⁷⁰ ! » Dans son ouvrage exégétique, Seyed-Gohrab a souligné la réécriture des notions fondamentales du gnosticisme hellénistique dans les œuvres des poètes persans des XII^e-XIII^e siècles, en faisant référence notamment à Nizāmī (1141-1209)⁷¹, *Laylā u Majnūn* : la dynamique tyrannique du destin (grec : *ei marméne*) ; l'ascension de l'âme vers sa résidence céleste ; l'identité maléfique du monde matériel ; l'impératif du salut par l'effort de contrecarrer les pouvoirs négatifs du cosmos⁷².

'Azīz-ud-dīn Nasafī (XIII^e siècle)⁷³ a rédigé avec beaucoup de raffinement littéraire, dans le *Kitāb al-insān al-kāmil* ou *Livre de l'homme parfait* (dans les manuscrits supplémentaires intitulés *Manāzil al-sā'irīn* ou le *Livre des étapes des pèlerins*)⁷⁴, un éloge de l'interdépendance entre la connaissance et l'amour : « L'amour de Dieu Très Haut procède de la connaissance de Dieu. Celui qui connaît Dieu, aime Dieu. L'amour de Dieu est en proportion de la connaissance de Dieu. Si la connaissance est parfaite, l'amour l'est aussi. Et lorsque l'amour est parfait, le bonheur et le repos dans l'autre monde aussi le sont. [...] La connaissance de Dieu Très Haut est le fondement sur lequel s'élèvent maintes étapes. Une fois la connaissance totalement récoltée, gravir les étapes est chose aisée – que dis-je ! – toutes d'emblée sont gravies. [...] Lorsque le pèlerin fait un pas dans la connaissance, il fait un pas dans l'ascension. Et lorsque la connaissance est accomplie, toutes les étapes sont franchies. [...] Il faut s'appliquer à acquérir la connaissance, car de celle-ci tout le reste découle – tout, sauf la bonté, laquelle s'acquiert par une autre voie. La connaissance est un monde ; la bonté

⁶⁹ Maître du soufisme persan, fondateur de l'ordre *Mevlevyya* et de l'académie *īfī* de Qonya. Sa famille, originaire de Khurāsān, s'est réfugiée à Qonya devant l'invasion mongole. Son poème monumental intitulé *Mathnawī-i ma' nawī* a été surnommé le « *Qur'ān* du persan ».

⁷⁰ Voir Jalāl-ud-dīn Rūmī, *Mathnawī-i ma' nawī*, VI, v. 1320, Reynold A. Nicholson (trad.), *The Mathnawi*, I-VI, Cambridge, UK, E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1990, VI, p. 332.

⁷¹ Célèbre poète persan, Nizām Al-Dīn Abū Mu'ammad Ilyās Ibn Yūsuf Ibn Zakī Mu'ayyad, surnommé Nizāmī, est né dans la ville de Ganja en Azerbaïdjan. Il a passé toute sa vie en Transcaucasie. Son œuvre impressionnante comprend une série de poèmes épiques, rédigés dans le style de *mathnawī*. Il est aussi l'auteur du poème intitulé *Laylā u Majnūn*, emblématique pour la théologie de l'amour mystique dans l'islam médiéval.

⁷² Voir Ali Asghar Seyed-Gohrab, *Laylī and Majnūn. Love, Madness and Mystic Longing in Nizāmī's Epic Romance*, Leiden & Boston, Brill, 2003, p. 183-185.

⁷³ Maître *īfī* persan, membre de l'ordre *Kubrāwīyya*, né à Nasaf, en Transoxiane, au XIII^e siècle. Il a passé sa vie à Khurāsān, dans la région délimitée par la Transoxiane, Fārs, Bukhārā et Shīrāz, Nasaf et Abarqūh. Il a étudié le soufisme avec le *shaykh* Sa'd-ud-dīn Al-2ammū'ī, à son tour disciple du *shaykh* Najm Al-Dīn Kubrā et du *shaykh* Sadr Al-Dīn Qonyawī (disciple et gendre de Mu'lyī Al-Dīn Ibn Al-'Arabī). Son œuvre témoigne de la réception des idées d'Ibn Al-'Arabī dans l'espace spirituel du soufisme persan : *Kitāb-i tanzīl* ou *Le livre de la descente* ; *Kashf al-Iqā'iq* ou *Le dévoilement des réalités* ; *Bayān-i tanzīl* ou *L'explication de la descente* ; *Kitāb al-insān al-kāmil* ou *Le livre de l'homme parfait* ; *Maq'ad-i aq'ā* ou *Le dernier but* ; *Zubdat al-Iqā'iq* ou *La quintessence des vérités*. Voir 'Azīz-ud-dīn Nasafī, *Kitāb al-insān al-kāmil*, Isabelle de Gastines (trad.), *Le livre de l'homme parfait*, Paris, Fayard, 1984, p. 9-10. Voir aussi, Lloyd V. J. Ridgeon, 'Azīz Nasafī, Richmond, Curzon Press, 1998, p. 1-216.

