

Article

« La pensée d'al-Fârâbî (259/872-339/950) : son rapport avec la philosophie ismaélienne »

Diane Steigerwald

Laval théologique et philosophique, vol. 55, n° 3, 1999, p. 455-476.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401256ar>

DOI: 10.7202/401256ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LA PENSÉE D'AL-FĀRĀBĪ

(259/872-339/950)

SON RAPPORT AVEC LA PHILOSOPHIE ISMAÉLIENNE *

Diane Steigerwald

Religious Studies Department
St. Thomas University, Fredericton (New Brunswick)

RÉSUMÉ : Abū Naṣr al-Fārābī, néoplatonicien musulman, a voulu harmoniser la philosophie grecque et la religion. Sa conception de Dieu, sa théorie de la création et celle de la connaissance seront examinées minutieusement afin de situer al-Fārābī et sa pensée dans son milieu et les multiples influences qui ont imprégné sa conception de la philosophie islāmique. Une attention particulière sera accordée à l'un de ses livres intitulé *Idées des habitants de la Cité vertueuse*. Des parallèles entre sa pensée et celle de l'ismaélisme originel incluant l'*Encyclopédie des ikhwān al-ṣafā'*, seront établis.

ABSTRACT : The neoplatonic Muslim philosopher, Abū Naṣr al-Fārābī tried to harmonize Greek philosophy and religion. His conception of God, his theory of creation, and his theory of knowledge will be examined carefully so as to consider al-Fārābī's thought in its context, taking into account the multiple influences upon his understanding of Islamic philosophy. Special attention will be given to one of his books entitled : *Ideas of the people of the Virtuous City*. His thought will be compared with the early Ismā'ilism including the *Encyclopaedia of Ikhwān al-ṣafā'*.

L'HOMME, SON ŒUVRE ET SON MILIEU

A bū al-Naṣr Muḥammad Ibn Tarkhān al-Fārābī naquit à Wasīj, dans le territoire de la ville de Fārāb en Transoxiane, en 259/872. Il descendait d'une famille turque, mais Ibn Abī Uṣaybi'a écrivait qu'il était d'origine persane¹. Al-Fārābī aurait écrit la majorité de ses livres à Baghdād. Il fut initié à la logique par Abū Bishr Mattā Ibn Yūnis (m. 328/940), le célèbre traducteur du syriaque en arabe. Il a poursuivi ses études de logique sous la supervision du philosophe et médecin chrétien Yuḥannā Ibn

* Le système de transcription utilisé est celui de la nouvelle édition de l'*Encyclopédie de l'islam*, sauf pour le dj et le k que nous avons remplacés respectivement par le j et le q. Nous n'avons pas souligné le dh, kh, sh... Lorsque nous donnons des dates, nous indiquons en premier la date hégirienne suivie de la date chrétienne correspondante.

1. Muwaffaq al-dīn IBN ABI UṢAYBI'A, '*Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-aṭibbā'*', Le Caire, 1882, t. II, p. 134.

Ḥaylān (m. 308/920)². À la fin de sa vie, il vivait à Damas où il était gardien d'un jardin, lisant la nuit à la lumière de sa lanterne³. Al-Fārābī serait allé rencontrer à Alep, le prince (*amīr*) des Ḥamdānides, Sayf al-Dawla (Abū al-Ḥasan 'Alī Ḥamdān, m. 357/967), qui appréciait sa compétence en science⁴. Ce dernier appartenait lui-même à une famille arabe shī'ite. Il était le plus important dirigeant de Syrie, favorable à la cause 'alide, reconnu pour ses activités militaires et pour la protection qu'il accordait à plusieurs savants. Sa cour était devenue un foyer de poésie arabe où s'épanouissaient des poètes comme Abū al-Ṭayyib al-Mutanabbī (m. 354/965) et Abū Firās al-Taghlibī (m. 358/968). Il admirait al-Fārābī en raison de sa connaissance de plusieurs langues et de ses talents de musicien ; il lui aurait accordé une pension⁵. Al-Fārābī mourut à Damas en 339/950.

Al-Fārābī est reconnu comme le fondateur de la tradition philosophique musulmane. Au Moyen Âge, dans l'Occident latin, il était connu sous les noms d'Alfarabius ou d'Avennasar. Il reçut plus tard en Europe le titre de *Magister secundus*, après Aristote considéré comme le *Magister primus*. Dans une perspective proprement rationnelle, les philosophes musulmans (*falāsifa*) font une herméneutique spirituelle du Qur'ān, toute ordonnée à leur système philosophique. La philosophie islāmique (*falsafa*) est profondément enracinée dans celles de Platon, d'Aristote, de Plotin, des stoïciens et des pythagoriciens. Les philosophes musulmans cherchaient à établir l'harmonie entre leur savoir rationnel et l'enseignement Qur'ānique. La pensée fārābienne influencera les positions d'Avicenne (Abū 'Alī Ibn Sīnā, m. 429/1037) et d'Averroès (Abū al-Walīd Ibn Rushd, m. 595/1198)⁶ sur la question des rapports entre philosophie (*ḥikma*) et loi révélée (*shar'*). Certes, al-Fārābī et ses successeurs croient le Qur'ān entièrement véridique, mais le sens obvie de la révélation est surtout utile pour les gens du commun qui ne peuvent s'élever à la saisie de l'intelligible. Convaincu que la religion est analogue à la philosophie, al-Fārābī pensait que la pensée du Prophète-Législateur était la même que celle du Roi-Philosophe. Les Prophètes et les Philosophes empruntent le même chemin pour atteindre la Vérité suprême.

Al-Fārābī fut sans doute l'un des premiers grands philosophes musulmans néoplatoniciens. Son œuvre est immense, il est l'auteur d'une centaine d'ouvrages⁷ : des traités de logique, des commentaires sur l'*Organon* et sur d'autres œuvres d'Aristote, des traités sur Platon, sur Ptolémée et Euclide, sur la métaphysique, sur l'éthique et la politique, sur la musique et la poétique. Parmi ses ouvrages les plus connus se trouvent les traités suivants : « L'accord entre les doctrines des deux sages (Platon et

2. Aḥmad IBN KHALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān wa anbā' anbā' al-zamān*, Le Caire, 1948, t. IV, p. 239, 240, n. 677.

3. Muwaffaq al-dīn IBN ABI UṢAYBĀ, '*Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*', t. II, p. 134.

4. 'Alī Ibn Yūsuf AL-QIFTĪ, *Ikhbār al-'ulamā' bi akhbār al-ḥukamā'*, Leipzig, LIPPERT, éd., s.d., p. 279.

5. Aḥmad IBN KHALLIKĀN, *Wafayāt al-a'yān wa anbā' anbā' al-zamān*, t. IV, p. 240-242.

6. Diane STEIGERWALD, « Le rôle de la logique dans la réconciliation de la philosophie et de la religion chez Averroès », *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 24 (1995), p. 441-455.

7. Pour une énumération exhaustive de ses œuvres, voir 'Abdurrahmān BADAWI, *Histoire de la philosophie en islam*, Paris, Vrin, 1972, t. II, p. 484-494.

Aristote) » (*Kitāb al-jam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn*⁸), l'inventaire des sciences (*Kitāb ihsā' al-'ulūm*), un traité sur l'intellect (*Risāla fī ma'ānī al-'aql*), un traité sur la politique de la cité (*al-siyyāsa al-madīniyya*) et son livre intitulé « Idées des habitants de la Cité vertueuse » (*Mabādi' āra' ahl madīna al-fāḍila*).

Cet article examine surtout les thèmes principaux de ce dernier ouvrage (sa conception de Dieu, sa théorie de la création et de la connaissance) ; l'objectif de l'article est de mieux cerner les convictions religieuses d'al-Fārābī. Comme nous avons constaté que souvent sa pensée s'inspire de l'ismaélisme, il cherche à établir des parallèles entre sa pensée et celle de l'ismaélisme originel, incluant l'Encyclopédie des ikhwān al-ṣafā' (frères de la pureté). Les Ismaéliens appartiennent à la branche shī'ite de l'islām et croient que le Prophète Muḥammad a désigné explicitement (*naṣṣ jalī*) son cousin et gendre 'Alī comme premier Imām (Guide) et sa descendance comme Guides privilégiés de la communauté.

L'ismaélisme a remarquablement influencé la destinée de l'islām dans ses aspects aussi bien politiques, philosophiques que théologiques. Il fait partie de la grande famille ésotérique musulmane, il est une voie moyenne qui encourage la spéculation intellectuelle à l'intérieur du cadre de la foi. L'intellect humain est une composante essentielle pour la quête intégrante du shī'isme, l'ismaélisme développe une science religieuse fondée sur l'herméneutique. C'est la fonction de l'Imām shī'ite de conduire leurs adeptes de l'exotérique à l'ésotérique, de la lettre de la loi religieuse à sa Vérité spirituelle.

Al-Fārābī eut de nombreux successeurs ; plusieurs d'entre eux baignaient dans une atmosphère shī'ite. Mentionnons plus spécialement Avicenne, né dans une famille ismaélienne, qui se serait inspiré de l'Encyclopédie des ikhwān al-ṣafā'⁹, tout comme Abū Sulaymān al-Sijistānī (m. circa 375/985) et son disciple Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 414/1023). Le cercle philosophique auquel appartenait Abū Sulaymān al-Sijistānī reprend de nombreux concepts métaphysiques ismaéliens (c'est-à-dire l'Instaurateur [*Mubdi*] au-delà de toute détermination et caractérisation, la hiérarchie des êtres et le concept de temps cyclique). La période succédant à al-Fārābī se caractérise par une renaissance, où se sont développés l'esprit cosmopolite de l'école d'Aristote de Baghdād et la culture urbaine humaniste. Le philosophe chrétien Yaḥyā Ibn 'Adī avait plusieurs étudiants : en plus d'Abū Sulaymān al-Sijistānī et d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, on doit mentionner Abū 'Alī Miskawayh et deux philosophes juifs, Wahb Ibn Ya'ish et Abū al-Khayr Dāwūd.

