Les arabesques de la connaissance. Connexions entre le gnosticisme et le soufisme sous la dynastie des Abbassides

Silviu LUPAŞCU*

Key-words: *gnôsis, pléroma, Sophia, noûs, sphaīra, ma'rifa, 'ālam al-ibdā'/'ālam al-amr, hikma, 'aql, falak al-aflāk*

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 *Soūfī* (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 : *gnôsis*, *pléroma*, *sophia*, *noûs*, *sphaīra*) ont été assimilées, réécrites et développées dans le cadre de la théologie *Soūfī* (arabe : *ma'rifa*, *'ālam al-ibdā'/'ālam al-amr*, *hikma*, *'aql*, *falak al-aflāk*), sous la dynastie des Abbassides (750–1258). 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 de hybridisation 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 préexistentes 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 théosofique de l'Antiquité, qu'il déconstruit de manière raffinée, par un long processus de sélection

* Université « Dunărea de Jos », Galaţi, Roumanie. Cet ouvrage est parru avec le soutien financier du Programme Opérationnel Sectoriel de Développement des Ressources Humaines (POSDRU) 2007–2013, co-financé par le Fonds Européen Social (FSE), sous le numéro de contract POSDRU 89/1.5/S/61104.

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

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 *Soūfi*.

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 gnoséologique 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 (*gnôsis*), 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 plus (Attridge, MacRae [trad.] 1988 : 40).

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 a avoir la connaissance de cette manière, sait d'où il vient et où il va (Attridge, MacRae [trad.] 1988 : 42).

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 l'intérieur de soi-même pareillement au feu, et les ténèbres par la lumière, et la mort par la vie (Attridge, MacRae [trad.] 1988: 44).

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)[1] jamais qu'une chose serait le sien, mais [...] la [...] prend en possession [...][2]. 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'arôme[3]) (voir Isenberg [trad.] 1988 : 155).

[1] Reconstitution du texte.
[2] Trois lacunes dans le texte.
[3] Reconstitution du texte.

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

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 de 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 préscience 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 préscience 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)[4] a réveillé leur pensée (voir Wisse [trad.] 1988 : 118).

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 créé (voir Gibbons, Bullard [trad.] 1988 : 363−367).

Les deux premiers siècles après *Hijra*, le système de pensée du soufisme a été édifié dans le milieu spirituel des Écoles de Bassora[5], Kūfa[6], Bagdad[7] et Khurāsān[8]. La théologie *Soūfi* s'est formée graduellement dans le milieu ascétique fondé sur la notion de piété musulmane du renoncement (*zuhd*), dans les communautés des piétistes et ascètes (*'ābid*, *nāsik*, *zāhid*) qui ont pratiqué le reniement de soi (voir Karamustafa 2007 : 1). L'état actuel des recherches sur l'histoire du soufisme signale que l'un des premiers maîtres qui a porté le surnom de *Soūfi* a été Abū Hākim de Kūfa (m. 768), et parmi les premiers auteurs qui ont utilisé le mot *Soūfi* il

[4] Reconstitution du texte.

[5] Ville située à la frontière entre la Mésopotamie et l'Arabie, résidence d'une colonnie arabe du clan Tamimite. L'École de Bassora a été fondée sur les principes du sunnisme d'influence mu'tazilite et qadarite. Parmi ses maîtres il y avait Hasan Basrī (643–728), 'Abd Al-Wāhid Ibn Zayd (m. 793 ; fondateur de l'habitat cénobitique d'Abbādān), Husayn Ibn Mansūr Al-Hallāj (857–922) et Muhammad Ibn 'Abdallah Al-Niffarī (X^e^ siècle).

[6] Ville située à la frontière entre la Mésopotamie et l'Arabie, résidence d'une colonnie arabe du clan Yéménite. L'École de Kūfa a été fondée sur les principes du shī'isme d'influence murjite. Parmi ses maîtres il y avait Abū Isrāil Mulā'ī (m. 757), Jābir Ibn Hayyān (vers 721–776) et Abū Sa'īd Al-Kharrāz (m. 899).

[7] Parmi les maîtres de l'École de Bagdad il y avait Abū 'l-Hasan Al-Nūrī (m. 907) et Abū 'l-Kāsim Al-Junayd (m. 910).

