

École pratique des Hautes Études — Section des Sciences religieuses

CENTRE D'ÉTUDES DES RELIGIONS DU LIVRE

Laboratoire associé au C.N.R.S. n° 152

IN PRINCIPIO

Interprétations des premiers versets de la Genèse

“ Et son Trône était porté sur l'eau...”

(Qorân 11/9)

Henry CORBIN

« Et son Trône était porté sur l'eau... »

(Qorân 11/9)¹

Bien que le Qorân abonde en réminiscences bibliques, nous n'y trouvons pas l'équivalent exact du verset qui figure au début du livre de la *Genèse* (1/2) : *et tenebrae erant super faciem abyssi, et spiritus Dei ferebatur super aquas*. Pourtant nous percevons certaines résonances, avant tout, semble-t-il, dans le verset qorânique 11/9 : « C'est lui qui a créé les Cieux et la Terre en six jours, et son Trône était porté sur l'Eau » (*wa-'arsho-ho 'alâ'l-mâ'*). Quant à l'œuvre des six jours, l'ésotérisme islamique abonde en textes où le *ta'wil* (l'herméneutique anagogique) reconduit les « six jours » à leur sens vrai, spirituel et métaphysique. Mais l'*hexaéméron* restant en dehors du programme du présent ouvrage, c'est le thème du « Trône porté sur l'Eau » qui nous permet au mieux de comprendre comment l'ésotérisme islamique saisit les choses *in principio*.

Nous en présenterons ici l'herméneutique telle qu'elle se trouve enchâssée dans un *hadîth* du VI^e Imâm des shî'ites, l'Imâm Ja'far al-Şâdiq, et telle que l'amplifient deux des plus éminents maîtres iraniens de la pensée shî'ite à l'époque safavide, Mollâ Şadrâ Shirâzi et Qâzi Sa'îd Qommi.

Pour établir une connexion entre le verset du « Trône porté sur l'Eau » et l'allusion aux Ténèbres figurant dans le verset biblique, nous aurons alors à nous reporter essentiellement au verset qorânique de la Lumière (24/35) et au verset des Ténèbres (24/40). Les interprétations du « Trône porté sur l'Eau » trouveront leur prolongement dans l'amplification donnée à l'un des grands prônes gnostiques attribués au I^{er} Imâm, par un autre grand penseur shî'ite iranien, au XIX^e siècle, Ja'far Kashfi. Là même le sens des Ténèbres à la surface de l'abîme nous apparaîtra quelque peu différent de ce que suggère le verset biblique.

1. Nos références qorâniques sont données d'après le type d'édition qui a généralement cours en Iran ; la numérotation des versets correspond à celle de l'édition Flügel.



I

La théosophie du Trône avec ses multiples variantes remplit une littérature considérable. Nous ne désespérons pas d'en esquisser quelque jour une coordination, mais il ne saurait en être question ici². Nous nous contenterons d'extraire de la grande Somme des traditions shī'ites de Kolaynī (329/940) le contexte où figure le verset 11/9, afin d'y rattacher les commentaires donnés par les maîtres nommés ci-dessus³.

« Du VI^e Imâm, Dâwûd al-Raqî a rapporté ce qui suit. J'interrogeai l'Imâm Ja'far sur ce verset qorânique : *Et son Trône était porté sur l'Eau* » (11/9). L'Imâm me demanda : Que disent les gens à ce sujet ? — Ils disent : le Trône était sur l'Eau, et le Seigneur était sur le Trône. L'Imâm de dire : ils se trompent. Quiconque pense ainsi, fait de Dieu un objet qui est porté (*maḥmûl*, cf. *ferebatur*) et le qualifie par un attribut créaturel. Il sera entraîné à dire que la chose qui porte Dieu est plus puissante que Dieu lui-même. Je dis : Veuille m'expliquer. — *L'Imâm* : Dieu fit porter par l'Eau sa religion et sa connaissance, avant qu'il n'existât ni Terre ni Ciel, ni génies ni hommes, ni soleil ni lune. »

Ici, le discours de l'Imâm débouche sur un ample commentaire du Covenant primordial (*mithâq*), typifié dans la réponse à la question *A-lasto bi-rabbi-kom* ? Ne suis-je pas votre Seigneur ? (7/171). L'ordre des réponses détermine l'ordre de l'anthropogenèse, et celle-ci vient elle-même en illustration du *ta'wil* du « Trône porté sur l'Eau », parce que ce *ta'wil* reconduit le thème du Trône à l'imâmologie et à la précéllence des Imâms. Les premiers à répondre à la question « *A-lasto* ? » furent en effet le Prophète et les Douze Imâms. « Alors Dieu leur fit porter la connaissance et la religion. Il dit aux Anges : Ceux-là sont les porteurs (les supports) de ma religion et de ma connaissance. Ils sont mes dépositaires de confiance auprès de mes créatures, et c'est à eux qu'il faut poser les questions. » Prophète et Imâms sont ainsi les porteurs du Trône, et cet aspect a donné lieu à des développements théosophiques inépuisables.

