

UNIVERSITE D'AIX-MARSEILLE

Aix-en-Provence

**Thèse
pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université d'Aix-Marseille**

Formation doctorale : Mondes arabe, musulman et sémitique

présentée et soutenue publiquement par

Abdul-Hameed AL-KAYYALI

**La doctrine de la prophétie chez Maïmonide (m. 601/1204)
entre pensée juive et pensée musulmane**

Sous la direction de

Monsieur le Professeur Claude GILLIOT

Jury

Messieurs les Professeurs :

Abdallah CHEIKH MOUSSA, Université PARIS IV

Philippe CASSUTO, Université d'Aix-Marseille

Claude GILLIOT, Université d'Aix-Marseille

Maurice-Ruben HAYOUN, Université de Genève

Roberto TOTTOLI, IT Università di Napoli « L'Orientale »

22 juin 2012

Remerciements

J'exprime ma reconnaissance et mes remerciements à Monsieur le Professeur Claude GILLIOT pour son aide précieuse ainsi que pour ses directives éclairantes.

Mes remerciements vont aussi à tout le personnel de la médiathèque de la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, à celui de la bibliothèque de l'Université de Provence et de toutes les autres bibliothèques que j'ai fréquentées pendant mes recherches: la Sorbonne, Leyde, l'Institut du Monde Arabe et l'Université de Jordanie.

Je tiens, enfin, à remercier Ahmed OULDDALI, Gisèle SEIMANDI, Jamila ZOUBIR, Enas AL-YOUSEF et tous mes amis qui m'ont soutenu tout au long de mes années d'étude.

SYSTÈME DE TRANSLITTÉRATION (arabe)

ا	o	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	ṯ	ع	ʿ
ج	ǧ	غ	ǧ
ح	ḥ	ف	f
خ	ḫ	ق	q
د	d	ك	k
ذ	ḏ	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	š	و	w
ي	y	ي	y

SYSTÈME DE TRANSLITTÉRATION (hébreu)

א		non translittéré
א	א	a
א		é
א	א	è
א	א	o
א	א	ou
א	א	i
ב		b (b)
ב		v
ג		g
ד		d
ה		h
ו		v
ז		z
ח		<u>h</u>
ט		t
י		y (ï)
כ		k (k)
כ		kh
ל		l
מ		m
נ		n
ס		s (sifflante)
פ		non translittéré
פ		p (p)
פ		f
צ		ts (z)
ק		q
ר		r
ש		ch
ש		s (sifflante)
ת	ת	t (t)

LISTE DES ABRÉVIATIONS

<i>D</i>	<i>Dalālāt al- ḥā'irīn</i> , (Maïmonide)
<i>De. an.</i>	<i>De Anima</i> , (Aristote)
<i>EI</i> ²	<i>Encyclopédie de l'Islam</i> (2 ^{ème} édition)
<i>EJ</i>	<i>Encyclopedia Judaica</i>
<i>G</i>	<i>Guide des égarés</i> , cité dans la traduction Munk, selon la pagination de l'édition Verdier, Paris, 1979. (Maïmonide)
<i>H</i>	<i>Introduction au chapitre Helek du commentaire de la Michna</i> , (Maïmonide)
<i>H</i> ²	<i>Introduction au chapitre Helek du commentaire de la Michna</i> , « Texte arabe » (Maïmonide)
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>Iṣārāt</i>	<i>al-Iṣārāt wa l-tanbīhāt</i> , (Ibn Sīnā)
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JHP</i>	<i>Journal of the History of Philosophy</i>
<i>JQR</i>	<i>The Jewish Quarterly Review</i>
<i>JSQ</i>	<i>Jewish Studies Quarterly</i>
<i>LC</i>	<i>Le livre de la connaissance</i> , traduction de V. Nikiprovetsky et A. Zaoui, PUF, réédition, 1985. (Maïmonide)
<i>LC</i> ²	<i>Sèfèr haméda</i> , « Texte hébreu » (Maïmonide)
<i>Madīna</i>	<i>Arā' ahl al-madīna al-fāḍila</i> , (Fārābī)
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
<i>Risālat al-Ittiṣāl</i>	<i>Ittiṣāl al-^caql bi-al-insān</i> , (Ibn Bāḡḡa)
<i>Šifā'</i>	<i>al-Šifā'</i> , (Ibn Sīnā)
<i>T</i>	<i>Traité des Huit chapitres</i> , (Maïmonide)
<i>T</i> ²	<i>Traité des Huit chapitres</i> , « Texte arabe » (Maïmonide)

LISTE DES ABRÉVIATIONS DE LA LITTÉRATURE RABBINIQUE

Aggadah	« récit » partie non juridique des textes rabbiniques classiques. La Aggadah appartient uniquement à la période rabbinique classique et elle figure essentiellement dans deux textes : le Talmud et le Midrach.
Ashkénazim	juifs faisant remonter leurs origines à des ancêtres établis dans toute l'Europe du Nord-Ouest au début du moyen âge ; catégorie prépondérante dans le judaïsme mondial, depuis longtemps distincte des Sefaradim et des communautés juives orientales du fait de leurs coutumes, de leur approche, de leur héritage culturel et de leurs traditions religieuses.
Ber	<i>Berakhot</i> (Bénédictions), est le premier traité (<i>massèkhèt</i>) michnique et talmudique de l'ordre (<i>sèdèr</i>) <i>Zeraïm</i> (des Graines).
Chab	<i>Chabbat</i> , est le premier traité de l'ordre <i>Moéd</i> .
Halakhah	Branche de la littérature rabbinique qui traite des obligations religieuses auxquelles doivent se soumettre les juifs, aussi bien dans leurs relations avec leur prochain que dans leur rapport à Dieu. Elle englobe pratiquement tous les aspects de l'existence : la naissance et le mariage, les joies et les peines, l'agriculture et le commerce, l'éthique et la théologie.
Karaïsme	Courant du judaïsme apparu dans la Babylonie du VIII ^e siècle, caractérisé par son rejet de la tradition orale et par son attachement à la lettre des écrits sacrés.
Machiah	Le terme se rencontre pour la première fois dans le Lévitique (4,3-5), appliqué au « prêtre oint ». Il désignait à l'origine toute personne investie d'une mission divine, telle que prêtre, prophète, roi et même Cyrus le Perse, considéré comme exécutant une volonté divine (Is 45). Après la promesse faite à David (2 S 7,12-13), la dynastie davidique fut considérée comme élue (2 S 22,51 ; Ps 89,35-38) et plus tard, quand le

royaume fut menacé par des puissances extérieures, Isaïe et Jérémie prophétisèrent l'avènement d'un roi issu de la maison de David, et dont le règne serait glorieux. A l'époque du Premier Temple, le judaïsme n'était pas une religion messianique, et le terme *machiah* n'avait pas la connotation qu'il prendra par la suite. Le concept prit corps à partir du moment où l'idée de Messie fut associée à la « fin des temps ».

Midrach « interprétation » commentaire rabbinique de la Bible ayant pour but d'expliquer divers points juridiques ou de prodiguer un enseignement moral en recourant à divers genres littéraires : récits, paraboles et légendes. Le mot midrach vient de racine hébraïque *drch* qui signifie « interroger, étudier », et par extension, « prêcher ».

Michnah Il s'agit de la première compilation exhaustive de la loi orale, reflétant environ cinq siècles de tradition halakhique, allant de l'époque des scribes jusqu'à celle des tannaïm (300 av. J.C. à 200 ap. J.C.). Elle constitue le document religieux le plus important après la Bible et représente également la base du Talmud à l'époque des amoraïm. Elle fut rédigée entre les années 200 et 220 ap. J.C. en Palestine. L'objectif du compilateur était de fournir aux enseignants et aux juges un guide des lois juives. La loi orale risquant de se perdre parmi les différents cercles où elle était dispensée, une codification écrite semblait s'imposer. La Michnah se présente donc comme un recueil de débats et de discussions halakhiques.

Pechat est l'une des quatre méthodes classiques d'exégèse juive, ou de niveau de compréhension, de la Bible hébraïque.

Sefaradim Descendants des juifs qui vécurent en Espagne et au Portugal avant l'expulsion de 1492. Le langage populaire a fini par désigner, sous cette appellation, tous les juifs ne se rattachant pas aux Achkenazim.

Taan	<i>Taanit</i> (Rouleau des Jeûnes), le neuvième traité de l'ordre <i>Moéd</i> .
Talmud	Terme forgé sur la racine <i>lmd</i> , qui signifie « étude » et qui est employé en divers sens. L'un renvoie aux opinions et enseignements que les disciples ont acquis de leurs maîtres afin de les exposer et de les expliquer (<i>Séder tannaïm ve-amoraïm</i>) ; un autre désigne l'ensemble d'un corpus d'étude ; un troisième est utilisé dans l'expression technique <i>talmud lomar</i> qui indique un enseignement dérivant d'une exégèse biblique. Enfin le mot « Talmud », la plupart du temps, signifie le corpus des enseignements comprenant les commentaires et les discussions des amoraïm sur la Michnah de Yehoudah ha-Nassi.

INTRODUCTION

Dans sa tentative de réconciliation des phénomènes célestes au sein de l'ordre systématique de l'univers, la philosophie religieuse a lutté pour présenter le phénomène prophétique sous le manteau de l'explication logique¹. Ainsi, il n'est pas étonnant de voir que les philosophes des trois traditions monothéistes aient élaboré des théories sur la prophétie, appliquant aux données de leur foi et à l'interprétation de leurs écritures les théories ontologiques ou noétiques de leurs divers systèmes. Ce sont les philosophes musulmans (*falāsifa*) qui ont ici frayé la voie. Il s'agissait avant tout, pour eux, d'expliquer la mission prophétique de Muḥammad, fondateur de religion et législateur. Qu'il s'agisse de la structure psychologique de la connaissance du prophète ou du statut de la Loi qui fonde l'identité et l'observance d'une communauté, ils ont proposé les modèles et les instruments d'une telle réflexion².

A partir du milieu du IX^e siècle, avec al-Kindī (m. 256/869), les *falāsifa* de la tradition hellénistique, à la différence de ceux de la théologie dialectique (*kalām*), qui n'étaient ni moins profonds, ni moins originaux, se sont délibérément inscrits entre philosophie du néoplatonisme aristotélisant, sciences et théologie. Kindī et ses successeurs n'entendaient ni « rationaliser » la foi, ni tempérer par la foi la raison. Ils voulaient établir que les deux ordres de vérité ne se contredisent nullement, mais s'accordent, ou plutôt concordent, tel était leur

¹ Eran (Amira), « Intuition and Inspiration- The Causes of Jewish Thinkers' Objection to Avicenna's Intellectual Prophecy (*Hads*) », *JSQ*, IV-1, (2007), p. 39.

² Wholman (Avital), *Thomas d'Aquin et Maimonide : un dialogue exemplaire*, Paris, Les Editions du Cerf, 1988, p. 267.

propos. Ainsi, pour traiter des problèmes nouvellement formulés, les *falāsifa* optent pour le modèle géométrique, propre à l'établissement des ces vérités de raison, et confèrent à leurs exposés philosophiques une allure axiomatique. On comprend dans ces conditions, pourquoi, dans le milieu culturel islamique, le clivage entre des philosophes de religions différentes s'opère selon des critères beaucoup plus subtils et, pour ainsi dire, plus relevés que ceux d'une seule et simple appartenance confessionnelle. On comprend aussi pourquoi, en un sens reconnu dès l'époque, al-Fārābī (m. 339/950), Ibn Sīnā (Avicenne, m. 428/1037), Musā b. Maymūn (Maïmonide), parmi bien d'autres, sont tous des membres d'une même communauté, celle des philosophes ; le chrétien Yaḥya b. ʿAdī (m. 364/974) et le juif Maïmonide s'inscrivent dans la tradition initiée par Fārābī, le musulman Muḥammad b. a. Bakr al-Tibrīzī (*viv.* XIII^e siècle) commente Maïmonide³.

On sait que les juifs qui ont vécu dans le monde musulman, écrivaient en arabe, et que leur référence philosophique de base était arabo-musulmane ; car les juifs pouvaient garder leur identité religieuse tout en formant un lien important dans les échanges intellectuels. Ils ont été, en effet, influencés par des courants théoriques au sein de la société musulmane, ce qui les a entraînés à contribuer avec enthousiasme à la vie culturelle grâce à la diversité dans les domaines du savoir, des sciences, des mathématiques, de la médecine théorique, de l'astrologie, et de la philosophie qui sont devenus à la portée de tous dans la société musulmane et qui n'étaient pas réservés exclusivement aux musulmans. En plus de leur contribution, les juifs ont adapté à leurs textes religieux

³ Lévy (Tony) ; Rashid (Roshdi) (éd.), *Maïmonide Philosophe et Savant (1138-1204)*, Leuven, Editions Peeters (Ancient and Classical Sciences and Philosophy), 2004, p. IX-X.

spécifiques des théories en rapport avec des matières religieuses pures comme la théologie, la jurisprudence, et le dogme. Cela se comprend car les minorités en général cherchent à acquérir la culture dominante ou au moins à obtenir le minimum nécessaire pour s'adapter à ses réquisits⁴.

Aussi, la pensée juive sous l'islam, poussée vers la spéculation d'abord par son versant karaïte, a-t-elle procédé par « absorption » de l'élément étranger que constituait pour elle le *kalām*, puis s'est tournée, à la faveur d'un déplacement géographique du centre de gravité vers l'ouest (al-Andalus « Andalousie » ou « Espagne musulmane », via al-Qayrawān/Kairouan), vers la philosophie de type néoplatonicien, allant jusqu'à produire, avec Ibn Gabirol (m. 1058), un début de synthèse tellement spécifique qu'elle n'est même pas comprise adéquatement dans son propre milieu. Néanmoins, assez vite, avec Maïmonide, c'est l'ensemble des éléments spéculatifs propres au judaïsme qui trouve son organisation la plus harmonieuse et désormais la plus influente, avant que le plus notable de la production juive ne passe aux communautés extérieures⁵.

La pensée religieuse et philosophique de Abū ʿImrān Mūsā b. Maymūn⁶ b. ʿAbd Allāh⁷ occupe une place très importante dans la pensée juive au point qu'il a été

⁴ Leaman (Oliver), *Moses Maimonides*, Londres & New York, Routledge, 1990, p. 73.

⁵ Urvoy (Dominique), *Histoire de la Pensée Arabe et Islamique*, Paris, Editions de Seuil, 2006, p. 491-492.

⁶ al-Qiftī (ʿAlī b. Yūsuf), *Iḥbār al-ʿulamāʾ bi aḥbār al-ḥukamāʾ*, Le Caire, Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1910, p. 582 ; Ibn al-ʿIbrī (Grīgurūs b. Aharūn), *Taʾrīḥ muḥtaṣar al-duwal*, éd. par al-Yasūʿī (ʿAnṭūn), Beyrouth, Dār al-Raʾid al-Lubnānī, 1983, p. 418.

⁷ Mituḥ (E.), « Ibn Maymūn », *Dāʾirat al-Maʿārif al-Islāmiyya*, éd. Ibrāhīm Ḥuršid et alī, Le Caire, Dār al-Šaʿb, 1933, I, p. 285.

nommé le deuxième Moïse⁸. Maïmonide, théologien, médecin et philosophe juif est né en al-Andalus, à *Qurtuba* (Cordoue)⁹ en 533/1138¹⁰. D'ailleurs, il est nommé en hébreu Rabbi Moshéh ben Maymun ou (RaMBaM) appellation formée à partir des premières lettres de son nom en hébreu¹¹. Originaire d'une famille de lettrés juifs établie de longue date en Andalousie, Maïmonide reçut sa première formation dans sa ville natale, et puis dans le Maghreb, en logique, philosophie et médecine, ainsi qu'en théologie et jurisprudence juive¹².

A cette époque l'Andalousie était gouvernée par la dynastie des Almohades. Les souverains pratiquaient une politique discriminatoire à l'encontre des minorités religieuses. A ce propos °Alī b. Yūsuf al-Qiftī (m. 646/1248) écrit dans son *Iḥbār al-*

⁸ Les rabbins ont mis Maïmonide sur le même piédestal que Moïse (le prophète) en disant « de Moïse (le prophète) à Moïse (Mendelssohn m. 1786), il n'a jamais existé d'aussi (grand) que Moïse (Maïmonide) », c'est pourquoi Maïmonide est nommé en hébreu aussi moshèh hazaman, c'est-à-dire Moïse de son temps. V. Rabinowitz, Louis Isaac, et al. « Maimonides, Moses », *Encyclopaedia Judaica (EJ)*, éd. Michael Berenbaum et Fred Skolnik, Detroit, Macmillan Reference, 2007, 2^{ème} édition, vol. 13, pp. 381-397, format html disponible sur :

<http://go.galegroup.com/ps/i.do?id=GALE%7CCX2587513047&v=2.1&u=imcpl1111&it=r&p=GVRL&sw=w>

⁹ Ibn Abī Uṣaybi°a (Aḥmad b. Aḥmad b. al-Qasim b. Ḥalīfa), *°Uyūn al-anbā° fī ṭabaqāt al-aṭibbā°*, éd. Riḍa (Aḥmad), Beyrouth, Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1965, p. 582.

¹⁰ Nous soulignons ici que la date de naissance de Maïmonide en 1135 a été remise en cause par les travaux de S. D. Goitein, qui propose l'un 1138, la date adoptée par cette étude. Or, chez Goitein le témoignage de Maïmonide sur sa date de naissance est clairement énoncé : à la fin de son commentaire sur la Michnah, il écrit : « Moi, Moïse ben Maymūn... ait terminé en Égypte, à l'âge de trente ans, en 1497 de l'ère des Séleucides (un système de chronologie a été utilisé au moyen âge commençant en 312 av. J.C.) », c'est-à-dire 1138 de notre ère. Cette date ne peut être un ajout postérieur, car elle est écrite de la main de Maïmonide dans l'exemplaire autographe de son œuvre. Les sources qui lui attribuent la date de naissance du 14 Nissan 1135, à 1h l'après midi, sont toutes postérieures et leur signification symbolique est évidente (voir. Sirat (Colette), « Maïmonide, Leader Politique », *in délivrance et fidélité Maïmonide*, Paris et Toulouse, Unesco et Editions Erés, 1986, p. 114).

¹¹ Davidson (Herbert A.), *Moses Maimonides: The Man and His Works*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 3.

¹² Vajda (Georges), « Ibn Maymūn », *EF*, III, p. 900.

‘ulamā’ bi aḥbār al-ḥukamā’ que : « .. Quant ‘Abd al-Mu’min b. ‘Ali al-Kūmī (m. 558/1162), le berbère qui conquiert le Maghreb, et proclama dans les pays sur lesquels il régna, l’expulsion des juifs et des chrétiens, il leur fixa un terme et stipula que celui qui se convertit à l’islam là où il se trouve pourra conserver ses moyens de subsistance et aura les mêmes droits et les mêmes devoirs qu’un musulman. Mais celui qui continue de suivre la religion de sa communauté doit ou bien partir avant le terme fixé, ou bien il sera, après ce terme, un sujet du sultan exposé à la mort et à la destitution de ses biens. Quand ce décret fut proclamé, ceux qui avaient peu de besoin et de famille sont partis ; mais ceux qui avaient des grandes possessions et qui ne voulaient pas se séparer de leur famille ont fait comme s’ils étaient convertis à l’islam, en cachant leur infidélité »¹³.

Cette situation difficile poussa la famille de Maïmonide à quitter Cordoue, d’abord pour Fès vers 1158¹⁴, puis pour la Palestine en 1165. Elle séjourna un certain temps à Acre avant de s’installer à Jérusalem¹⁵ où le conflit entre al-Malik al-Nāṣir Ṣalāḥ al-Dīn Yūsuf b. Ayyūb (Saladin) (532/1137- 589/1193) et les croisés rendit son séjour très risqué, et constitua probablement la cause de son départ pour l’Égypte en 1166¹⁶.