[8] Région du nord-est de la Perse où Ibrāhīm Ibn Adham (m. 778) et Shaqīq Balkhī (m. 809) ont fondé une école *Soūfi* dont le système de pensée atteindra son apogée par la vie et l'œuvre d'auteurs tels Abū Yazīd Bistāmī (804–874), Abū 'l-Hasan Kharaqānī (963–1034), Farīd-ud-dīn 'Attār (vers 1120–1220), Muīn-ud-dīn Chishtī (1141–1230), Jalāl-ud-dīn Rūmī (1207–1273) et 'Azīz-ud-dīn Nasafī (XIII^e^ siècle).

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

y avait Jāhiz de Bassora (m. 869), qui mentionne le nom de certains musulmans pieux, reconnus pour le pouvoir de prêcher (voir Dermenghem [éd.] 1980 : 33–36). Dans leurs écritures, les auteurs *Soūfi* ont fait la différence entre *'ilm* (« science », « connaissance scientifique »), *hikma* (« sagesse ») et *ma'rifa* (« gnose », « connaissance de Dieu », « connaissance théosophique »). Ils font alterner la hiérarchisation entre *'ilm* et *ma'rifa*, alors que *al-hikma* est considérée comme un don divin, identifiable dans le *Qur'ān*. Bien que la racine *'arf* soit incluse, sous différentes formes, dans le *Qur'ān*, le mot *ma'rifa* n'est jamais mentionné. Dans ce contexte historique et lexicologique, Dhū'l-Nūn Misrī (vers 796–859)[9] a précisé le sens du mot *tafwīd* (« 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 Bagdad ont survécu (voir Massignon 1999 : 206–213). Abū Bakr Muhammad Ibn Ishāk Al-Kalābādhī (m. vers 990–994)[10], par exemple, insère dans le *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf* ou le *Livre-manuel sur la doctrine Soūfi* l'énoncé de Dhū'l-Nūn Misrī 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 continuelle 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 Lui (voir Al-Kalābādhī 1991 : XXII, 51).

Dans l'opinion d'Émile Dermenghem, 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 » (voir Dermenghem [éd.] 1980 : 38).

Dans les trois chapitres (voir Al-Kalābādhī 1991 : XXI–XXII, LX, 46–51, 132–135) qu'il consacre à la notion de *ma'rifa*, Al-Kalābādhī expose les enseignements des grands maîtres *Soūfi* 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)[11] 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

[9] Dhū'l-Nūn Misrī est né à Ikhmīm, en Haute Égypte.

[10] Maître *Soūfi* de Kalābādh, Bukhārā, renommé pour le *Kitāb al-ta'arruf,* source primaire essentielle à l'étude de l'histoire du soufisme.

[11] Abū 'l-Kāsim Ibn Muhammad Ibn Al-Junayd Al-Khazzāz Al-Nihāwandī de Bagdad 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 *Soūfi – sayyid al-tā'ifa* (« maître de la communauté »), *tā'ūs al-fukarā'* (« 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'*) en Présence Divine (voir Arberry 1986 II : 600).

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

> 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 (*lutf*), 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-même (Al-Kalābādhī 1991 : XXI, 47–48).

De cette perspective, Al-Junayd a formulé trois définitions de la gnose dans l'acception *Soūfî* :

> 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 (*'ārif*) 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 divine (Al-Kalābādhī 1991 : XXI, 133).

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 (*'ārif*) et l'objet (*ma'rūf*) de la gnose ». En d'autres mots, la vie adamique et la puissance de connaître de l'âme (*nafs*) et de l'intellect (*'aql*) humain sont illusoires, 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 manifestation de la vie et de la connaissance humaine. 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 lui (Al-Kalābādhī 1991 : XXI, 50).

Dans le même sens, Abū Sa'īd Al-Kharrāz (m. 899)[12] 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 :

[12] Abū Sa'īd Ahmad Ibn 'Isa Kharrāz Baghdādī a été maître des communautés *Soūfî* de Kūfa et de Bagdad. 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 1999 : 300–303).

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

> 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 Dieu (voir Al-Kalābādhī 1991 : XXII, 51).

Al-Kalābādhī mentionne aussi l'aphorisme d'un *Soūfi* anonyme[13] 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 révélation » (voir Al-Kalābādhī 1991 : LX, 133).

Dans le *Kashf al-mahjūb, 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 *Soūfi* 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 métaphorique (voir Al-Hujwīrī 1976 : 267–271).