Finalement le *ḥadīth* de l'Imâm s'achève avec la réponse donnée par l'ensemble des hommes, en leur état préexistantiel. De leur réponse à la question « *A-lasto* ? » les Anges sont faits les témoins. Les hommes décident eux-mêmes préexistentiellement de leur destin, selon qu'ils acceptent ou refusent la plénitude de la *shahâdal* (l'attestation, la profession de foi) ; celle-ci en sa plénitude, selon l'exigence shī'ite, comporte trois éléments indissociables, sans lesquels il n'est point de croyant au sens vrai : Attestation de l'Unique (*tawḥīd*), Attestation de la mission exotérique du Prophète (*nobowwal*), Attestation de la mission ésotérique des Imâms et

2. Sur le thème du Trône, cf. notre rapport in *Annuaire de la Section des Sciences Religieuses* de l'École pratique des Hautes-Études, année 1964-1965, pp. 85 ss.

3. Cf. KOLAYNĪ, *al-Oṣûl mina'l-Kâfi* : *Kilâb al-Tawḥīd*, chap. xx (sur le 'Arsh et le Korst), 7^e *ḥadīth*, édit. arabe avec trad. persane, Téhéran 1381, t. I, pp. 236-237.

du charisme de la dilection ou prédilection divine (*walâyat*) qui leur est imparté.

On constate ainsi que le *hadith* dans lequel l'Imâm dévoile le *ta'wil* du verset 11/9 soulève un grand nombre de questions. On peut grouper celles-ci sous trois thèmes : l'Élément primordial, l'Eau, sa signification et son rapport avec le Trône ; la préexistence des âmes, généralement admise par tout le shî'isme ; la *walâyat* des Imâms. C'est le premier de ces thèmes qui nous importe particulièrement ici. Il révélera de lui-même ses connexions avec les deux autres, si nous demandons aux penseurs shî'ites de nous mettre eux-mêmes sur la voie.

Parmi tous les commentaires qu'a suscités la Somme de Kolaynî, celui de Mollâ Şadrâ Shîrâzî (ob. 1640), le plus grand nom d'entre les penseurs de l'école d'Ispahan, se signale comme un monument de la théosophie shî'ite duodécimaine. Le *hadith* cité ci-dessus a été analysé et commenté par Mollâ Şadrâ sous tous ses aspects⁴. Nous en recueillons ici quelques indications essentielles. « Sache, dit-il, que, comme la vie de toutes choses en ce monde est due à l'Eau, ainsi que le dit ce verset : *Au moyen de l'Eau nous donnons la vie à toutes choses* (21/31), et comme semblablement dans l'autre monde la vie de toutes choses est par la connaissance, et parce que tous les univers sont en correspondance les uns avec les autres, alors, dans la langue de la Révélation aussi bien que chez les anciens Sages, lesquels marchaient sur les traces des prophètes, la connaissance est signifiée par l'Eau. Le verset (11/9) énonce : *Son Trône était porté sur l'Eau*, c'est-à-dire sur l'Élément primordial dans lequel sont les formes de tous les cognoscibles, de sorte que l'essence de cet Élément primordial est elle-même connaissance. Cependant, c'est une connaissance globale qui englobe et préserve la singularité détaillée des choses. »

Ainsi, par et pour le *ta'wil*, le Trône est la connaissance divine, et l'Eau sur laquelle est porté le Trône est également connaissance. Entre les deux cependant, il y a une différence qui situe l'Eau envers le Trône dans le même rapport que les virtualités de la Matière à l'égard des Formes actualisées. C'est ce que Mollâ Şadrâ dégage de l'enseignement des anciens Sages grecs, auxquels il allait de soi qu'il se référât ici, ses informations sur ce point semblant dériver principalement de Shahrastâni. Il insiste longuement sur Thalès de Milet, « qui fut l'un des Piliers des Sages ». Il en retient principalement que selon Thalès « le Principe donna origine à l'Élément primordial, et qu'il y eut dans celui-ci les Formes des êtres et des cognoscibles. Alors de chaque Forme émana dans le monde un existant qui est à

4. Mollâ Şadrâ Shîrâzî, *Sharḥ al-Oşûl minâ'l-Kâfi*, Téhéran s.d., pp. 319 ss. ; bien que l'ouvrage soit resté inachevé, l'édition lithographiée ne comprend pas moins de 491 pages in-folio. Sur Mollâ Şadrâ, voir notre ouvrage *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971-1973, t. IV, livre V, chapitre II. Mollâ Şadrâ Shîrâzî, *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir)*, texte arabe et version persane édités avec une traduction française par H. Corbin (Bibliothèque Iranienne vol. 10), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964.

l'image de (ou en correspondance avec) ce qu'il y a dans l'Élément primordial. D'où le substrat des Formes et la source des êtres, c'est l'essence de cet Élément primordial, et il n'est point d'existant, ni dans le monde intelligible, ni dans le monde sensible, dont il n'y ait la forme et l'archétype dans cet Élément primordial (...). En outre, Thalès professait qu'au-dessus du Ciel visible il y a des univers instaurés *ab origine*, mais la raison est incapable de décrire ces Lumières. Elles ont pris origine d'un Élément dont le tréfonds est inconnaissable et dont la Lumière est invisible... »