⁷⁴ L'« homme parfait », *insān kāmil*, miroir des réalités supérieures et inférieures (*al-Iqā'iq al-Iqqiyya wa l-khalqiyya*), reconnaît Dieu sous toutes Ses formes et manifeste l'« unité de l'Être », *wa ldat al-wujūd*, dans le système théologique construit par Mu'lyī Al-Dīn Ibn Al-'Arabī (1165-1240) dans *Al-futū'īlāt al-Makkiyya* ou *Les révélations mekkoises* et *Fu'ū' al-Ikam* ou *Les gemmes de la sagesse*. Voir Anawati, Gardet, *Mystique musulmane*, p. 58-59, p. 83-84. Voir aussi, Claude Addas, *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 249, p. 331.

un autre⁷⁵. » L'acte de connaître se révèle comme plaisir de la connaissance qui, outre de dépasser infiniment en intensité tous les plaisirs charnels, préfigure les plaisirs du Paradis : « Le plaisir de comprendre est un plaisir à l'extrême délicieux que ne sauraient égaler toutes les jouissances du corps. Connaître et voir la substance et la réalité des choses, se connaître soi-même ainsi que son Créateur, est un plaisir intense⁷⁶. » La voie de l'être humain vers la rencontre avec Dieu, vers l'instauration de la réalité théandrique, est marquée de façon tripartite par l'acquisition de la connaissance, l'accès dans l'espace paradisiaque, l'extinction ontologique dans l'espace de l'ego et la revivification en Dieu : « Tant que tu ne sauras pas et ne verras pas la réalité des choses et leur raison d'être, tu n'accéderas pas au Paradis qui est tien. Tant que tu ne mourras pas à toi-même et ne te ranimeras pas en Dieu, tu n'arriveras pas à Dieu. Ces trois étapes correspondent respectivement à la *Sophia*, à l'amitié divine et à la mission prophétique⁷⁷. » L'occurrence du mot *Sophia* dans un texte *ḥūfī* datant du XIII^e siècle prouve la pérennité des motifs gnostiques-hellénistiques initiaux dans l'histoire du soufisme et leur reverberation dans les réécritures successives.

La notion de « sphère céleste » (grec : *sphaīra* ; arabe : *falak al-aflāk* ou « sphère des sphères ») pénètre dans l'univers spirituel de l'islam médiéval suite aux ouvrages de mathématiques et physique astronomique rédigés par Abū 'l-'Abbās Almad Ibn Mu'ammad Ibn Kathīr Al-Farghānī (IX^e siècle)⁷⁸, Abū 'Abd Allāh Mu'ammad Al-Battānī (vers 858-929 A. D.)⁷⁹ et Abū 'Alī Mu'ammad Ibn Al-2asan Ibn Al-Haytham (m. 1038)⁸⁰ sur les bases de la physique céleste conçue par 'Aristotéles (384-322 *Ante Christum*)⁸¹ dans le *Peri kósmon* ou *De caelo*⁸² et Klaúdios Ptolemaíos (vers 90-168 A. D.)⁸³ dans le *Mathematiké súntaxis*, *He Megále Súntaxis*, *He Megíste* ou *Almagesta* et *Hypotheses planetarium*. Considérées dans la perspective des mathématiques, les sphères étaient conçues comme des cercles idéaux qui

⁷⁵ Voir Nasafī, *Kitāb al-insān al-kāmil*, Gastines, *Le livre de l'homme parfait*, p. 276.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 245.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 333.

⁷⁸ Astronome iranien de Transoxiane, surnommé Alfraganus par les auteurs scolastiques.

⁷⁹ Astronome, astrologue et mathématicien, surnommé Albategnius par les auteurs scolastiques.

⁸⁰ Mathématicien et physicien de Ba{ra, surnommé Alhazen ou Ptolemaeus Secundus par les auteurs scolastiques.

⁸¹ Célèbre philosophe de l'Antiquité, chef du *Lúkeion* d'Athènes.