Maïmonide s’établit à Fuṣṭāṭ¹⁷ (Le Caire) dans le quartier juif al-Maṣṣāṣa¹⁸, où il exerça la médecine¹⁹. Les récits qui portent sur lui indiquent que sa famille

¹³ al-Qiftī, *Iḥbār al-‘ulamā’ bi aḥbār al-ḥukamā’*, *op. cit.*, p. 209.

¹⁴ Badawī (‘Abd al-Raḥmān), « Ibn Maymūn », *in Mawsu‘at al-falsafa*, Beyrouth, al-Mu‘assasa al-‘arabiyya li-al-dirāsāt wa al-naṣr, 1984, II, p. 498 ; Mituḥ, « Ibn Maymūn », *op. cit.*, p. 285-286.

¹⁵ Badawī, « Ibn Maymūn », *op. cit.*, p.498 ; Mituḥ, « Ibn Maymūn », *art. cit.*, p. 286.

¹⁶ Badawī, « Ibn Maymūn », *op. cit.*, p. 498.

¹⁷ Sur le séjour de Maïmonide en Égypte v. Goitein (Shelomoh D.), « Moses Maimonides: Man of Action. A Revision of the Master’s Biography in the Light of Geniza Documents », *in*

était dans le commerce des bijoux²⁰. Quand son frère est mort à la suite d'un naufrage, le travail de la famille a connu une crise. Il se dit alors, à apprendre la médecine pour gagner sa vie²¹. Il se fit un nom si célèbre en médecine, au point que le grand juge (*qādī*) °Abd al-Rraḥīm al-Bisānī (m. 596/ 1199) l'a admiré, l'a appuyé et aidé tout au long de sa vie²². Certains auteurs pensent qu'il a été au service de Saladin, mais la thèse qui prévaut, c'est qu'il a été nommé médecin de

Hommage à Georges Vajda : Etudes d'histoire et de pensée juives, éd. Gérard Nahon et Charles Touati, Louvain, Edition Peeters, 1980, p. 155-167.

¹⁸ Ibn al-°Ibrī, *Ta'riḥ muḥtaṣar al-duwal*, *op. cit.*, p. 418 ; Ibn Abī Uṣaybi°a, °*Uyūn al-anbā° fī ṭabaqāt al-aṭibbā°*, *op. cit.*, p. 582 ; al-Qifṭī, *Iḥbār al-°ulamā° bi aḥbār al-ḥukamā°*, *op. cit.*, p.209.

¹⁹ Nous remarquons que la plupart de ses écrits médicaux, publiés en arabe entre 1190 et 1204, furent préservés et traduits en hébreu et latin : *al-Muḥtaṣarāt*, compilation des écrits de Galien ; *Commentaire sur les Aphorismes d'Hippocrate. Fuṣūl Mūsā* (Aphorismes de Moïse), sans doute le plus célèbre de ses écrits médicaux ; il consiste en un mélange d'informations et de commentaires de Galien, d'Hippocrate et d'auteurs arabes, notamment sur la circulation sanguine. *Šarḥ asmā° al-°aqār*, commentaire sur les médications et la nécessité de les identifier par leurs noms populaires. *Fī al-Bawāsīr* : ouvrage sur les hémorroïdes. *Fī al-Ġimā°*, ouvrage sur les rapports sexuels. *Maqāla fī al-rabw* : traité sur l'asthme. *Kitāb al-sumūm* : sur les poisons et leurs antidotes. *Fī Tadbīr al-ṣiḥḥa* (guide de la santé), traité d'hygiène rédigé en 1198 à l'intention du roi al-Afdal b. Saladin. *Maqāla fī bayān al-°rāḍ*, explications sur les coïncidences.

v. Brockelman (Carl), *Geschichte der arabischen Literatur*, Leyde, E. J. Brill, 1943, I, p. 645 ; Badawī, « Ibn Maymūn », *op. cit.*, p. 497-498, Ibn Abī Uṣaybi°a, °*Uyūn al-anbā° fī ṭabaqāt al-aṭibbā°*, *op. cit.*, p. 583, Vajda, « Ibn Maymūn », *art. cit.*, p 900.

²⁰ al-Qifṭī, *Iḥbār al-°ulamā° bi aḥbār al-ḥukamā°*, *op. cit.*, p.209 ; Ibn al-°Ibrī, *Ta'riḥ muḥtaṣar al-duwal*, *op. cit.*, p.418.

²¹ Vajda, « Ibn Maymūn », *art. cit.*, p. 900.

²² Mituḥ, « Ibn Maymūn », *art. cit.*, p. 286.

la cour soignant al-Malik al-Afḍal a. al-Ḥasan ʿAli b. Sālāḥ al-Dīn (m. 593/1196)²³.

Par ailleurs, sa réputation de talmudiste en fit le directeur spirituel des communautés juives du monde entier. Il accéda à la prestigieuse fonction de *raʿs al-yahūd* (dans les écrits arabes) ou *nagid* (dans les écrits hébraïques), le chef de la communauté juive de l'Égypte²⁴, fonction qui est devenue ensuite héréditaire dans sa famille. Maïmonide mourut en 601/1204 à Fustāṭ après un séjour de trente ans en Égypte, son corps fut transféré à Tibériade en Palestine selon sa volonté. Sa tombe existe encore de nos jours, elle est devenue un lieu de pèlerinage²⁵.

De l'œuvre écrite par Maïmonide, philosophe et théologien, nous ne retiendrons ici que ce qui intéresse notre étude. Il s'agit notamment de *Dalālat al-ḥāʾirīn* (*Le Guide des égarés*) et des écrits qui traitent de la question philosophique. Nous nous référons également au *K. al-Sirāḡ* qui est un commentaire de la Michnah et au Michnah Tora²⁶.

Malgré les polémiques qu'elle a soulevées plus tard, l'œuvre de Maïmonide peut être considérée comme une transition plutôt qu'une position tranchée. Elle représente à la fois la forme la plus extrême du rationalisme dans

²³ al-Qiftī, *Iḥbār al-ʿulamāʾ bi aḥbār al-ḥukamāʾ*, *op. cit.*, p. 210 ; Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, *op. cit.*, p. 588.

²⁴ Mituḥ, « Ibn Maymūn », *art. cit.*, p. 285.

²⁵ *Art. cit.*, p. 286.

²⁶ V. Elihai (Yohanán), « Tora ou Torah. Ou du bon usage du h final », *RB*, 115 (2008), p. 613-615.

sa communauté, et prépare la voie à une structuration de la pensée par correspondances symboliques²⁷.

Ainsi, Maïmonide appartenait au climat intellectuel de l'époque du moyen âge musulman qui était caractérisé par les importants débats philosophiques qui se poursuivirent encore à son époque. Jusqu'à la fin de ses jours, notre philosophe conserva le surnom de *ha-sefaradi* (l'Espagnol) et continua à se référer dans ses écrits à son expression andalouse, employant notamment des expressions comme « chez nous en al-Andalus » ou « chez nous au Maghreb »²⁸. Par conséquent, il a fait, à plusieurs reprises, allusion à son appartenance, de par sa formation, à l'école philosophique andalouse²⁹.

A l'époque de Maïmonide, la vie intellectuelle du Maghreb, tout en restant ouverte au reste du monde musulman, se distinguait par des traits particuliers. Les courants de pensée de l'Orient musulman, qui très vite touchèrent le Maghreb, y prirent des tournures spécifiques. Par exemple, la ligne marquant les différences entre les écoles aristotéliennes et néo-platoniciennes n'était pas identique au Maghreb et en Orient. Pour comprendre ces différences, il faut prendre en compte des facteurs comme l'activité des ismaéliens et la présence des écoles soufies, ou les influences chrétiennes en Afrique du Nord et en al-

²⁷ Urvoy, *Pensées d'al-Andalus : La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe siècle- début XIIIe siècle)*, Paris, CNRS Editions, 1990, p. 192.

²⁸ Stroumsa (Sarah), « Entre Ḥarrān et al-Maghreb : La théorie maimonidienne de l'histoire des religions et ses sources arabes », in *Judios musulmanes en el-Maghreb : Contactos intelectuales*, éd. Mirabel Fierro, Madrid, Casa de Velazquez (« Collection de la Casa de Velazquez 74 »), 2002, p. 153.

²⁹ Pines (Shlomo), « Maïmonide et la Philosophie Latine », in *Studies in the History of Jewish Philosophy*, éd. Warren Zev Harvey et Moshe Idel, Jerusalem, Magnes Press (« The Collected Works of Shlomo Pines V »), 1997, p. 393.

Andalus. Juif, né et éduqué dans le Maghreb des Almohades, ayant passé le plus clair de sa vie dans l'Égypte des Fatimides puis des Ayyoubides, Maïmonide se trouva à un carrefour intellectuel particulièrement fécond, et c'est sans aucun doute dans ce contexte qu'il faut chercher la source de plusieurs de ses idées originales³⁰.

Maïmonide étudia avec enthousiasme les grands philosophes musulmans. Fārābī, par exemple, était sa plus grande source d'inspiration, avec Ibn Bāḡḡa (Avempace, m. 533/1138), Ibn Sīnā et son contemporain Ibn Rušd (Averroès, m. 595/1198)³¹. Comme on le sait une quantité considérable d'informations concernant les sources philosophiques de Maïmonide est fournie par lui-même. A ce propos, il déclare dans une lettre à Samuel b. Tibbon (m. 1232) qui a traduit le *Guide* en hébreu³² : « Quant aux écrits d'Aristote (m. 322 av. J.C.), ils sont comme les racines de tous les écrits de sagesse qui ne sont compréhensibles qu'avec l'aide des œuvres d'Alexandre d'Aphrodise (m. vers 215 ap. J.C.), ou de Thémistius (m. vers 390 ap. J.C.), ou par les explications de Ibn Rušd. De toute façon ne gaspillez pas vos efforts dans les ouvrages de logique. Prenez en

³⁰ Stroumsa, « Entre Ḥarrān et al-Maghreb », *art. cit.*, p. 153-154.

Sur le séjour de Maïmonide en Andalousie et au Maghreb, v. Targarona (Judit) et Saenz-Badillos (Angel), « Moshé ben Maïmon sous le pouvoir almohade », *in Présence Juive au Maghreb : Hommage A Haïm Zafrani*, éd. Nicole Serfaty et Joseph Tedghi, Paris, Editions Bouchene, 2004, p. 203-218 ; Roth (Norman), *Maimonides. Essays and Texts 850th Anniversary*, Wisconsin, Madison (« Hispanic Seminary of Medieval Studies »), 1985, p. 139-153.

³¹ Hyman (Arther), « Jewish Philosophy in the Islamic World », *in History of Islamic Philosophy*, éd. Seyyed H. Nasr et Oliver Leaman, Londres & New York, Routledge (Routledge History of World Philosophies), 1996, I, p.678.

³² Nous soulignons que *Dalālat al-ḥā'rīn* fut traduit en hébreu sous le titre *Morèh nèvoukhim* par Samuel b. Tibbon en 1204 et sous la direction de Maïmonide.

considération seulement les écrits d'Abū Naṣr al-Fārābī car ils sont comme l'or pur, en particulier son ouvrage *Mabādi' al-mawjūdāt*, il vous conduit à l'intelligence de la raison, car al-Fārābī était un philosophe et un grand penseur, sage, ses œuvres sont très utiles pour la sagesse et guident à la vérité qui cherche la sagesse. Quant aux œuvres de Ibn Sīnā, malgré leur qualité et leurs informations minutieuses, elles ne peuvent égaler celles d'al-Fārābī qui sont des écrits sérieux qui conduisent le lecteur à les lire minutieusement et à réfléchir sur leur contenu »³³.

Nous pourrions retenir deux axes principaux pour l'étude de la pensée de Maïmonide. Le premier est celui des questions concernant les juifs proprement dits, comme par exemple l'élection d'Israël, la prophétie unique de Moïse et l'éternité de la Tora. Le second est celui des questions communes à la philosophie juive et la philosophie musulmane, parmi lesquelles l'existence de Dieu, les attributs divins, la création, la grâce divine et la prophétie. Dans le cadre de notre étude, nous traiterons essentiellement la notion de la prophétie chez notre auteur.

Les problématiques développées par Maïmonide dans la plus importante de ses œuvres philosophiques, le *Guide*, eurent une influence profonde sur les discussions et les controverses de la philosophie juive durant plusieurs siècles. Le traité s'ouvre sur une longue discussion consacrée au problème des termes anthropomorphiques servant à distinguer Dieu ou ses actions dans la Tora. La solution envisagée par Maïmonide consiste à considérer ces tournures comme

³³ Wilfinsūn (Wolfensohn) (Israïl), *Mūsā b. Maymūn: Ḥayātuh wa muṣannafātuh* « Maïmonide : sa vie et ses écrits », Le Caire, Maṭba'at laġnat al-ta'lif wa al-tarġama, 1936, p. 63-64.

des métaphores, en vertu du principe selon lequel « la Tora parle le langage de l'homme ». Viennent ensuite les preuves philosophiques de l'existence de Dieu et de son unité, des considérations sur le prophétisme, sur la nature du bien et du mal et sur la divine providence. Enfin, le livre se termine par une interprétation des commandements et par une description de l'homme idéal.

Maïmonide se considérait comme l'héritier de la tradition aristotélicienne, tout en adaptant et en développant son enseignement selon sa propre démarche. Il ne produisit cependant aucune œuvre susceptible d'être rattachée à ce modèle proprement dit, il se consacra plutôt à des objectifs précis concernant les relations entre religion et philosophie. Maïmonide conçut son *Guide* comme une réponse à la perplexité spirituelle et théologique des juifs de son époque troublée par la contradiction apparente entre la philosophie aristotélicienne qui prévalait alors et l'interprétation traditionnelle du judaïsme rabbinique.

À ce propos, Maïmonide écrit : « le but de ce traité tout entier et de tout ce qui est de la même espèce est la science de la Loi dans sa réalité, ou plutôt il a pour but de donner l'éveil à l'homme religieux chez lequel la vérité de notre Loi est établie dans l'âme et devenue un objet de croyance, qui a étudié les sciences des philosophes et en connaît les divers sujets, et que la raison humaine a attiré et guidé pour le faire entrer dans son domaine, mais qui est embarrassé par le sens extérieurs (littéral) de la Loi et par ce qu'il a toujours compris ou qu'on lui a fait comprendre du sens de ses noms homonymes, ou métaphoriques, ou amphibologiques, de sorte qu'il reste dans l'agitation et dans le trouble. Se laissera-t-il guider par sa raison et rejettera-t-il ce qu'il a appris en fait de ces noms ? Il croira alors avoir rejeté les fondements de la Loi. Ou bien s'en tiendra-

t-il à ce qu'il en a compris sans se laisser entraîner par sa raison ? Il aura donc tourné le dos à la raison et il s'en sera éloigné, croyant néanmoins avoir subi un dommage et une perte dans sa religion, et persistant dans ces opinions imaginaires par lesquelles il se sentira inquieté et oppressé, de sorte qu'il ne cessera d'éprouver des souffrances dans le cœur et un trouble violent »³⁴.

Maïmonide explique les raisons derrière le conflit apparent entre le judaïsme et la philosophie par l'interprétation littérale des textes religieux. Dès que les textes concernant la description corporelle de Dieu, les visions des prophètes, ou les paraboles des sages, auront été interprétés figurativement, la plupart des contradictions entre les deux sources disparaissent. Ainsi, selon Maïmonide l'harmonie entre la tradition juive et la philosophie aristotélicienne peut être rétablie par la réinterprétation du judaïsme de manière à l'accorder avec la philosophie.

Mais sur certaines questions, notamment celle de la création du monde, Maïmonide défend la position littérale de la tradition juive, en affirmant que les philosophes ont considéré leurs doctrines comme étant vraies sans présenter des preuves. Or, Maïmonide laisse la voie pour un divin qui peut s'exprimer de manière indépendante de l'ordre de la nature. Cette conception chez Maïmonide a des conséquences importantes sur son approche de la révélation de mont Sinaï, les miracles, et la providence individuelle. C'est notamment sur ces questions-là que les commentateurs de Maïmonide sont en désaccords.

³⁴ Maïmonide, [G] *Le Guide des égarés*, I, Introduction, p. 11 ; [D] *Dalālat al-ḥā'irīn*, p. 5-6. Notons que *Le Guide des égarés*, est cité selon la traduction de Salomon Munk, Paris, Verdier, 1979, mais il arrive que nous la modifions en tenant compte du texte arabe du *Dalālat al-ḥā'irīn*, éd. Ḥusayn Atāy, Ankara, Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, s.d..

On peut comprendre cette position de Maïmonide, si on s'aperçoit que dans le monde culturel musulman, la philosophie a souvent joué un rôle problématique. Elle était toujours immédiatement suspecte en raison de ses origines dans une culture étrangère et par son manque de relations avec la religion. Ses détracteurs nourrissaient une défiance particulière à l'encontre de la philosophie d'Aristote et des néoplatoniciens, qui, malgré des enseignements fondamentalement différents, avaient trouvé des entrées dans le monde musulman. C'est ainsi que l'on prêtait à Aristote un enseignement selon lequel le monde était éternel, que la divinité ne pouvait savoir ce qui la précédait, que la contemplation religieuse d'une vie après mort était philosophiquement très lacunaire. L'essentiel de la critique philosophique dans la culture musulmane s'était concentré sur de telles positions de controverse. Le cœur de débat entre philosophie et théologie était la question de savoir qui avait le droit de prendre position dans les problèmes fondamentaux. Les philosophes faisaient valoir la validité universelle de leur science alors que les théologiens insistent sur le fait que leur enseignement était largement suffisant pour tout résoudre³⁵.

Il suit de là que notre philosophe indique qu'il a écrit son *Guide* avec une grande intention. En effet, il avoue qu'il ne présente pas toujours sa vraie position clairement. Parfois comme il le dit, il la présente clairement. L'autre fois il la cache par une contradiction délibérée. Il souligne que son traité contient une méthode ésotérique destinée pour l'élite parmi ses lectures. Maïmonide s'appuie sur la vérité disant que la plupart de lecteurs ne sont des inattentifs, ils cherchent à trouver ce que ils espèrent. Concernant la plupart des

³⁵ V. Leaman (Olivier), « Averroès 1126-1198 », in *Petit Dictionnaire des philosophes de la religion*, éd. F. Niewöhner et Y. Labbé, Paris, Editions Brepols, 1996, p. 299.

questions, Maïmonide formule ses positions en harmonie avec les attentes de ses lecteurs moyens « intermédiaires », en essayant de ne pas heurter leurs sensibilités religieuses. Mais, au même temps, Maïmonide conseille à ses lectures attentives de lire entre les lignes.

Ainsi, nous pouvons dire que le problème de l'interprétation de Maïmonide sur n'importe quelle question est lié au problème de l'ésotérisme dans sa philosophie. Maïmonide pense que les idées concernant les « sciences divines » doivent être cachées à cause de leur délicatesse, et du dommage qu'elles pourraient provoquer chez quelqu'un qui n'est pas bien préparé intellectuellement à les comprendre. Autrement dit, la raison expliquant la méthode de Maïmonide tel qu'elle apparaît dans le *Guide* est l'influence destructrice de ses positions sur les gens du commun³⁶.