Il s'agit donc, en bref, par cette « Eau qui porte le Trône » de l'idée d'une Matière universelle, englobant aussi bien la totalité des êtres spirituels que la totalité des êtres que l'on appelle communément « matériels » (le thème en est longuement développé chez Ibn 'Arabi et son école, et il y aurait lieu de remonter à la doctrine de Gabirol et au néo-Empédocle). Mollâ Şadrâ, tout en faisant intervenir une allusion biblique qui demanderait à être précisée, récapitule ainsi : « Par ces symboles et ces figures, il apparaît que Thalès entend par le mot Eau une réalité spirituelle intelligible (*amr qodsî 'aqlî*). Aussi bien dans le livre premier de la Tora (la Genèse), le principe de la Création est-il une substance que Dieu créa et qu'ensuite il contempla d'un regard de respect. Les parties qui la constituaient entrèrent en fusion et devinrent de l'Eau. De cette Eau s'éleva une vapeur pareille à la fumée, et Dieu en créa le Ciel. Et il apparut à la surface de l'Eau une écume pareille à l'écume de la mer, et Dieu en créa la Terre (cf. *Genèse* 1/1)⁵. Or Thalès de Milet avait puisé, lui aussi, sa doctrine à la Niche de la prophétie (*Mishkât al-nobowwat*). »

C'est une pensée commune à tous nos théosophes que de considérer les anciens Sages comme ayant été les « prophètes grecs ». Cette pensée est en profond accord avec l'idée d'une vocation commune au prophète et au philosophe, cela parce que le même Ange est à la fois l'Ange de la connaissance et l'Ange de la révélation. C'est dans cet esprit que Mollâ Şadrâ se réfère longuement encore à l'enseignement d'Anaximène, puis à celui d'Empédocle, pour revenir finalement au texte du *ḥadīth* imâmite : « De tous les propos que nous venons de rappeler, il ressort avec une évidence rendant superflue toute démonstration, que ce qu'il convient d'entendre par l'Eau dans le verset qorânique : *Et son Trône était porté sur l'Eau*, ce n'est nullement l'élément matériel de ce monde-ci, comme l'ont imaginé les littéralistes ignorants de Dieu, de ses Attributs, de ses Opérations, de la modalité de son action instauratrice des choses. Ils ont estimé en effet que Dieu est un corps matériel porté sur le Trône, à la façon de quelqu'un

5. La substance primordiale dont sont créés le Ciel et la Terre, semble donc, dans la pensée de Mollâ Şadrâ qui se réfère explicitement au livre de la Genèse, correspondre à ce que les Kabbalistes entendent sous le mot *be-reshit* (*in principio*). Selon une autre forme de cette tradition, la substance primordiale est un hyacinthe rouge. Sous le regard de la contemplation divine, ce hyacinthe entre en fusion. De la vapeur de l'Eau, Dieu crée le Ciel qui est le *mundus imaginabilis* ('*âlam al-mithâl*). De son écume il crée la Terre. Cf. notre étude sur *Réalisme et symbolisme des couleurs en cosmologie shî'ite*, d'après le « Livre du hyacinthe rouge » de Moḥammad Karīm-Khân Kermânî, in *Eranos-Jahrbuch*, XLI/1972.

qui est assis, et que son Trône était porté sur l'Eau à la façon d'un navire ou de planches flottant sur l'eau. C'est le comble de l'impiété et de l'ignorance. C'est pourquoi l'Imâm commence par rappeler que de toutes manières il est faux de dire que Dieu est porté par quelque chose, que le support soit un corps matériel, ou que ce soit une Intelligence ou quelque chose d'autre. Car il est nécessaire que ce qui porte et soutient une chose, soit supérieur en force à la chose qu'il soutient. Or, il n'est pas douteux que toute force et puissance qu'il peut y avoir dans les choses, cette force et cette puissance dérivent d'une force et d'une énergie divines. Il est donc impensable que Dieu ait un support ». Ou mieux dit encore : Dieu porte cela même qui le porte, et c'est tout le secret de la théosophie spéculative. Car « en revanche, le sens du verset : *Et son Trône était porté sur l'Eau*, s'éclaire du fait que ce qu'il convient d'entendre par le Trône, c'est la science divine et la religion divine, étant donné que Dieu fit porter par l'Eau sa connaissance et sa religion avant d'exister les autres choses. L'Eau, c'est l'Élément primordial, la Matière des formes des réalités intelligibles (*mâddat şowar al-ma'qûlât*) ; elle est l'origine de la vie de tout ce qui a l'être, cette origine que dans la terminologie des soufis on désigne comme le Respir du Miséricordieux (*Nafas al-Rahmân*) ».