⁸² Voir 'Aristotéles, *Peri kósmon*, Jules Barthélemy Saint-Hilaire (trad.), *Traité du ciel*, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé & A. Durand, Libraire-Éditeur, 1866, p. 136-138, p. 185-186 : « On le voit donc évidemment : la sphère est la première des figures solides. [...] Or, comme la première forme doit appartenir au premier corps, et que ce premier corps est celui qui est à la circonférence extrême, il en résulte que le corps, qui se meut d'un mouvement circulaire, doit être sphérique. Le corps, qui est continu à celui-là, est sphérique comme lui ; car ce qui est continu au sphérique doit être sphérique lui-même. La même remarque s'applique à tout ce qui se rapproche du centre de ces corps ; car tout ce qui est enveloppé par le corps sphérique et est en contact avec lui, doit être nécessairement sphérique aussi. Mais ce qui est au-dessous de la sphère des planètes est continu à la sphère supérieure. Il faudrait donc conclure de ceci que toute révolution est sphérique, puisque tout est en contact avec les sphères et ne fait que les continuer. [...] La dernière sphère, en effet, se meut, retenue et enchaînée dans plusieurs autres sphères ; et chaque sphère se trouve être un corps. Ainsi donc, l'office de la sphère la plus éloignée est commun à toutes les autres ; car chacune des sphères spéciales est précisément l'orbite propre qu'elle décrit naturellement. »

⁸³ Astronome, géographe et mathématicien d'origine grecque, citoyen romain d'Égypte, né dans la ville de Ptolemais Hermiou de la Thébaïde. Auteur des ouvrages intitulés *Geographiké hyphégesis*, *Mathematiké súntaxis* ou *He Megále súntaxis*, *'Apotelesmatiká* ou *Tetrábiblos*, qui ont influencé la pensée européenne et musulmane au Moyen Âge.

représentaient le mouvement des corps célestes, et le système de sphères homocentriques était organisé autour du centre de la Terre⁸⁴.

L'astronomie et la trigonométrie des sphères sont des parties composantes de l'épistémologie grecque. Dans ses écrits intitulés *Perì tes kinouménēs sphairas* ou *Sur la sphère en mouvement* et *Perì épitolōn kaì dúseon* ou *Sur les levers et les couchers*, Autolykos de Pitane (vers 360-290 A. C.)⁸⁵ a démontré que chaque point situé sur la surface d'une sphère qui tourne de manière uniforme décrit une trajectoire circulaire parallèle avec l'équateur et a analysé le mouvement d'une telle somme de points par rapport à un horizon fixe. Sur le fondement des deux traités rédigés par Autolykos, ont été conçues une série d'ouvrages postérieurs sur les cercles qui composent la sphère céleste : Eùkleídes d'Alexandrie (vers 325-265 A. C.)⁸⁶, *Phaenomena* et Theodósios de Bithynie (vers 160-100 A. C.)⁸⁷, *Sphaerica*. Il est difficile de définir la place de l'œuvre de Hipparchos (vers 190-120 A. C.)⁸⁸ dans le contexte de cette démarche scientifique car son seul ouvrage préservé est le *Tōn 'Arátou kaì Eúdóxou phainoménon éxégesis* ou *Commentaire sur Phaenomena d'Eudoxus et Aratus*. La trigonométrie des sphères est identifiée comme une branche des mathématiques dans le traité de Ménélaos d'Alexandrie (vers 70-140 A. D.)⁸⁹ intitulé *Sphaerica*, préservé dans des traductions latines⁹⁰ rédigées selon les versions arabes, l'original grec ayant été perdu. Ptolémée (Ba}lamiyūs⁹¹) a inclus dans le *He Megále Súntaxis* des réécritures d'après les ouvrages de ses précurseurs de l'espace scientifique-philosophique grec : cet argument est mis en relief par le fait que ses démonstrations de trigonométrie sphérique sont des versions abrégées des démonstrations incluses dans le Ms. Leiden 930, qui contient une traduction arabe d'après Ménélaos, *Sphaerica*, rédigée vers 1007 par Abū Na}r Man}ūr, le maître d'Abū 'l-Raylān Mu}ammad Ibn Almad Al-Bīrūnī (973-1043)⁹². Ptolémée est devenu connu dans le milieu scientifique musulman du début de la dynastie des Abbassides par la traduction en arabe de son traité intitulé *'Apotelesmatiká* ou *Tetrábiblos* par le physicien Abū Ya}yā Ibn Al-Ba}rīq (m. vers 800). La traduction de la *Composition mathématique* ou de la *Grande composition* en arabe a été commencée sous le patronage du vizir Ya}yā Ibn Khālid Ibn Barmak (m. 806), dans le milieu intellectuel cosmopolite constitué dans le cadre de la « Maison de la sagesse » (*Bayt al-Ikma*) et de la Bibliothèque Impériale ou le « Trésor de la sagesse » (*Khizānat al-Ikma*) de Baghdād, pendant le califat de Hārūn Al-Rashīd (763-809)⁹³. Deux versions ont été rédigées dans l'intervalle 827-830 : une traduction d'après le

⁸⁴ Voir Corbin, *Histoire*, I, p. 211-214.