C'était aussi l'époque où les théologiens shī'ites achevèrent la compilation du corpus des traditions des Imāms. Cette période intense dans l'élaboration de la pensée

8. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Jam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn Aflātūn al-Ilāhī wa Aristūṭālis*, Albert NADER, éd., Beyrouth, Imprimerie catholique, 1960 ; trad. par Dominique Mallet, dans *Deux traités philosophiques : L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote ; De la religion*, Damas, Institut français de Damas, 1989.

9. Nous ne partageons pas l'opinion de Dimitri Gutas selon laquelle Avicenne aurait rejeté l'ismaélisme, et que seraient injustifiées les additions de Bayhaqī affirmant qu'Avicenne aurait lu le *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'*.

musulmane a été caractérisée par Louis Massignon comme le siècle ismaélien. Un foisonnement d'œuvres ismaéliennes tant en langue arabe que persane surgissaient alors, décrivant la théosophie de l'ismaélisme, principale illustration de l'ésotérisme de l'islām. Pour ne mentionner que quelques noms, signalons : Abū Ḥātim al-Rāzī (m. *circa* 322/933-934) qui entra en controverse avec le médecin Abū Bakr al-Rāzī, le Rhazès des Latins (m. 311/923), Abū Ḥanīfa al-Nu'mān (m. 363/974), Abū Ya'qūb al-Sijistānī (m. *circa* 390/1000), Ḥamīd al-dīn al-Kirmānī (m. 412/1024) et Nāṣir-i Khusraw (m. après 465/1072). La théorie des dix Intellects chez al-Fārābī sera reprise et approfondie par Ḥamīd al-dīn al-Kirmānī¹⁰.

La majorité des auteurs qui ont étudié al-Fārābī ont constaté que son œuvre est imprégnée de philosophie shī'ite. Une question se pose maintenant : al-Fārābī se serait-il inspiré des ikhwān al-ṣafā' ? Cette encyclopédie aurait été rédigée dès avant 297/909¹¹ par un groupuscule supervisé par plusieurs Imāms successifs (Ja'far al-Ṣādiq, Muḥammad Ibn Ismā'il etc.). Si nous acceptons comme hypothèse cette datation, il est donc possible qu'al-Fārābī ait lu une version préliminaire de cette grande encyclopédie musulmane. Yves Marquet pense pour sa part qu'al-Fārābī et les ikhwān al-ṣafā' se sont abreuvés aux mêmes sources¹². Une chose est certaine, al-Fārābī a réussi à transmettre l'héritage philosophique grec au monde musulman ; sa contribution première aura été la réconciliation de la philosophie grecque et de la révélation qur'ānique.

L'ÊTRE PREMIER

L'œuvre d'al-Fārābī débute par l'Être premier (*al-Mawjūd al-awwal*) qui est la Cause première (*al-Sabab al-awwal*) de l'existence de tous les êtres. Quant à la perfection, l'Être premier est à l'échelon le plus élevé. Il n'a pas besoin d'un autre être pour subsister, sa substance (*jawhar*) Lui suffit¹³. Son essence est en dehors de toute matière et de toute forme. Il n'a point de but ni d'objectif, car Il ne possède pas de cause à son existence. Étant au premier degré de perfection de l'être, Il ne peut pas avoir d'associé. Son essence est unique et diffère de tout autre être¹⁴.

L'Être premier n'a pas de contraire (*ḍidd*), car deux contraires ont la capacité de s'affecter l'un l'autre et de se détruire réciproquement ; or ce qui peut être détruit n'est pas éternel. Si l'Être premier avait un contraire, Il ne trouverait plus sa permanence dans sa substance ; Il dépendrait d'une autre cause pour subsister, Il ne serait

-
10. Daniel DE SMET, *La Quiétude de l'intellect : néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Hamid ad-Dīn al-Kirmānī*, Leuven, Peeters Press, 1995 ; Daniel DE SMET, « Le Verbe-impératif dans le système cosmologique de l'ismaélisme », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 73 (1989), p. 397-411.
 11. Yves MARQUET, *La Philosophie des ikhwān al-ṣafā'*, Alger, Société Nationale d'édition, 1973, p. 8.
 12. Yves MARQUET, « La procession des âmes chez Fārābī ou le dédoublement de l'itinéraire », *Journal asiatique*, 275 (1987), p. 65.
 13. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, Richard WALZER, éd., Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 56.
 14. *Ibid.*, p. 58.

plus premier. La disparition de Son contraire serait la cause de Son existence, Il ne serait plus la Cause première. Si l'Être premier est parfait, Il ne peut partager quelques similitudes avec un contraire. Il est indivisible, on ne peut Le définir en décomposant Sa substance en segments. S'il en était ainsi la réunion de Ses segments serait la cause de Son existence, Il ne serait plus premier¹⁵. L'Être premier se distingue de tous les êtres par l'Unité de Son essence ; Il lui convient plus qu'à tout autre d'être désigné comme l'Un (*al-Wāḥid*)¹⁶. Le Premier est Intellect en acte (*'Aql bil-fi'*), car Il est en dehors de toute matière. L'Intelligence (*'Aql*), l'intelligent (*'āqil*) et l'intelligible (*ma'qūl*) chez l'Être premier forment une seule substance indivisible¹⁷. Pour connaître et pour être connu, l'Être premier est dit Connaissant (*'Ālim*), parce qu'Il n'a pas besoin d'autre chose que sa substance. Il est Sage (*Hakīm*), car Il connaît les choses les plus parfaites mieux que quiconque. Il est Vrai (*Haqq*), Vivant (*Ḥayy*) et Vie (*Ḥayā*)¹⁸.

À cette première étape, nous pouvons constater qu'al-Fārābī part d'une définition de l'Être premier, d'où il déduit logiquement Ses Attributs. Ce que nous pouvons décrire de cette manière :

Définition

- L'Être premier est la Cause première de l'existence de tous les êtres et se situe dans la perfection de l'être au rang le plus élevé.

Déductions

- Il n'a pas de cause à Son existence, par conséquent Son existence n'a ni but ni fin.
- L'essence de Son Être est en dehors de toute matière, il est donc Intellect en acte.
- Il diffère en Sa substance de tout autre.
- Il n'a point de contraire.
- Il est indivisible.
- Son Unité est Son essence même.
- Il est Connaissant, Sage, Vrai, Vivant et Vie.
- Il est l'Être premier de qui procède tout être.

La définition de Dieu chez al-Fārābī ressemble à celle d'Aristote : « l'Être en tant qu'Être » (*Métaphysique* E, 1, 1025 b, 8). Comme Aristote dans la *Métaphysique*, son Dieu est pensée pure ou Intellect en acte. Par contre, chez al-Fārābī, Dieu est Cause efficiente et Créateur des Intellects, tandis que chez Aristote, les Intellects ne sont pas

15. *Ibid.*, p. 60, 62, 64.

16. *Ibid.*, p. 66, 68.

17. *Ibid.*, p. 70.

18. *Ibid.*, p. 72, 74.

créés parce qu'ils sont aussi nécessaires que Dieu. Ce dernier est seulement la Cause finale vers laquelle s'oriente le mouvement de l'ensemble de l'univers. La conception d'al-Fārābī diffère aussi de Plotin, pour qui l'Un est au-delà de toute pensée, car la pensée caractérise les êtres qui ne renferment pas tout en eux-mêmes. D'après Plotin, Aristote s'est trompé en affirmant que le premier Principe se pense Lui-même (*Ennéades* V, 1, 9 ; V, 3, 12-13 ; VI, 7, 37 ; VI, 7, 41 ; VI, 9, 2).

Al-Fārābī vécut à une époque où de nombreux groupes exprimaient des opinions diverses au sujet de l'Unité divine. La théologie musulmane se caractérisait par deux tendances : la première, rationaliste, se faisait de Dieu une idée abstraite ; la seconde, anthropomorphique, décrivait Dieu avec des attributs humains¹⁹.

Les musulmans sunnites mettaient l'Unité divine hors de toute discussion, bien qu'ils donnaient à Dieu des Attributs. Pour cette raison, al-Fārābī, voulant préserver l'harmonie avec les doctrines officielles, insistait sur le fait que les Attributs de l'Être premier ne visent que l'Unité divine. Il fonde son monothéisme sur l'essence divine. L'Être premier est le plus parfait, Il est sans égal, sans équivalent, donc unique en soi. La question des Attributs divins préoccupait les théologiens de l'époque, qui se posaient les questions suivantes : comment peut-on comprendre que les différents Attributs d'Allāh se rattachent à une seule essence ? Quel est le rapport entre le Nom et le Nommé ? Au chapitre I des « Idées des habitants de la Cité vertueuse », al-Fārābī répond à ces questions. L'Être premier est au rang le plus élevé de perfection dans l'existence. Les Attributs de l'Être premier n'ont pas la même signification que ceux qui qualifient les autres êtres. Ses Attributs ont un caractère unique. Ils se rapportent à une essence (*dhat*) et à une substance (*jawhar*). Étant l'Être le plus excellent sur tous les plans, Il lui convient plus qu'à tout autre d'être qualifié par les Attributs. Mais tous Ses Attributs ne qualifient qu'une seule essence et n'ont par conséquent qu'une seule signification. Ils atteignent en Lui le plus haut degré de perfection parce qu'Il surpasse tous les autres êtres. Ils ne sont pas distincts de Son essence. Le sujet et l'objet des Attributs sont identiques dans l'Être premier, alors que chez les créatures ils ne sont pas les mêmes²⁰.