Voici donc expliqué, de par l'enseignement théosophique de l'Imâm lui-même, le sens spirituel dans lequel il faut entendre le verset du « Trône porté sur l'Eau ». Ce sens spirituel développe de lui-même la transition vers la seconde partie du *hadîth* qui ordonne l'anthropogénèse au mystère de la scène métahistorique du Covenant primordial. En raison de ce lien et de l'herméneutique très personnelle qu'en donne Mollâ Şadrâ, il convient de la rappeler ici. C'est en effet à partir de la connaissance divine, comme étant à la fois le Trône et l'Eau sur laquelle est porté le Trône, que l'Imâm explique la procession des êtres. Le philosophe aura à considérer les degrés du *Jabarût* (le monde de l'Intelligence) et du *Malakût* (le monde de l'Âme) formant ensemble le monde immédiatement suscité par l'Impératif divin (*'âlam al-Amr*), et médiatisant le monde créaturel du Multiple (*'âlam al-khalq*). Le mystère de l'Anthropos, dans la genèse des mondes, se situe « au moment » (moment éternel) où est posée la question « *A-lasto ?* », à laquelle on a fait allusion ci-dessus.

C'est ici que Mollâ Şadrâ a mis en œuvre l'ingéniosité d'un grand métaphysicien. Ayant montré les difficultés dans lesquelles se sont empêtrés les Mo'tazilités et les théologiens rationnels, notamment Fakhroddîn Râzî contre qui il argumente longuement, Mollâ Şadrâ introduit son explication personnelle⁶. Le verset 7/171 a toujours offert des difficultés à la traduction. Tel que le comprend Mollâ Şadrâ, il faut lire : « Lorsque Dieu fit sortir des fils d'Adam — de leurs lombes (*min zohûri-him*) — leur postérité, il leur dit : Ne suis-je pas votre Seigneur ? » Les fils d'Adam, les Adamiques, le mot ne désigne pas ici l'homme empirique terrestre, mais son entité spirituelle, son âme préexistant au corps organique qu'elle

6. *Sharh al-Oşûl mina'l-Kâfi*, pp. 320-321.

gouverne en ce monde-ci. L'herméneutique du verset a pour axe le mot *zohûr*, qui peut être entendu à la fois comme le pluriel de *zahr* (le dos, les lombes), et comme le nom verbal de la racine *zhr*, avec le sens de manifestation, apparition, épiphanie. Dieu fait sortir les Âmes humaines préexistantes de ce qui, au niveau du Trône, est le lieu de leur manifestation (*mazhar*), c'est-à-dire des Intelligences (*'oqûl*) qui sont leurs « pères » au sens vrai ; ces Âmes sont la postérité de ces Intelligences ; Dieu en fait sortir ces Âmes pour leur poser la question « *A-lasto ?* » Et c'est pourquoi il n'y aurait aucun sens pour les hommes à justifier leur infidélité par l'exemple de leurs pères, ceux dont ils sont la postérité terrestre, car il leur serait répondu : « Nous avons fait sortir les esprits et les âmes de ces pères selon l'Esprit qui sont les Intelligences du plérôme, et ce sont les pères au sens vrai, non pas les pères selon la chair, parce que ces derniers sont, certes, les causes préparatrices et les principes pour les corps physiques ; ils ne le sont pas pour les Esprits (l'entité spirituelle constituant chaque moi). »

Certes, il nous faudrait citer plus longuement le contexte de Mollâ Şadrâ, mais, si concise soit-elle, notre référence s'imposait, puisque le thème s'enchaîne dans le *hadith* même de l'Imâm Ja'far à celui du « Trône porté sur l'Eau ». Le fil conducteur de l'un à l'autre thème, c'est que les premiers à répondre à la question « *A-lasto ?* », au niveau d'une surhumanité primordiale, furent les « Quatorze Immaculés » (le Prophète, Fâtîma sa fille, les douze Imâms), lesquels devinrent ainsi les supports du Trône, c'est-à-dire de la connaissance divine, dont ils sont, selon d'autres *hadith*, à la fois les trésors et les trésoriers. L'engagement que prennent à leur tour les humains est le triple engagement défini ci-dessus, car attester la *walâyat* des Imâms, c'est leur reconnaître cette qualification qui, en leur existence plérômatisée, en fait les supports du Trône. On relèvera enfin le platonisme latent sous le thème de la préexistence des âmes. Aussi bien Mollâ Şadrâ se réfère-t-il ici explicitement à Platon, et il le fait en parfait accord avec l'un des plus anciens traités de théologie shî'ite, le *Kitâb al-I'tiqâdât* (le symbole de foi shî'ite) d'Ibn Bâbûyeh Şadûq (381/992) où l'on peut lire, concernant la préexistence des âmes, certaines propositions parfaitement platoniciennes⁷.