⁸⁵ Astronome, mathématicien et géographe grec.

⁸⁶ Mathématicien grec, surnommé le « père de la géométrie ».

⁸⁷ Astronome et mathématicien grec.

⁸⁸ Astrologue, astronome, géographe et mathématicien grec de la période hellénistique.

⁸⁹ Mathématicien et astronome grec.

⁹⁰ Maurolico (1558), Mersenne (1644), Halley (1758).

⁹¹ Voir M. Plessner, "Ba}lamiyūs", in: Gibb, Kramers, Lévy-Provençal, Lewis, Pellat, Schacht, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, p. 1100-1102.

⁹² Encyclopédiste musulman shī'ite de la fin de la période des Samanides et du début de la période des Ghaznavides. Voir A. A. Bjørnbo, *Studien über Menelaos' Sphärik*, Leipzig, 1902, p. 88. Voir aussi, H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900, p. 81, p. 225.

⁹³ Voir Ibn Al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, VII, 2, Dodge, *The Fihrist*, p. 639. Voir aussi, Dominique Sourdel, "Bayt al-Ikma", in : Gibb, Kramers, Lévy-Provençal, Lewis, Pellat, Schacht, *The Encyclopaedia of Islam*, vol. I, p. 1141.

texte grec, réalisée en 827 par un savant anonyme admis dans l'entourage de la Cour de Baghdād ; une traduction d'après une version syriaque, rédigée à Baghdād par Al-2ajjāj Ibn Yusuf, au cours des années 829-830⁹⁴. Cette dernière version, intitulée *Kitāb al-mijis ĵī* d'après *He Megiste*, constituera le premier texte-*vorlage* pour les versions en latin intitulées *Almagesta*. Le deuxième texte-*vorlage* par rapport à l'*Almagesta* sera une traduction arabe réalisée à la fin du IX^e siècle, à Baghdād, d'après la version grecque de *He Megále Súntaxis* par Islāq Ibn 2unayn (m. vers 910-911). Fils du traducteur nestorien 2unayn Ibn Islāq (810-877), Ibn 2unayn a collaboré avec l'astronome Thābit Ibn Qurra (827-901)⁹⁵. Tant la restructuration ptolémaïque de l'astronomie musulmane que la correction et le développement musulman de l'astronomie ptolémaïque aux IX^e-XII^e siècles, ont été le résultat de réécritures signées par Al-Farghānī⁹⁶ et Abū Mu'ammad Jābir Ibn Afla1 (vers 1100-1160)⁹⁷, mais aussi d'expositions scientifiques conçues par Al-Battānī⁹⁸ en s'appuyant sur les informations concernant les mouvements des corps célestes, obtenues dans les observatoires (*mar{ad}*) de Dimashq (Damas) et Baghdād, regroupés dans les *zīj* ou collections de tables astronomiques, accompagnées de règles d'utilisation⁹⁹.

Olaf Pedersen a défini le *He Megále Súntaxis*, *Kitāb al-mijis ĵī* ou *Almagesta* comme « exposition de la théorie planétaire qui décrit le mouvement des planètes par l'intermédiaire des modèles géométriques » et a mis en évidence onze thèmes majeurs qui concentrent la matière textuelle du monumental traité sur la transformation des coordonnées écliptiques, la géographie astronomique, le lever et le coucher des étoiles, les positions instantanées de l'écliptique : établir la déclinaison d'un point sur l'écliptique ; établir l'ascension correcte d'un point sur l'écliptique ; transformer les coordonnées écliptiques en coordonnées équatoriales ; établir l'amplitude du Soleil ; déterminer la latitude en fonction de la durée de la lumière du jour ; déterminer le moment où le Soleil est au zénith ; faire ressortir la durée des ombres astronomiques ; faire ressortir les moments de lever dans la *sphaera recta* et la *sphaera obliqua* ; calculer l'angle entre l'écliptique et le méridien ; calculer l'angle entre l'écliptique et l'horizon ; déterminer la position de l'écliptique par rapport à l'axe vertical¹⁰⁰. L'astronomie sphérique est utilisée pour calculer la relation mathématique entre l'écliptique et l'équateur : « Notre tâche suivante est de montrer comment il faut calculer l'étendue d'un arc de l'équateur, déterminée par un cercle tracé par les pôles de l'équateur et un point donné de l'écliptique. De cette manière, nous pouvons apprendre la durée, mesurée en degrés-temps équinoxiales, pendant laquelle une section donnée de l'écliptique traverse le méridien, dans

⁹⁴ Voir Suter, *Die Mathematiker*, p. 208.