Avant de présenter les articulations principales de l'analyse de Maïmonide en ce qui concerne sa notion de la prophétie, il faut rappeler qu'il existe des divergences marquées sur ce qu'était sa véritable position. Selon une école, Maïmonide était en réalité aristotélien et adoptait les positions d'Aristote concernant plusieurs problèmes, mais il camouflait sa pensée pour ne pas se trouver en opposition avec les doctrines du judaïsme. Au XX^e siècle, les tenants

³⁶ Pour le problème de l'ésotérisme dans la philosophie de Maïmonide v. Klein-Braslavy (Sara), « Maimonides' Exoteric and Esoteric Biblical Interpretations in the Guide of the Perplexed », in *Study and Knowledge in Jewish Thought*, éd. H. Kreisel, Beer Sheva, Ben-Gurion University of the Negev Press, 2006, p. 137-164, format pdf disponible sur : <http://hsf.bgu.ac.il/cjt/files/study.htm> ; Kraemer (Joel L.), « How (not) to read the Guide of the Perplexed », in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 32, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 2006, p. 350-409.

principaux de cette attitude furent Leo Strauss³⁷ (m. 1973) et dans une moindre mesure Shlomo Pines³⁸ (m. 1990). En fait, cette caractérisation de Maïmonide comme aristotélien a commencé déjà de son vivant. Parmi ses contemporains, certains considéraient son aristotélisme comme une tare indélébile ; d'autres y virèrent au contraire un sujet d'admiration. En outre les tenants de ce point de vue jugent, généralement, qu'il y a dichotomie dans les écrits de Maïmonide parle à l'intention du peuple, et de l'autre, le *Guide*, où il exprime sa vraie pensée cachée à l'intention des juifs philosophes.

Mais, il existe une autre école selon laquelle il n'y a pas de contradiction entre les différents écrits de Maïmonide que l'on ne peut aucunement qualifier d'aristotéliens. Cette deuxième thèse a été défendue par Herman Cohen³⁹, et d'autres⁴⁰. Certes, cette deuxième école admet que Maïmonide a formulé sa pensée dans les catégories philosophiques en usage en son temps, lesquelles étaient aristotéliennes. Mais c'est là uniquement une question de forme. Pour ce qui est du contenu, Maïmonide est loin d'adopter les thèses d'Aristote. En effet, notre auteur se sépare d'Aristote sur des points fondamentaux : sur le

³⁷ Sur ce point v. Strauss (Leo), « How to begin to study the Guide of the Perplexed » p. xi-lvi, in *The Guide of the Perplexed*, Maimonides, trad. S. Pines, Chicago, The University of Chicago Press, 1963 ; v. Verskin (Alan), « Reading Strauss on Maimonides : A New Approach », *The Journal of the Society for Textual Reasoning*, III-1, (June, 2004), format html disponible sur : <http://etext.lib.virginia.edu/journals/tr/volume3/verskin.html>.

³⁸ Sur ce point v. Pines, « The Philosophical Sources of the Guide of the Perplexed » p. lviii-cxxxiv, in *The Guide of the Perplexed*, Maimonides, trad. S. Pines, Chicago, The University of Chicago Press, 1963.

³⁹ Dans *Charakteristik der Ethik Maimunis*, Herman Cohen conteste que l'éthique de Maïmonide soit aristotélienne. Pour une présentation de cette question, voir Fox (Marvin), *Interpreting Maimonides*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

⁴⁰ Par Rav Kook, Jacob Gordin et Emmanuel Levinas.

problème de la création du monde, la question de la prophétie, et sur celle de la providence.

En considérant les critiques formulées par sa communauté concernant ses écrits dans le domaine de la théologie et de la jurisprudence juive, Maïmonide estime qu'il subira beaucoup plus de critiques, voire d'adversités, dès qu'il présentera ses idées philosophiques d'une manière plus directe. Cependant, cela n'explique pas complètement la méthode rigoureuse de démonstration telle que notre auteur la présente dans son introduction du *Guide*. Des lors, on se demande s'il a subi l'influence de ces prédécesseurs ou de ses contemporains. L'on peut tracer les racines de cette méthode dans les enseignements chiites en général, et les Ismaéliens en particulier, où l'on retrouve le concept de *taqiyya*⁴¹ « action de dissimuler, voiler »⁴².

Bien que la plupart des musulmans appartiennent à la communauté sunnite, on sait que les enseignements de sectes chiites prévalaient dans le monde musulman avant le XII^e siècle. En effet, ce sont les ismaéliens de l'islam chiite qui ont gouverné l'Égypte, ainsi que certaines parties de l'Afrique du Nord depuis 969. C'est la raison pour laquelle les traces de la pensée chiite existaient même après la chute des Fatimides en 1171. On comprend dans ces conditions intellectuelles, pourquoi Maïmonide a soutenu cette méthode de démonstration en la défendant d'une manière religieuse et philosophique⁴³.

⁴¹ Pour le concept de *taqiyya* v. Strothmann (R.), « TAKIYYA », *ET*, X, p. 145-146.

⁴² Ivry (Alfred), « Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy », in *Maimonides and Philosophy*, éd. S. Pines et Y. Yovel, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, p. 141-142.

⁴³ Ivry, « Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy », *art. cit.*, p. 142 ; Id, « Ismā'īlī Theology and Maimonides' Philosophy », in *The Jews of Medieval Islam:*

Maïmonide aborde la question de la prophétie à la fin de deuxième partie du *Guide* qui se compose de dix-sept chapitres (*Guide* II, 32-48). Cette question vient à la suite de sa discussion sur la gouvernance divine du monde (*Guide* II, 2-12) et la création (*Guide* II, 13-31). Il en est de même dans la manière dont il examine la question de la création du monde, Maïmonide traite celle de la prophétie à travers la question de la gouvernance divine. Nous marquons donc le lien chez Maïmonide entre la création du monde et la prophétie qui va jouer un rôle assez important pour interpréter sa position par rapport aux deux questions.

Notons que la plupart des analyses ayant trait à la prophétie chez Maïmonide se concentrent sur les chapitres consacrés à ce thème. Il serait inapproprié de se fonder uniquement sur les chapitres susmentionnés pour étudier le thème de la prophétie. En effet, Maïmonide avertit ces lecteurs : « Si tu veux comprendre tout ce que (ce traité) renferme, de manière à ce qu'il ne t'en échappe rien, il faut combiner ses chapitres les uns avec les autres... Car dans ce traité il ne m'est jamais arrivé de parler comme par hasard, mais (tout a été dit) avec une grande exactitude et avec beaucoup de précision.. »⁴⁴. Nous constatons que Maïmonide a en effet des choses à dire concernant la prophétie dans son traité, ces remarques éparpillées sont essentielles pour l'interprétation de la notion de prophétie, parce qu'elle en relève des aspects qui ne sont pas traités ailleurs.

Community, Society and Identity, éd. Daniel Frank, Leyde, New York et Köln, E. J. Brill, 1995, p. 271 ; Corbin (Henry), *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, Londres, Boston, Melbourne et Henley, Kegan Paul International et Islamic Publications (« Islamic Texts and Contexts »), 1983.

⁴⁴ *G*, I, Introduction, p. 21 ; *D*, p.16.

Aujourd'hui le débat autour de la pensée de Maïmonide se poursuit en insistant cette fois-ci sur son identité culturelle. C'est ainsi que l'association Europe-Israël et le site web aschkel.info lançaient en décembre 2010 une grande pétition Européenne qui demandait que soit rectifié dans le rapport de l'Unesco « sur l'état de la science dans les États arabes par Adnan Badran », « -l'acte de pur révisionnisme que constitue l'appropriation de Maïmonide comme prétendu savant musulman alors qu'il est historiquement prouvé que Moïse Maïmonide était un des plus grands savants juifs de l'âge d'or espagnol, et reste un des Maîtres à penser du judaïsme- »⁴⁵.

Comme nous l'avons souligné plus haut, le milieu culturel musulman est le cadre dans lequel évolue Maïmonide philosophe et savant. Négliger ce contexte qui est authentiquement le sien, consiste à condamner à tout manquer, et de sa philosophie et de sa science. C'est du reste dans cette perspective et en ce sens qu'on peut affirmer à son propos qu'il est un philosophe de la cité islamique, non point naturellement au sens religieux du terme, mais au sens de cette culture ainsi désignée par les philosophes eux-mêmes, selon les termes d'Ibn Sīnā. Mais Maïmonide était aussi un grand maître de la littérature talmudique, dont l'œuvre a connu un immense retentissement. Cette dimension-là appartient à l'histoire du judaïsme comme religion, de même que la contribution juridique d'un Ibn Rušd ressortit de celle de l'islam⁴⁶.

⁴⁵ Pétition à Madame Irina BOKOVA, Directrice Générale de l'UNESCO, Association Europe Israël, 8-12-2010, format html disponible sur : <http://www.europe-israel.org/2010/12/08/petition-a-madame-irina-bokova-directrice-generale-de-lunesco/#more-4657>

⁴⁶ Levy, *Maïmonide Philosophe et Savant (1138-1204)*, *op. cit.*, p. X.

Ainsi, tous les *falāsifa* en tant qu'arabophones appartiennent à cette même communauté. Notons en outre que les adversaires de la philosophie ne s'y sont pas trompés, en les considérant tous comme faisant partie d'un même groupe. Voici par exemple ce qu'écrit le fameux théologien-juriste Ibn Taymiyya (m. 728/1338) : « Puis il y eut des gens des religions (*ahl al-milal*) qui intervinrent (dans le débat), comme de ceux qui se réclament de l'islam, tels qu'al-Fārābī et Ibn Sīnā et autres musulmans hérétiques (*min malāḥidati l-muslimīn*) ; Mūsā b. Maymūn et autres juifs hérétiques ; Mattā (b. Yūnus ; m. 328/940) et Yaḥyā b. 'Adī, et autres chrétiens hérétiques »⁴⁷. Ailleurs, Ibn Taymiyya déclare que « Mūsā b. Maymūn, l'auteur de *Dalālat al-ḥā'irīn*, est aux juifs (*fī l-yaḥūdī*) ce que Abū Ḥāmid al-Ġazālī (m. 505/1111) est aux musulmans »⁴⁸.

La présente étude vise principalement à examiner la notion de prophétie chez Maïmonide, il convient donc d'analyser les origines de cette notion chez ce dernier en puisant dans un premier temps, dans ses propres sources, pour les comparer dans un second temps aux références textuelles des philosophes musulmans. C'est pourquoi, l'examen du contexte philosophique musulman ainsi que l'analyse rigoureuse du texte même de Maïmonide deviennent incontournables pour le chercheur.

C'est pourquoi nous aborderons dans les trois chapitres suivants les textes de Maïmonide sur la prophétie, pour les comparer ensuite, avec ceux des philosophes musulmans tels que Fārābī, Ibn Sīnā et Ibn Bāḡḡa. Nous nous

⁴⁷ Ibn Taymiyya (Taḳī l-Dīn A. b. 'Abd al-Ḥalīm), *Minhāḡ al-sunna al-nabawiyya*, I-IX, éd. M. Rašād Sālīm, Le Caire, Mu'assasat Qurṭuba, 1406/1986 (i.e. 1962-86), III, p. 278 ; cf. Levy, *Maïmonide Philosophe et Savant (1138-1204)*, op. cit., p. X.

⁴⁸ Ibn Taymiyya, *Dar' ta'āruḍ al-'aql wa al-naql*, I-X, éd. M. Rašād Sālīm, Riyad, Ḡāmi'at al-Imām M. b. Su'ūd al-islāmiyya (Le Caire vol. I, 1971), 1981, I, p. 131

garderons d'étudier les origines des thèmes concernant la prophétie chez les philosophes musulmans afin de ne pas sortir du sujet qui nous intéresse ici. Nous limiterons donc la recherche aux origines de la notion de prophétie chez Maïmonide, sans pour autant manquer de faire référence, si nécessaire, à d'autres philosophes. Certains rapprochements avec la philosophie et la théologie musulmanes et juives médiévales seront faits, moins pour tracer les origines de la pensée de Maïmonide concernant la prophétie, que pour apporter un éclairage sur ses idées. En effet, ces écrits qui n'étaient pas encore disponibles à l'époque de Maïmonide, ne pouvaient constituer des sources pour sa philosophie.

Le thème de la prophétie représente chez Maïmonide un point de conjonction avec d'autres sujets, tels la nature de la perfection humaine, les termes corporels de la Tora concernant Dieu, la philosophie politique, la Loi et la gouvernance divines. La présente étude comporte trois chapitres. Nous étudierons dans un premier chapitre la définition de la prophétie chez Maïmonide en nous concentrant sur la nature de la perfection humaine et la gouvernance divine. Nous verrons dans un deuxième chapitre le rôle de l'imagination dans la prophétie en mettant l'accent cette fois sur les termes corporels que la Tora applique à Dieu. Et enfin, nous aborderons dans un troisième chapitre, la prophétie de Moïse en traitant la philosophie politique et la Loi divine.

CHAPITRE I

La définition de la prophétie chez Maïmonide

Introduction

En fondant leur système épistémologique, la plupart des philosophes classiques distinguent trois sources de savoir qui sont : la perception par les sens, les prémisses primaires et le savoir discursif. De leur côté, les philosophes religieux du moyen âge reconnaissent ces trois sources, tout en considérant la vraie tradition reçue par les prophètes comme la source principale de connaissance. Maïmonide opte pour une division similaire lorsqu'il affirme dans sa Lettre sur l'Astrologie qu'il ne faut pas reconnaître que trois sources de savoir qui sont : le savoir discursif qui s'appuie sur la raison comme l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie, le savoir reçu par les cinq sens et le savoir reçu par les prophètes ou les hommes de sagesse⁴⁹.

Pour interpréter la notion de prophétie, Maïmonide utilise le modèle néoplatonicien de l'émanation (*fayḍ*), construit sur une base cosmologique aristotélico-ptolémaïque, par Farābī et Ibn Sīnā, pour lesquels la première cause « Dieu » n'agit sur le monde visible que de manière indirecte, au moyen d'intermédiaires, bien que l'imagerie du langage religieux le fasse souvent intervenir directement. Ces intermédiaires sont les intellects séparées (*al-ʿuqūl al-mufāriqa*) dont la hiérarchie avait été mise au point par les philosophes. Les communications et les influences venant du niveau ontologique supérieur des intellects séparées, sont le dernier échelon, directement préposé au gouvernement de ce bas monde, et que l'on nomme l'intellect agent. Celles-ci

⁴⁹ Twersky (Isadore), « Aspects of Maimonides Epistemology: Halakah and Science », *in Maimonides and the Sciences*, éd. Robert S. Cohen et Hillel Levine, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers, 2000, p. 227.

requièrent évidemment un récepteur qui est, non moins, l'homme avec ses facultés mentales supérieures, l'imagination et l'intellect⁵⁰.

Ensuite, des modes d'action de cette émanation de l'intellect agent procèdent trois ordres de connaissance chez Maïmonide : si elle se répand exclusivement sur la faculté rationnelle, par insuffisance de l'émanation elle-même ou par déficience de la faculté imaginative, il en procède « la classe des savants qui se livrent à la spéculation » ; si elle se répand à la fois sur les deux facultés (rationnelle et imaginative), il en procède « la classe des prophètes » ; si, en fin, l'émanation se répand seulement sur la faculté imaginative, par insuffisance de la faculté rationnelle ou par son manque d'exercice, il en procède « la classe des hommes d'Etat qui font les lois, des devins, des augures et de ceux qui font des songes vrais ; et de même, ceux qui font des miracles par des artifices extraordinaires et des arts occultes, sans pourtant être des savants, sont tous de cette troisième classe »⁵¹.

⁵⁰ V. sur la notion de l'émanation : Fakhri (Majid), *Histoire de la philosophie islamique*, trad. Marwan Nasr, Paris, Les Editions du Cerf, 1989, p. 140,141, 155 ; Leaman, *Maimonides, op. cit.*, p. 39-40 ; Vajda, *Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoue*, Paris, Les Editions du Cerf, 1989, p. 233-234 ; Goichon (A.-M), « IBN SĪNĀ », *EF*, III, p. 965-972.

⁵¹ *G*, II, 37, p. 368-369 ; *D*, p. 406.

1. 1. La prophétie entre la théorie de l'émanation et celle de la connaissance :

1. 1. 1. La connaissance prophétique comme émanation :

1. 1. 1. 1. Première définition de la prophétie :

Si l'on se réfère à l'introduction au *Pèrèq Helèq* (Chapitre Hèlèq) qui fait une partie du *commentaire de la Michnah* (*Kitāb al-Sirāḡ*), on se trouve face à l'une des parties théologico-philosophiques des œuvres halakhiques (interprétation juridique de la Tora qui fonde une règle de conduite pratique) de Maïmonide. En effet, cette introduction qui englobe les treize dogmes du judaïsme tels que les a formulés Maïmonide, est un texte d'une grande importance dans l'histoire de la pensée religieuse juive et ce en dépit du fait qu'elle est imprégnée d'idées philosophiques, dont celles qui concernent le thème de la prophétie. On y découvre d'abord, le sixième dogme qui parle des prophéties divines aux hommes, ensuite, le septième dogme sur la nature de la prophétie de Moïse, de plus, le huitième dogme qui traite de l'origine divine de la Tora et la Loi Orale, et enfin, le neuvième dogme sur l'immutabilité de la Loi. Malgré le fait que Maïmonide étudie la question de la prophétie au *Chapitre Hèlèq* de manière indépendante, on peut remarquer que son traitement de celle-ci renforce aussi l'origine divine et l'immutabilité de la Loi.

Ainsi, au sixième dogme Maïmonide définit la prophétie comme suite : « La prophétie, c'est-à-dire que l'homme sache que c'est parmi l'espèce humaine que se trouvent des êtres naturels ayant des vertus excellents, un grand mérite, et une grande perfection, dont l'âme est valeureuse au point de recevoir la forme de l'intelligence. Ensuite cette intelligence humaine (*'aql*) se lie (*yattaşil*) avec

l'intellect-agent et une émanation glorieuse (*fayḍ karīm*), issue de ce dernier, se répand sur lui. Ceux-ci sont les prophètes et ceci est la prophétie et son sens »⁵².

Il semble que cette définition se distingue de celle que l'on trouve dans la tradition juive selon laquelle Dieu révèle son message aux hommes de deux façons, il peut le leur communiquer sans intermédiaire, ou par l'intermédiaire des anges. La différence est si grande que l'homme du commun aura du mal à comprendre les termes philosophiques utilisés par Maïmonide tels que : l'intelligence, l'émanation, l'intelligence agent et se lier (*ittiṣāl*). Il s'agit là d'une manière philosophique d'expliquer la prophétie : celle-ci consisterait en une perfection liée à l'intelligence et la nécessité d'une disposition parfaite et préparation convenable. À ce propos Maïmonide déclare : « Le commentaire de fond de ce principe (de la prophétie) pourrait se prolonger beaucoup. Ce n'est pas notre intention d'apporter une preuve pour chacun des principes, ni d'expliquer la manière dont on accède (à la prophétie)- parce que c'est le principe même de toutes les sciences ; mais je ne les mentionnerai pas que par la voie du récit seulement. Les écrits de la Tora témoignent abondamment de la prophétie des prophètes »⁵³.

On peut facilement remarquer que la première définition de la prophétie présentée par Maïmonide au *Chapitre Hèlèq* est basée sur celle de la révélation (*al-waḥy*) que Fārābī présente dans son œuvre *K. al-Siyāsa al-madaniyya* (le Régime politique). En effet, Farābī déclare dans un passage que : « Cela se

⁵² Maïmonide, [*H*] « Introduction au chapitre Hèlèq », in *Maïmonide Epîtres*, trad. Jean de Hulster, Paris, Gallimard, 1983, p. 185-186 ; Id, [*H*²] « Introduction to Perek Helek », in *Arabic Writings of Maimonides*, éd. Israel Freidlaender, Leyde, E. J. Brill, 1909, p. 30-31.

⁵³ *H*, p. 187 ; *H*², p. 31.

trouve uniquement chez l'homme qui possède les dispositions naturelles les plus supérieures lorsque son âme se lie avec l'intellect agent. Il peut l'acquérir lorsqu'il atteint d'abord l'intellect passif (*al-^caql al-munfa^cil*), et puis l'intellect acquis (*al-^caql al-mustafād*)... Cet homme, en réalité, est le roi chez les anciens et qu'il faut recevoir la révélation (*al-waḥy*) »⁵⁴.

On sait que dans son *Guide*, Maïmonide définit l'intellect acquis de manière suivante : « Sache que nous aurions dû comparer le rapport entre Dieu et l'univers à celui qui existe entre l'intellect acquis et l'homme ; car cet intellect aussi n'est point une faculté dans un corps, étant en réalité séparé du corps sur lequel il s'épanche »⁵⁵.