Chez les *ikhwān al-ṣafā'*, Dieu ne peut être qualifié ni par le corporel ni par le spirituel. Il n'est ni une essence, ni un être, ni une forme. Dieu est une ipsité unique (*huwiyya wadāniyya*)²¹. Les Attributs divins ne sont pas comparables aux attributs humains. Dieu est l'Un et le Seul (*al-Wāḥid al-aḥad*). Dieu est Artisan des causes (*Ṣāni' al-asbāb*). Il est l'Instaurateur (*Mubdi'*), Celui qui donne l'existence (*Mūjid*)²². Les *ikhwān al-ṣafā'* utilisent certains Attributs ayant un caractère unique pour décrire Dieu comme Vivant, Tout-puissant, Omniscient, Sage, Miséricordieux, Entendant

19. Voir le compte rendu du livre de Daniel GIMARET, *Dieu à l'image de l'homme : les anthropomorphismes de la sunna et leur interprétation par les théologiens*, Paris, Cerf, 1997, dans *Religiologiques*, 18 (1998), p. 232-235.

20. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 56, 60, 62, 72, 74, 76, 82, 88.

21. *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'*, Butrus AL-BUSTĀNĪ, éd., Beyrouth, 1376/1957, t. I, p. 401, t. III, p. 237, 513, 515 ; Yves MARQUET, *La Philosophie des ikhwān al-ṣafā'*, p. 52.

22. *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'*, t. I, p. 295, t. III, p. 236, 332, t. IV, p. 207 ; Yves MARQUET, *La Philosophie des ikhwān al-ṣafā'*, p. 53-54.

(*Sāmi*). Dieu diffère de l'existence parce qu'Il donne à toutes choses l'existence, comme l'Un aux nombres²³. Les *ikhwān al-ṣafā'* appellent Dieu l'Artisan des Causes (*Ṣāni' al-asbāb*), alors qu'al-Fārābī Le nomme Cause première (*al-Sabab al-awwal*). Contrairement à al-Fārābī, ils refusent de décrire Dieu comme un être et une essence.

Al-Fārābī s'élève contre la façon dont les théologiens sunnites utilisent les Attributs divins. Tout en acceptant les Attributs divins, il ne les distingue pas de l'essence divine. Il définit Dieu comme étant l'Être premier, l'Unique, le Parfait, mais aussi comme étant l'Indéfinissable, au-delà de toute compréhension humaine. La pensée d'al-Fārābī se rapproche sur ce point de celle des proto-Ismaéliens.

Le plus souvent les Ismaéliens conçoivent la Déité comme étant au-delà de l'intelligibilité humaine et de toute description. Ils ne confèrent pas directement les Attributs à la Déité, car selon eux, ceux-ci caractérisent les êtres créés. Il est certes possible qu'al-Fārābī ait lu quelques ouvrages de Jābir Ibn Ḥayyān (m. circa 200/815), comme ceux dans lesquels il décrit le Créateur comme étant la Cause première. Dans le *Kitāb al-khamsīn*, le Dieu Créateur (*al-Bāri'*) est placé au niveau de la première hypostase, au-dessus de l'Intelligence²⁴. Par contre dans le *Kitāb al-taṣrīf*, cette place est assignée à la Cause première, tandis que Dieu est situé au-dessus d'elle²⁵. Dans le *Kitāb al-khawāṣṣ al-kabīr*, Jābir Ibn Ḥayyān affirme que l'essence de la Cause première est l'Intelligence²⁶. Il semble y avoir une apparente contradiction dans ces textes décrivant le Créateur ; en réalité il n'y en a pas car ces ouvrages s'adressent à différents lecteurs. Dans le *Kitāb sirr al-khatīqa*, Jābir Ibn Ḥayyān, s'inspirant des conceptions philosophiques des platoniciens et des pythagoriciens, associe Dieu au nombre impair (*fard*), alors que la création correspond au nombre pair (*zawj*)²⁷.

Pour *al-qāḍī* Abū Ḥanīfa al-Nu'mān, les Noms divins du Qur'ān désignent les *ḥudūd* (rangs des dignitaires). Les Noms ne s'appliquent pas à Dieu de la même manière qu'ils s'appliquent aux dénommés, puisque les Noms ne s'attribuent qu'à ce qui est concevable²⁸. Chez Abū Ya'qūb al-Sijistānī, la Déité est totalement inaccessible, inconcevable, et Elle transcende toutes les qualifications²⁹. Pour lui, la Déité n'a pas de contraire. Il utilise le plus souvent le Nom de *Mubdi'* (Instaurateur) pour La dési-

23. *Rasā'il ikhwān al-ṣafā'*, t. I, p. 158, 401, t. III, p. 73, 348, 403, 506, t. IV, p. 130 ; Yves MARQUET, *La Philosophie des ikhwān al-ṣafā'*, p. 55, 61.

24. Paul KRAUS, *Jābir Ibn Ḥayyān contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1942, t. II, p. 150, Paul KRAUS ajoute à la n. 4 un extrait original du *Kitāb al-baḥṭh* où la même idée revient et où le Créateur (*Bāri'*) est décrit comme la Cause première (*al-Sabab al-awwal*).

25. Paul KRAUS, *Jābir Ibn Ḥayyān contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, t. II, p. 150.

26. Jābir IBN ḤAYYĀN, *Kitāb al-khawāṣṣ al-kabīr*, dans Paul KRAUS, éd., *Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, Paris, G.P. Maisonneuve, 1935, p. 250, lignes 10-14 ; Paul KRAUS, *Jābir Ibn Ḥayyān contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, t. II, p. 311.

27. Paul KRAUS, *Jābir Ibn Ḥayyān contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, t. II, p. 289.

28. *Al-qāḍī* AL-NU'MĀN, *Asās al-ta'wīl*, 'Ārif TĀMIR, éd., Beyrouth, 1960, p. 100.

29. Abū Ya'qūb AL-SIJISTĀNĪ, *Kitāb al-yanābī'*, dans Henry CORBIN, éd., *Trilogie ismaélienne*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1961, p. 2 ; Abū Ya'qūb AL-SIJISTĀNĪ, *Kitāb ithbāt al-nubū'āt*, 'Ārif TĀMIR, éd., Beyrouth, 1966, p. 1.

gner³⁰. La Dêité n'est pas une cause, ni un effet (*lā huwa 'illa wa lā ma'lūl*)³¹. Elle ne doit pas être décrite comme une cause ('*illa*) ni par l'idée de Cause des causes. Selon Henry Corbin, Elle n'est pas le premier Être mais le super-Être³². Le point de vue des Ismaéliens diffère de celui d'al-Fārābī parce qu'ils n'osent pas qualifier la Dêité par des Attributs, pas même par les notions d'être et de Cause des causes.

L'ÉMANATION DES ÊTRES

Du premier Être émanent tous les êtres (voir fig. 1). Son essence est immuable, par conséquent l'émanation (*fayḍ*) de tous les êtres n'affecte pas Son essence. Le second être, émanant du Premier, intellige son essence et intellige le Premier. Son intellection du Premier provoque l'apparition d'un troisième être. Par l'intellection de son essence résulte un autre être, celui du premier ciel. De la même manière le troisième être intellige le Premier, de cet acte résulte le quatrième être. Le troisième être s'intellige lui-même, ce qui provoque aussi la création de la sphère des étoiles fixes. Le même processus se répète jusqu'au dernier être³³. Avec l'Intellect agent³⁴ se termine la lignée des êtres spirituels, qui ont reçu leur ultime perfection dès le départ. Chez al-Fārābī, Dieu crée en pensant ; sa pensée est à l'origine de toute émanation. Chez Plotin, comme Dieu est au-delà de toute pensée, l'émanation est le rayonnement perpétuel d'une lumière qui vient de l'Un. De l'Un émane l'Intellect qui ressemble à l'Un comme le rayon du soleil ressemble au soleil. De l'Intellect émane l'Âme universelle et de cette dernière émane le monde sensible (*Ennéades*, V, 1, 6-7). Dans le système d'al-Fārābī, le parcours de la procession néoplatonicienne issue de Plotin est dédoublé. Les neuf cieux constituent l'échelle de la descente alors que les dix Intellects forment le câble de la remontée. Les ikhwān al-ṣafā' restent plus proches de Plotin. De l'Intellect universel appelé aussi l'Intellect agent, émane l'Âme du monde ou l'Âme universelle. Les facultés de l'Âme universelle sont les anges gouverneurs des sphères célestes³⁵.

30. Abū Ya'qūb AL-SIJISTĀNĪ, *Kitāb iḥbāt al-nubū'āt*, p. 30, p. 123 ; Abū Ya'qūb AL-SIJISTĀNĪ, *Kitāb al-yanābī'*, p. 15.