⁹⁵ Voir C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. I, Leiden, 1898, 227. Voir aussi, Suter, *Die Mathematiker*, p. 34.

⁹⁶ Voir Abū 'l-'Abbās Almad Ibn Mu'ammad Ibn Kathīr Al-Farghānī, *Kitāb al-Fu{ūl, ikhtiyār al-Majis ĵī*, Johannes Hispalensis (trad.), Ph. Melanchton (éd.), *Brevis ac perutilis Compilatio Alfragani astronomorum peritissimi, quod ad rudimenta Astronomica est opportunum*, Norimbergæ, 1537.

⁹⁷ Mathématicien et astronome arabe musulman d'Andalousie. Voir Jābir Ibn Afla1, *I{flā1 al-Majis ĵī*, Girardum Cremonensem (trad.), *Gebri Filii Affla Hispalensis, De Astronomia Libri IX, in quibus Ptolemæum, alioqui doctissimum, emendauit*, in : Petrus Apianus, *Instrumentum primi mobilis*, Norimbergæ, 1534.

⁹⁸ Voir Abū 'Abd Allāh Mu'ammad Al-Battānī, *Kitāb al-Zīj*, C. A. Nallino (éd.), *Al-Battani sive Albatanii Opus Astronomicum*, vol. I-III, Milano, 1899-1907.

⁹⁹ Voir Olaf Pedersen, *A Survey of the Almagest*, New York, Springer, 2010, p. 14-16, p. 72-73.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 94-121.

n'importe quel point qui se trouve sur la Terre et sur l'horizon, par la *sphaera recta*, car seulement dans cette situation l'horizon passe par les pôles de l'équateur¹⁰¹. »

Ptolémée a continué les études astronomiques réalisées par ses prédécesseurs grecs et a converti les énoncés géométriques de l'astronomie sphérique en calculs numériques¹⁰². Il a été cependant l'un des maîtres du gnosticisme valentinien¹⁰³, et les huit sphères célestes (*ôgdoáda*) du cosmos géocentrique figurent également dans le « diagramme des Ophites¹⁰⁴ », secte gnostique chrétienne des II^e-VI^e siècles¹⁰⁵. En même temps, Al-Battānī, originaire de Zarrān, provenait d'une famille qui pratiquait la religion des Sabéens, une forme de syncrétisme religieux mésopotamien créé par la jonction du monothéisme sémitique avec des éléments mythologiques et cosmologiques du gnosticisme et de l'hermétisme hellénistiques¹⁰⁶. Michael Sells a mis en évidence le fait que les mythes cosmologiques et anthropologiques d'origine gnostique ont été ajoutés à l'univers spirituel de l'islam médiéval¹⁰⁷. Les réécritures polyphoniques de ces mythes réunissent à la fois des narrations sur l'homme primordial en proie à la souffrance et à la mort et des narrations sur l'image du cosmos composé de sept ou neuf sphères concentriques.

Dans le *Kitāb al-insān al-kāmil*, XI, XIV, Nasafī garde dans l'arrière-plan diverses versions du mythe hellénistique sur la cosmologie gnostique, lorsqu'il affirme que *Jabarūt* ou le « monde des intelligences chérubiniques » s'épiphane et passe du « monde concentré » au « monde déployé », et suite à cette épiphanie deux substances viennent sur le « rivage de l'être » : l'« Intelligence première » ou le « Calame de Dieu », composé de lumière, la substance primaire du « monde des âmes », *Malakūt* ; la « Sphère première » ou le « Trône de Dieu », composé de ténèbres, la substance primaire du « monde des phénomènes », *Mulk*¹⁰⁸. Dans le *Kitāb al-insān al-kāmil*, XX, Nasafī rappelle l'opinion des théologiens et des philosophes conformément à laquelle il y a neuf sphères célestes, chacune douée d'intelligence et de connaissance. Une assertion alternative confère à l'être humain le privilège de détenir l'intelligence et la connaissance. Symbolisée par la forme de l'arbre universel et par son messenger, la « Sphère première » ou la « Sphère des sphères » englobe la totalité des entités ontologiques. La deuxième sphère ou la « Sphère des étoiles fixes » est la racine de l'arbre, et les sept cieux aux sept planètes composent le tronc, entre Saturne et la Lune. Le fruit se trouvant au sommet de l'arbre représente son substratum et sa quintessence :

¹⁰¹ Voir Ptolemy, *Almagesta*, G. J. Toomer (trad.), *Almagest*, New York, Springer, 1984, p. 71.