II

Nous trouvons une herméneutique théosophique comparable du même verset qorânique, chez un autre grand philosophe iranien shî'ite de l'époque safavide : Qâzî Sa'îd Qommi (ob. 1103/1691-1692). Il fut l'élève de Rajab 'Alî Tabrizî (1080/1669) qui suivait en métaphysique de l'être

7. Cf. *Annuaire de la Section des Sciences Religieuses*, année 1964-1965, p. 88. D'autre part Mollâ Şadrâ a consacré un grand commentaire à un autre verset du Trône (*âyat al-Korsî*, 2/256), qui n'occupe pas moins de 70 pages in-folio dans l'édition de son *Tafstr*, lithogr. Shirâz s.d. Cf. *ibid.*, pp. 88-89.

une direction tout autre que celle de Mollâ Şadrâ. Qâzî Sa'îd se rattache pourtant aussi à la lignée de celui-ci, puisqu'il eut également pour maître Moĥsen Fayż, qui fut à la fois le gendre et l'un des plus célèbres élèves de Mollâ Şadrâ. Son herméneutique du verset 11/9 se présente dans le premier volume du vaste commentaire (inédit et inachevé) qu'il consacra au *Kitâb al-Tawĥîd* de Shaykh Şadûq déjà nommé ci-dessus, et qui est un des ouvrages fondamentaux de la théologie shi'ite. Nous ne pouvons insister ici sur le contexte, et devons nous limiter à dégager les grandes lignes de l'herméneutique du verset⁸. Celle-ci tend essentiellement à montrer que le plérôme des Douze Imâms, leur douze « personnes de lumière », typifient les douze rapports fonctionnels constitutifs de la forme cubique qui est celle du « Trône stabilisé sur l'Eau », celui-ci étant le Temple archétype que reproduit en ce monde la structure cubique du Temple de la Ka'ba. A grands traits, la marche de l'herméneutique est la suivante.

Deux thèses essentielles : 1) La première chose à émaner du premier Principe (*al-mabda' al-awwal*) dans le monde supérieur, est une Lumière qui est la totalité des lumières, parce que sa capacité les englobe toutes. 2) Il y a également dans le monde inférieur, le monde du devenir, une chose qui englobe la totalité des choses, par sa force qui les cohère en un tout. A l'appui de la première thèse, il y a le *ĥadîth* du Prophète dont il résulte que la Lumière des lumières, première émanée, est la « Lumière moĥammadique » (*Nûr moĥammadî*) dont ont été créées l'ensemble des choses existantes. Il y a un grand nombre de *ĥadîth* énonçant ce même thème avec des variantes. A l'appui de la seconde thèse, vient cette autre tradition que nous avons déjà trouvée rappelée par Mollâ Şadrâ, énonçant que « la première chose que Dieu créa, c'est l'Eau primordiale, cette Eau par laquelle toutes choses sont faites vivantes (cf. 21/31) ». Quant à l'idée de l'englobement, elle permet une première identification, grâce à un autre propos traditionnel énonçant que « Dieu a créé l'Intelligence, et que celle-ci a autant de têtes qu'il y a de têtes des créatures ». Le Trône, comme Lumière des lumières, Lumière moĥammadique englobant toutes les lumières, s'entend donc de l'Intelligence, du *Noûs* ou *Logos* moĥammadique comme créature initiale. Reste une autre identification posée par le lexique courant de la théologie, et qui appelle une explication décisive.

Le lexique théologique, ou plutôt théosophique, désigne couramment comme le Trône le Premier Émané au monde supérieur. D'autre part le Premier Émané au monde inférieur, c'est-à-dire l'Eau primordiale, est également désigné comme le Trône. Dire que le Trône était porté sur l'Eau, revient-il alors à dire que « le Trône était porté sur le Trône » ? En fait il n'y a pas de tautologie, puisqu'il s'agit de deux aspects différents sous lesquels est envisagé le Trône. Mollâ Şadrâ était non moins attentif

8. Sur la personne et l'œuvre de Qâzî Sa'îd Qommi, cf. notre ouvrage *En Islam iranien...* (*supra* n. 4), t. IV, livre V, chapitre II. Sur son commentaire du *Kitâb al-Tawĥîd* et le contexte dans lequel se présente l'herméneutique dégagée ici, voir *Annuaire de la Section des Sciences Religieuses*, année 1965-1966, pp. 102 ss. et 106.

à cette difficulté. Qâzi Sa'ïd lui apporte une solution comparable, tout en visant une autre fin : justifier la vertu arithmosophique du nombre des douze Imâms.

La solution ressort d'emblée, dès que le Trône est compris comme étant l'Intelligence (ou l'Essence mohammadienne métaphysique, dont la prophétie est la face exotérique, et l'Imâmât des Imâms la face ésotérique). Le rapport entre le Trône et l'Eau est le rapport entre le sujet qui intellige et l'objet intelligé par lui. Il y a bien en effet, comme on le sait par la théorie des Intelligences, une certaine identification *sui generis* entre les deux. Qâzi Sa'ïd approfondit encore en se référant à la *Théologie d'Aristote*, dont il fut, semble-t-il, le dernier grand annotateur. L'Eau primordiale désigne l'ensemble des créatures spirituelles et matérielles, en tant qu'elles sont le contenu de l'intellection de l'Intelligence. C'est en raison de l'unité *sui generis* que forment l'Intelligence et l'objet qu'elle intellige, que l'Eau primordiale put, de même que l'Intelligence, être désignée elle-même comme Trône. Or, s'il est exact de se représenter l'Intelligence comme entourée de ses intelligibles, il est non moins vrai que c'est elle qui les entoure, les contient et les englobe. Là même se manifeste la différence sur laquelle Qâzi Sa'ïd Qommi a été conduit à méditer par la *Théologie d'Aristote*, à savoir la différence entre les orbés matériels dont le centre est entouré par la périphérie, et les orbés spirituels dont le centre a paradoxalement *eo ipso* la vertu d'être « ce qui entoure ». Dès lors, le verset qorânique du « Trône porté sur l'Eau » n'offre plus de difficulté à la méditation du théosophe.