Pour résumer, en s'appuyant sur la définition de la prophétie au *Chapitre Hèlèq* comme émanation obtenue lorsqu'un homme communique avec l'intellect agent, Maïmonide, la présente comme un phénomène naturel.

1. 1. 1. 2. Deuxième définition de la prophétie :

Dans le *Guide*, le phénomène prophétique est défini comme une communication naturelle entre l'intellect humain et l'intellect agent. Sa spécificité résulte du fait que l'influence de l'intellect agent sur le prophète est, par nature, plus étendue et plus haute que dans le cas de la connaissance ordinaire. Pour la connaissance prophétique, il ne suffit pas que l'intellect agent exerce son influence sur l'intellect humain, dans le cas des philosophes ; ou

⁵⁴ Fārābī (a. Naṣr M. b. Ṭarḥān), [*Siyāsa*] *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, éd. Fawzī M. Najjār, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1993, p. 79.

⁵⁵ *G*, I, 72, p. 191 ; *D*, p. 195.

uniquement sur l'imagination, dans le cas des oracles, des rêves, et de l'inspiration des souverains⁵⁶.

À propos de cette définition de la prophétie, Maïmonide écrit : « La prophétie, en réalité, est une émanation de Dieu qui se répand par l'intermédiaire de l'intellect actif sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative ; c'est le plus haut degré de l'homme et de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre, et cet état est la plus haute perfection de la faculté imaginative »⁵⁷.

Ainsi, afin de recevoir cette émanation divine, il faut que l'homme soit parvenu à la perfection ultime de la raison, des mœurs et de l'imagination possible au genre humain. Son intellect se perfectionne par l'étude des sciences spéculatives ; son imagination doit nécessairement être parfaite dans sa disposition naturelle originelle ici, un défaut naturel ne peut trouver remède ; ses mœurs se perfectionnent par un souci conscient et habituel des choses nobles et divines et par le fait de libérer ses pensées de tout désir des plaisirs corporels et de tout désir de dominer les autres. Celui qui est parvenu à ces perfections est le type d'homme le plus élevé. Il ne peut y avoir de plus grande perfection dans le genre humain ; un prophète, en tant que supérieur au philosophe le plus sage⁵⁸.

⁵⁶ V. Guttmann (Julius), *Histoire des philosophies juives de l'époque biblique à Franz Rosenweig*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Nrf Gallimard (Bibliothèque de Philosophie), 1994, p. 218-219 ; Strauss, *Maïmonide*, trad. R. Brague, Paris, Presses universitaires de France, 1988, p. 106-107.

⁵⁷ *G*, II, 36, p. 363-364 ; *D*, p. 400.

⁵⁸ *G*, II, 36, p. 364 ; *D*, p. 400-401.

Ensuite, deux points sont établis pour Maïmonide : premièrement, que la prophétie est absolument contraignante pour l'homme, et deuxièmement, il est absolument nécessaire pour lui, afin d'être parfaitement homme, de vivre une vie théorique. Ces conventions hétérogènes sont unifiées par le fait que le but le plus haut (sinon l'unique but) de la révélation est d'appeler à la vie contemplative et d'y éduquer. La Tora, selon Maïmonide, commande bien de « connaître Dieu », et l'objet suprême de la contemplation est l'étant suprême, c'est-à-dire Dieu. C'est pourquoi Maïmonide enseigne que la particularité de la prophétie, la loi divine, par rapport à toutes les lois simplement humaines, consiste à vouloir améliorer la foi, c'est-à-dire d'enraciner dans les esprits des opinions correctes sur « Dieu et les anges », d'éduquer les hommes à la connaissance véritable de tout ce qui est⁵⁹.

Quant aux origines de la deuxième définition, ce sont avant tout les écrits de Fārābī qui entrent en ligne de compte. La présentation la plus suivie et la plus exhaustive de la prophétologie de Fārābī se trouve dans son ouvrage : *Kitāb Ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila*. Il y parle de la notion de *nubuwwa* en deux endroits différents. Il traite, certes, sans le dire explicitement, à chacun de ces endroits d'une espèce différente de la prophétie : la première espèce dépend uniquement de l'imagination ; alors que la seconde dépend de l'intellect et de l'imagination.

Ainsi, au sujet de la première espèce, Fārābī soutient que l'homme possède trois facultés pour connaître : la perception, l'imagination et la raison (à la fois théorique et pratique), et ces facultés se développent en lui dans cet ordre. Il peut arriver, dans de rares cas, que cette faculté imaginative soit si puissante et

⁵⁹ Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 104.

parfaite qu'elle surpasse toutes les autres facultés, et qu'elle reçoit ou qu'elle forme directement des images des êtres divins⁶⁰. Ce cas rare est celui de la prophétie : « Il n'est pas impossible que l'homme, lorsque sa puissance imaginative atteint la dernière perfection, puisse recevoir de l'intellect agent à l'état de veille... les imitations d'intelligibles séparés (immatériels) et d'autres êtres nobles (sacrés), et les voir. En vertu des intelligibles qu'il a ainsi reçus, il aura (le pouvoir de) la prophétie au sujet des choses divines. Tel est donc le niveau le plus parfait que puisse atteindre un homme en vertu de sa puissance imaginative »⁶¹.

Quant à la seconde espèce, comme nous l'avons montré, il est vrai, que Fārābī affirme que la prophétie est « le plus haut degré auquel arrive la puissance imaginative et le plus parfait état que l'homme atteint par sa puissance imaginative »⁶². Mais après quelques pages, en revenant à nouveau sur le sujet de façon plus étendue et plus approfondie, Fārābī déclare : « Pareil homme [le prophète] est au rang le plus achevé de l'humanité et au faîte du bonheur. Son âme est parfaite et unie à l'intellect agent »⁶³. Maïmonide, sans laisser de place à la moindre équivoque, ne fait rien d'autre de connecter ces deux formulations en une seule phrase : « La prophétie [...] c'est le plus haut degré de l'homme et de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre, et cet état est la plus haute

⁶⁰ V. Mahdi (Muhsin), « Alfarabi », in *Histoire de la philosophie politique*, éd. L. Strauss et J. Cropsey et trad. Olivier Sedeyn, Paris, Quadrige/ PUF, 1994, p. 232.

⁶¹ Fārābī (a. al-Naṣr M. b. Ṭarḥān), [*Madīna*] *Kitāb Ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Albīr N. Nādir, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1986, p. 115.

⁶² *Madīna*, p. 115.

⁶³ *Madīna*, p. 125-126.

perfection de la faculté imaginative »⁶⁴. Notons enfin que ce passage reproduit à l'identique les définitions données par Fārābī dans *K. Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*.

Il existe cependant des différences entre cette deuxième définition que Maïmonide présente dans le *Guide* et celle de *nubuwwa* chez Fārābī. En effet, contrairement à Maïmonide, Fārābī distingue entre l'intellect pratique (*al-nāṭiqa al-ʿamaliyya*) qui s'occupe des réalités particulières (*ḡuzʿiyyāt*) ; et de l'intellect théorique (*al-nāṭiqa al-naẓariyya*) qui s'occupe des réalités universelles (*kuliyyāt*)⁶⁵. De même, lorsque Maïmonide s'appuie sur le fait que l'émanation se répand premièrement sur l'intellect et puis sur l'imagination, on voit que Fārābī insiste extrêmement sur l'imagination. Aussi, en utilisant la notion de *waḥy* et celle de *nubuwwa* alternativement, Maïmonide, en effet, rejette la terminologie qu'on découvre chez Fārābī⁶⁶.

Si nous faisons la comparaison entre la première définition, donnée au *Chapitre Hèlèq* et la deuxième qui apparaît dans le *Guide*, nous observons que Maïmonide ne mentionne pas la réunion avec l'intellect agent ou l'intellect acquis dans la deuxième. En d'autres termes, notre philosophe insiste sur l'imagination dans la deuxième et sur l'intellect dans la première. Cela signifie que la définition de *nubuwwa* telle que la conçoit Fārābī constitue les lignes de

⁶⁴ *G*, II, 36, p. 363-364 ; *D*, p. 400.

⁶⁵ *Madīna*, p. 112.

⁶⁶ Kreisel (Howard), *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht/ Boston/ Londres, Kluwer Academic Publishers (« Amsterdam Studies in Jewish Thought 10 »), 2001, p. 242-244 ; Davidson (Herbert A.), *Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 95.

fonds de la définition de prophétie chez Maïmonide plus que celle de *wahy* que l'on trouve au sein de la doctrine du philosophe musulman. Donc, en dépit des quelques points de discorde qui apparaissent ici et là, la définition de la prophétie vue par Maïmonide demeure fidèle à la doctrine de Fārābī.

1. 1. 2. La connaissance philosophique comme émanation :

Du point de vue épistémologique, Maïmonide constate, comme nous l'avons montré, que si l'émanation se répand exclusivement sur la faculté rationnelle, par insuffisance de l'émanation elle-même ou par déficience de la faculté imaginative, il en procède la classe des philosophes.

Ainsi, Maïmonide déclare dans son introduction au *Guide* que certains d'entre nous voient des éclaires dans la nuit obscure qui nous entoure. Moïse voyait ces éclaires continuellement, de telle sorte que sa nuit était pour ainsi dire changée en jour ; pour d'autres, les éclairs ne se suivent qu'à de grandes distances ; c'est le degré des autres prophètes. Et enfin, il y a des hommes pour lesquels, pendant toute la nuit, l'éclair ne brille qu'une seule fois. Appartiennent à ce degré ceux dont il est dit « ils prophétisèrent et ils ne continuèrent pas ». Il y a aussi des gens qui ne sont pas capables de voire des éclaires, mais qui voient dans l'obscurité de la nuit une certaine lumière qui vient de corps polis, telles certaines pierres. Il existe aussi, bien sûr, une catégorie d'hommes qui ne voient aucune lumière du tout⁶⁷.

L'interprétation de ce texte pose quelques problèmes. Mais, si l'on se réfère à l'interprétation du Moïse de Narbonne (m. 1362), la solution la plus

⁶⁷ *G*, I, Introduction, p. 10-12 ; *D*, p. 7-8.

évidente serait de supposer que les trois premières classes comprennent la totalité des prophètes, du plus haut jusqu'au plus bas. Dans cette hypothèse, la classe pour laquelle les ténèbres ne sont éclairées que par une lumière pas uniquement petite, mais encore, empruntée, doit être la classe des philosophes⁶⁸.

Ici, on peut trouver la trace de l'impact d'Ibn Bāḡḡa sur la pensée de Maïmonide en ce qui concerne son répertoire d'images, notamment dans un passage de *Itiṣal al-^ᶜaql bial-insān* l'une des œuvres d'Ibn Bāḡḡa dans laquelle il parle en faveur d'une interprétation différente. Comme Maïmonide, Ibn Bāḡḡa distingue trois catégories d'hommes. Il y a ceux qui ressemblent à des surfaces non polies ou, pour utiliser, comme le fait Ibn Bāḡḡa, une seconde comparaison, ils ressemblent à des gens qui ne voient en fait de lumière que celle qui est reflétée par des corps. Il y a, ensuite, ceux que l'on peut comparer à des surfaces polies, ou à nouveau à des gens qui regardent le soleil dans un miroir. Enfin, il y a les bienheureux, comme Aristote, que l'on peut comparer au soleil lui-même ou dont on peut dire, pour utiliser une autre comparaison employée par Ibn Bāḡḡa, qu'ils le voient directement⁶⁹.

Dans la doctrine d'Ibn Bāḡḡa, ces distinctions signifient que les hommes appartenant à la première catégorie ne possèdent aucune espèce de connaissance théorique, ils sont le commun des hommes. Après eux, viennent les hommes de science et les penseurs théoriques qui n'utilisent pas que le raisonnement discursif et ont comme point de départ les données empiriques.

⁶⁸ Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 111.

⁶⁹ V. Ibn Bāḡḡa (a. Bakr Muḡammad b. Yaḡyā b. al-Ṣā'ig), [*Risālat al-Ittiṣāl*] *Ittiṣal al-^ᶜaql bi-al-insān*, in *Rasā'il Ibn Bāḡḡa al-ilāhiyya*, éd. Mājid Faḡrī, Beyrouth, Dār al-Nahār, 1991, p. 169-171.

La troisième catégorie est celle des philosophes suprêmes, qui ont réalisé l'union avec l'intellect agent et, de ce fait, ont une connaissance immédiate, intuitive et certaine de tous les catégories de sciences⁷⁰.

Puisque les images utilisées par Maïmonide et Ibn Bāḡḡa quant aux hommes appartenant à la seconde catégorie sont similaires, on peut résumer que Maïmonide, lui aussi, assigne cette catégorie aux hommes dont la connaissance théorique dépend des données empiriques et de la pensée discursive. Si l'on poursuit cette analogie, on peut conclure qu'il faudrait identifier l'espèce supérieure d'hommes, dans le passage du *Guide*, qui voient des éclaires à ceux qui ont une connaissance théorique intuitive. À cet endroit, ou bien l'analogie nous échappe totalement, ou bien nous sommes placés, dans le texte de Maïmonide, face à une ambiguïté fondamentale. En effet, selon Ibn Bāḡḡa, les hommes qui sont dotés de connaissance intuitive sont les philosophes, Aristote en est un exemple suprême. Dans le texte de Maïmonide, en revanche, c'est Moïse qui apparaît comme le seul homme doué de façon permanente d'une connaissance intuitive complète. Cela pourrait signifier que Moïse, dont la prophétie, comme Maïmonide le dit ailleurs, est d'une qualité qui n'a rien de commun avec celles des autres prophètes, doit être regardé comme le philosophe suprême, « le maître de ceux qui savent », comme le *Guide* le définit dans d'autres passages⁷¹.

⁷⁰ *Risālat al-Ittiṣāl*, p. 170-171.

⁷¹ V. Pines, « Les sources philosophiques du *Guide des Perplexes* », in *La liberté de philosopher : De Maïmonide à Spinoza*, trad. R. Brague, Paris, Desclée de Brouwer, 1997, p. 175-176.

Cependant, l'utilisation de la citation des *Nombres* suggère que tous les hommes qui voient les éclairs sont des prophètes. Cela pourrait vouloir dire que Maïmonide réservait la connaissance intuitive aux prophètes, et l'on pourrait penser que cette interprétation est corroborée par le fait que Maïmonide déclare, en accord avec Ibn Sīnā, que les prophètes sont capables d'arriver à des conclusions sans connaître les prémisses logiquement nécessaires. Cependant, si c'était l'explication exacte, le fait que Maïmonide s'abstient d'affirmer et d'indiquer clairement la différence de genre entre la connaissance théorique des prophètes et celle des philosophes, ainsi que la supériorité essentielle des premiers sur les seconds, serait tout à fait inexplicable⁷².

En outre, l'école aristotélicienne, sans aucune ou avec très peu d'exceptions, croyait à la fois à la supériorité de la connaissance discursive et en la capacité des philosophes à atteindre la connaissance intuitive. Les deux croyances sont spécialement mises en évidence dans l'école aristotélicienne d'Espagne, et avant tout dans les écrits d'Ibn Bāḡḡa. Quand Maïmonide emprunta une partie de son arsenal d'image d'Ibn Bāḡḡa, il devait être conscient de ce que tous ceux de ses lectures qui étaient plus ou moins familiers des principaux textes philosophiques de son époque auraient eu tendance à identifier les hommes qui voient les éclaires avec le type le plus haut du philosophe, et non, comme le passage pourrait le suggérer, avec les prophètes. Il semble que, dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, Maïmonide visait délibérément à l'ambiguïté⁷³.

⁷² Pines, « Les sources philosophiques », *art. cit.*, p. 176-177.

⁷³ *Art. cit.*, p. 177-178.

1. 1. 2. 1. La discussion de Maïmonide sur La notion de *ḥads*:

On sait qu'Ibn Sīnā, en s'efforçant d'utiliser le langage scientifique pour expliquer la prophétie, constitue une référence⁷⁴. Ainsi, il soutient que parmi les hommes, le premier rang revient à ceux qui ont acquis la perfection intellectuelle et morale ; et parmi ces derniers, à leur tour, le plus excellent est celui qui a les dispositions permettant d'atteindre le degré de la prophétie. Le prophète est caractérisé par les trois capacités suivantes de son âme : perfection de l'imagination ; capacité d'accomplir des miracles et connaissance immédiate (*al-ḥads*). Pour Ibn Sīnā, l'homme qui, outre les fonctions intellectuelles et morales, dispose aussi de ses trois capacités, reçoit des révélations : il entend la parole de Dieu, et il voit les anges de Dieu sous une figure visible. Entre les trois capacités qui caractérisent le prophète, il y a une hiérarchie : le rang le plus bas est occupé par la prophétie imaginative ; au dessus d'elle se trouve la prophétie qui a le pouvoir de modifier la matière, d'accomplir des miracles ; le rang le plus élevé est occupé par la prophétie qui consiste dans la perfection absolument suprême de l'intellect théorique⁷⁵.

Selon la théorie de la prophétie intuitive d'Ibn Sīnā, le prophète est un homme doué d'une faculté naturelle appelée *al-ḥads*. Cette faculté consiste en deux capacités qui sont : celle d'arriver à une conclusion instantanément et celle d'avoir une conclusion ou une vérité sans l'aide extérieure, c'est-à-dire sans un apprentissage préalable. Ainsi, Ibn Sīnā réussit à présenter sa théorie sur une

⁷⁴ Eran, « Intuition and Inspiration », *art. cit.*, p. 39.

⁷⁵ V. Ibn Sina, *al-Šifā' [Šifā']- al-Ilāhiyyat*, éd. I. Madkūr, M. Mūsa, S. Dunyā et S. Zāyid, Le Caire, al-Hay'a al-ʿamma lišūʿn al-Maṭābiʿ al-Amiriyya, 1960, II, p. 435-436 ; cf. Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 120-121.

base naturelle en montrant que la faculté spéciale de *ḥads* chez les hommes varie en quantité, en fréquence et en qualité. Enfin, il soutient que comme cette capacité étant, en effet, la représentation d'une faculté de cogitation *en acte*, son occurrence est, donc, inhabituelle⁷⁶.

Dans K. *al-Iṣārāt wa al-tanbīhāt* d'Ibn Sīnā l'accent est mis sur le problème de la connaissance intuitive, dont l'acte de conscience de soi est un exemple. La pensée discursive est décrite comme le processus permettant d'aboutir (par l'intermédiaire du moyen terme ou de son équivalent) à la connaissance de sujets auparavant inconnus de nous. La pensée intuitive, d'autre part, est décrite comme l'acte de saisir instantanément ce moyen terme, que ce soit à la suite d'une recherche prolongée ou non, en même temps que sa relation avec le terme mineur et le terme majeur d'un syllogisme⁷⁷.

Les commentateurs médiévaux d'Aristote ont élaboré un mécanisme de l'acquisition de savoir dans lequel celui-ci est considéré comme un passage de l'état potentiel à l'acte. Là, l'intellect agent, qui est constamment en acte, est considéré comme la cause du processus⁷⁸.

Nous pouvons émettre l'hypothèse que les deux thèses opposées à la notion de *ḥads* chez Ibn Sīnā : l'une étant quasi philosophique et l'autre contre philosophique, qui ont influencé l'attitude des philosophes juifs envers le *ḥads* ; elles sont, en effet, transmises par les écrits de Ġazālī. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, Ġazālī renforce le cadre scientifique de la doctrine de *ḥads*, souvent négligé par Ibn Sīnā lui-même. Ainsi, il donne une description stricte du

⁷⁶ Eran, « Intuition and Inspiration », *art. cit.*, p. 40.

⁷⁷ Fakhri, *Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, p. 183.

⁷⁸ Eran, « Intuition and Inspiration », *art. cit.*, p. 40-41.

concept de *ḥads* en expliquant son rapport avec les fonctions intellectuelles de l'esprit humain. Bien qu'il affirme le lien entre *ḥads* et la sanctification, Ġazālī refuse de le considérer comme une inspiration supra naturelle. La stratégie de Ġazālī, en admettant le concept du *ḥads*, pourrait s'expliquer par sa fidélité au concept du *ḍawq*, qui constitue avec celui de *ḥads* d'Ibn Sīnā, une alternative au syllogisme strict adopté par les *falāsifa*⁷⁹.