¹⁰² Voir Pedersen, *A Survey of the Almagest*, p. 94-95.

¹⁰³ Identité religieuse révélée par ses exhortations incluses dans l'*Epistula ad Floram* ou la *Lettre à Flora*. Voir Epiphanius de Salamis, *Panarion seu adversus haereses*, XXXIII, 3-7, in : Robert M. Grant (éd.), *Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*, New York, Harper & Brothers, 1961, p. 184-190.

¹⁰⁴ Appellation qui se fonde sur le mot *ophis*, « serpent », symbole de l'univers cyclique ou *ouroboros*, le « serpent qui se mord la queue ».

¹⁰⁵ Le « diagramme des Ophites » a été décrit par Origène, dans le *Contra Celsum*, VI, 25-38 et reconstruit par Hans Leisegang et Kurt Rudolph. Voir Hans Leisegang, *La Gnose*, Paris, Payot, 1971, p. 168-173 ; Kurt Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, Harper San Francisco, 1987, p. 67-70.

¹⁰⁶ Voir Corbin, *Histoire*, I, p. 211.

¹⁰⁷ Voir Michael Sells, « Bewildered Tongue : The Semantics of Mystical Union in Islam », in : Moshe Idel, Bernard McGinn (éd.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, New York, The Continuum Publishing Company, 1999, p. 101-107.

¹⁰⁸ Voir Nasafī, *Kitāb al-insān al-kāmil*, Gastines, *Le livre de l'homme parfait*, p. 140, p. 158-159.

« Pour cette raison, il est dit que les sphères et les étoiles sont la Table Préservée, le Livre divin ; que tout est écrit dans le Livre ; que la Plume est devenue sèche¹⁰⁹. »

Deux stratégies de connaissance de la divinité s'apparentent dans la relation historique entre le gnosticisme hellénistique et le soufisme médiéval. Dans le premier cas, la notion de connaissance salvatrice (*gnōsis*) se construit sur l'arrière-plan crépusculaire de la mythologie gréco-romaine, dans le contexte de l'impact syncrétique entre l'espace philosophique grec et les espaces religieux orientaux (égyptien, judaïque, persan). Expérimentée comme réveil ou remémoration (*anamnesis*), la connaissance est la réponse de l'âme à l'appel reçu d'en haut, de l'infini céleste habité par la présence de la divinité. Pour cette raison, la connaissance se définit en tant que réidentification du soi adamique à l'Unité de la divinité. Loin d'être arbitraire ou damnable, la démarche gnoséologique est intégrée dans la continuité ontologique liberté-connaissance-amour et a comme but le salut, l'immersion dans l'espace paradisiaque, l'absorption dans la Présence de la divinité. Dans ce contexte, l'appropriation de la connaissance est sous-tendue par la réception du don divin de la compréhension intérieure (*Epinoia*), symbolisée par la lumière révélée au sommet de l'arbre de la connaissance. L'achèvement de l'œuvre de la connaissance au niveau anthropologique contribue à l'effort de rétablissement de l'équilibre cosmologique par la restauration de *Sophia* dans le *Pléroma*, ainsi qu'à la purification du mal de la verticale théocratique composée du système des sphères homocentriques.

Dans le deuxième cas, la connaissance de la divinité se réalise en tant que gnose de la révélation de Soi (*ta'arruf*) et gnose d'enseignement (*ta'rif*), contre l'arrière-plan d'une démarche gnoséologique extrêmement raffinée, qui comprend *'ilm*, *ikma* et *ma'rifa*. L'accès de l'être humain à la réalité théandrique est ouvert par la consubstantialité de la relation entre celui qui connaît – la connaissance – l'objet de la connaissance et la relation entre celui qui aime – l'amour – le Bien-Aimé, grâce au pouvoir de la gnose (*ma'rifa*) de s'hypostasier comme *malabba* et *'ishq*. Par le symbolisme complexe de la spatialité, des jardins paradisiaques et de l'arborescence, les auteurs *ūfī* ont exprimé l'omniprésence de la connaissance théocratique, manifestée comme système vasculaire du vivant infini, tant au niveau anthropologique qu'au niveau de la « sphère des sphères », des sphères homocentriques. L'interdépendance entre *gnōsis* et *ma'rifa*, entre une série de mots-clés du gnosticisme hellénistique et une série de mots-clés du soufisme, démontre qu'au long de l'histoire médiévale la communication entre les espaces religieux abrahamiques ne se réalise pas seulement par l'avoisinage direct ou la proximité théologique, liturgique ou littéraire, mais également par le système de communication composé d'espaces religieux secondaires, syncrétiques (gnosticisme, manichéisme), occultés dans l'arrière-plan historique, mais investis du privilège de la survivance bibliographique, de l'aura d'une intensité spirituelle pérenne, susceptible de se perpétuer à travers le labyrinthe des réécritures successives.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 211-216, p. 345-348.