Enfin, les lois de la correspondance entre les mondes, font qu'aux « quatre supports » du Trône au niveau du monde supérieur, correspondent « quatre supports » au niveau du monde inférieur (cf. le verset 69/17 : « Huit anges porteront le Trône de ton Seigneur »). Si l'on joint les deux plans par des lignes idéales, angle par angle, côté par côté, on produit la génération du cube, forme du Temple aux douze arêtes constitutives, lesquelles sont les douze Imâms. Si le « Trône est porté sur l'Eau », si l'Eau est stabilisée, s'il y a une identification *sui generis* entre le Trône et l'Eau, c'est l'œuvre des « douze formes de lumière », des douze personnes sacrosaintes des Imâms en leur réalité métaphysique.

Autrement dit : le rapport de l'Intelligence comme *centre* avec elle-même, comme *périphérie* entourant tous les objets de son intellection, tous les cognoscibles dont elle est simultanément le centre, tel est le rapport que typifie « le Trône porté sur l'Eau ». Et ce rapport global s'établit grâce à douze rapports fonctionnels. Ce sont ces derniers qui déterminent la forme cubique du Temple de la Ka'ba, Temple qui contient l'univers et simultanément est le centre du monde. Et les douze qui rendent cela possible, ce sont les Douze Imâms⁹.

9. Pour plus de détails sur l'analyse de cette structure, voir notre étude sur *La configuration du temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle, d'après l'œuvre de Qâzi Sa'ïd Qommi*, in *Eranos-Jahrbuch XXXIV* /1965, principalement pp. 95 ss.

III

Nous avons proposé au début d'établir une correspondance avec le verset 1/2 de la *Genèse*, en mettant en connexion le verset qorânique du « Trône porté sur l'Eau » avec le verset de la Lumière (*âyat al-Nûr*, 24/35) et le verset des Ténèbres (24/40). Le verset de la Lumière a été l'objet d'innombrables commentaires. Ce que nous nous proposons d'envisager maintenant, c'est la théosophie de la Lumière et des Ténèbres, uniquement dans la mesure où elle prolonge le thème de l'Intelligence que nous venons de voir identifiée, comme Lumière des lumières, avec le « Trône porté sur l'Eau ».

Parmi les prônes de contenu gnostique attribués traditionnellement au 1^{er} Imâm et qui nous font du moins entendre la voix de l'Imâm telle que l'entend la gnose shî'ite, l'un des plus caractéristiques est celui qui porte le titre étrange de *Khoḡbat al-taḡanjīya* ; il recèle une doctrine spéculative profonde et un symbolisme difficile. Le mot *taḡanjīya* reste inexpliqué. Heureusement, les commentateurs savent que le mot *taḡanj* est l'équivalent du mot *khalīj* qui signifie « golfe »¹⁰. Le titre peut être traduit comme « prône au-dessus des deux golfes ». Dès le début l'Imâm énonce : « Je suis celui qui se tient au-dessus des deux golfes (*alâ'l-taḡanjayn*) ; je suis celui qui regarde vers les deux Occidents et les deux Orient ». « Mon exotérique est la *walâyat* ; mon ésotérique est mystère inconnaissable ».

Le leitmotiv qui introduit le prône est le *tanzīh*, la théologie apophatique ou *via negationis*, seule appropriée à l'*Absconditum*. Le *tanzīh* écarte de l'Un absolu tout Nom et tout Attribut ; il opère le Vide, et c'est dans ce Vide que peut s'accomplir et que s'accomplit la théophanie. Le plérôme des « Quatorze Immaculés » se constitue par leur accomplissement successif du *tawḥīd*, refusant pour eux-mêmes la nature divine (*olūhiya*). A chaque croissance de ce Vide font éclosion successivement les degrés du plérôme, où les Noms et Attributs, écartés de la déité transcendante, trouvent respectivement leur support dans les figures théophaniques. Tandis que l'Un-unique reste isolé en sa transcendance, les Cieux et la Terre sont remplis des Imâms qui sont les théophanies (l'Un-multiple). La perspective d'ensemble nous reconduit au thème du Trône : l'Imâm est la forme de manifestation (*mazhar*) du Nom du Miséricordieux siégeant sur le Trône. La Miséricorde divine embrasse les deux golfes, mais de sorte que dans le golfe de gauche, golfe occidental ou inférieur, elle prend l'aspect de son contraire, à savoir celui du courroux. Le golfe de droite, golfe oriental ou supérieur, est désigné par des Noms multiples : la mer de *Ṣād*, le *Nûn*, le golfe d'eau douce, la Main droite, la Face supérieure de la Miséricorde, Terre bonne, etc. Le golfe de gauche ou occidental est la Haute Mer inversée, le Béhémot, Sijjīn, l'Abîme des abîmes, la Main