Dans l'un de ses écrits, Pines remarque que Maïmonide était familiarisé avec le concept de *ḥads*⁸⁰. Ainsi, à travers sa présentation des facultés de l'intellect dans les *Huit Chapitres*, Maïmonide déclare : « Les qualités rationnelles appartiennent à la partie intellectuelle (de l'âme) ; telles sont la sagesse, qui est de la science des causes éloignées et prochaines d'un fait dont on connaît déjà l'existence et dont on cherche les causes. [...] Puis la sagacité (*ḍakāʿ*), la vivacité d'esprit (*fahm*) qui consiste à (bien intuitionner) (*jūdatu ḥads*) une chose rapidement sans aucun délai ou dans un temps très rapproché »⁸¹.

Ici, on peut remarquer que la terminologie utilisée par Maïmonide est identique à celle qui se trouve dans la traduction arabe de l'analyse *a posteriori* d'Aristote où l'on peut lire : « La sagacité (*ḍakāʿ*) s'agit d'une finesse de la perspicacité (*ḥusn ḥads*) qui cherche à saisir les moyens termes rapidement sans

⁷⁹ Eran, « Intuition and Inspiration », *art. cit.*, p. 41.

⁸⁰ Pines, « The Possibility of Re-establishment of a Jewish State according to Joseph Ibn Kaspi and Spinoza », in *Between Philosophy of the Nations and the Philosophy of Israel* [Hebrew], Studies in the History of Jewish Philosophy, Jerusalem, 1977, p. 280-1.

⁸¹ Maïmonide (Moïse), [*T*] *Traité des Huit Chapitres*, trad. Jules Wolf, Paris, Editions Verdier (Collection « Les Dix Paroles »), 1979, p. 649 ; Id, [*T*²] *Traité d'éthique « Huit Chapitres »* (Texte arabe), trad. Rémi Brague, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 176.

délai ». Elle est identique également à celle d'Ibn Sīnā que l'on trouve dans *Kitāb al-Šifā'*⁸², où il écrit : « La sagacité (*ḍakā'*) s'agit d'une intuition exacte (*jūdatu ḥads*) dans cette faculté (l'intellect) qui a eu lieu dans un temps très rapproché »⁸². Ainsi, il nous semble que la définition de *ḥads* telle qu'elle apparaît dans les *Huit Chapitres* est fondée sur le concept de la prophétie intellectuelle comme elle est conçue par Fārābī au sein de sa théorie sur le gouvernant parfait⁸³.

D'ailleurs, Maïmonide considère dans le *Guide* la faculté du prophète à connaître les futurs événements comme *ḥads*, qui est traduit par Pines et S. Munk (m. 1867) par le terme divination. A la manière d'Ibn Sīnā, Maïmonide conçoit *ḥads* ou divination comme une capacité de parvenir à une conclusion instantanément et sans établir ces prémisses primaires. Ainsi, il soutient que cette aptitude existe chez tous les hommes, mais varie plus ou moins. Dans ce sens il déclare : « De même, cette faculté (qu'on rencontre chez les prophètes) existe dans tous les hommes, mais varie par le plus et moins ; (elle existe) particulièrement pour les choses dont l'homme se préoccupe fortement et dans lesquelles il promène sa pensée... Tu trouves tel homme chez lequel la faculté de conjecturer et de deviner est tellement forte et juste, que presque tout ce que, dans son imagination, il croit être, est (réellement) tel qu'il se l'est imaginé.... mais, par la force de (cette faculté) divination, l'esprit parcourt toutes ces prémisses et en tire les conclusions en si peu de temps qu'on dirait que c'est

⁸² *Šifā' - al-Nafs* (Avicenna's de anima), éd. F. Rahman, Londres, Oxford University Press, 1960, p. 249.

⁸³ Pour la définition de la prophétie chez les philosophes musulmans v. Rahman (F.), *Prophecy in Islam, Philosophy and Othodoxy*, Abingdon, Routledge (« Routledge Library Editions : Islam 37 »), 2008.

l'affaire d'un instant. C'est par cette faculté que certains hommes avertissent de choses graves qui doivent arriver »⁸⁴.

Si l'on remonte à la doctrine d'Ibn Rušd on trouve qu'il rejette le concept de *ḥads* puisqu'il rejette le fait que la conclusion logique, ou dans sa terminologie la conclusion intellectuelle « *qiyās* », peut être retenue sans suivre les procédures soient logiques ou chronologiques⁸⁵.

De même, on remarque quelques éléments de critique chez Maïmonide envers le concept de *ḥads* tel que le conçoit Ibn Sīnā. Ces critiques peuvent être résumées comme suite :

1. Il apparaît dans la traduction hébraïque du *Guide* qu'Ibn Tibbon à traduit le mot *ḥads* par « imagination ». Cela peut signifier que Maïmonide ne considère pas le concept de *ḥads* comme une alternative au concept traditionnel de prophétie⁸⁶.
2. Dans un passage de son *Guide*, Maïmonide résume sa représentation des degrés de la prophétie. Selon lui, toute vision imaginaire au cours de laquelle le prophète voit Dieu lui parlant ne doit pas être considérée comme une véritable communication avec le Divin, puisqu'une telle communication est d'abord purement intellectuelle. Ainsi il déclare: « Ayant trouvé des textes qui rendent témoignage des paroles que le prophète aurait entendues et où (néanmoins) il est clair qu'il s'agit

⁸⁴ *G*, II, 38, p. 371 ; *D*, p. 409.

⁸⁵ Ibn Rušd (a. Bakr Muḥammad b. Aḥmad), *Tahāfut al-Tahāfut*, éd. Sulaymān Dunyā, Le Caire, Dār al-Ma'ārif (« *Ḍaḥā'ir al-ʿArab* », 37), 1999, II, p. 782-783.

⁸⁶ Eran, « Intuition and Inspiration », *art. cit.*, p. 59.

d'une vision, j'ai, par simple conjecture, que peut-être, là où on doit des paroles peuvent être entendues (seulement) dans un songe... »⁸⁷.

3. Maïmonide rassure son lecteur perplexe du *Guide* en précisant qu'il n'a pas atteint les vérités philosophiques qu'il décrit dans son œuvre par la voie de *ḥads*. C'est ainsi qu'il déclare: «de ce que j'en crois posséder moi-même n'est que simple conjecture et opinion (personnelle)»⁸⁸.
4. L'attitude de Maïmonide consiste à limiter sa doctrine scientifique par celle d'Aristote concernant les sphères : « tout en admettant, avec lui cette opinion conjecturale, (nous lui demanderons) comment les intelligences ont-elles pu devenir la cause des sphères émanant d'elles »⁸⁹.

Enfin, notons qu'Ibn Sīnā soutient que l'acquisition des intelligibles ou des choses universelles est loin d'être uniforme chez tous les hommes. Chez certains, leur aptitude est tellement grande qu'ils requièrent à peine une quelconque instruction, puisqu'ils sont capables de saisir les choses universelles tout de suite en vertu d'un pouvoir inné, que l'auteur nomme intellect sain (*al-'aql al-quḍusī*) et qui est réservé comme une faveur divine à un petit nombre d'élus. Sa principale caractéristique est la capacité de saisir directement le moyen terme et donc de se passer tout à fait de l'instruction et du raisonnement⁹⁰.

⁸⁷ *G*, II, 45, p. 396 ; *D*, p. 442.

⁸⁸ *G*, III, Introduction, p. ; *D*, p. 460.

⁸⁹ *G*, II, 22, p. 312 ; *D*, p. 340.

⁹⁰ Ibn Sīnā (a. °Alī al-Ḥusayn), [*Iṣṣārāt*] *al-Iṣṣārāt wa l-tanbīhāt*, éd. Maḥmūd al-Šihābī, Téhéran, Dānška, 1920, p. 95.

On doit signaler ici une implication importante du concept avicennien d'intellect saint. Il s'agit de sa capacité pour sa théorie de la prophétie. Fārābī, il faut le rappeler, avait attribué la prophétie à une perfection exceptionnelle de la faculté imaginative. Cependant Ibn Sīnā, peut-être conscient de l'attention à la fonction prophétique qu'implique cette théorie, assigne la prophétie à cet intellect saint, décrit comme la phase la plus élevée que l'intellect humain puisse atteindre. Et bien que cette conception fut, dans ce cas précis, beaucoup plus compatible avec la dignité de la fonction prophétique en islam, elle soulevait au moins une question devant laquelle Ibn Sīnā ne recule pas. C'est la question de la connaissance prophétique lorsqu'elle porte sur les choses particulières plutôt que sur les choses universelles⁹¹.

On peut dès lors conclure qu'il existe des preuves permettant d'affirmer que le concept de *ḥads* est familier à Maïmonide. C'est à travers sa description de la fonction de la prophétie, que Maïmonide mentionne les deux caractéristiques les plus importantes du *ḥads*: 1. la présentation immédiate du moyen terme ; 2. le prophète n'a besoin d'aucune aide extérieure et le processus semble donc se produire dans son âme. Théoriquement, Ibn Sīnā présente une doctrine qui pourrait concorder avec la notion générale de la prophétie chez Maïmonide, parce qu'il la décrit comme un phénomène naturel et essentiellement intellectuel. Mais, nous remarquons que les principales raisons qui ont poussé Maïmonide à adopter une évaluation négative du *ḥads* sont liées à : 1. sa ressemblance superficielle à l'imagination ; 2. l'absence de procédure claire de syllogistique ; 3. l'absence d'une distinction entre les facultés

⁹¹ Fakhri, *Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., p. 165.

intellectuelles et non intellectuelles de l'esprit humain ; 4. la déconstruction de la hiérarchie de l'esprit humain⁹².

1. 1. 2. 2. La discussion de Maïmonide sur les limites de la connaissance humaine :

La position de Maïmonide concernant les limites de la connaissance humaine paraît contradictoire, car d'une part, il semble dire que l'homme ne peut accéder à la perfection dont il est capable, sans posséder la science divine (*al-ʿilm al-ilāhī*) et, d'autre part, que cette connaissance, dans la mesure où elle comporte celle de Dieu ainsi que celle des entités incorporelles qui Lui sont inférieures, dépasse les limites infrangibles dans lesquelles le savoir humain est par sa nature même confiné⁹³.

En effet, partant de la doctrine aristotélicienne énoncée par Alexandre d'Aphrodise, il affirme que c'est seulement par la saisie des formes immatérielles, c'est-à-dire des substances séparées, que l'immortalité est acquise à l'intellect humain, qui, étant donné l'identité de ce qui intelligen et de ce qui est intelligé, s'assimile de cette façon aux substances en question⁹⁴.

⁹² Eran, « Intuition and Inspiration », *art. cit.*, p. 69 ; Zonta (Mauro), Maimonides Knowledge of Avicenna, some tentative Conclusions about debated question, *in The Trias of Maimonides, Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge*, éd. Georges Tamer, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 2005, p. 211-222.

⁹³ Pines, « Les limites de la métaphysique selon al-Fārābī, Ibn Bājjā et Maïmonide : sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre d'Aphrodise et chez Themistius », *in Studies in the History of Jewish Thought*, éd. W. Z. Harvey et M. Idel, Jerusalem, The Magnes Press et The Hebrew University (The collected works of Shlomo Pines V), 1997, p. 434.

⁹⁴ Pines, « Les limites de la métaphysique », *art. cit.*, p. 437.

Dans ce contexte, Maïmonide semble indiquer au chapitre I, 54 du *Guide* que la seule connaissance positive de Dieu qui soit accessible à l'homme consiste en la compréhension qu'il acquiert des phénomènes naturels. En outre, au chapitre I, 68, il pourrait vouloir dire que, selon la thèse aristotélicienne de l'unité du sujet et de l'objet de l'intellection, Dieu est identique au système des sciences de la nature, et que l'homme lui aussi peut jusqu'à un certain point réaliser cette identité.

Ici, si l'on remonte à la doctrine de Fārābī on s'aperçoit qu'il affirme dans son *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque*, ouvrage qui n'a pas été conservé, que l'homme ne peut connaître des formes abstraites (*intelligere formas abstractas*) ; ce qui semble vouloir dire que l'intellect humain ne peut parvenir à la connaissance des entités immatérielles, comme le sont les intellects séparés ; il ne saisit que des choses composées de matière et de forme. Du point de vue épistémologique, cela peut signifier l'abolition de l'une des principales parties de la métaphysique, celle qui est censée traiter de Dieu et des autres entités immatérielles, les deux autres subdivisions de la discipline en question étant, d'après Fārābī, celle qui étudie l'être en tant qu'être et celle qui examine les principes et les modes de démonstration des autres sciences⁹⁵.

Or, selon les aristotéliciens, la connaissance de Dieu et des entités immatérielles est la fin de l'homme ; c'est pour ceux qui y parviennent leur part d'immortalité. Il est probable que dans le *Commentaire de l'Éthique*, Fārābī

⁹⁵ V. Pines, « The Limitations of Human Knowledge according to Al-Fārābī, Ibn Bājjā, and Maimonides », in *Studies in the History of Jewish Thought*, éd. W. Z. Harvey et M. Idel, Jérusalem, The Magnes Press et The Hebrew University (The collected works of Shlomo Pines V), 1997, p. 404-431.

établit un lien entre sa conception de la métaphysique et la négation de la survie, thèse qu'il aurait également soutenue dans cet écrit perdu. Il semble, d'autre part, que la religion traditionnelle ne devait dans l'esprit de Fārābī tirer aucun avantage du constat des limites de la science philosophique ; car ce constat ne menait pas à la revalorisation des dogmes de la foi religieuse, tout au contraire⁹⁶.

Une autre particularité de cette position est qu'elle ne relève pas de la théologie négative. En effet, dans l'écrit dont il s'agit ici, Fārābī ne semble pas avoir voulu cerner les limites de tout intellect, de l'intellect en soi, qui serait incapable de saisir Dieu, mais celles qui sont propres à l'intellect spécifiquement humain⁹⁷.

Revenons à Maïmonide qui, lui aussi, a essayé, comme nous l'avons noté précédemment, de montrer les bornes qui sont posées au savoir humain. Cependant sa manière de procéder et le but qu'il recherche diffèrent de ceux de Fārābī. En effet, en métaphysique, Maïmonide a recours dans le *Guide* à une forme de théologie négative, qui suppose que l'homme est incapable de concevoir Dieu ; mais, contrairement à Fārābī, auteur de commentaire de l'Éthique, il ne met pas en cause l'appréhension par l'intellect humain des formes immatérielles. Notons, par ailleurs, que cette théologie négative semble s'opposer, contradiction peut-être voulue, à la doctrine aristotélicienne, également proposée par le *Guide*, et qui considère Dieu comme un intellect similaire à certains égards à celui de l'homme. C'est à propos de la physique que

⁹⁶ Pines, « Maïmonide et la philosophie latine », in *Studies in the History of Jewish Thought*, éd. W. Z. Harvey et M. Idel, Jeruslaem, The Magnes Press et The Hebrew University (The collected works of Shlomo Pines V), 1997, p. 395.

⁹⁷ *Ibid.*

Maïmonide fait ressortir les limites de la science humaine, et, contrairement à Fārābī, il le fait en tant que défenseur de la religion⁹⁸.

Dans ce sens Maïmonide propose, en effet, de montrer que la connaissance du monde des sphères célestes n'est pas à la portée de l'homme. En revanche, il est persuadé qu'en ce qui concerne les êtres terrestres, la physique d'Aristote est parfaitement valable, car elle donne la vraie explication des phénomènes. Ainsi notre philosophe déclare : « Ce que j'ai déjà dit plus haut, je le répéterai ici : c'est que tout ce qu'Aristote a dit sur les choses sublunaires a une suite logique ; ce sont des choses dont la cause est connue et qui se déduisent les unes des les autres, et la place qu'y tiennent la sagesse et la prévoyance de la nature est évidente et manifeste »⁹⁹.

D'autres textes dans le *Guide* se rattachent à cette ligne de pensée. Il s'agit notamment de parties de la parabole du château en III, 51. Cette parabole met en scène un groupe de personnes qui tournent autour du palais du souverain et en cherchent l'entrée qu'elles ne trouvent pas. Maïmonide nous dit d'abord que ce sont les érudits en matière de Talmud qui suivent les autorités, mais qui n'ont pas connaissance de la spéculation théorique. Immédiatement après, il offre une autre interprétation qui complète la première plutôt qu'elle ne la contredit : « Sache mon fils, que, aussi longtemps que tu t'occupes des sciences mathématiques et de l'art de la logique, tu es parmi ceux qui tournent autour de la maison et en cherchent l'entrée (...). Puis, quand tu comprends les affaires naturelles, tu es déjà entré dans la maison et tu marches dans ses vestibules. Puis, quand tu as achevé la physique et compris la métaphysique, tu es entré

⁹⁸ Pines, « Maïmonide et la philosophie latine », *art. cit.*, p. 395.

⁹⁹ *G*, II, 24, p. 321 ; *D*, p. 349.

chez le souverain dans la cour intérieure, et es arrivé avec lui dans une même maison. C'est là le rang des savants »¹⁰⁰.

Ainsi, la connaissance de la physique et de la métaphysique donne accès au château, c'est-à-dire qu'elle rend ceux parmi les hommes qui parviennent à l'acquérir capables d'atteindre un état de proximité à Dieu. On peut noter que, apparemment, au moins en ce qui concerne la connaissance, on ne suppose pas qu'il existe une différence essentielle entre cet état et celui des prophètes. Il est dit que ces derniers ont une parfaite connaissance de la métaphysique et dirigent toute l'activité de leur intellect vers un examen des choses qui existent, dans l'intention d'en tirer une inférence remontant de celles-ci à Dieu et de comprendre, autant que possible, son gouvernement, c'est-à-dire dans l'intention d'obtenir la connaissance des phénomènes naturels qui avait été accordée à Moïse¹⁰¹.

Nous soulignons que la partie de la parabole à laquelle nous avons renvoyé précédemment nous semble contenir une clé pour comprendre l'intention, ou une des intentions, qu'avait Maïmonide en écrivant le *Guide*. Le fait est que la description des gens qui tournent autour de la maison et en cherchent la porte correspond exactement à celle du disciple de Maïmonide, Joseph ben Jehudah, à l'adresse duquel nous supposons que le *Guide* a été écrit. Comme eux, il a une connaissance de la logique, des mathématiques, et de la Loi et de la tradition juives, mais il est ignorant de la physique et de la métaphysique. Si, comme Maïmonide le dit et l'indique, le *Guide* fut écrit pour lui et pour des gens comme lui, son intention doit avoir été de lui donner, à lui et à eux, accès à

¹⁰⁰ *G*, III, 51, p. 616-617 ; *D*, p. 716.

¹⁰¹ Pines, « Les sources philosophiques », *art. cit.*, p. 194-195.

la maison du souverain ; en d'autres termes, de faire d'eux des philosophes complets, munis des connaissances requises en physique et en métaphysique. L'acquisition de cette connaissance est comme il est dit dans un autre passage de III, 51, quelque chose que la religion nous enjoint. En effet, la Tora nous commande d'aimer Dieu, et l'amour est en fonction de la connaissance, puisqu'il est impossible d'aimer quelque chose que l'on ne connaît pas¹⁰².

Afin d'exposer plus clairement la position de Maïmonide en ce qui concerne la différence entre la connaissance prophétique et celle de la philosophie, nous allons étudier, ci-après, différentes interprétations proposées par quelques grandes spécialistes de la philosophie de Maïmonide.