BIBLIOGRAPHIE :

- ADDAS, Claude, *Ibn 'Arabī ou la quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989.
- AL-BATTĀNĪ, Abū 'Abd Allāh Muḥammad, *Kitāb al-Zīj*, Nallino, C. A. (éd.), *Al-Battani sive Albatanii Opus Astronomicum*, vol. I-III, Milano, 1899-1907.
- AL-FARGHĀNĪ, Abū 'l-'Abbās Almad Ibn Muḥammad Ibn Kathīr, *Kitāb al-Fusūl, ikhtiyār al-Majistī*, Hispalensis, Johannes (trad.), Melancton, Ph. (éd.), *Brevis ac perutilis Compilatio Alfragani astronomorum peritissimi, quod ad rudimenta Astronomica est opportunum*, Norimbergæ, 1537.
- AL-HUJWĪRĪ, 'Alī Ibn 'Uthmān Al-Jullābī, *Kashf al-ma'jūb*, Nicholson, Reynold A., (trad.), *The Revelation of the Hidden*, London, Luzac & Co. Ltd., 1976.
- AL-KALĀBĀDHĪ, Abū Bakr Muḥammad Ibn Isḥāq, *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-ta'awwuf*, Arberry, Arthur J. (trad.), *The Doctrine of the ḥūfīs*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1991.
- ANAWATI, G.-C.; GARDET, Louis, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris, Vrin, 1961.
- ARBERRY, Arthur J., "Al-Junayd, Abū 'l-Qāsim Ibn Muḥammad Ibn Al-Khazzāz Al-Nihāwandī", in: Gibb, H. A. R.; Kramers, J. K.; Lévy-Provençal, E.; Lewis, B; Pellat, Ch.; Schacht, J. (éd.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1986, vol. II.
- ARBERRY, Arthur J. (trad., éd.), *The Qur'ān Interpreted*, Oxford, Oxford University Press, 1991.
- 'ARISTOTÉLES, *Peri kōsmon*, Saint-Hilaire, Jules Barthélemy (trad.), *Traité du ciel*, Paris, Librairie philosophique de Ladrangé & A. Durand, Libraire-Éditeur, 1866.
- 'ATTĀR, Farīd-ud-dīn, *Tadhkirat al-awliyā*, Arberry, Arthur J. (trad.), *Memorial of the Saints*, London, Penguin Books, 1990.
- ATTRIDGE, Harold W.; MACRAE, George W. (trad.), "The Gospel of Truth", I, 3 și XII, 2, 18, 1-15, in: Robinson, James M. (éd.), *Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1988.
- BETHGE, Hans-Gebhard; LAYTON, Bentley (trad.), "On the Origin of the World", II, 5, XIII, 2, 110, 15 – 30 și 127, 5-15, in: Robinson, James M. (éd.), *Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1988.
- BJØRNBO, A. A., *Studien über Menelaos' Sphärik*, Leipzig, 1902.
- BROCKELMANN, C., *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. I, Leiden, 1898.
- BUKHARIN, Mikhail D., "Mecca on the Caravan Routes in Pre-Islamic Antiquity", in: Neuwirth, Angelika; Sinai, Nicolai; Marx, Michael (éd.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leiden-Boston, Brill, 2010.
- CORBIN, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, I-II, Paris, Gallimard, 1964.
- DERMENGHEM, Émile (éd.), « Essai sur la mystique musulmane », in: Ibn Al-Fāridh, 'Omar, *Al-Khamriya / L'Éloge du vin*, Paris, Vega, 1980.
- EPIPHANIUS din Salamis, *Panarion seu adversus haereses*, XXXIII, 3-7, in: Grant, Robert M. (éd.), *Gnosticism. A Source Book of Heretical Writings from the Early Christian Period*, New York, Harper & Brothers, 1961.