31. Abū Ya'qūb AL-SIJISTĀNĪ, *Kitāb iḥbāt al-nubū'āt*, p. 30.

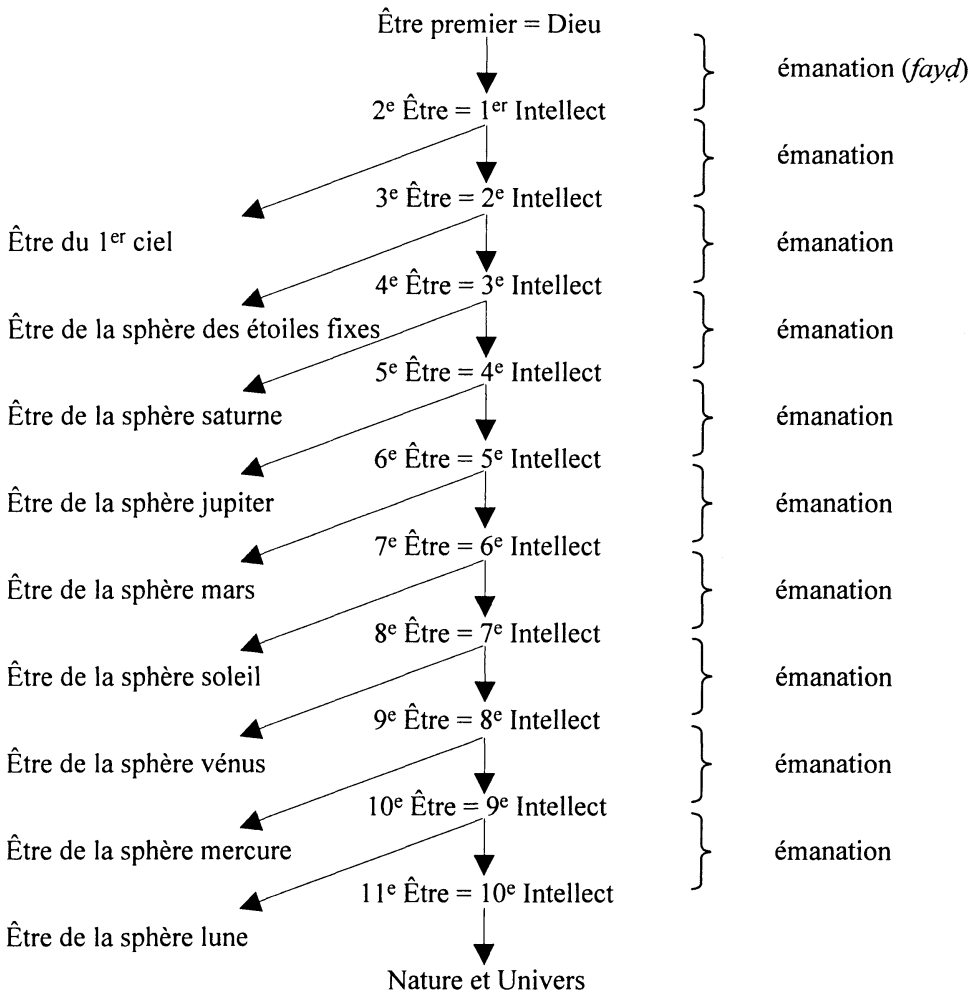
32. Henry CORBIN, *Trilogie ismaélienne*, p. 19, n. 19.

33. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fādila*, p. 100, 102, 104.

34. Herbert A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 46, n. 11, rappelle que la notion d'Intellect agent vient du *De anima* d'Aristote.

35. Yves MARQUET, « La procession des âmes chez Fārābī ou le dédoublement de l'itinéraire », p. 65, 74.

Figure 1
Division de l'être chez al-Fārābī



Parmi les êtres qui n'ont pas reçu leur perfection ultime dès le départ, il y a les corps célestes, les hommes, les animaux, les végétaux, les minéraux, les éléments et la matière première³⁶. Al-Fārābī et les ikhwān al-ṣafā' développent une théorie astrologique selon laquelle les astres régissent le bas-monde. Ils croient que les corps matériels sont entièrement déterminés par les étoiles fixes et les planètes. Les êtres corporels, dans le processus d'évolution, passent de minéraux à végétaux et à animaux pour aboutir à l'homme. Dans le monde physique, il y a une contradiction qui

36. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 106, 108.

fait apparaître des mouvements selon une progression dialectique. Al-Fārābī et les ikhwān al-ṣafā' décrivent de la même manière l'évolution des êtres physiques. Les minéraux ont été produits par le mélange des quatre éléments (terre, eau, air et feu). Les végétaux sont issus d'un mélange de plusieurs minéraux et éléments. Les animaux proviennent d'un mélange de plusieurs végétaux, minéraux et éléments. Finalement un dernier mélange fait apparaître l'homme³⁷.

Al-Fārābī adopte aussi une vision du monde acceptée par Platon et Aristote. Selon cette vision, le monde est formé de huit sphères principales dont le centre est la terre. Al-Fārābī y ajoute une neuvième sphère, influencé probablement par l'œuvre de Ptolémée. Les corps célestes (*al-ajsām al-samawī*) sont constitués de neuf systèmes ; chaque système est enveloppé par un système hiérarchiquement supérieur. Le premier système n'a qu'un seul corps qui se déplace dans un mouvement circulaire. Le second n'a qu'un seul corps qui se déplace dans un mouvement circulaire entourant le premier système. Tous les systèmes qui suivent se hiérarchisent de cette façon. À cause de leur forme, les corps célestes ne sont pas de pures intelligences. Ils intègrent à la fois l'essence d'où ils proviennent et leur essence propre. Par leur forme, ils se distinguent du Premier et des dix êtres spirituels qui sont en dehors de toute forme. Les corps célestes sont affectés par des contraires ; ils sont donc imparfaits. Ils diffèrent des êtres spirituels qui ont reçu leur perfection ultime dès le départ. De la nature commune aux corps célestes, résulte la matière première de tous les corps situés sous la sphère de la lune. Cette matière première est constituée d'une hiérarchie allant du plus complexe au plus simple³⁸.

Dieu produit tant qu'Il se connaît éternellement Lui-même. Il ne peut donc produire qu'éternellement, et qu'un être éternel ; de plus, Il ne peut produire immédiatement qu'un seul être puisqu'Il est Lui-même unique, et un être qui comme Lui a la capacité de se connaître ; c'est le premier Intellect. Contrairement à la théorie aristotélicienne des mouvements sphériques, il croit que chaque intelligence peut produire tous les mouvements propres à sa sphère.

Les Ismaéliens apportent quelques modifications au schéma néoplatonicien. Ainsi la première Intelligence (*al-'Aql al-awwal, Noûs*) n'émane pas de Dieu, mais apparaît grâce à l'Ordre (*Amr*) ou au *Logos* (*Kalima*) dans l'acte d'Instauration (*Ibdā'*). À partir de la première Intelligence commence l'émanation (*fayḍ*) des êtres. Dans le *Kitāb al-taṣrīf*, Jābir Ibn Ḥayyān explique que l'Âme du monde et la substance ont produit les choses de ce monde³⁹. Le Désir (*Shahwa*) de l'Âme constitue le fondement de la génération (*kawn*) du monde corporel⁴⁰. Dans le *Kitāb maydān al-'aql*,

37. Yves MARQUET, « La procession des âmes chez Fārābī ou le dédoublement de l'itinéraire », p. 69, 70 et 74.

38. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 118, 120, 122, 130.

39. Jābir IBN ḤAYYĀN, *Kitāb al-taṣrīf*, dans Paul KRAUS, éd., *Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, p. 407, ligne 11 ; Paul KRAUS, *Jābir Ibn Ḥayyān contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, t. II, p. 99-100.

40. Jābir IBN ḤAYYĀN, *Kitāb maydān al-'aql*, dans Paul KRAUS, éd., *Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, p. 211, ligne 3, et p. 213, lignes 10-11 ; Paul KRAUS, *Jābir Ibn Ḥayyān contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, t. II, p. 156.

Jābir Ibn Ḥayyān en parlant de l'élixir affirme que l'être humain, s'il parvient à composer les choses isolées pour les transformer, peut atteindre le niveau de l'Âme et de la substance⁴¹. Cette conception du monde se rapproche d'une idée platonicienne selon laquelle l'art plastique imite l'œuvre de l'Artisan divin (*République*, X, 601, c-d). Ce sont les dieux inférieurs qui façonnent le monde en imitant le Dieu suprême (*Timée*, 42e). La cosmologie de Jābir s'inspire des néoplatoniciens, qui à partir du *Timée* (36c) déduisent les cercles de l'Âme et considèrent l'Intelligence comme tournant autour de l'Un⁴². Il reprend, comme al-Fārābī, la théorie des émanations successives représentée par des cercles s'emboîtant l'un dans l'autre. Par contre, on ne retrouve pas chez lui le système des dix Intellects⁴³. Dans le *Kitāb al-khamsīn*, Jābir écrit que « la Nature est le véhicule de l'Âme, l'Âme est le véhicule de l'Intelligence et l'Intelligence est instaurée (*mubtada'*) par le Créateur (*Bāri'*) Très-Haut⁴⁴ ». Jābir Ibn Ḥayyān poursuit dans le *Kitāb al-khamsīn* : « L'Intelligence (universelle) douée de connaissance, c'est le principe qui comprend en lui toutes les choses. Et le Créateur (*Bāri'*) Très-Haut, c'est l'Un (*Wāḥid*), le Premier (*al-Awwal*), l'Agent (*al-Fa'āl*), le Savant (*al-Ḥakīm*) qui embrasse tous les principes [au-dessous de Lui]⁴⁵. »

Depuis le début du IV^e/X^e siècle, la cosmologie primitive ismaélienne a été remplacée par une cosmologie d'origine néoplatonicienne qui aurait été inaugurée par le prédicateur (*dā'ī*) Abū 'Abd Allāh al-Nasafī (m. 332/943) ; il serait le fondateur de la philosophie ismaélienne. C'est à partir de la reconstruction des fragments préservés dans le *Kitāb al-iṣlāḥ* d'Abū Ḥātim al-Rāzī et le *Kitāb al-riyāḍ* de Ḥamīd al-dīn al-Kirmānī, que l'on peut connaître sa doctrine cosmologique. Dans son système, la Dété est absolument au-delà de toute intelligibilité, de tout Attribut ou Nom, au-delà de l'être et du non-être. Elle est transcendante, inconnaissable, et appelée *Mubdi'*. Par l'effet de sa Volonté (*Irāda*) ou de son Ordre (*Amr*), le *Mubdi'* a instauré le premier Intellect (*al-'Aql al-awwal*, *al-Mubda' al-awwal*). De cette dernière émane l'Âme (*Nafs*) et d'elle procède le monde sublunaire. La cosmologie d'al-Nasafī a généralement été adoptée pour l'essentiel, mais elle a été raffinée par les auteurs postérieurs⁴⁶. Al-Fārābī connaissait peut-être les ouvrages d'al-Nasafī, mais il ne développe pas dans sa théorie de la création les notions de Volonté divine, d'Ordre divin et d'Instauration divine. Le processus d'émanation commence avec l'Être premier, alors que chez les Ismaéliens il commence avec le premier Intellect.