Commençons par Julius Guttman (m. 1950) pour qui l'aspect intellectuel du processus est identique chez le prophète et le philosophe, car c'est la même vérité que tous les deux cherchent à saisir. Il estime qu'on est tenté d'en conclure que le contenu spéculatif de la révélation prophétique est présenté sous une forme inadéquate, et que la philosophie purement conceptuelle de la vérité religieuse ultime est supérieure à la prophétie. Mais il ajoute que telle n'était certainement pas l'opinion de Maïmonide. Car selon lui, le prophète est supérieur au philosophe, même d'un point de vue purement spéculatif, parce qu'il atteint, par un parcours initiatique, une connaissance qui ne lui serait pas accessible par le seul raisonnement discursif. La différence entre les deux formes de présentation est ensuite amoindrie avec cette idée que la philosophie, elle aussi, ne fait que suggérer la vérité métaphysique ultime¹⁰³.

¹⁰² Pines, « Les sources philosophiques », *art. cit.*, p. 195-196.

¹⁰³ Guttman, *Histoire des philosophies juives*, *op. cit.*, p. 219.

Georges Vajda (m. 1981), pour sa part, pense que le prophète est illuminé par l'intellect agent, et saisit donc la même vérité que le philosophe ; il est philosophe lui-même. Grâce à l'action qu'exerce sa faculté imaginative, il prévoit les choses futures et sait exprimer la vérité sous cette forme symbolique qui la met à la portée du vulgaire. Vajda ajoute ici qu'il ne faut pas croire que, selon Maïmonide, la connaissance du prophète est comparable à celle du philosophe, et que la philosophie suffit pour comprendre les vérités métaphysiques. La connaissance prophétique transcende les possibilités d'une connaissance discursive, car elle comporte une intuition qui fait défaut au philosophe dont le savoir est, pour cette raison, limité¹⁰⁴.

Portant des idées similaires, Strauss soutient que dans le cas de la prophétie, ce n'est pas seulement l'entendement, comme dans le cas de la connaissance philosophique, mais aussi l'imagination qui est influencée par l'intellect agent. La prophétie est « Le plus haut degré de l'homme et le terme de la perfection à laquelle son espèce puisse atteindre »¹⁰⁵. Le prophète est, pour cette raison déjà, absolument supérieur au philosophe et, à plus forte raison, à tous les autres hommes. Strauss poursuit qu'il est supérieur au philosophe sur le terrain de celui-ci, du point de vue de la connaissance : il est capable de connaître de façon immédiate, sans « prémisses et conclusions » ce que tout les autres hommes ne peuvent connaître que médiatement. Il peut, par conséquent, disposer de vues intellectuelles que l'homme dont la connaissance est simplement philosophique n'aurait pas le pouvoir d'atteindre. Enfin, Strauss

¹⁰⁴ Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1947, p. 141.

¹⁰⁵ *G*, II, 36, p. 363-364 ; *D*, p. 400.

conclut qu'on peut alors comprendre que Maïmonide, par rapport à la question centrale selon laquelle l'homme n'est pas capable de répondre par les moyens de la science, conseille aux philosophes de suivre les prophètes. Le philosophe, dans son activité philosophique même, peut se laisser guider par le prophète, parce que le prophète dispose de vues intellectuelles qui ne sont pas accessibles à la connaissance purement philosophique¹⁰⁶.

Pour distinguer entre la connaissance prophétique et celle des philosophes, Strauss interroge Aristote qu'il considère comme le représentant de la philosophie naturelle. Or, il pense qu'on peut dire d'Aristote que tout ce qu'il a dit sur le monde sublunaire est d'une vérité indubitable, tandis que ce qu'il affirme du monde supérieur, en particulier sur les intelligences séparées est, pour une part, seulement vraisemblable, et pour une autre part, tout simplement faux. Ce qui vaut pour Aristote vaut, à plus forte raison, pour tous les autres hommes qui ne seront pas prophètes. L'homme ne peut connaître que le monde sublunaire, le monde qui l'entoure, qui est sous ses yeux et qui lui est familier, auquel il appartient, son monde. Seul ce monde inférieur lui est immédiatement accessible ; sa connaissance du monde supérieur reste nécessairement fragmentaire et douteuse. Les désignations « supérieur » et « inférieur » n'expriment pas seulement une situation relative dans l'espace, mais en même temps une différence de rang : le monde supérieur est plus élevé quant à son rang. S'il n'est pas inaccessible à la connaissance humaine, ce n'est pas uniquement à cause de son éloignement dans l'espace, mais aussi à cause de son rang élevé. Strauss résume la position du Maïmonide en disant que le monde

¹⁰⁶ Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 107.

inférieur est le monde de la génération et de la corruption. La raison de toute génération et toute corruption– et, en général, de tout ce qui est défectueux– est la matière, le fait que nous soyons conditionnés par elle, est la raison pour laquelle nous ne pouvons remplir notre destination véritable et la plus haute, la connaissance du monde supérieur « Dieu et les anges », que de façon insuffisante¹⁰⁷ .

À la différence de ce que nous venons de voir chez Vajda et Strauss, Pines affirme que la prophétie et la révélation en tant que source de connaissance ne sont considérées que dans le cadre de la raison. Et il ajoute qu'on peut trouver le même sens dans la philosophie de Maïmonide. Car selon lui la faculté rationnelle chez les prophètes est presque la même que chez les philosophes ; elle reçoit l'émanation de l'intellect agent, lequel, selon la doctrine aristotélicienne fait passer à l'acte ce que l'espèce possède en puissance. Pines note également que Maïmonide n'a jamais soutenu que les résultats auxquels les prophètes aboutissent ne ressemblent à ceux des philosophes. Il a seulement constaté que les prophètes peuvent y aboutir plus rapidement que les philosophes¹⁰⁸ .

Par rapport à ces différentes interprétations, on peut poser la question suivante : si le philosophe, selon Maïmonide, peut vraiment aboutir aux mêmes résultats que ceux auxquels les prophètes aboutissent, pourquoi a-t-on besoin de la prophétie, sachant que le raisonnement humain peut conduire à la même chose ? En effet, on pencherait vers la position de Strauss où il voit que

¹⁰⁷ Strauss, *Maïmonide*, *op. cit.*, p. 109,110.

¹⁰⁸ Pines, « Maimonides », *in The Encyclopaedia of Philosophy*, éd. P. Edwards, New York, 1967, V, p. 132.

Maïmonide a donné la supériorité au prophète explicitement et où il distingue entre la connaissance prophétique et celle des philosophes.

Ainsi, nous pouvons dire que le prophète doit être philosophe-homme d'Etat- voyant (-thaumaturge) en une seule personne, afin qu'il puisse être le fondateur de la société orientée vers la véritable perfection de l'homme, et de la société parfaite. S'il faut que le fondateur de la société soit un prophète, et si le prophète est plus que philosophe, cela veut dire que la fondation de la société parfaite est impossible à l'homme qui n'est pas philosophe. Par conséquent, le philosophe, lui aussi, a besoin d'une loi donnée par un prophète ; le philosophe lui aussi doit obéir au prophète, il lui faudrait lui obéir même si sa pénétration théorique n'était pas moindre que celle du prophète ; car cette pénétration ne le rendrait pas capable de légiférer ; et l'homme, en tant qu'être politique ne peut vivre que sous une loi¹⁰⁹.

Il semble, en résumé, que dans la pensée de Maïmonide on se trouve face à deux forces agissant en parfait accord : l'une monte, et c'est celle qui du monde des hommes aspire au divin ; et l'autre descend, et c'est l'ange- intellect agent, l'Esprit Saint qui par la volonté providentielle du Seigneur accomplit la gnose chez l'homme qui se divinise. Aucune des deux forces ne peut se passer de l'autre, mais le dernier mot revient au divin messenger. Ainsi, Maïmonide déclare : « En effet nous croyons que celui qui est propre à la prophétie et qui y est préparé peut pourtant ne pas être prophète, ce qui dépend de la volonté divine »¹¹⁰.

¹⁰⁹ Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 128.

¹¹⁰ *G*, II, 32, p. 355 ; *D*, 390.

D'autre part, à l'homme orienté vers l'état de perfection et de bonheur maximum s'imposera cette « migration » d'Abraham qui est la vraie *xeniteia*, l'abandon du monde sous toutes ses formes, vers l'état d'« homme parfait » et de « solitaire » que la tradition sapientielle de la pensée islamique avait déjà abondamment traité, en en transmettant l'idée et la terminologie jusqu'à Maïmonide avec les philosophes andalous Ibn Bāğğa, et Ibn Ṭufayl (m. 581/1185) : *al-kāmil* (le parfait) et *al-mutawaḥḥid* (le solitaire) sont, en effet, les termes que Maïmonide emploie pour définir l'homme désormais prêt à accueillir la lumière de la révélation divine¹¹¹.

C'est la raison pour laquelle Maïmonide place le prophète au dessus du philosophe : pour lui, la prophétie est une philosophie réalisée dans l'accomplissement de l'adhésion totale au divin. Et en ceci, il semble que Maïmonide ne soit absolument pas d'accord avec Ibn Sīnā et avec Ġazālī et qu'il est en désaccord profond avec Fārābī.

1. 1. 3. La divination comme émanation :

La classification la plus détaillée de la divination est celle de Ḥāğğī Ḥalīfa (m. 1067/1657) dans le *Kītāb Kašf al-Zunūn*. Dans cette la classification, la divination se trouve scindée en deux : celle qui est le produit d'une science infuse, propre à certaines âmes ; elle forme une branche de la physiognomonie et est appelée *'irāfa* ; et celle qui s'effectue par le moyen des incantations et des invocations des astres et qui est, par conséquent, une branche de la magie ; elle

¹¹¹ V. Jevolella (Massimo), « Songe et prophétie chez Maïmonide et dans la tradition qui l'inspire », in *Maimonides and Philosophy*, éd. S. Pines et Y. Yovel, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, p. 182.

est appelée *kihāna*. L'origine de cette donnée est significative ; en effet, Ḥāḡḡī Ḥalīfa cite *K. al-sir al-maktūm* de Faḥr al-Ddīn al-Rāzī (m. 606/1210) lequel utilise *K. sirr al-ʿasrār* (*Secretum secretorum*), attribué à Aristote¹¹².

Ainsi, cette classification de Ḥalīfa représente d'une part, le côté naturel de la divination, en tant que don inné possédé par des êtres privilégiés et, d'autre part, le côté surnaturel qui est le fruit de la communication entre le monde céleste et le monde terrestre, par l'entremise des esprits purs. La divination conserve, à toutes les époques, ces deux aspects fondamentaux, dont l'un est pragmatique, en ce sens qu'il est fondé sur l'expérience et la connaissance analogique, tandis que l'autre est extatique, caractérisé par une surélévation de la nature humaine à un niveau transcendant de perception¹¹³.

Pour Maïmonide, le troisième type d'émanation est celle où « l'émanation se répand seulement sur la faculté imaginative, et que la faculté rationnelle reste en arrière »¹¹⁴. Il s'agit, ici, du cas dans lequel la faculté intellectuelle est mal maîtrisée à cause d'une déficience de cette faculté, « soit par suite de sa formation primitive, soit par suite du peu d'exercice »¹¹⁵. C'est la classe « des hommes d'État qui font les lois, des devins, des augures et ceux qui font des songes vrais ». Il en va de même de « ceux qui font des miracles par des artifices extraordinaires et des arts occultes, sans pourtant être des savants ». Tous ceux-

¹¹² Fahd (Toufic), *La Divination arabe, Etude religieuse, sociologique et folklorique sur le milieu natif de l'Islam*, Paris, Editions Sindbad, 1987 (1966¹), p. 41 ; v. Ḥāḡḡī Ḥalīfa, *Lexicon bibliographicum et encyclopaedicum [Kašf al-zunūn]*, I-VII, Ad codicum vindobonensium parisisiensium et berolinensis primum edidit, latine vertit et commentario indicibusque instruxit Gustavus Fluegel, Leipzig, 1835-58, V, 266-267, n° 10988.

¹¹³ *Op. cit.*, p. 42-43.

¹¹⁴ *G*, II, 37, p. 368 ; *D*, p. 406.

¹¹⁵ *G*, II, 37, p. 368 ; *D*, p. 406.

là appartiennent à cette troisième classe¹¹⁶. Maïmonide attire l'attention de son lecteur sur le fait « qu'à certains hommes de cette troisième classe, il arrive, même quand ils sont éveillés, d'étonnantes visions chimériques, des rêves et des agitations, semblables aux visions prophétiques, de sorte qu'ils se croient eux-mêmes prophètes ; ils se complaisent donc beaucoup dans ce qu'ils perçoivent de ces visions chimériques, croyant qu'ils ont acquis des sciences sans avoir fait des études, et ils apportent des grandes confusions dans les choses graves et spéculatives, mêlant ensemble, d'une manière étonnante, les choses vraies et les chimères. Tout cela, parce que la faculté imaginative est forte (chez eux), tandis que la faculté rationnelle est faible et n'a absolument rien obtenu ; je veux dire qu'elle n'est point passée (de la puissance) à l'acte »¹¹⁷.

À cette action de l'intellect agent, vient d'ajouter une faculté de divination qui existe dans tous les hommes à des degrés divers : « (elle existe) particulièrement pour les choses dont l'homme se préoccupe fortement et dans lesquelles il promène sa pensée... Tu trouves tel homme chez lequel la faculté de conjecturer et de deviner est tellement forte et juste, que presque tout ce que, dans son imagination, il croit être, est (réellement) tel qu'il se l'est imaginé.... mais, par la force de (cette faculté) divination, l'esprit parcourt toutes ces prémisses et en tire les conclusions en si peu de temps qu'on dirait que c'est l'affaire d'un instant. C'est par cette faculté que certains hommes avertissent de choses graves qui doivent arriver »¹¹⁸.

¹¹⁶ *G*, II, 37, p. 368-369 ; *D*, p. 406.

¹¹⁷ *G*, II, 37, p. 369 (Trad. modifiée) ; *D*, p. 406.

¹¹⁸ *G*, II, 38, p. 371 ; *D*, p. 409.

À la différence « des devins, des augures et de ceux qui font des songes vrais », l'exercice harmonieux des ressources naturelles du prophète l'a préparé de telle manière à la vision prophétique que ni le surcroît soudain de la présence divine, ni l'état d'agitation ou de terreur qui ébranlent les sens ne peuvent faire sombrer son esprit¹¹⁹. Le prophète authentique, philosophe parfait et juif fidèle, ne tombe jamais dans l'idolâtrie. Au moment de l'inspiration divine, il se trouve préparé à la recevoir en possession de la connaissance intellectuelle qu'il a acquise, du courage, de la hardiesse, et de la joie qui accompagnent la conscience qu'il a de la Providence qui veille sur lui. Ainsi il est capable de maîtriser une faculté imaginative purifiée, c'est-à-dire non encombrée par les sensualités et l'ambition, ces deux faces du désir « Par rapport auxquelles (les hommes) sont assurément semblables, les uns aux bêtes féroces, sur qui l'homme parfait et solitaire ne porte sa pensée –si toutefois il y pense– que pour se préserver du mal qu'elles peuvent lui faire »¹²⁰.

Si l'on se réfère aux écrits des philosophes musulmans antérieurs, on remarque que certains parmi eux ont adopté un point de vue assez proche de celui défendu par Maïmonide. Dans ce sens, Ibn Sīnā donne une division des actions extraordinaires d'après leur origine : « Certes les choses extraordinaires sont envoyées dans le monde de la nature sous l'impulsion de trois principes. Le premier est la disposition de l'âme, le second, les propriétés des corps élémentaires, telles que l'attrait exercé par l'aimant sur le fer, grâce à une force qui lui est propre ; le troisième, ce sont des forces célestes ; entre elle et les mélanges des corps terrestres, qui sont particulièrement douées d'états

¹¹⁹ *G*, II, 37, p. 369 ; *D*, p.406.

¹²⁰ *G*, II, 36, p. 366 ; *D*, p.403.

angéliques, actifs ou passifs, il y a une convenance qui amène furtivement à l'existence des effets extraordinaires. La magie noire est de la première catégorie, mais les prodiges faits dans un but apologétique, les miracles gracieux et les pratiques de la magie blanche appartiennent à la seconde ; les talismans à la troisième »¹²¹. C'est, en somme, la troisième et dernière des conditions indispensables pour qu'un homme puisse être prophète ; ces conditions sont : la clarté et la lucidité de l'intelligence, la perfection de vertu imaginative et le pouvoir de se faire obéir par la matière extérieure. Ici, nous constatons que ces caractéristiques de la prophétie sont appliquées de manière globale à la divination¹²².

En outre, dans la partie de *Maqāṣid al-falāsifa* qui traite de la vision, de la prophétie et des prodiges, Ġazālī reprend les idées avicenniennes qu'il expose dans un style clair et expressif. Pour lui, la vision de l'inconnu, à l'état de veille, est subordonnée à deux conditions. D'une part, l'âme doit être libérée des liens corporels et elle doit s'abstraire du voile des sens par une force qui lui est propre ; elle s'élève alors jusqu'au monde supérieur où les choses lui apparaissent en un instant aussi bref que l'éclair. C'est là le premier mode de prophétie. D'autre part, le tempérament, prédisposé à la mélancolie et à la stupéfaction et facilement aliéné aux sens, permet à l'âme de s'abstraire du corps et de voir et d'entendre les yeux ouverts, ce que, de coutume, elle ne voit et n'entend qu'à travers le voile opaque des sens¹²³.

¹²¹ *Iṣārāt*, p. 169.

¹²² Fahd, *La Divination arabe, op. cit.*, p. 54.

¹²³ Al-Ġazālī (a. Ḥāmid M. al-Ṭūsī), *Maqāṣid al-falāsifa*, éd. Sulaymān Dunyā, Le Caire, Dār al-Maʿārif (« Ḍaḥāʾir al-ʿArab », 29), 1961, p. 378-379.

D'ailleurs, Ibn Rušd considère la conception avicennienne de la prophétie comme propre au seul Ibn Sīnā. Conformément à sa méthode de conciliation, il adopte une attitude intermédiaire entre le rationalisme et le surnaturalisme et ne voit dans la prophétie, le songe et la divination que trois noms pour une seule et même réalité. Pour lui, la connaissance que Dieu a des êtres, même si cette connaissance en est la cause, suppose que les êtres sont tels qu'Il les connaît. Qu'un prophète, par exemple, sache d'avance, de par Dieu, qu'une personne arrivera, cela n'a d'autre justification que dans le fait que la nature de l'être est conforme à la connaissance éternelle, puisque cette même connaissance est à l'origine de l'être qu'il existe. Notre ignorance du possible provient de notre ignorance de la nature de l'être. La connaissance dont elle découle, dite *al-ʿilm al-qadīm*, connaissance première ou antérieure ; ou bien postérieure : c'est *al-ʿilm ġayr al-qadīm*, ou la connaissance subséquent¹²⁴.

Cette rapide esquisse de la théorie de la divination, telle qu'elle est exposée chez les grands représentants de la philosophie arabe du moyen âge, nous apporte la preuve que, dans une pensée arabe plus ou moins syncrétiste, entre divination et prophétie, il existe une certaine continuité. En effet, on a l'impression que le devin qui s'exerce et se perfectionne, peut atteindre le grade supérieur du prophète et de l'inspiré. On peut aller jusqu'à croire que tout prophète avait été quelque peu devin avant de parvenir à l'état d'épanouissement de sa faculté de divination. Cela équivaut, en fait, au passage de la divination proprement dite qui se fait par *intermédiaire*, à la divination

¹²⁴ Fahd, *La Divination arabe, op. cit.*, p. 57-58 ; v. Ibn Rušd, *Tahāfut al-Tahāfut, op. cit.*, II, p. 677-711.

sans *intermédiaire* qui n'est pas autre, au terme de son évolution, que la prophétie¹²⁵.

Cela s'entend strictement sur le plan théorique ; car dans la pratique, l'infériorité du devin par rapport au prophète fut toujours manifeste, surtout depuis que le prophète s'est voué à l'idéal du monothéisme ou de la monolâtrie et que le devin est resté au service des divinités inférieures et des esprits hostiles. Le point commun qui les unit reste le fait que l'un et l'autre cherchent lumière et inspiration auprès de la divinité ; l'un et l'autre en sont les confidents¹²⁶.