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 périssiez pas par votre présomption, mais adhérez plutôt à sa réalité intrinsèque de sorte que votre salut soit possible ! (voir Al-Hujwīrī 1976 : 273–274).

La connaissance intuitive (*haqq al-yaqīn*) de la vision de Dieu, qui sera révélée dans le Paradis, est le résultat de la contemplation (*mushāhadat*) (voir Al-Hujwīrī 1976 : 381–382).

[13] Derrière l'appellatif « un des grands maîtres *Soūfi* » se cache souvent, dans les textes propédeutiques du soufisme, Husayn Ibn Mansūr Al-Hallāj, dont le nom était ainsi voilé pour prévenir d'éventuelles répercussions juridiques pour les communautés *Soūfi*, suite à son exécution publique qui a eu lieu à Bāb Khurāsān, en 913, comme punition pour avoir proféré l'énoncé *Anā l-Haqq* (« Je suis Dieu./ Je suis la Vérité ») dans la mosquée Al-Mansūr de Bagdad.

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

L'appropriation de la gnose par le *'ārif* 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 Khawwās (m. vers 815) a affirmé :

> Au début, pour retrouver de la suavité a ma lecture du *Qur'ān*, je le lisais comme si c'était Muhammad qui me le dictait. Puis, comme si c'était Gabriel qui l'annonçait à Muhammad. Enfin comme si c'était *Allāh* même. Et alors toute la suavité de la lecture du *Qur'ān* m'en fut donnée (voir Massignon1999 : 46, n. 1; voir aussi, Nwyia 1991 : 311).

Abū 'l-Hasan Al-Nūrī (m. 907)[14] fait une interprétation du *Qur'ān*, V, v. 59[15] dans la perspective de la différence entre *mahabba* (l'amour du bien-aimé légitime) et *'ishq* (l'amour passionnel de l'amant). Dans son opinion, *mahabba* 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 dans la présence du Bien-aimé que par les exigences de l'amour passionnel, son accès à *mahabba* 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 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-aimé (voir Nwyia 1991 : 318–319). 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-là (voir 'Attār 1990 : 221–230)[16].

[14] Représentant célèbre de l'École de Bagdad, ami d'Al-Junayd et Al-Hallāj, Abū 'l-Hasan 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 Halīl (m. 888), moraliste rigide de l'École hanbalite, contre les adeptes *Soūfì*, 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 Massignon 1929 : 51 ; voir aussi, Nwyia 1991 : 316–318).

[15] Voir *Qur'ān*, V, v. 59, Arberry (trad., éd.) 1991 : 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 les 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 ».

[16] 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

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

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 parabole (voir Nwyia 1991 : 320). Dans son ouvrage intitulé *Maqāmāt al-qulūb* ou *Les arrêts des cœurs*, Al-Nūrī évoque vingts 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 feu (Nwyia 1991 : 324). 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 Paradis[17] 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 hérésies (voir Nwyia 1991 : 334–335). Il est important de souligner que, dans un texte qui traite le même sujet, Abū ʻAbdallāh Jaʻfar Al-Sādiq (vers 699/703–765)[18] mentionne les « arbres de la gnose » du jardin située dans les cœurs des amis de Dieu, dont les branches embrassent le « *Pléroma* 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 celeste (voir Abū ʻAbdallāh Jaʻfar Al-Sādiq, *Tafsīr*, 55, 11, cité par Nwyia 1991 : 327, n. 1).

L'occurence du syntagme « Plérôme céleste », notion essentielle du gnosticisme hellénistique, dans un texte *Soūfī* 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 (*maʻrifa*), définitoire pour le soufisme des VIII^e^–XIII^e^ siècles, doit être comprise par une relation d'interdépendance herméneutique et réécriture syncrétique par rapport à la théologie de la gnose (*gno□sis*) hellénistique des III^e^–IV^e^ siècles. Henry Corbin a observé que l'ismaélisme fatimide 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

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 ».

[17] Voir *Qur'ān*, XVIII, v. 107–108, Arberry (trad., éd.) 1991 : 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 (trad., éd.) 1991 : 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 ».