10. Sur ce prône et ses commentaires, voir notre rapport in *Annuaire de la Section des Sciences Religieuses*, année 1969-1970, pp. 235-241.

gauche, main de la justice et de la rigueur, la Face inférieure de la Miséricorde, etc. Tout se passe comme si l'épiphanie de l'Imâm déterminait *eo ipso* l'éclosion des deux golfes opposites.

C'est en ce sens que la comprend un grand théosophe sh'ïte iranien du XIX^e siècle, Ja'far Kashfî (ob. 1267/1850-51), dont la pensée est nourrie des grands prônes imâmiques, notamment de la *Khoḡbat al-taṭanjīya*, et cela dans son grand ouvrage rédigé en persan (le *Toḡfat al-Molūk*)¹¹. L'épiphanie de l'Imâm, comme celle de l'Intelligence, est l'épiphanie de la Lumière qui révèle et dénonce les Ténèbres, précisément parce que les Ténèbres ne reçoivent pas cette Lumière, sinon elles ne seraient pas les Ténèbres. L'épiphanie de l'être révèle *eo ipso* l'Antagoniste, le non-être ; elle fait qu'il y ait du non-être, de l'ombre, de la négativité. Le *Deus absconditus* est inconnaissable, parce qu'il n'a ni contraire ni semblable. La cognoscibilité de ce que l'Essence divine a de connaissable relativement à l'intellect de l'homme, ne peut éclore qu'au niveau de la théophanie initiale, qu'on dénomme celle-ci Intelligence, Trône, Imâm ou Réalité moḡammadienne métaphysique (*Ḥaqīqat moḡammadīya*).

C'est ce que donnent à entendre les *ḥadīth* I et XIV du « Livre de l'Intelligence » (*Kitāb al-'Aql*) du *Kāfī* de Kolaynī. Deux impératifs sont notifiés successivement à l'Intelligence. Un premier impératif lui enjoint de se *détourner* de son Principe, pour se tourner vers les créatures, « descendre dans le monde ». De ce mouvement fait éclosion la Face exotérique (le *ẓāhir*) de l'Intelligence, correspondant à la mission prophétique (*nobowwat*) et au *tanzīl* (descente de la révélation littérale). Un second impératif lui enjoint de se *retourner* vers son Principe. Ce mouvement de conversion « replie » la Face exotérique de l'Intelligence sur sa Face ésotérique, laquelle correspond à la *walāyat* ou Imâmât et au *ta'wīl* (herméneutique anagogique qui reconduit, fait *remonter* le sens littéral apparent à sa source cachée).

A l'Antagoniste est adressé le même double impératif qui est adressé à l'Intelligence, mais tout mouvement de *conversion* vers le Principe de Lumière lui est impossible, sinon il n'y aurait ni Ténèbres, ni ignorance, ni non-être. Il reste *aversion* éternelle, et c'est cela même la Ténèbre, le non-être, l'inscience, l'agnosie. Deux courbes symétriquement inverses s'opposent et s'affrontent (les deux golfes) : celle de la gnose et celle de l'antignose. Dans le golfe de droite font éclosion l'ensemble des degrés d'être qu'englobent le cycle de la descente de l'Intelligence, depuis le Trône, de Ciel en Ciel, d'Élément en Élément, jusqu'à la Terre, et le cycle de sa remontée jusqu'à l'Homme Parfait. Cette cosmogonie comprend vingt-huit degrés. Chacun de ces degrés est symbolisé par l'une des vingt-huit lettres de l'alphabet arabe. Inversement, le golfe de gauche présente l'aspect d'une cosmogonie à rebours, un antimonde dans lequel à l'épopée

11. Sur Ja'far Kashfî et son œuvre, voir *ibid.*, année 1970-1971, pp. 220-224.

de l'Intelligence et de la Lumière s'oppose terme pour terme la contre-épopée de la Ténèbre et de l'Ignorance. A la descente de l'Intelligence dans les univers de lumière correspond symétriquement la montée des ténèbres de l'abîme ; à la remontée de l'Intelligence correspond symétriquement la rechute des ténèbres dans l'abîme. Chaque degré du golfe de gauche correspond respectivement à un degré du golfe de droite dont il est l'antithèse. C'est pourquoi chacun de ces degrés est symbolisé, lui aussi, par l'une des lettres de l'alphabet arabe, mais cette lettre est mise à l'envers. Dès lors, s'explique le sens des mots prononcés par l'Imâm au début de son prône : « Je suis celui qui se tient au-dessus des deux golfes. » L'Imâm est le pôle (*qoṭb*) qui domine les deux golfes et détermine leur courbe respective. Il est celui par qui se manifeste la Miséricorde et celui par qui se manifeste son antithèse. « C'est par lui que se produit la différenciation des choses ; c'est de lui que procèdent l'origine de la béatitude et l'origine de la damnation ; c'est par lui que prend réalité la différence de l'une et de l'autre. » Et cela même, en vertu du jugement par lequel les hommes décident préexistentiellement de leur destin, c'est-à-dire en vertu de leur réponse à la question « *A-lasto* ? » qui les départage en fils de la Lumière et de la Miséricorde et en fils des Ténèbres et du courroux.