1. 2. La prophétie : ses conditions, ses degrés et sa vérification :

1. 2. 1. Les conditions de la prophétie :

La prophétie est soumise à certaines conditions. Ces conditions sont comme l'enseigne Maïmonide, à la suite des philosophes, la perfection de l'entendement, de l'imagination, et des mœurs. Pourquoi ces conditions sont-elles nécessaires ? On le comprend quand on se pose la question suivante : quelles doivent être les propriétés de la prophétie pour que la vie théorétique soit possible, ou pour que ce que la révélation a de particulier par rapport à toutes les lois purement humaines puisse être un souci d'enraciner des opinions correctes sur « Dieu et les anges » ?¹²⁷

1. L'entendement : si la révélation doit communiquer les vérités fondamentales de l'activité théorétique, le prophète, qui est le porteur de la

¹²⁵ Fahd, *La Divination arabe, op. cit.*, p. 63.

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 63-64.

¹²⁷ Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 105-106 ; Hayoun (Maurice-Ruben), *Maïmonide*, Paris, Presses Universitaires de France (« Que sais-je ? » 2391), 1987, p. 92.

révélation, doit disposer de la connaissance de ces vérités ; il doit être également un philosophe, qu'il possède la connaissance en acte. Le prophète doit avoir la perfection de l'entendement, qui s'acquiert par l'entraînement et l'enseignement, qui est une condition de la prophétie ; c'est à cette condition que la prophétie existe¹²⁸.

2. L'imagination : la révélation absolument contraignante s'adresse à tous les hommes ; mais un petit nombre seulement est capable de mener la vie théorique. Il faut que ces vérités au sein de la révélation ne soient communiquées à la masse des gens que par des images qui soient à leur portée. Par suite, il faut que le prophète soit un homme qui, tout en disposant de la connaissance philosophique, soit en même temps capable de l'exposer au moyen d'images¹²⁹.

3. Les mœurs : nous avons désormais la possibilité de comprendre la troisième condition de la perfection des mœurs. Que cette condition soit explicitement mise en relief pourrait d'abord sembler superflu, car la perfection morale semble bien être une condition indépendante de la perfection intellectuelle. L'expérience le montre ; il y a des hommes qui possèdent la perfection intellectuelle et qui pourtant sont dominés par le désir des sens et sont donc fort loin de la perfection morale¹³⁰.

Quant à la faculté de hardiesse, c'est une faculté de l'âme qui a des fonctions semblables à celles de l'expulsion parmi les facultés physiques. C'est une des facultés motrices et c'est par elle que l'on écarte ce qui est nuisible et que l'on

¹²⁸ Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p 106.

¹²⁹ *Op. cit.*, p 106.

¹³⁰ *Op. cit.*, p. 112.

fait face à de grands dangers (cf. Moïse devant Pharaon). Les trois facultés qui doivent se joindre à la rationnelle pour qu'il y ait prophétie sont corporelles, et lorsque l'influx de Dieu se répand seulement sur les dites facultés, cela constitue la classe des hommes d'État, des législateurs, des devins, des augures¹³¹.

Il en découle que la faculté qui reçoit directement l'émanation divine est donc la rationnelle, aussi faut-il qu'elle soit sans défaut. À cela, il est de nombreuses conditions. C'est ainsi que la formation primitive et la complexion du cerveau doivent être tout à fait parfaites. L'individu doit avoir acquis la science et gravi tous les échelons de la métaphysique ; il est nécessaire qu'il ait de bonnes mœurs, que sa pensée soit tout occupée de Dieu, qu'il soit totalement détaché de tout désir sensuel, de toute ambition vaine. Un tel homme, dont la faculté rationnelle répond à toutes conditions, reçoit sans aucun doute l'influx de l'intellect agent, il est de la classe des savants. Lorsque l'influx est surabondant, cet homme répand la science autour de lui ; sinon il se contente de se perfectionner lui-même¹³².

1. 2. 2. Les degrés de la prophétie :

En marge de la division entre prophètes, philosophes et devins ou hommes d'État, Maïmonide mentionne une catégorie particulière dont il compare le statut avec celui du prophète : celle des *hagiographes*. Pour l'auteur du *Guide*, il s'agit de ces hommes qui, en état de veille et lorsque leurs sens

¹³¹ Sirat (Colette), *La Philosophie juive médiévale en terre d'islam*, Paris, presse du CNRS, 1988, p. 221 ; Id., *Les Théories de visions surnaturelles dans la pensée juive du moyen âge*, Leyde, Brill, 1969, p. 140.

¹³² Sirat, *La Philosophie juive médiévale, op. cit.*, p. 221 ; Id., *Les Théories de visions surnaturelles, op. cit.*, p. 139.

fonctionnent selon la coutume, parlent ou écrivent « par l'esprit saint »¹³³. Ainsi, « ce fut par cette sorte d'esprit saint que David composa les Psaumes et que Salomon composa les Proverbes, l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques »¹³⁴. De même, « ce fut par cette sorte d'esprit saint que furent composés Daniel, Job, les Chroniques et les autres Hagiographes »¹³⁵. Maïmonide explique qu'on les a appelés Kethoubim parce qu'« ils n'appartiennent pas à la classe d'Isaïe, de Jérémie...et de leurs semblables »¹³⁶. Ce ne sont pas des prophètes au sens plein du terme, et s'il leur assigne néanmoins une place dans la hiérarchie de la révélation prophétique ce n'est qu'au deuxième degré, c'est-à-dire à un rang très inférieur¹³⁷.

En général nous ne trouvons pas, chez Maïmonide, une justification de la connaissance prophétique, mais il est facile d'en discerner la mise en œuvre. Selon lui, dans le cadre du huitième degré le prophète « voit des paroles dans une vision » alors que dans le cadre du neuvième degré le prophète « entend des paroles dans une vision ». Pour lui le neuvième degré est donc supérieur au huitième. Par ailleurs, puisque la conscience dans une révélation est essentielle à la prophétie chez Maïmonide, on comprend que « celui qui entend des paroles claires et distinctes sans voir celui qui les prononce » (4^e degré) est inférieur à celui qui sait « qu'un personnage lui parle » (5^e degré). Enfin, il est clair que, lorsque Maïmonide place le onzième degré, celui où le prophète « voit un ange » au dessus du dixième, celui où il voit seulement « un personnage », il applique le

¹³³ *G*, II, 45, p. 392 ; *D*, p. 435.

¹³⁴ *G*, II, 45, p. 392 ; *D*, p. 435.

¹³⁵ *G*, II, 45, p. 392 ; *D*, p. 435.

¹³⁶ *G*, II, 45, p. 393 ; *D*, p. 437.

¹³⁷ Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide*, *op. cit.*, p. 284-285.

critère selon lequel, pour évaluer la dignité de la prophétie, il importe de considérer la condition de celui qui parle¹³⁸.

Pour être plus précis, les degrés de la prophétie chez Maïmonide sont au nombre de onze, qui se groupent en trois niveaux principaux :

1. Les deux degrés les plus bas sont ceux de l'Esprit : inspiration divine, secours divin qui sont purement intérieurs et qu'on pourrait comparer à cette conviction profonde dont Abraham bar Hiyya faisait le premier degré de prophétie.

2. Les degrés trois à sept (inclus) contiennent toutes les vérités de songe et de vision, les auditions de Dieu ou des anges. Ces cinq degrés sont caractérisés par les fantasmagories de la faculté imaginative laquelle construit des images qui n'ont aucun rapport avec la réalité, ainsi la représentation de la parole divine ou la vision de Dieu lui-même. Toutes les prophéties d'Isaïe, Ezéchiel, de Zacharie, furent des songes.

3. Du huitième au onzième degré, la perception intellectuelle va en s'affinant. De la parabole, la prophétie passe à l'audition de paroles sans qu'on en connaisse l'origine, il s'agit du neuvième degré. Ces paroles sont ensuite prononcées par un personnage indéfini, il s'agit du 10^e degré. Enfin, lorsque le onzième et plus haut degré est atteint, ces paroles sont prononcées par un ange. A ce stade et ultime degré, le prophète a reconnu l'être même de la prophétie, l'influx de l'intellect agent sur sa faculté rationnelle, par l'intermédiaire de l'imaginative. Tout ce groupe de visions prophétiques a lieu en état de *marah* : vision en état de veille :

¹³⁸ *Op. cit.*, p. 291 ; Hayoun, *Maïmonide, op. cit.*, p. 90-92.

« .. Cependant, on pourrait dire que toute vision où il est question de paroles entendues était en effet, de prime abord, une vision. Mais qu'ensuite elle aboutissait à un profond assoupissement et devenait un songe... Toutes les fois qu'on entendait des paroles de n'importe quelle manière, c'était dans un songe..., tandis que dans la vision prophétique, on ne percevait que des paraboles ou des communications de l'intellect faisant connaître des choses scientifiques semblables à celles qu'on obtient au moyen de la spéculation »¹³⁹.

Cela signifie pour Maïmonide, que la vision intelligible est évidemment supérieure à la vision imaginative. Il établit ainsi une hiérarchie des prophéties selon qu'elles trouvent leur origine dans un rêve ou dans une vision. Enfin, Maïmonide admet l'existence chez les non-juifs d'un degré de prophétie, même si celui-ci est inférieur¹⁴⁰.

On peut facilement constater que la doctrine développée par Fārābī dans son traité du *Arāʾ ahl al-madīna al-fāḍila* constitue les lignes de fonds pour notre auteur. Ainsi, Maïmonide reprend de Fārābī sa distinction entre prophétie à l'état de veille et prophétie dans le sommeil, avec toute l'échelle hiérarchique humaine qui en découle. À ce propos, Fārābī déclare : « Et ainsi l'intellect agent fournit les particuliers à la puissance imaginative, au moyen des songes et des visions véridiques ; il lui fournit les intelligibles, qu'elle accepte en leur substituant leurs (propres) imitations, par les divinations au sujet des choses divines. Tout ceci peut se produire pendant le sommeil ou à l'état de veille. Toutefois, ce qui se produit à l'état de veille est rare et (ne se rencontre) que

¹³⁹ *G*, II, 45, p. 396 ; *D*, p. 442.

¹⁴⁰ Wigoder (Geoffrey) (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Les Editions du CERF, 1993, p. 920.

chez le plus petit nombre de personnes ; ce qui se produit pendant le sommeil est composé en majeure partie de particuliers, alors que les intelligibles sont rares »¹⁴¹.

Par ailleurs, Maïmonide souligne que la perfection de l'intellect, telle qu'elle s'obtient par l'enseignement et l'étude, fait partie des conditions de la prophétie (II. 32, 36). Avec cette doctrine, il s'oppose à Ibn Sīnā, qui comprend la capacité du prophète à avoir une connaissance immédiate en ce sens que le prophète n'a nul besoin d'un enseignement. Nous rencontrons cette conception, formulée de façon plus tranchante, chez Ibn Rušd : « On sait que le Prophète (à savoir Muḥammad) était un illettré vivant dans un peuple grossier de nomades illettrés, peuple qui ne s'était jamais consacré à des recherches sur ce qui est, comme les Grecs et d'autres peuples chez lesquels la philosophie fut pendant de longues périodes de temps au sommet de la perfection ». On comparera le jugement tout différent que porte Maïmonide sur son peuple dans le *Guide*, I, 71, début. Pour appuyer son point de vue, Ibn Rušd invoque trois passages du Coran (7, 158 ; 25, 5 ; 62, 2). Et, de fait, ce point de vue est la doctrine orthodoxe de l'islam. Ainsi, on pourrait comprendre le fait que Maïmonide souligne avec insistance la nécessité pour le prophète de recevoir un enseignement comme une polémique contre l'islam. Il accepte l'affirmation factuelle de l'islam, selon laquelle Muḥammad n'avait reçu aucun enseignement. Mais il constate par là même que les prétentions prophétiques de Muḥammad sont injustifiées¹⁴².

¹⁴¹ *Madīna*, p. 112, 113.

¹⁴² Strauss, Maïmonide, *op. cit.*, p. 121-122.

1. 2. 3. La vérification de la Prophétie :

Il reste à évoquer un point qui converge avec celui de la prophétie : les faux prophètes. Pour Maïmonide, il s'agit de mettre en lumière les règles qui permettent de le reconnaître du faux prophète. Le fait même de l'existence de faux prophètes ne pose pas de problème, les écarts de l'imagination et la faiblesse qu'est le mensonge ne sont que trop manifestes. À cet égard, Maïmonide est lucide et réaliste ! Étant donné que, la vigilance humaine peut prévenir ces dérèglements, l'important est de préciser la limite transcendantale de toute vérité prophétique et d'indiquer, par là-même, les signes évidents du mensonge¹⁴³.

Pour Maïmonide, Moïse n'était prophète que « par amphibologie », parce que sa prophétie est la révélation des conditions transcendantales de toute prophétie : « (L'Écriture) a désigné l'intuition réelle (de l'essence divine) (par l'expression) “voir la face”... Or la perception humaine ne saurait parvenir à ce résultat »¹⁴⁴. Moïse n'a rien vu d'autre que d'humain, mais cette vision lui révélait les limites de toute vision humaine. Il a été favorisé par Dieu d'une compréhension plus profonde de l'impossibilité pour l'homme de saisir la transcendance¹⁴⁵.

Revenons à la manière dont il aborde le problème de la vérité et de la fausseté ou du mensonge dans la prophétie, Maïmonide traite du faux prophète dans le *Livre de la connaissance*. Son attention est surtout attirée par le cas de l'homme dont l'excellence naturelle est reconnue et qui va même jusqu'à des

¹⁴³ Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide*, op. cit., p. 304.

¹⁴⁴ *T*, p. 670 ; *T*², p. 156.

¹⁴⁵ Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide*, op. cit., p. 305.

« signes ». Ce cas semble être celui dont parle le Deutéronome (13, 2 ; 18, 15) : « S'il te produit un signe ... vous l'écouteriez ». En réalité, explique Maïmonide, ce commandement tire sa force du fait qu'il vient de Moïse. Quant aux signes, nous ne pouvons jamais savoir s'ils sont authentiques ou s'ils sont l'effet de prestiges. Le seul critère valable est de savoir si les dires de cet homme concordent avec la loi de Moïse. Cet accord doit être vérifié par les témoins de la communauté à qui il appartient de juger : « De même que Moïse nous a enjoint de trancher une affaire sur la foi de deux témoins, bien que nous ne sachions pas si leur déposition a été sincère ou fallacieuse »¹⁴⁶.

Ainsi, on peut dire que le prophète s'adresse à une communauté à laquelle il appartient de reconnaître son message. Maïmonide exprime clairement ce rôle donné à la communauté à laquelle le prophète adresse son message et la responsabilité qu'elle a de lui accorder son crédit : « Si un prophète témoigne en faveur d'un homme et affirme qu'il est également prophète, on accorde à ce dernier la présomption favorable de sa qualité sans avoir à la vérifier... Un prophète dont la qualité est *notoire*, ou dont les prédictions se sont avérées, occurrence après occurrence, ou en faveur duquel un autre prophète a porté témoignage et dont on sait qu'il se conduit d'une manière ordinaire aux prophètes, il est interdit de nourrir des arrière-pensées à son égard ou de soupçonner que sa prophétie n'est pas véritable »¹⁴⁷.

¹⁴⁶ Maïmonide (Moïse), [LC] *Le livre de la connaissance*, I, 8, trad. V. Nikiprovetsky et A. Zaoui, PUF, réédition, 1985, p. 95 ; Id., [LC²] *Sèfèr ha-méda*, texte en hébreu selon les manuscrits yéménites, Mechon Mamre, 2011, format html disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1108.htm>

¹⁴⁷ LC, I, 10, p. 106 ; LC², disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1110.htm>

Enfin, pour justifier ce rôle ainsi attribué à la communauté dans la reconnaissance et l'authentification du prophète, il faut évidemment rappeler le fait initial que le message de Moïse est à la fois ce qui fonde la communauté juive et ce qui constitue la pierre de touche de toute autre prophétie : « Si un prophète surgit et accomplit de grands signes et prodiges, tout en cherchant à démentir le message prophétique de Moïse, notre maître, infirmant sa loi, nous ne l'écoutons pas »¹⁴⁸. Ainsi, ce qui, d'une part, est connu, ce que l'on sait par la tradition, et, d'autre part, ce qui est reconnu comme étant la manière d'un prophète, ou même les dires d'un prophète ainsi reconnu, est d'une importance égale aux signes que peut donner cet homme, signes qui ne sont d'ailleurs tels que pour une communauté qui les reconnaît¹⁴⁹.

1. 3. Le rôle de Dieu dans le phénomène de prophétie :

1. 3. 1. Prophétie et Création chez Maïmonide :

On sait que Maïmonide a consacré la deuxième partie de son *Guide* à deux thèmes principaux : la création du monde et la prophétie. Au cœur de la philosophie religieuse de moyen âge ces deux thèmes sont devenus plus compliqués à cause de la diffusion de la philosophie péripatéticienne qui nie la création du monde, et met en doute la légitimité de la prophétie¹⁵⁰.

Il semble néanmoins que Maïmonide éprouve moins de difficulté à défendre la prophétie qu'à soutenir la création. En effet, d'une part, la

¹⁴⁸ *LC*, I, 8, p. 95 ; *LC*², disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1108.htm>

¹⁴⁹ Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide*, *op. cit.*, p. 310-311.

¹⁵⁰ V. Feldman (Symour), « Judaism, Philosophy and Theology of, Medieval », *in The Encyclopedia of Judaism*, éd. Jacob Neusner et alii, Leyde-Boston-Köln, Brill, 2000, II, p. 719-722.

philosophie aristotélicienne n'a pas complètement nié la prophétie ; d'autre part, les philosophes musulmans lui ont accordé une place importante dans leur système philosophique. D'une certaine manière, les cosmologies métaphysiques, inspirées d'Ibn Sīnā et de Fārābī, ont reformulé ou réinterprété la conception traditionnelle de la création et celle de la prophétie, qui sont pour Maïmonide les principes fondamentaux de la Tora dont il cherche à harmoniser avec le contenu de la philosophie¹⁵¹.

Maïmonide établit une similitude entre les opinions sur la création du monde et celles sur la prophétie, en déclarant dans le *Guide* : « il en est des opinions des hommes sur la prophétie comme de leurs opinions concernant l'éternité ou la nouveauté du monde »¹⁵². C'est ce parallèle que nous allons étudier à présent. Notre objectif est en premier lieu de comprendre la relation entre ces opinions, et en second lieu de déterminer les rapports entre elles et le rôle de Dieu dans le phénomène de prophétie¹⁵³. Commençons par présenter les trois opinions dont il est question chez Maïmonide :

1p. « La première opinion, professée par ceux d'entre les peuples païens qui croyaient à la prophétie, est aussi admise par certaines gens du vulgaire appartenant à notre religion. Dieu disent-ils, choisissant celui qu'il veut d'entre les hommes, le rend prophète et lui donne une mission ; et peu importe selon eux, que cet homme soit savant ou ignorant, vieux ou

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *G*, II, 32, p. 354 ; *D*, p. 388-389.

¹⁵³ Sur ce point v. Harvey (Warren), « A Third Approach to Maimonides Cosmogony–Prophetology Puzzle », in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*. éd. Joseph Buijss, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, p.185-201.

jeune. Cependant ils mettent aussi pour condition qu'il soit un homme de bien et de bonnes mœurs »¹⁵⁴.

2p. « La deuxième opinion est celle des philosophes ; à savoir, que la prophétie est une certaine perfection « existant » dans la nature humaine ; mais que l'individu humain n'obtient cette perfection qu'au moyen de l'exercice, qui fait passer à l'acte ce que l'espèce possède en puissance, à moins qu'il n'y soit mis obstacle par quelque empêchement tenant au tempérament ou par quelque cause extérieure... ce qu'il en est : si l'homme supérieur parfait dans ses qualités rationnelles et morales, possède en même temps la faculté imaginative la plus parfaite et s'est préparé... il sera nécessairement prophète ; car c'est là une perfection que nous possédons naturellement. Il ne se peut donc pas, selon cette opinion, qu'un individu, étant propre à la prophétie et s'y étant préparé, ne soit pas prophète »¹⁵⁵.