[18] Abū ʻAbd Allāh Jaʻfar Al-Sādiq (« celui qui est digne de confiance ») a été le septième et dernier *imām* reconnu tant par les shī'ites duodécimans que par les shī'ies ismaéliens. Pendant la période de transition entre la dynastie des Omeyyades et la dynastie des Abbassides, il a dirigé les shī'ites qui ont accepté un *imāmat Fātimī* non-militant. Il est l'auteur d'un *Tafsīr* ou *Commentaire* sur le texte du *Qur'ān* (voir Hodgson 1986 II : 374–375).

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

dans laquelle elles réussissent à accomplir le *tawhīd*, 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* (voir Corbin 1964 I : 120–121).

De la catégorie des symboles végétaux qu'Al-Nūrī utilise dans le but d'exposer la téologie *Soūfi* se détache de manière évidente l'image de l'arbre. Cette image extraite du *Qur'ān*, XIV, v. 29–30[19], est investie de la signification de l'« arbre de la gnose » (*ma'rifa*) 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 vision » (voir Nwyia 1991 : 337). 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 fidelité 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 proximité (Nwyia 1991 : 337–338).

Mawlana Jalāl-ud-dīn Rūmī (1207–1273)[20], dans le *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 jamais ! » (voir Rūmī [VI, v. 1320] 1990 : 332). Dans son

[19] Arberry (trad., éd.) 1991 : 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 ».

[20] Maître du soufisme persan, fondateur de l'ordre *Mevlevyya* et de l'académie *Soūfi* 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 ».

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

ouvrage exégétique, Seyed-Gohrab a souligné la réécriture de 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)[21], *Laylā u Majnūn* : la dynamique tyrannique du destin (grec : *eımarméne*) ; 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 cosmos (voir Seyed-Gohrab 2003 : 183–185).

'Azīz-ud-dīn Nasafī (XIII^e^ siècle)[22] 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 « Le livre des étapes des pèlerins »), 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 un autre » (voir Nasafī 1984 : 276).

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 réité des choses, se connaître soi-même ainsi que son Créateur, est un plaisir intense (Nasafī 1984 : 245).

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 :

[21] Célèbre poète persan, Nizām Ad-Dīn Abū Muhammad Ilyās Ibn Yūsuf Ibn Zakī Ibn Mu'ayyad, surnommé Nizāmī, est né dans la ville de Ganja en Azerbaidjan. Il a passé toute sa vie en Transcaucasie. Son œuvre impressionante 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.

[22] Maître *Soūfî* persan, membre de l'ordre Kubrāwīya, né à Nasaf, en Transoxanie, au XIII^e^ siècle. Il a passé sa vie à Khurāsān, dans la région délimitée par Transoxanie et Fārs, Bukhāra et Shīrāz, Nasaf et Abarqūh. Il a étudié le soufisme avec le *shaykh* Sa'd-ud-dīn Hamū'ī, à son tour disciple du *shaykh* Najm Al-Dīn Kubrā et du *shaykh* Sadr Al-Dīn Qonyawī (disciple et gendre de Muhyī Al-Dīn Ibn 'Arabī). Son œuvre témoigne de la réception des idées d'Ibn 'Arabī dans l'espace spirituel du soufisme persan : *Kitāb al-insān al-kāmil* ou *Le livre de l'homme parfait* ; *Maqsad-e aqsā* ou *Le dernier but* ; *Zobdat al-haqā'iq* ou *La quintessence des vérités* (voir Nasafī 1984 : 9–10).

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

> Tant que tu ne sauras pas et ne verras pas la réité 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 prophétique (Nasafī 1984 : 333).

L'occurence du mot *Sophia* dans un texte *Soūfî* datant du XIII[e] siècle prouve la pérennité des motifs gnostiques-hellénistiques initiaux dans l'histoire du soufisme et leur reverbération 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 Al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn Kathīr Al-Farghānī (IX[e] siècle)[23], Abū 'Abdillah Muhammad Al-Battānī (vers 858–929)[24] et Abū 'Alī Muhammad Ibn Al-Hasan Ibn Al-Haytham (m. 1038)[25] sur les bases de la physique céleste conçue par 'Aristotéles (384–322 av. J.C.)[26] dans le *Peri kósmon* ou *De caelo*[27] et Klaúdios Ptolemaïos (vers 90–168 ap. J.C.)[28] 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 représentaient le mouvement des corps célestes, et le système de sphères homocentriques était organisé autour du centre de la Terre (voir Corbin 1964 I : 211–214).