41. Jābir IBN ḤAYYĀN, *Kitāb al-ṭaṣrīf*, dans Paul KRAUS, éd., *Essai sur l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, p. 407, ligne 11 et suiv. ; Paul KRAUS, *Jābir Ibn Ḥayyān contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, t. II, p. 99-100.

42. PLOTIN, *Ennéades*, II, 2, 1 ; VI, 8, 18 ; Paul KRAUS, *Jābir Ibn Ḥayyān contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, t. II, p. 149.

43. Paul KRAUS, *Jābir Ibn Ḥayyān contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, t. II, p. 136, n. 2.

44. Extrait original, édité et traduit par Paul KRAUS, dans *Jābir Ibn Ḥayyān contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, t. II, p. 136. Nous avons modifié la traduction pour mettre en relief la notion d'Instauration.

45. Extrait original, édité et traduit par Paul KRAUS, dans *Jābir Ibn Ḥayyān contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam*, t. II, p. 137.

46. Diane STEIGERWALD, *La Pensée philosophique et théologique de Shahrastānī*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1997, p. 34-35.

Chez Abū Ya'qūb al-Sijistānī, l'Instaurateur (*Mubdi'*) est doué d'une faculté d'Instauration (*Ibdā'*) grâce à laquelle surgit le *Sābiq* (Celui qui précède, l'Intellect). Ce dernier est apparu par l'intermédiaire de l'Ordre divin, le *Kun*. Il est le seul être qui peut accueillir l'Ordre divin⁴⁷. Dans son *Tuḥfat al-mustajībīn*, l'Ordre (*Amr*) est appelé aussi Science (*'Ilm*), *Logos* ou Parole (*Kalima*)⁴⁸. Dans le *Kashf al-mahjūd*, Abū Ya'qūb al-Sijistānī identifie l'Intellect (*'Aql*) avec la Parole (*Kalima*). Cette dernière est la source de l'Instauration (*aṣl-i Ibdā'*). Elle s'est d'abord manifestée dans l'Intellect qui est la source de toutes les substances simples et composées. L'Intellect est une Miséricorde divine (*Raḥmat-i khudāy*) émanant sur la création. Il est la Lumière émanée, resplendissant dans toute chose⁴⁹. Le monde inférieur apparaît grâce à la création (*khalq*) et à l'initiative créatrice (*tafīr*)⁵⁰.

L'ANTHROPOLOGIE FĀRĀBIENNE ET LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

L'homme mérite une attention particulière dans cette théorie, car en plus de l'intelligence, il possède de multiples facultés. La faculté sensitive (*al-quwwa al-ḥāssa*) aide à percevoir les éléments du monde physique. La faculté imaginative (*al-quwwa al-mutakhayyala*) permet d'avoir en soi une image des objets du monde sensible une fois qu'ils disparaissent. La faculté appétitive (*al-quwwa al-nuzū'īya*) stimule le désir ou le rejet vis-à-vis de l'objet. La faculté nutritive (*al-quwwa al-ghāzīya*) s'occupe de la partie essentielle de la régénération du corps par l'alimentation. La faculté rationnelle (*al-quwwa al-nāṭīqa*) a pour objet principal l'acquisition de la connaissance du monde spirituel des intelligibles. Elle dirige les facultés imaginative, sensitive et nutritive⁵¹.

Toutes ces facultés s'ordonnent en un système hiérarchique. La faculté nutritive est comme la matière de la faculté sensitive. Cette dernière est comme la matière de l'imaginative. Et cette dernière devient à son tour la matière de la faculté rationnelle. À l'inverse des autres, l'intellect n'est la faculté d'aucune autre faculté, alors que l'appétitive est assujettie à la fois aux facultés sensitive, imaginative et rationnelle. L'organe dirigeant (*al-'uḍū al-ra'īs*) du corps est le cœur (*qalb*), car il est la source de chaleur congénitale. Le cerveau (*dimāgh*) se situe en deuxième rang, il sert le cœur et ordonne les autres organes. Après le cerveau, d'autres organes se hiérarchisent les uns par rapport aux autres : le foie (*kabid*), la rate (*tihāl*) puis les autres organes⁵².

47. Abū Ya'qūb AL-SIJISTĀNĪ, *Kitāb al-Yanābī'*, dans Henry CORBIN, éd., *Trilogie ismaélienne*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1961, p. 24.

48. Yves MARQUET, « La pensée d'Abū Ya'qūb al-Sijistānī à travers l'"*Ithbāt an-nubuwwāt*" et la "*Tuḥfat al-mustajībīn*" », *Studia Islamica*, 54 (1981), p. 96.

49. Abū Ya'qūb AL-SIJISTĀNĪ, *Kashf al-mahjūd*, Henry CORBIN, éd., Téhéran, Institut Franco-iranien, 1337HS/1949, p. 19-20, 23-24.

50. Abū Ya'qūb AL-SIJISTĀNĪ, *Kitāb al-Yanābī'*, dans Henry CORBIN, éd., *Trilogie ismaélienne*, p. 24 ; Diane STEIGERWALD, *La Pensée philosophique et théologique de Shahrastānī*, p. 35.

51. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fādila*, p. 166, 168, 170.

52. *Ibid.*, p. 174, 182.

Tous ces organes et facultés forment un tout et fonctionnent en harmonie grâce à l'âme humaine.

Il y a deux catégories d'intelligibles : i) les intelligibles non rattachés à la matière, qui sont intelligences en acte et intelligibles en acte ; ii) les intelligibles rattachés à la matière, qui ne sont pas intelligences en acte et intelligibles en acte. L'intellect humain (*al-'aql al-insānī*) est potentiellement une intelligence (*'aql*) et un intelligible (*ma'qūla*). Toutes les choses rattachées à une matière ne sont intelligences ni en acte ni en puissance et peuvent devenir intelligibles en acte⁵³. Le bonheur pour tous les êtres consiste à atteindre une perfection telle qu'ils n'ont plus besoin de la matière pour survivre et continuer leur évolution⁵⁴.

Chez al-Fārābī, l'union avec l'Intellect agent peut s'opérer par l'intellect, il devient la source de toutes les connaissances philosophiques. Cette union peut aussi s'opérer par l'imagination ; elle est alors la source des révélations et inspirations. De même, la philosophie prophétique du shī'isme a développé toute une théorie de l'imagination, validant la connaissance imaginative et sa perception du monde.

Les intelligibles en puissance ont besoin d'un Intellect en acte et séparé de la matière pour devenir intelligible en acte. L'Intellect agent fait passer les intelligibles et les intelligences de la puissance à l'acte. La faculté rationnelle se dédouble en spéculative (*naẓāriyya*) et pratique (*'amaliyya*). La partie pratique est au service de la partie spéculative. La faculté rationnelle spéculative est ordonnée aux intelligibles théoriques. La faculté rationnelle pratique est à la recherche d'une connaissance instrumentale servant à la création d'objets utiles pour atteindre la perfection, c'est-à-dire les intelligibles pratiques. La parole distingue l'être humain des autres animaux ; elle procède des facultés et des principes intellectuels. L'accomplissement de l'intellect (*'aql*) rend l'être humain véritablement substantiel⁵⁵.

Les principes rationnels sont le fondement et la condition nécessaire pour atteindre la perfection. Ces principes fournissent plusieurs autres choses aux créatures, en plus de ce que donne la nature ; la perfection ne peut s'accomplir qu'en compagnie de plusieurs autres hommes, c'est-à-dire que l'être humain est un animal politique et social⁵⁶. Pour atteindre le bonheur suprême, il faut acquérir les vertus spéculatives (*faḍā'il naẓariyya*), les vertus de la pensée (*faḍā'il fikriyya*), les vertus morales (*faḍā'il khuluqiyya*) et les arts pratiques (*ṣanā'il 'amaliyya*)⁵⁷.

53. *Ibid.*, p. 196, 198.

54. *Ibid.*, p. 204.

55. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Falsafat Aristūṭālīs wa ajzā'uhā wa-marātib ajza'ihā wa al-mawḍi' alladhī minhu ibtada'a wa ilayhi itaha* (The Philosophy of Aristotle, the parts of his philosophy, the ranks of order of its parts, the positions from which he started and the one he reached), traduit et introduit par Muhsin MAHDI, dans *The Philosophy of Plato and Aristotle*, Ithaca, Cornell University Press, 1969, p. 123-125.

56. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Tahsīl al-sa'ada* (The Attainment of Happiness), traduit et introduit par Muhsin MAHDI, dans *The Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 13 ; Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 228-229.

57. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Tahsīl al-sa'ada* (The Attainment of Happiness), traduit et introduit par Muhsin MAHDI, dans *The Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 16.

Les corps célestes contribuent à parfaire les choses naturelles. L'Intellect agent fournit le reste des perfections à l'être humain, qui possède trois sortes de volonté (*irāda*). Il en partage deux avec les animaux alors que la troisième, appelée choix (*ikhtiyār*), lui est spécifique. La première consiste en un désir ou une aversion de la faculté appétitive lorsqu'elle reçoit des informations de la faculté sensitive. La deuxième est un désir ou une aversion reliée à la faculté imaginative⁵⁸. L'Intellect agent intervient pour parfaire la troisième qui est reliée à l'intellect pratique⁵⁹. Dans le *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, cette intervention fournit à l'être humain une faculté et un principe (*yu'fī al-insāna awwalan quwwatan wa mabda'an*). Le principe comprend les connaissances premières (*al-'ulūm al-awwal*) et les premiers intelligibles (*al-ma'qūlāt al-uwal*) présents dans la partie rationnelle de l'âme.