Sans que nous puissions y insister, il nous apparaît qu'est assez facile à saisir le fil secret qui relie le *ḥadīth* du « Trône porté sur l'Eau » et le *ḥadīth* du double impératif adressé à l'Intelligence. Dans le premier cas, le *ta'wīl* tendait à expliquer le sens secret du verset 11/9 en « reconduisant » le rapport entre le Temple et l'Eau au rapport entre l'Intelligence et les objets de son intellection. Mais alors intervient une dramaturgie cosmique provoquée par le double impératif, et cette dramaturgie nous découvre le sens de la montée des « ténèbres à la surface de l'abîme ». En satisfaisant au premier impératif, l'Intelligence se « déverse » sur le créaturel, et donne naissance aux univers typifiés par les figures du verset qorânique de la Lumière (24/35 : l'Arbre béni, la Niche aux lumières, la lampe, le verre de la lampe qui est le *mundus imaginalis*), tandis que son Antagoniste, en montant de l'abîme pour se tourner vers les créatures, donne simultanément naissance aux contre-univers typifiés par les figures du verset des Ténèbres (24/40 : la Mer abyssale, les ténèbres des flots, les flots recouvrant les flots, les sept Terres).

Certes, les données de l'ésotérisme islamique que nous venons d'indiquer très sommairement, ne correspondent pas exactement à l'ordre des données qui figurent dans les premiers versets de la Genèse. Elles n'envisagent pas quelque antériorité des Ténèbres sur la création de la Lumière. Aussi bien le verset qorânique 6/1 énonce-t-il : « Louange à Dieu qui a créé les Cieux et la Terre, et qui a appelé à être les Ténèbres et la Lumière. » C'est cette simultanéité même qui fait éclore la dramaturgie cosmique que décrivent le « prône au-dessus des deux golfes » et le commentaire de Ja'far Kashfi. Et c'est cette dramaturgie qui, à la résonance néoplatonicienne du *ḥadīth* chez Mollâ Ṣadrâ et Qâzî Sa'id Qommi, substitue la résonance pathétique et proprement imâmique de la gnose shî'ite.

Nous souhaitons que ces brèves indications extraites de recherches en cours, suffisent déjà à montrer ce que l'on peut attendre de l'apport sh'ite à toute recherche comparative concernant l'herméneutique ésotérique pratiquée dans les « religions du Livre ».

Henry CORBIN

IN PRINCIPIO

Interprétations des premiers versets de la Genèse

Paul VIGNAUX, Avant-propos	7-8
André CAQUOT, Brèves remarques exégétiques sur Genèse 1, 1-2 ..	9-21
Georges VAJDA, Notice sommaire sur l'interprétation de Genèse 1, 1-3 dans le judaïsme postbiblique	23-35
Charles TOUATI, La Lumière de l'Intellect, création du Premier Jour. L'exégèse de Genèse 1, 1-3 chez Gersonide	37-45
Pierre GEOLTRAIN, Quelques lectures juives et chrétiennes des pre- miers versets de la Genèse de Qoumrân au Nouveau Testament	47-60
Pierre NAUTIN, Genèse 1, 1-2, de Justin à Origène	61-94
Jean ROUSSELET, Grégoire de Nysse, avocat de... Moïse	95-113
Antoine GUILLAUMONT, Genèse 1, 1-2 selon les commentateurs syriaques	115-132
Jean GOULLARD, L'interprétation de Genèse 1, 1-3 à l'époque byzantine	133-152
Aimé SOLIGNAC, Exégèse et Métaphysique. Genèse 1, 1-3 chez saint Augustin	153-171
René ROQUES, Genèse 1, 1-3 chez Jean Scot Érigène	173-212
Jean JOLIVET, Commentaire philosophique de Genèse 1, 1 chez Bonaventure et Thomas d'Aquin. Le problème de l'éternité du monde	213-234
François SECRET, Beresithias ou l'interprétation du premier mot de la Genèse chez les Kabbalistes chrétiens	235-243
Richard STAUFFER, L'exégèse de Genèse 1, 1-3 chez Luther et Calvin	245-266
Jean ORCIBAL, Genèse 1, 1-2 chez les commentateurs catholiques des XVI ^e et XVII ^e siècles	267-238
Antoine FAIVRE, Les deux premiers versets de la Genèse dans la tra- dition martinésiste (fin XVIII ^e s.)	285-291
Henry CORBIN, « Et son Trône était porté sur l'eau... » (Qorân 11 /9)	293-304
Charles TOUATI, Épilogue. Convergences et divergences	305-307