L'astronomie et la trigonométrie des sphères sont des parties composantes de l'épistémologie grecque. Dans ses écrits intitulés *Perí tes kinouménes sphaíras* ou *Sur la sphère en mouvement* et *Perí épitolõn kaí dúseon* ou *Sur les levers et les couchers*, Autolycos de Pitane (vers 360–290 av. J.C.)[29] 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

[23] Astronome iranien de Transoxanie, surnommé *Alfraganus* par les auteurs scolastiques.

[24] Astronome, astrologue et mathématicien, surnommé *Albategnius* par les auteurs scolastiques.

[25] Mathématicien et physicien de Bassora, surnommé *Alhazen* ou *Ptolemaeus secundus* par les auteurs scolastiques.

[26] Célèbre philosophe de l'Antiquité, chef du *Lúkeion* d'Athènes.

[27] Voir Aristote 1866 : 136–138, 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 ».

[28] 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 *Geographikè hyphégesis*, *Mathematiké súntaxis* ou *He Megále súntaxis*, *'Apotelesmatiká* ou *Tetrábiblos*, qui ont influencé la pensée européenne et musulmane au Moyen Âge.

[29] Astronome, mathématicien et géographe grec.

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

rédigés par Autolycos, ont été conçues une série d'ouvrages postérieurs sur les cercles qui composent la sphère céleste : Eůkleídes d'Alexandrie (vers 325–265 av. J.C.)[30], *Phaenomena* et Theodósios de Bithynie (vers 160–100 av. J.C.)[31], *Sphaerica*. Il est difficile de définir la place de l'œuvre de Hipparchos (vers 190–120 av. J.C.)[32] dans le contexte de cette démarche scientifique car son seul ouvrage préservé est le *Tõn 'Arátou kaì Eůdóxou phaınoménon ěxégesis* 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 ap. J.C.)[33] intitulé *Sphaerica*, préservé dans des traductions latines[34] rédigées selon les versions arabes, l'original grec ayant été perdu. Ptolémée 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 Nasr Mansūr, le maître d'Abū Rayhān Muhammad Ibn Ahmad Al-Bīrūnī (973–1043)[35]. 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 Al-Batrīq (vers 800). Concernant la traduction de la *Composition mathématique* ou de la *Grande composition* en arabe, deux versions ont été rédigées dans l'intervalle 827–830 : une traduction d'après le texte grec, réalisée en 827 par un savant anonyme admis dans l'entourage de la cour de Bagdad ; une traduction d'après une version syriaque, rédigée à Bagdad par Al-Hajjāj Ibn Yusuf, entre les années 829–830 (voir Suter 1900 : 208). Cette dernière version, intitulée *Kitāb al-mijisti* d'après *He Megíste*, constituera le premier texte-*vorlage* pour les versions en latin nommées *Almagesta*. Le deuxième texte-*vorlage* par rapport à l'*Almagesta* sera une traduction arabe réalisée à la fin du IX^e^ siècle, à Bagdad, d'après la version grecque de *He Megále Súntaxis* par Ishāq Ibn Hunain (m. vers 910–911). Fils du traducteur nestorien Hunain Ibn Ishāq (810–877), Ibn Hunain a collaboré avec l'astronome Thābit Ibn Qurra (827–901) (voir Brockelmann 1898 I : 227; voir aussi, Suter 1900 : 34). 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-Farghānī 1537 et Jābir Ibn Aflah (vers 1100–1160)[36], mais aussi d'expositions scientifiques conçues par Al-Battānī (1899–1907) en s'appuyant sur les observations des mouvements des corps célestes, regroupés dans les *zīj* ou collections de tables astronomiques, accompagnées de règles d'utilisation (voir Pedersen 2010 : 14–16, 72–73).

[30] Mathématicien grec, surnommé le « père de la géométrie ».
[31] Astronome et mathématicien grec.
[32] Astrologue, astronome, géographe et mathématicien grec de la période hellénistique.
[33] Mathématicien et astronome grec.
[34] Maurolico (1558), Mersenne (1644), Halley (1758).
[35] Encyclopédiste musulman shī'ite de la fin de la période des Samanides et du début de la période des Ghaznavides (voir Bjørnbo 1902 : 88; voir aussi, Suter 1900 : 81, 225).
[36] Mathématicien et astronome arabe musulman d'Andalousie (voir Ibn Aflah 1534).