Dans *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fādila*, les intelligibles sont imprégnés (*tar-tasima*) sur la partie rationnelle de l'âme. Al-Fārābī reprend la métaphore de la lumière⁶⁰ qui fut utilisée par Aristote⁶¹ et ses commentateurs. Il écrit que l'intellect en acte fournit à l'intellect matériel quelque chose qui s'imprègne sur lui et qui a le même effet que la lumière par rapport à la vue. La vue est en puissance comme le sont les couleurs ; les deux peuvent s'actualiser en présence de la lumière du soleil. De même, les choses qui sont potentiellement des intelligibles et qui existent seulement comme des représentations dans la faculté imaginative peuvent devenir intelligibles. Ainsi les premiers intelligibles qui sont communs à tous les hommes sont de trois sortes : i) les principes d'habileté productive, ii) les principes moraux par lesquels l'être humain distingue le bien du mal, et iii) les principes premiers qui permettent de connaître les êtres, leur rang et la Cause première (*al-Sabab al-awwal*)⁶².

L'être humain a le choix de se parfaire ou non, en optant pour ce qui est recommandable ou blâmable ; à cause de cela, il mérite une récompense ou une punition. Il a la capacité de rechercher le bonheur ou pas⁶³. Par sa volonté (*irāda*), il peut opter pour le bien (*khayr*) ou le mal (*sharr*). Pour se diriger vers le bonheur, il doit en avoir une connaissance et savoir comment l'atteindre. Les premiers intelligibles fournis par l'Intellect agent jouent un rôle crucial. Ayant perçu les premiers intelligibles, l'objectif premier de l'être humain doit être de perfectionner sa faculté rationnelle spéculative (*al-nātiqa al-nazariyya*), la seule faculté qui puisse percevoir le bonheur avec certitude.

58. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, traduit partiellement par F.M. NAJJAR, « The Political Regime » dans *Medieval Political Philosophy*, p. 41-42.

59. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Falsafat Aristūṭālīs wa ajzā'uhā wa-marātib ajza'ihā wa al-mawḍi' alladhī minhu ibtada'a wa ilayhi itaha* (The Philosophy of Aristotle, the parts of his philosophy, the ranks of order of its parts, the positions from which he started and the one he reached), traduit et introduit par Muhsin MAHDI, dans *The Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 131.

60. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fādila*, p. 44-45 et p. 196-197.

61. L'analogie de la lumière et de l'Intellect actif semble lui avoir été suggérée par l'emploi du soleil chez Platon, cf. W. David ROSS, *Aristote*, Paris, Payot, 1930, p. 210-211 ; Herbert A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, p. 29.

62. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fādila*, p. 202-205.

63. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, traduit partiellement par F.M. NAJJAR, « The Political Regime » dans *Medieval Political Philosophy*, p. 42.

Il doit aussi développer ses autres facultés rationnelle pratique (*al-nāfiqa al-'amaliyya*), appétitive (*al-nuzū'iyya*), imaginative (*al-mutakhayyila*) et sensitive (*al-ḥassāsa*), pour atteindre le bonheur. Lorsque l'être humain cherche à atteindre ce but, tout ce qu'il fait est bon. Lorsqu'il dévie de ce but, tout ce qu'il entreprend est mauvais⁶⁴. Celui qui s'est efforcé à atteindre la connaissance en se fondant sur les premiers intelligibles redevient le récipiendaire de l'effusion de l'Intellect agent. Lorsqu'il est prêt, son intellect passif (*al-'aql al-munfa'il*) devient la matière première pour l'intellect acquis (*al-'aql al-mustafād*). Ce dernier sert de matière première à l'Intellect agent⁶⁵.

L'intellect acquis d'al-Fārābī diffère du *Nouūs* d'Alexandre d'Aphrodise (début du III^e siècle), chez qui l'intellect est un état intermédiaire entre l'intellect en puissance et l'intellect en acte. Pour al-Fārābī, l'intellect acquis est l'état par lequel l'être humain reçoit les formes de l'Intellect agent par l'intermédiaire de l'intuition et de l'imagination. Les idées concernant l'intellect acquis et les Intellects chez al-Fārābī diffèrent d'une manière significative de l'aristotélisme pur.

L'Intellect agent agit sur la faculté imaginative en lui fournissant les intelligibles convenant à la faculté rationnelle spéculative et les sensibles convenant à la faculté rationnelle pratique. Au moyen des songes et des visions, l'Intellect agent communique les particuliers à la faculté imaginative. Par les divinations (*kihānāt*), il transmet les intelligibles à la faculté imaginative⁶⁶. Lorsque l'Intellect agent agit sur la faculté imaginative, il fait parvenir les idées (intelligibles) reçues sous une forme sensible. Ainsi il communique ses idées par l'intermédiaire de cette faculté afin de véhiculer la révélation nécessaire pour qu'elle s'accomplisse en acte dans l'intellect humain.

Dans le *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*⁶⁷, al-Fārābī présente cette intervention comme entrer en jonction (*ittaṣala*). Dans le *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, il décrit l'être humain sur qui l'Intellect agent est descendu, c'est-à-dire l'émanation de l'Intellect agent à l'intellect passif. Le pouvoir, qui rend l'être humain capable de comprendre les choses et de se diriger vers le bonheur, émane de l'Intellect agent vers l'intellect passif à travers la médiation de l'intellect acquis. Ce phénomène constitue une révélation (*wahy*) parce que l'Intellect agent émane de la Cause première. La révélation, en effet, vient de la Cause première⁶⁸. Cette transmission au monde sensible se fait par les songes ou les visions. Le plus haut degré de l'action de l'Intellect agent s'accomplit par la transmission des révélations prophétiques (des connaissances divines) à l'intellect du Messager gratifié par le mandat spirituel⁶⁹.

64. *Ibid.*, p. 43-44 ; Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 208-211.

65. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, traduit partiellement par F.M. NAJJAR, « The Political Regime » dans *Medieval Political Philosophy*, p. 49 ; Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 242-245.

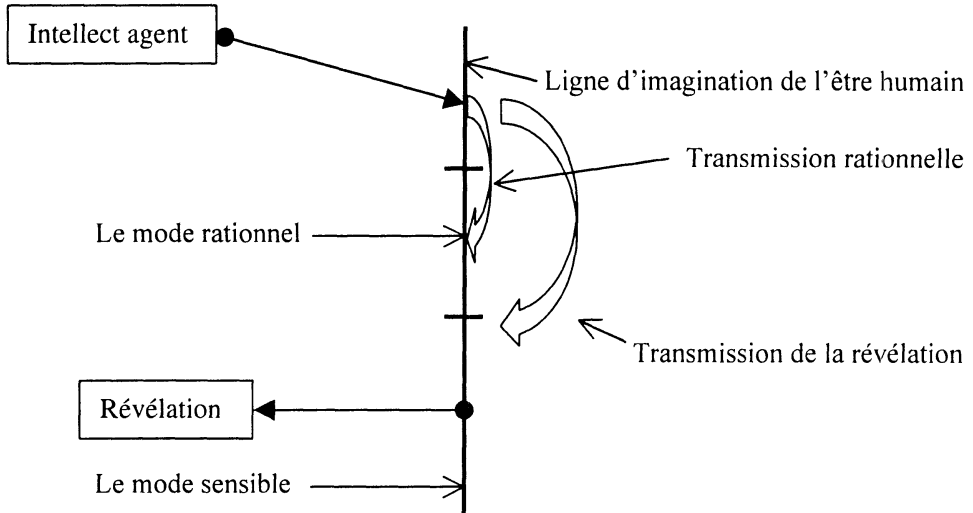
66. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 218, 220.

67. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, traduit partiellement par F.M. NAJJAR, « The Political Regime » dans *Medieval Political Philosophy*, p. 50.

68. *Ibid.*, p. 49-50.

69. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 224.

Figure 2
Mode de transmission de la connaissance



LA PHILOSOPHIE POLITIQUE D'AL-FĀRĀBĪ

D'après le schéma (voir fig. 2) d'Albert Nader⁷⁰, la révélation est le produit de la formulation des idées pures à travers les sens. Le Prophète acquiert la vérité par la faculté imaginative et la retranscrit sous forme sensible, alors que le Philosophe l'acquiert par le mode rationnel toujours *via* l'Intellect agent. Contrairement aux Philosophes, le Prophète a une imagination très développée. Pour al-Fārābī, le Philosophe s'unit à l'Intellect agent par la méditation spéculative ; le Prophète s'unit à lui par l'imagination qui est la source du prophétisme et des révélations. Ainsi l'ange Gabriel, l'Esprit Saint est l'Intellect agent ; l'ange de la connaissance est identifié à l'ange de la révélation⁷¹.

L'être humain qui reçoit cette révélation est transformé en un Sage et un Philosophe accompli, par la confortation d'un Intellect divin. Par l'émanation de l'Intellect agent à sa faculté de représentation, il devient un Prophète visionnaire qui avertit des choses présentes et à venir⁷². Y a-t-il identité entre l'intellect humain et l'Intellect agent ? Dans le *Tahsīl al-sa'ada*⁷³, al-Fārābī semble l'affirmer. Le Chef suprême n'a

70. Cours donné à l'Université McGill, en 1987.

71. L'Intellect agent est désigné par *al-Rūh al-amīn* et *al-Rūh al-quds* deux termes que l'on retrouve dans le Qur'ān, cf. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, introduit et annoté par F.M. NAJJAR, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1964, p. 4.

72. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fādila*, p. 244-245.

73. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Tahsīl al-sa'ada* (The Attainment of Happiness), traduit et introduit par Muhsin MAHDI, dans *The Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 129-130.

pas besoin d'être dirigé dans aucun domaine, car il a acquis toutes les sciences. Il est capable de mener à bien tout ce qu'il entreprend et de bien guider les autres vers le bonheur. Ce caractère ne se trouve que chez celui qui possède des dispositions naturelles à unir son âme avec l'Intellect agent⁷⁴. Il devient l'hôte de l'Intellect agent. Il est à la fois Prophète, Philosophe et Sage, il est parfait. Il est l'Imām (Guide) et aucun autre homme ne le domine. Il possède douze qualités innées⁷⁵. Les ikhwān al-ṣafā' attribuent aussi au Prophète-Législateur douze qualités innées avec quelques différences de détail⁷⁶. Le Roi-Philosophe est « naturellement disposé à recevoir l'Intellect agent. Son intellect patient atteint sa perfection par l'appréhension de tous les intelligibles et devient intelligence en acte ». C'est par la vertu de la pensée (*al-faḍīla al-fikriyya*) que le Roi accomplit au mieux sa fonction et qu'il est le plus utile pour atteindre les fins de l'État⁷⁷.