- GIBBONS, Joseph A.; BULLARD, Roger A. (trad.), “The Second Treatise of the Great Seth”, VII, 2, 50, 25 – 51, 20 și 60, 35 – 61, 10, in: Robinson, James M. (éd.), *Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1988.
- HODGSON, M. G. S., “Dja‘far Al-|ādiq, Abū ‘Abd Allāh”, in: Gibb, H. A. R.; Kramers, J. K.; Lévy-Provençal, E.; Lewis, B; Pellat, Ch.; Schacht, J. (éd.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1986, vol. II.
- IBN AFLA2, Jābir, *I{lā1 al-Majis }ī*, Cremonensem, Girardum (trad.), *Gebri Filii Affla Hispalensis, De Astronomia Libri IX, in quibus Ptolemæum, alioqui doctissimum, emendauit*, in: Apianus, Petrus, *Instrumentum primi mobilis*, Norimbergæ, 1534.
- IBN AL-NADĪM, Abū ‘l-Faraj Muammad Ibn Islāq, *Kitāb al-Fihrist*, Bayard Dodge (éd.), *The Fihrist*, Chicago, Great Books of the Islamic World, Inc. – Kazi Publications, 1998.
- ISENBERG, Wesley W. (trad.), “The Gospel of Philip”, II, 3, 77, 15 – 78, 10, in: Robinson, James M. (éd.), *Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1988.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T., *Sufism. The Formative Period*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007.
- KNAUF, Ernst Axel, “Arabo-Aramaic and ‘Arabiyya: From Ancient Arabic to Early Standard Arabic (200 CE-600 CE)”, in: Neuwirth, Angelika; Sinai, Nicolai; Marx, Michael (éd.), *The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, Leiden-Boston, Brill, 2010.
- LEISEGANG, Hans, *La Gnose*, Paris, Payot, 1971.
- MASSIGNON, Louis, *Recueil de textes inédits concernant l’histoire de la mystique en pays d’islam*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929.
- MASSIGNON, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf, 1999.
- NASAFĪ, ‘Azīz-ud-dīn, *Kitāb al-insān al-kāmil*, De Gastines, Isabelle (trad.), *Le Livre de l’homme parfait*, Paris, Fayard, 1984.
- NASR, Seyyed Hossein, *The Garden of Truth. The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition*, New York, Harper Collins – Harper One, 2008.
- NWYIA, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1991.
- PEDERSEN, Olaf, *A Survey of the Almagest*, New York, Springer, 2010.
- PLESSNER, M., “Ba}lamiyūs”, in: Gibb, H. A. R.; Kramers, J. K.; Lévy-Provençal, E.; Lewis, B; Pellat, Ch.; Schacht, J. (éd.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1986, vol. I.
- PTOLEMY, *Almagesta*, Toomer, G. J. (trad.), *Almagest*, New York, Springer, 1984.
- RETSÖ, Jan, “Arabs and Arabic in the Age of the Prophet”, in: Neuwirth, Angelika; Sinai, Nicolai; Marx, Michael (éd.), *The Qur’ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur’ānic Milieu*, Leiden-Boston, Brill, 2010.
- RIDGEON, Lloyd V. J., *‘Azīz Nasafī*, Richmond, Curzon Press, 1998.
- ROSENTHAL, Franz, *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden-Boston, Brill, 2007.
- RUDOLPH, Kurt, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, Harper San Francisco, 1987.

- RŪMĪ, Jalāl-ud-dīn, *Mathnawī-i ma'nawī*, I-VI, Nicholson, Reynold A. (trad.), *The Mathnawī*, I-VI, Cambridge, UK, E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1990.
- SELLS, Michael, “Bewildered Tongue: The Semantics of Mystical Union in Islam”, in: Idel, Moshe; McGinn, Bernard (éd.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, New York, The Continuum Publishing Company, 1999.
- SEYED-GOHRAB, Ali Asghar, *Laylī and Majnūn. Love, Madness and Mystic Longing in Nizāmī's Epic Romance*, Leiden & Boston, Brill, 2003.
- SINAI, Nicolai, “The *Qur'ān* as Process”, in: Neuwirth, Angelika; Sinai, Nicolai; Marx, Michael (éd.), *The Qur'ān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu*, Leiden-Boston, Brill, 2010.
- SOURDEL, Dominique, “Bayt al-ikma”, in: Gibb, H. A. R.; Kramers, J. K.; Lévy-Provençal, E.; Lewis, B; Pellat, Ch.; Schacht, J. (éd.), *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1986, vol. I.
- STROUMSA, Guy Gedaliahu, « Polymorphie divine et transformations d'un mythogème: l'Apocryphon de Jean et ses sources », in: *Vigiliae Christianae*, XXXV (1981).
- SUTER, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900.
- ABĀ□ABĀ'Ī, ‘Allāmah Sayyid Muḥammad 2usayn, *Shi'ite Islam*, Albany, New York, State University of New York Press, 1975.
- TARDIEU, Michel, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, Études augustiniennes, 1974.
- WISSE, Frederik (trad.), “The Apocryphon of John”, II, 1, III, 1, IV, 1, BG 8502, 2, 23, 20 – 24, 5, in: Robinson, James M. (éd.), *Nag Hammadi Codex / The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill, 1988.