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

Olaf Pedersen a défini le *He Megále Súntaxis*, *Kitāb al-mijisti* 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'ongle entre l'écliptique et le méridien ; calculer l'ongle entre l'écliptique et l'horizon ; déterminer la position de l'écliptique par rapport à l'axe vertical (Pedersen 2010 : 94–121). 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 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'équateur » (voir Ptolemy 1984 : 71).

Ptolémée a continué les études astronomiques réalisées par ses prédécesseurs grecs et a converti les énoncés géométriques de l'astronomie sphérique en calculs numériques (voir Pedersen 2010 : 94–95). Il a été cependant l'un des maîtres du gnosticisme valentinien[37], et les huit sphères célestes (*ógdoáda*) du cosmos géocentrique figurent également dans le « diagramme des Ophites »[38], secte gnostique chrétienne des II^e^–VI^e^ siècles[39]. En même temps, Al-Battānī, originaire de Harran, provenait d'une famille qui pratiquait la religion des Sabéens, une forme de syncrétisme religieux mésopotamien créé par la jonction du monotéisme sémitique avec des éléments mythologiques et cosmologiques du gnosticisme et de l'hermétisme hellénistiques (voir Corbin 1964 I : 211). 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 médiéval (voir Sells 1999 : 101–107). 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'épiphanise et

[37] Identité religieuse révélée par ses exhortations incluses dans l'*Epistula ad Floram* ou la *Lettre à Flora* (voir Epiphanius de Salamis 1961 : 184–190).

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

[39] Le « diagramme des Ophites » a été décrit par Origène, dans le *Contra Celsum*, VI, 25–38 et reconstruit par Hans Leisegang (1971 : 168–173) et Kurt Rudolph (1987 : 67–70).

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

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 », *Molk* (voir Nasafī 1984 : 140, 158–159). 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 messager, 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 : « 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 sèche » (Nasafī 1984 : 211–216, 345–348).

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 (*gnôsis*) 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 (*a□námnesis*), 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 (*Epinoïa*), 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'rīf*), contre l'arrière-plan d'une démarche gnoséologique extrêmement raffinée, qui comprend *'ilm*, *hikma* 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 *mahabba* et *'ishq*. Par le symbolisme complexe de la spatialité, des jardins paradisiaques et de l'arborescence, les auteurs *Soūfī* ont exprimé l'omniprésence de la connaissance théocratique, manifestée comme système vasculaire du vivant infini, tant au niveau

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

anthropologique qu'au niveau de la « sphère des sphères », des sphères homocentriques. L'interdépendance entre *gnôsis* 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, manichéïsme), 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.

Bibliographie

Al-Battānī 1899–1907 : Abū 'Abdillah Muhammad Al-Battānī, *Kitāb al-Zīj*, C.A. Nallino (éd.), *Al-Battani sive Albatenii Opus Astronomicum*, vol. I–III, Milano.

Al-Farghānī 1537 : Abū Al-'Abbas Ahmad Ibn Muhammad Ibn Kathīr Al-Farghānī, *Kitāb al-Fusūl, ikhtiyār al-Majistī*, Johannes Hispalensis (trad.), Ph. Melanchton (éd.), *Brevis ac perutilis Compilatio Alfragani astronomorum peritissimi, quod ad rudimenta Astronomica est opportunum*, Norimbergæ.

Al-Hujwīrī 1976 : 'Alī Ibn 'Uthmān Al-Jullābī Al-Hujwīrī, *Kashf al-mahjūb*, Reynold A. Nicholson (trad.), *The Revelation of the Hidden*, London, Luzac & Co. Ltd.

Al-Kalābādhī 1991 : Abū Bakr Muhammad Ibn Ishāk Al-Kalābādhī, *Kitāb al-ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf*, Arthur J. Arberry (trad.), *The Doctrine of the Sufis*, Cambridge, Cambridge University Press.

Arberry 1986 : Arthur J. Arberry, *Al-Junayd, Abū 'l-Kāsim Ibn Muhammad 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*, vol. II, Leiden, E.J. Brill.

Arberry (trad., éd.) 1991 : Arthur J. Arberry (trad., éd.), *The Koran Interpreted*, Oxford, Oxford University Press.

Aristote 1866 : Aristote, *Peri kósmon*, Saint-Hilaire, Jules Barthélemy (trad.), *Traité du ciel*, Paris, Librairie philosophique de Ladrange & A. Durand, Libraire-Éditeur.