Al-Fārābī distingue la science des Sages (*Hukamā'*) de celle des autres. Les Sages possèdent une science fondée sur des démonstrations (*barāhīn*) sûres, tandis que les autres se contentent de représentations (*mathālāt*)⁷⁸. Le Chef de l'État est l'élite de l'élite, parce que sa science est établie sur des preuves certaines, c'est pourquoi il est le Philosophe. Sa science est appelée chez les Grecs la plus haute Sagesse ou la Philosophie. Le Philosophe est celui qui aime et se consacre à la plus haute Sagesse. Pour al-Fārābī, l'idée de Sagesse est d'abord apparue chez les Chaldéens en Mésopotamie, puis elle est passée en Égypte, ensuite en Grèce. L'objectif d'al-Fārābī était donc de transférer cette Sagesse au monde musulman. La Philosophie est la mère des sciences, la vertu qui comprend toutes les vertus. Le Chef d'État est celui qui a le pouvoir d'appliquer la théorie aux choses et de les rendre intelligibles.

Al-Fārābī développe une théorie de la Prophétie qui intègre le Prophète dans le déterminisme universel des choses. Les qualités intrinsèques de sa nature font du Prophète un Prophète ; mais la vérité intelligible à laquelle accède le Prophète, le Sage par l'ascèse et l'étude peut aussi en bénéficier. Sages et Prophètes se rencontrent. La connaissance intellectuelle véritable s'opère par la jonction (*ittiṣāl*) de l'intellect humain « en puissance » et de l'Intellect agent. Sous l'illumination de ce dernier, l'intellect « patient » devient à la fois intellect et intelligible en acte, pour devenir intellect acquis (*al-'aql al-mustafād*). Le Sage en qui l'intellect et l'imagination à la fois seraient complètement purifiés et ouverts à l'influx de l'Intellect agent, mériterait l'appellation de Sage et de Prophète. Ainsi le rôle du Prophète est plus important que celui du Sage, car les plus grands Prophètes-Législateurs et le Prophète de l'islām surplombent la hiérarchie spirituelle. Le Prophète mérite plus que tout autre d'être le Chef et le Guide de la Cité vertueuse.

74. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, traduit partiellement par F.M. NAJJAR, « The Political Regime » dans *Medieval Political Philosophy*, p. 49.

75. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' āra' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 244, 246.

76. Yves MARQUET, « La procession des âmes chez Fārābī ou le dédoublement de l'itinéraire », p. 73 ; voir aussi Hermès Trismégiste qui décrit douze vices opposés à dix qualités, cf. André-Jean FESTUGIÈRE, *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967, p. 62-63.

77. 'Abdurrahmān BADAŪI, *Histoire de la philosophie en islam*, t. II, p. 560.

78. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' āra' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 278.

Dans le *Ihsā' al-'ulūm*, al-Fārābī écrit que le Chef suprême, c'est-à-dire le Philosophe, le Prince, le Législateur et l'Imām, est le seul qui puisse amener à se réaliser sur terre la Cité idéale de Platon⁷⁹. Le terme Philosophe désigne celui qui a atteint la perfection dans le développement de ses vertus spéculatives aussi bien que dans ses facultés inférieures. Le terme Législateur désigne celui qui a acquis une connaissance des intelligibles pratiques (*al-ma'qūlāt al-'amaliyya*), ainsi qu'une perfection dans ses vertus de pensée qu'il peut concrétiser dans les lois. Il a aussi atteint une perfection spéculative. Le terme Prince signifie qu'il possède des qualités innées pour diriger. Le terme Imām désigne celui qui a atteint une telle perfection qu'il peut atteindre les objectifs qu'il se propose par ses propres capacités. Tous ces termes sont synonymes de l'idée grecque de celui qui maîtrise la Mère des sciences, la Sagesse des sages et l'Art des arts. L'Homme parfait est à la fois Chef suprême, Philosophe, Prince, Législateur (*Wādī' al-nawāmīs*) et Imām⁸⁰. Arrivé à la plus grande perfection à l'état d'éveil, l'Homme parfait reçoit la Prophétie des événements présents et futurs, des particuliers reliés à l'intellect pratique, et la Prophétie des choses divines à travers les intelligibles reliés à l'intellect spéculatif⁸¹.

Ici, al-Fārābī développe une problématique shī'ite selon laquelle les êtres humains ont toujours besoin d'un Imām (Guide divin) pour que se réalise la Cité vertueuse. L'instruction de l'être humain s'accomplit à travers son intellect ou son imagination. Sans un stimulus externe, la majorité des êtres humains ne suivront pas de Guide. Un problème surgit, cependant, car la majorité des hommes n'ont pas la capacité de guider les autres. La hiérarchie est la clef de voûte de la théorie politique, et au sommet se trouve le Chef suprême. Les imitations de l'Homme parfait⁸² doivent être gardées et les autres écartées. Les imitations sont nécessaires parce que la multitude (*jumhur*) n'arrive pas à saisir la réalité. Les différentes circonstances font apparaître une variété d'imitations, alors que les significations des essences restent toujours une⁸³. Les arguments utilisés pour inculquer les images des sciences théoriques et les actes des arts pratiques sont inscrits dans deux livres : le premier est celui des opinions et le second celui des actes à ne pas oublier⁸⁴. Le Prince-Philosophe doit faire cette distinction pour les différents groupes de la nation.

La Prophétie shī'ite met en valeur le mode de connaissance chez le Prophète et l'Imām. De même chez al-Fārābī, l'Imām-Prophète, le Chef de la Cité vertueuse, a

79. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Ihsā' al-'ulūm*, traduit par F.M. NAJJAR, « Enumeration of Sciences », dans *Medieval Political Philosophy*, p. 42, 45.

80. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Tahṣīl al-sa'ada* (The Attainment of Happiness), traduit et introduit par Muhsin MAHDI, dans *The Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 39 et la fin.

81. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 224-225.

82. Certains Ismaéliens insistent sur l'importance de l'imitation (*taqlīd*). En effet pour Nāṣir-i Khusraw l'imitation permet d'accéder à la certitude et à l'Unicité divine (*Tawhīd*). Il faut donc suivre au commencement l'exemple donné par les Prophètes et les Imāms. Nāṣir-i KHUSRAW, *Jāmi' al-hikmatayn*, Henry CORBIN, éd., Téhéran, 1332/1953, p. 59, ligne 4 ; et p. 60, lignes 13-14.

83. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, traduit partiellement par F.M. NAJJAR, « The Political Regime », dans *Medieval Political Philosophy*, p. 55-56.

84. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Tahṣīl al-sa'ada* (The Attainment of Happiness), traduit et introduit par Muhsin MAHDI, dans *The Philosophy of Plato and Aristotle*, p. 34.

atteint le plus haut degré de perfection, qui consiste à s'unir avec l'Intellect agent. Toute révélation prophétique et toute inspiration résultent de cette jonction. Même s'il s'inspire de Platon, le Chef de la Cité diffère de celui de la *République*, comme le disait Henry Corbin :

Il importe alors de bien marquer ceci : à l'inverse du Sage de Platon qui doit redescendre de la contemplation des Intelligences pour s'occuper des affaires publiques, le Sage d'al-Fārābī doit s'unir aux êtres spirituels ; sa fonction principale est même d'entraîner les citoyens vers ce but, parce que de cette union dépend la félicité absolue⁸⁵.

La philosophie politique d'al-Fārābī devrait plutôt être appelée philosophie prophétique. En effet le Chef de la Cité vertueuse n'est nul autre que le Prophète, l'Imām. Il est le Sage qui est aussi un Prophète, mais ces deux fonctions ne sont nullement juxtaposées l'une à l'autre comme deux réalités distinctes, car le Chef de la Cité vertueuse n'est Prophète que parce qu'il est Sage, et n'est Sage que parce qu'il est Prophète. Il n'y a pas de dichotomie entre ces deux missions. Ces arguments concernant la nécessité des Prophètes et les qualités du Prophète ou de l'Imām, rapprochent beaucoup sa pensée du shī'isme. La Cité vertueuse d'al-Fārābī ressemble à celle de l'eschatologie shī'ite, qui sera réalisée lors de la manifestation de l'Imām de la résurrection (*Qā'im*).

La façon dont al-Fārābī s'inspire du Roi-Philosophe de Platon pour développer la notion d'Imām ou Chef suprême ressemble à celle des Ismaéliens. Car les Ismaéliens se présentent souvent comme les héritiers de la Sagesse des philosophes grecs. Dans l'ismaélisme, l'argument expliquant pourquoi l'Imām est le seul qui a le privilège d'interpréter la foi et de dévoiler le sens ésotérique de la révélation découle de leur conception de la création. Même si la théorie ismaélienne de la création est néoplatonique, l'Imām y occupe la même position que le Roi-Philosophe de la *République*, qui est le seul capable d'expliquer aux citoyens le monde des Idées. Pour Platon, l'existence de la Cité idéale serait impensable sans la présence du Roi-Philosophe. Le Philosophe doit devenir un Roi, il doit diriger la Cité pour qu'elle atteigne la perfection. Dans l'allégorie de la caverne (*République*, VII, 514a-521b), Platon considère que c'est le devoir du Philosophe de diriger et de montrer à la société la meilleure façon de vivre. Sinon les prescriptions de la loi finiront par entraver le fonctionnement de l'État. C'est la présence du Roi-Philosophe qui assure l'existence d'une République qui mène au bonheur, à une vie bonne et sage (*République*, VII, 521). De façon similaire, l'*Imāma* est une nécessité religieuse pour maintenir l'unité de la foi et pour que se réalise l'idéal de la religion. Sans la guidance de l'Imām, l'unité de la foi n'est pas possible et la religion devient une source de controverse entre les théologiens.