'Attār 1990 : Farīd-ud-dīn 'Attār, *Tadhkirat al-awliyā*, Arthur J. Arberry (trad.), *Memorial of the Saints*, London, Penguin Books.

Attridge, MacRae (trad.) 1988 : Harold W. Attridge, George W. MacRae (trad.), *The Gospel of Truth*, I, 3 et XII, 2, 18, 1–15, in Robinson (éd.) 1988.

Bjørnbo 1902 : A.A. Bjørnbo, *Studien über Menelaos' Sphärik*, Leipzig.

Brockelmann 1898 : C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur*, vol. I, Leiden.

Corbin 1964 : Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, I–II, Paris, Gallimard.

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

Epiphanius de Salamis 1961 : 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.

Gibbons, Bullard (trad.) 1988 : 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 (éd.) 1988.

Hodgson 1986 : M.G.S. Hodgson, *Dja'far Al-Sādik, Abū 'Abd Allāh*, in H.A.R. Gibb, J.K. Kramers, E. Lévy-Provençal, J. Schacht, B. Lewis, Ch. Pellat (éd.), *The Encyclopaedia of Islam*, vol. II, Leiden, E.J. Brill.

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)

Ibn Aflah 1534 : Jābir Ibn Aflah, *Islāh al-Majistī*, Girardum Cremonensem (trad.), *Gebri Filii Affla Hispalensis, De Astronomia Libri IX, in quibus Ptolemæum, alioqui doctissimum, emendauit*, in Petrus Apianus, *Instrumentum primi mobilis*, Norimbergæ.
Isenberg (trad.) 1988 : Wesley W. Isenberg (trad.), *The Gospel of Philip*, II, 3, 77, 15–78, 10, in Robinson (éd.) 1988.
Karamustafa 2007 : Ahmet T. Karamustafa, *Sufism. The Formative Period*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
Leisegang 1971 : Hans Leisegang, *La Gnose*, Paris, Payot.
Massignon 1929 : Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
Massignon 1999 : Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf.
Nasafī 1984 : 'Azīz-ud-dīn Nasafī, *Kitāb al-insān al-kāmil*, Isabelle De Gastines (trad.), *Le livre de l'homme parfait*, Paris, Fayard.
Nwyia 1991 : Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar El-Machreq.
Pedersen 2010 : Olaf Pedersen, *A Survey of the Almagest*, New York, Springer.
Ptolemy 1984 : Ptolemy, *Almagesta*, G.J. Toomer (trad.), *Almagest*, New York, Springer.
Robinson (éd.) 1988 : James M. Robinson (éd.), *Nag Hammadi Codex*/*The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill.
Rudolph 1987 : Kurt Rudolph, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, San Francisco, Harper San Francisco.
Rūmī 1990 : Jalāl-ud-dīn Rūmī, *Mathnawī-i ma'nawī*, I–VI, Reynold A. Nicholson (trad.), *The Mathnawi*, I–VI, Cambridge, E.J.W. Gibb Memorial Trust.
Sells 1999 : 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.
Seyed-Gohrab 2003 : Ali Asghar Seyed-Gohrab, *Laylī and Majnūn. Love, Madness and Mystic Longing in Nizāmī's Epic Romance*, Leiden & Boston, Brill.
Suter 1900 : H. Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig.
Wisse (trad.) 1988 : Frederik Wisse (trad.), *The Apocryphon of John*, II, 1, III, 1, IV, 1, BG 8502, 2, 23, 20–24, 5, in Robinson (éd.) 1988.

The Arabesques of Knowledge. Connections between Gnosticism and Sufism under the Abbasid Dynasty

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 Gnostic (3^{rd} – 4^{th} centuries) and *Sūfî* (8^{th} – 13^{th} 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: *gnôsis*, *pléroma*, *sophia*, *noûs*, *sphaīra*) have been assimilated, re-written and developed inside the realm of *Sūfî* theology (Arabic: *ma'rifa*, *'ālam al-ibdā'*/*'ālam al-amr*, *hikma*, *'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 Moslem mystical theology, within the framework of the universal history of culture and the comparative history of religions.

BDD-A1060 © 2012 Institutul de Filologie Română „A. Philippide"
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-15 02:42:39 UTC)