Pour que la Cité idéale se réalise, il faut que les philosophes deviennent rois, que ceux qui sont présentement rois s'intéressent à la Sagesse, et que le pouvoir politique et la philosophie se rencontrent (*République*, V, 473c-e). La fonction majeure du Roi-Philosophe est d'appliquer la Sagesse pour le bien-être de l'État. Le Roi-Philosophe

85. Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 230.

doit diriger et son règne doit être absolu. Il transmet la connaissance de la Réalité ultime et, en même temps, il est l'administrateur des affaires humaines pour le bien de la communauté. De même, l'Imām des Ismaéliens, qui est au plus haut niveau de la hiérarchie, est à la fois un Guide de la vie spirituelle et de la vie matérielle. Il est l'Autorité suprême dans l'interprétation de la foi. En termes platoniciens, seul l'Imām peut atteindre et comprendre le plus parfaitement le Monde des idées. Les qualités exigées de l'Imām et du Roi-Philosophe sont similaires. Les deux ont été choisis par Dieu. Dieu a gratifié le Roi-Philosophe de plusieurs qualités et d'une grande intelligence. De même chez les shī'ites, Dieu a gratifié l'humanité de l'*Imāma* qui se transmet dans les descendants directs de 'Alī et de Fāṭima. Les Imāms, ayant des qualités naturelles innées, connaissent et transmettent graduellement le sens intérieur des révélations antérieures. Le Roi-Philosophe voit la Réalité du monde des formes et la transmet. De même l'Imām a une connaissance de l'au-delà qu'il transmet à ses fidèles.

Pour atteindre la perfection, l'homme doit vivre en société⁸⁶. Le but de la Cité d'al-Fārābī est, comme celui de la *République* de Platon, de retrouver l'ordre. À la Cité vertueuse, dont le but est de permettre à ses citoyens d'atteindre le bonheur, s'opposent les cités corrompues. La fin des cités corrompues n'est pas le vrai bonheur mais de faux bonheurs : la santé, le plaisir, l'argent, les honneurs, la puissance⁸⁷, etc. Les âmes des habitants des cités corrompues resteront imparfaites, car elles demeurent sous la dépendance du corps ; quand le corps disparaîtra, elles disparaîtront. Quant aux âmes de la Cité vertueuse, elles demeureront dans la félicité parce qu'elles ont connu et pratiqué la Vérité, c'est-à-dire la Cause première et tous les êtres qui en découlent⁸⁸.

Al-Fārābī compare la hiérarchie des membres de la cité dirigés par le Prince à celle des êtres spirituels dirigés par la Cause première. Chaque rang est simultanément dirigeant et dirigé à l'exception de celui qui est au-dessus ou en dessous de la hiérarchie. Au-dessus de tout, il y a la Cause première, en dessous, la matière première et les éléments. Cette hiérarchie est comparée aux organes du corps humain⁸⁹. La Cité vertueuse ressemble au corps humain dont tous les membres s'entraident pour le maintien de la vie⁹⁰. De même que dans le corps humain le cœur dirige tous les organes, ainsi doit-il exister un Chef pour la Cité vertueuse. Le cœur est le premier organe, la Cause de tous les autres. Il a la capacité de régler les désordres comme le Dirigeant a la capacité de transformer les cités non vertueuses. Le Chef de la Cité vertueuse a atteint le plus haut degré de perfection, il est à la fois intelligence

86. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 228.

87. *Ibid.*, p. 254.

88. *Ibid.*, p. 260, 262, 270, 272.

89. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, traduit partiellement par F.M. NAJJAR, « The Political Regime » dans *Medieval Political Philosophy*, p. 54-55.

90. Abū Naṣr AL-FĀRĀBĪ, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p. 230.

en acte et intelligible en acte. Sa faculté imaginative atteint la perfection que nous avons décrite auparavant⁹¹.

Les habitants de la Cité vertueuse doivent chercher à connaître : la Cause première, les Intellects séparés, l'Intellect agent, les corps célestes, les corps naturels, les habitants de la Cité vertueuse et des cités opposées. Ils connaissent tous ces êtres réellement ou par analogie et représentation. Les Sages ont une connaissance réelle des choses, qui est supérieure à la connaissance par analogie. Les autres membres de la Cité vertueuse les connaissent par le second mode de connaissance (analogie)⁹². Parmi ces derniers, il existe trois catégories : ceux qui ont besoin d'une direction, ceux qui poursuivent certains objectifs de la cité ignorante et ceux qui n'ont aucune idée de la vérité.

Chez al-Fārābī, la conception du Chef suprême, Législateur et Imām, ressemble fortement à celle de l'Ismaélien Abū Ḥātim al-Rāzī. Al-Fārābī a probablement lu ses œuvres. Chez Abū Ḥātim al-Rāzī, il existe une hiérarchie spirituelle chez les êtres humains ; les gens diffèrent quant à leur degré d'intelligence et leur vivacité d'esprit. Ils ont donc nécessairement besoin les uns des autres et doivent apprendre les uns des autres. Concernant la religion et les affaires de ce monde, il y a des savants et des apprentis, des Imāms et des disciples. Dieu accorde en propre à certains Sa Sagesse et Sa Miséricorde, Il les élit parmi Ses créatures et les envoie comme Messagers à d'autres. Il les conforte et les favorise par la Prophétie, Il leur enseigne par une révélation venant de Lui. Ainsi, pourront-ils guider les gens à la fois dans la vie matérielle et dans la vie religieuse⁹³. Les Imāms et les Prophètes ont été reconnus pour leur intelligence, leur sens politique et leur caractère louable⁹⁴. L'Imām, comme le Prophète, réunit en lui toutes les qualités louables comme « la véracité et l'intégrité, l'intelligence et la magnanimité, la pondération et la retenue, l'excellence de caractère, la modestie et la générosité, la loyauté et la bravoure, la délicatesse du cœur et l'affection [...], le pardon⁹⁵ ».

CONCLUSION

Chez al-Fārābī, la création se distingue par les dix Intellects émanant les uns des autres, dont le dernier, l'Intellect agent, transforme l'intellect possible en un intellect acquis. Il intègre dans sa théorie une idée particulièrement ismaélienne selon laquelle la fonction de l'intellect est de travailler pour le monde de l'Ordre ('*ālam al-Amr*), alors que la fonction des facultés sensibles est de travailler pour le monde la création

91. *Ibid.*, p. 240.

92. *Ibid.*, p. 276, 278.

93. Abū Ḥātim AL-RAZĪ, *Kitāb a'lām al-nubuwwa*, édité par Salah AL-SAWY et Ghulam Reza AAVANI, Téhéran, 1977, p. 6, 8 ; Fabienne BRION, « Philosophie et révélation : traduction annotée de six extraits du *Kitāb a'lām al-Nubuwwa* d'Abū Ḥātim al-Rāzī », *Bulletin de Philosophie Médiévale*, 28 (1986), p. 139, 141.

94. Abū Ḥātim AL-RAZĪ, *Kitāb a'lām al-nubuwwa*, p. 73 ; Fabienne BRION, « Philosophie et révélation : traduction annotée de six extraits du *Kitāb a'lām al-Nubuwwa* d'Abū Ḥātim al-Rāzī », p. 149.

95. Abū Ḥātim AL-RAZĪ, *Kitāb a'lām al-nubuwwa*, p. 76 ; Fabienne BRION, « Philosophie et révélation : traduction annotée de six extraits du *Kitāb a'lām al-Nubuwwa* d'Abū Ḥātim al-Rāzī », p. 151-152.

(*‘ālam al-khalq*)⁹⁶. Dans le système d'al-Fārābī, le parcours de la procession néoplatonicienne issue de Plotin est dédoublé. Les neuf cieux constituent l'échelle de la descente alors que les dix Intellects forment le câble de la remontée. Les ikhwān al-ṣafā' restent plus proches de Plotin. De l'Intellect universel appelé aussi l'Intellect agent émane l'Âme du monde ou l'Âme universelle. Les facultés de l'Âme universelle sont les anges gouverneurs des sphères célestes. Al-Fārābī et les ikhwān al-ṣafā' décrivent de la même manière l'évolution de la formation des êtres physiques. Les minéraux ont été produits par le mélange des quatre éléments (terre, eau, air et feu). Les végétaux sont issus d'un mélange de plusieurs minéraux et éléments. Les animaux proviennent d'un mélange de plusieurs végétaux, minéraux et éléments. Finalement un dernier mélange fait apparaître l'homme. Al-Fārābī ne développe pas dans sa théorie de la création les notions de Volonté, d'Ordre et d'Instauration. Le processus d'émanation commence avec l'Être premier, alors que chez les Ismaéliens il débute avec le premier Intellect.

Au terme de notre enquête, la question demeure donc au sujet de l'appartenance religieuse d'al-Fārābī : était-il Ismaélien ? Nous avons dégagé plusieurs analogies de structure entre la philosophie d'al-Fārābī et la théosophie ismaélienne. Nous avons noté aussi certaines divergences entre les deux. Mais les Ismaéliens entre eux sont souvent entrés en controverse sur certains points secondaires. S'il était Ismaélien, al-Fārābī s'adonnait sans doute, comme la majorité des Ismaéliens de l'époque souvent persécutés, à la pratique de la *taqiyya* (dissimulation de la foi)⁹⁷. Tout comme son disciple, Ibn Sīnā, qui est entré en controverse avec son père et son frère, était lui-même secrètement Ismaélien.

96. 'Abdurrahmān BADAWI, *Histoire de la philosophie en islam*, t. II, p. 546.

97. Cf. Diane STEIGERWALD, « La dissimulation (*taqiyya*) de la foi dans le shī'isme ismaélien », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 27, 1 (1998), p. 39-59.