3p. « La troisième opinion, qui est celle de notre loi et un principe fondamental de notre religion, est absolument semblable à cette opinion philosophique, à l'exception d'un seul point. En effet, nous croyons que celui qui est propre à la prophétie et qui y est préparé peut pourtant ne pas être prophète, ce qui dépend de la volonté divine. Selon moi, il en est de cela comme de tous les miracles, et c'est de la même catégorie ; car la nature veut que tout homme qui, par sa constitution naturelle, est propre (à la prophétie) et qui s'est exercé par son éducation et par son étude, devienne réellement prophète ; et, si cela lui est refusé, c'est comme

¹⁵⁴ *G*, II, 32, p. 354-355 ; *D*, p. 389.

¹⁵⁵ *G*, II, 32, p. 355 ; *D*, p. 389.

quand on est empêché de mouvoir sa main, à l'exemple de Jéroboam (I Rois, 13, 4), ou qu'on est empêché de voir, comme l'armée du roi de Syrie allant chercher Elisée (II Rois, 6, 18) »¹⁵⁶.

Et ensuite voici les trois thèses sur la création :

1c. « La première opinion, embrassée par tous ceux qui admettent la loi de Moïse... que l'univers, dans sa totalité... c'est Dieu qui l'a produit du néant pur et absolu ; qu'il n'avait existé "d'abord" que Dieu seul et rien en dehors de lui, ni ange, ni sphère céleste ; qu'ensuite il a produit tous ces êtres, tel qu'ils sont, par sa libre volonté et non pas de quelque chose »¹⁵⁷.

2c. « La deuxième opinion est celle de... "Platon"... qu'il existe une matière qui est éternelle comme Dieu ; que lui, il n'existe pas sans elle, ni elle sans lui. Cependant Dieu est la cause par laquelle elle existe... Il crée en elle ce qu'il veut : tantôt il en forme ciel et terre, tantôt il en forme autre chose »¹⁵⁸.

3c. « La troisième opinion est celle d'Aristote, de ses sectateurs et des commentateurs de ses ouvrages... Il prétend que cet univers entier, tel qu'il est, a toujours été et sera toujours ainsi ; que la chose stable qui n'est point sujette à la naissance et la corruption, c'est-à-dire le ciel, ne cesse jamais d'être tel "qu'il est"... et... que ce qui naît et périt, à savoir ce qui est au-dessous de la sphère de la lune, continue toujours ainsi »¹⁵⁹.

¹⁵⁶ *G*, II, 32, p. 355-366 ; *D*, p. 390.

¹⁵⁷ *G*, II, 13, p. 276 ; *D*, p. 305.

¹⁵⁸ *G*, II, 13, p. 278-279 (Trad. modifiée) ; *D*, p. 306-307.

¹⁵⁹ *G*, II, 13, p. 279-280 ; *D*, p. 307-308.

Maïmonide pose les bases de la prophétie sur un terrain métaphysique solide, constitué des sphères célestes et de l'intellect agent avec lesquels les facultés propres des prophètes participent directement à la construction du savoir prophétique. Il est évident que la majorité des lecteurs de Maïmonide ne sera pas satisfaite de ce modèle d'interprétation du phénomène prophétique, et de la manière dont il présente ce processus comme un phénomène naturel, dans lequel Dieu paraît n'avoir pas plus qu'un contrôle nominal¹⁶⁰.

Pour rendre pleinement intelligible ce parallèle que nous allons étudier à présent, il convient de se référer à la définition maïmonidienne de la prophétie : « Sache que la prophétie, en réalité, est une émanation de Dieu qui se répand par l'intermédiaire de l'intellect agent sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative »¹⁶¹. Cela montre que la prophétie a pour cause lointaine Dieu, et pour cause prochaine l'intellect agent. Le récepteur est la faculté rationnelle qui se répand à son tour sur l'imaginative.

La position de Maïmonide est donc claire : la définition philosophique est seule vraie et conforme à celle du judaïsme, sauf sur un point : Dieu tout-puissant peut empêcher un prophète de prophétiser, ce qui sauvegarde la volonté divine et donne à la prophétie une origine « surnaturelle ». C'est là une déclaration de principe absolument formelle, mais, si l'on examine les exemples allégués en faveur de ce principe, on voit que Maïmonide admet, certes, que dans le cas de Baruch fils de Mérias, Dieu a pu faire un miracle pour l'empêcher de prophétiser (cf. Jérémie, XLV), mais aussitôt après il propose du verset biblique une autre explication, purement philosophique, d'après laquelle Baruch

¹⁶⁰ Leaman, *Maimonides, op. cit.*, p. 49.

¹⁶¹ *G*, II, 36, p. 363-364 ; *D*, p. 400.

n'était pas suffisamment préparé¹⁶². Puis Maïmonide conclut : « ... Nous trouvons de nombreux passages, tant des textes bibliques que des paroles de docteurs, qui tous, insistent sur ce principe fondamental, à savoir que Dieu rend prophète qui il veut et quand il le veut, pourvu que ce soit un homme extrêmement parfait et (vraiment) supérieur »¹⁶³.

À ce propos, un paragraphe du *Livre de la Connaissance* résume le lien entre deux exigences, celle qui relève du don de Dieu et celle qui relève de la préparation humaine : « L'un des articles principaux de la religion nous oblige à savoir que Dieu accorde aux hommes le don de la prophétie. Toutefois, l'inspiration prophétique n'échoit qu'à un homme éminent en sagesse, pleinement maître de soi, ne se laissant dominer à aucun égard par ses passions, mais, au contraire, triomphant sans cesse, grâce à sa raison, de la partie passionnelle de son être et possédant une vaste et très sûre intelligence »¹⁶⁴.

Certains commentateurs tels que Moïse de Narbonne (m. 1362), Joseph Caspi (m. 1332) et Efod (*viv.* à la fin du XIV^e et au début du XV^e siècles), en ont conclu que Maïmonide voulait tout simplement faire comprendre qu'il admettait complètement l'opinion des philosophes puisque aussi bien il reste dans le vague quant « aux nombreux exemples de ce principe » et que le seul exemple allégué de façon précise, celui de Baruch, est peu concluant. Cette interprétation repose sur le système de Maïmonide pris dans son ensemble : il y est impensable d'attribuer à Dieu une action « surnaturelle » qui viendrait empêcher la nature

¹⁶² Sirat, *La Philosophie juive médiévale*, *op. cit.*, p. 220 ; Id., *Les Théories de visions surnaturelles*, *op. cit.*, p. 137.

¹⁶³ *G*, II, 32, p. 356 ; *D*, p. 391.

¹⁶⁴ *LC*, I, 8, p. 84 ; *LC*², disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1107.htm>

de répandre le bien, retenir l'émanation de l'intellect, restreindre l'influx de l'esprit¹⁶⁵.

Cette argumentation permet de conclure que même si Maïmonide affirmait que Dieu peut empêcher un prophète de prophétiser, il supportait la définition philosophique de la prophétie¹⁶⁶.

Mais, cette position de Maïmonide pose quelques problèmes : d'abord on ne voit pas sur quoi elle repose dans la tradition juive. D'ailleurs, il y a plusieurs commentateurs de Maïmonide qui voient là le camouflage de sa vraie position de philosophe en utilisant la septième contradiction que Maïmonide présente dans son introduction du *Guide* : « SEPTIEME CAUSE : la nécessité du discours, quand il s'agit de choses très obscures dont les détails doivent être en partie dérobés et en partie révélés. Car quelquefois on se voit forcé, en émettant une opinion, de s'exprimer de manière à affirmer une certaine proposition, tandis que dans un autre endroit on se voit forcé de s'exprimer de manière à affirmer une proposition qui se trouve en contradiction avec la première. Le vulgaire ne doit d'aucune manière s'apercevoir de l'endroit où existe la contradiction, et l'autre quelquefois cherche toute sorte d'expédients pour la dérober »¹⁶⁷.

En examinant ce point de vue, on remarque quelques facettes communes entre la position philosophique et la description religieuse de la prophétie à savoir :

¹⁶⁵ Sirat, *La Philosophie juive médiévale, op. cit.*, p. 220 ; Id., *Les Théories de visions surnaturelles, op. cit.*, p. 138.

¹⁶⁶ Feldman, « Judaism, Philosophy and Theology of, Medieval », *art. cit.*, p. 722.

¹⁶⁷ *G*, I, Introduction p. 24-25 ; *D*, p. 19-20.

1. la préparation morale et rationnelle avant la prophétie.
2. l'affirmation de la possibilité de l'intervention divine.

Il n'est pas difficile de trouver un lien entre cette dernière idée, celle de l'intervention divine, et la création du monde. Car Maïmonide affirme qu'Aristote avait conscience du problème résultant de l'insuffisance de ses arguments en faveur de l'éternité du monde. De même, la position de Platon n'étant pas mieux étayée, et c'est pourquoi Maïmonide ne trouve aucune raison valable pour ne pas interpréter l'histoire de la création selon la tradition de la création *ex nihilo*. Il réfute l'argument d'Aristote en montrant qu'il est en contradiction avec la foi, car il attribue à Dieu l'intelligence, mais non la volonté. En effet, la thèse d'Aristote revient à affirmer que Dieu est impuissant et incapable d'intervenir par la voie des miracles au cours des événements et mène ainsi à « la ruine de la religion ». En rejetant cette croyance, Maïmonide a donc un but pratique. C'est un moyen qu'il emploie pour lutter contre des tendances qui pourraient résulter de cette ruine¹⁶⁸.

Notons que les critiques opposées par Maïmonide à la conception selon laquelle il existerait un système unifié et complet des sciences naturelles, où il pourrait exister, visent en premier lieu à ébranler la croyance dans l'infailibilité d'Aristote. En énonçant l'argument en question Maïmonide considère qu'il n'y a pas de raison de supposer que les lois de la physique aristotélicienne, qui sont valables dans le cosmos accessible à notre perception, aient eu nécessairement, toujours et dans toutes les circonstances, prise sur la réalité. Il est dès lors illégitime de démontrer l'éternité du monde à partir de cette physique, car les

¹⁶⁸ *G*, II, 13-16.

spéculations de ce genre sortent du domaine qui relève de cette science, par conséquent, il fallait admettre que la raison humaine était incapable de résoudre le problème¹⁶⁹.

À ce stade, Maïmonide critique les théologiens dialectiques (*mutakallimūn*), tant juifs que musulmans, sous prétexte qu'ils s'appuient sur la théorie du monde créé pour établir d'abord l'existence de Dieu, ensuite son unicité et son incorporéité, et enfin sa volonté absolue. C'est ainsi qu'il propose de modifier la méthode utilisée pour vérifier les trois hypothèses déjà mentionnées. Au lieu de commencer par démontrer que le monde est créé, il serait plus approprié de prouver d'abord l'existence de Dieu en utilisant la démonstration des philosophes, ce qui revient à renverser complètement la méthode. Il renvoie la première hypothèse, le monde est créé, à la fin, et de commencer par la deuxième hypothèse, l'existence de Dieu. Maïmonide considère une telle méthode énormément sensée. Selon lui, si l'on admet l'existence de Dieu, on admet du même coup que Dieu est maître du monde, ainsi que des événements et des changements qui s'y produisent¹⁷⁰.

En outre, les arguments des philosophes musulmans étaient fondés sur la théorie des possibles, alors que ceux des théologiens reposent sur la théorie du monde créé. Cela est manifeste dans les ouvrages de Faḥr al-Dīn Rāzī, qui a introduit la philosophie dans la théologie dialectique (*'ilm al-kalām*) faisant de la théologie une philosophie et transformant la philosophie en théologie. Rāzī était contemporain de Maïmonide, puisqu'il est mort en 1210. On ne sait pas si

¹⁶⁹ Pines, « Maïmonide et la philosophie latine », *art. cit.*, p. 396-397.

¹⁷⁰ *G*, I, 71, p. 177-178 ; *D*, p. 185.

Maïmonide avait connaissance de ces ouvrages sur la philosophie et la théologie¹⁷¹.

Dans son ouvrage *al-Muḥassal fī ʿilm al-kalām* (Somme de Théologie), Rāzī mentionne deux théories pour montrer l'existence de Dieu : celle de la création et celle des possibles. Mais il accorde sa préférence à la théorie des possibles, qui est celle des philosophes. Maïmonide, avec Rāzī, utilise la méthode des possibles pour prouver l'existence de Dieu, tout en usant, sans le dire, d'une terminologie empruntée aux théologiens et sans désigner la méthode des philosophes en tant que « méthode des possibles ». Rāzī justifie le fait qu'il ait choisi la méthode des possibles par des considérations rationnelles. Maïmonide, lui, critique la théorie des théologiens du point vue méthodologique et formel, mais, quand au fond, c'est seulement après avoir démontré l'existence de Dieu, en se fondant sur les changements qui affectent l'univers, qu'il établit que l'univers est créé¹⁷².

On peut trouver une autre différence entre Rāzī et Maïmonide : le premier conteste la théorie de la création de l'univers au profit de celle des possibles, alors que le second, sans contester la théorie de la création de

¹⁷¹ Oulddali (Ahmed), *Le problème de la connaissance dans le commentaire coranique de Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, Thèse : Mondes arabe, musulman et sémitique : Université de Provence (Aix-Marseille I) : 2007 ; Jomier (Jacques), « L'autorité de la Révélation et de la raison dans le commentaire du Coran de Faḥr al-Dīn al-Rāzī », in *La notion de l'autorité au Moyen âge*. Islam, Byzance, Occident, éd. G. Makdisī, Paris, Presses universitaires de France, 1982, p. 245-261 ; Anawati (G. C.), « Fakhr al-Dīn al-Rāzī », *EF*, II, p.770-773.

¹⁷² Atay (Hüseyin), « Dans quelques mesure Maïmonide connaissait-il la théologie Islamique », in *Délivrance et fidélité : Maïmonide*, Paris, Unesco et Editions Erès (textes du colloque tenu à l'Unesco en décembre 1985 du 850e anniversaire du philosophe), 1985, p. 83.

l'univers, propose de la rejeter à la fin de la démonstration, comme nous l'avons expliqué. « Il y a pour chacun une Direction vers laquelle il se tourne »¹⁷³.

En faisant la comparaison avec Fārābī sur le même point, il nous semble qu'un traité perdu, intitulé *Les êtres changeants (al-Mawjūdāt al-mutağayyira)*, auquel il est explicitement fait référence dans le *Guide* (I, 74, fin) ait été l'une des principales sources extérieures au *kalām* dont dérive la connaissance que Maïmonide avait des doctrines des *mutakallimūn* et la façon dont il les interprétait. Il semble certain que la principale intention de l'œuvre en question de Farābī était de défendre la doctrine de l'éternité du monde. On peut trouver de quoi appuyer cette façon de voir, non seulement dans la référence explicite que fait Maïmonide à cette œuvre, mais aussi, comme cela est indiqué en partie, dans les citations qui en sont faites dans les commentaires d'Ibn Bāğğa et Ibn Rušd. Au vu de ces éléments, on peut considérer comme plus que probable que, lorsque Maïmonide renvoie (II, 15) à la conviction de Fārābī que l'on peut démontrer l'éternité du monde et qu'Aristote ne pouvait avoir aucun doute à ce sujet et, dans le même contexte, au mépris de Fārābī envers Galien, parce que celui-ci avait adopté à ce propos une attitude agnostique, il avait à l'esprit le traité du philosophe arabe¹⁷⁴.

Cependant, de toute évidence, cette résignation n'était pas le fait de tous les penseurs de moyen âge. Il ne manquait pas parmi les musulmans et parmi les juifs d'aristotéliens de strictes observances qui à l'encontre de Maïmonide considéraient que le Philosophe, cela pouvait aussi être Proclus (m. 485 ap. J. C.), avait démontré de façon irréfragable l'éternité *a parte ante* du monde. Il y

¹⁷³ *Ibid.*

¹⁷⁴ Pines, « Les sources philosophiques », *art. cit.*, p. 138-140.

avait, d'autre part, Jean Philopon (m. vers 575 ap. J. C.), qui dans un ouvrage perdu dont un résumé, *les kephalia*, nous est parvenu en version arabe déclare expressément qu'il veut démontrer de façon (ce qu'il fait par ailleurs aussi dans le *Contra Proclum*) la thèse de la création du monde temporelle. Or, cet ouvrage et cet exemple ont eu des imitateurs au moyen âge¹⁷⁵.

Revenons au point de vue que Maïmonide entend démontrer et qui vise principalement à produire un lien entre la position religieuse et celle d'Aristote sur le monde naturel, en ajoutant Dieu omnipotent qui peut intervenir pour changer le monde. La création *ex nihilo* est très importante, car il est difficile pour Maïmonide de croire qu'un Dieu omnipotent n'agit pas sur une matière qu'Il a lui-même créée.

Cette position va à l'encontre du système du monde sur lequel Maïmonide construit sa doctrine de la prophétie. Les prophètes sont capables, comme les hommes avancés intellectuellement, par les liaisons et les régularités dans la construction du monde d'acquiescer des prédictions exactes concernant l'avenir. Mais si ce monde doit être modifié à tout instant par une intervention arbitraire de Dieu, comment les prophètes peuvent-ils anticiper l'avenir ?

Pour répondre à cette question, Maïmonide affirme que, même si Dieu peut intervenir pour changer le système du monde, il ne l'a jamais fait : « ... quoique tous les miracles consistent dans le changement de la nature d'un être quelconque d'entre les choses qui existent, Dieu ne change pourtant pas par miracle la nature des individus humains... ce n'est pas que nous croyons que le changement de la nature d'un individu humain quelconque soit difficile pour

¹⁷⁵ Pines, « Maïmonide et la philosophie latine », *art. cit.*, p. 402.

Dieu ; au contraire, cela est possible et dépend de la puissance (de Dieu). Cependant, selon les principes contenus dans la Loi du Pentateuque, il n'a jamais voulu le faire et ne le voudra jamais, car si c'était sa volonté de changer chaque fois la nature de l'individu humain à cause de ce qu'il veut obtenir de cet individu, la mission des prophètes et toute la législation seraient inutiles »¹⁷⁶.

Dieu omnipotent ne fait que transmettre un message par l'intermédiaire des prophètes, c'est là sa seule intervention. Qu'est-ce qui va alors distinguer le prophète des autres humains ? Dans sa définition de la prophétie, Maïmonide décrit trois conceptions possibles. La première, qui correspond à l'opinion de la masse, décrit le prophète comme un homme qui a été arbitrairement choisi par Dieu comme son messager, sans que celui-ci ait à faire montre de disposition particulière, hormis son intégrité. Cette conception fut défendue, par exemple, par R. Saaddiya ha-Gaon (m. 316/928)*. Selon la deuxième manière de voir, attribuée aux philosophes aristotéliens, la prophétie n'est pas caractérisée par l'envoi en mission, mais par la perfection humaine. Ainsi, le prophète se distingue aussi bien par son imagination créatrice. Maïmonide désigne la troisième comme étant conforme à la « conception de notre Tora et aux fondements de notre méthode ». Il identifie cette conception à la deuxième, mais avec une restriction. En effet, à son avis, il n'est pas promis à un homme, qui montre les dispositions naturelles requises et qui s'y prépare avec zèle, de devenir prophète. La volonté divine peut très bien empêcher le passage de la possibilité à la réalité.

¹⁷⁶ *G*, III, 32, p. 525 ; *D*, p. 598.

* Saadiya b. Yusuf al-Fayyumi est le plus éminent penseur et l'autorité scientifique la plus importante de l'époque de geonim ; dirigeant important du judaïsme babylonien et l'un des plus redoutables adversaires du Karaïsme.

En effet, Maïmonide prend explicitement ses distances avec l'école ašarite. Cette dernière voit dans la volonté divine la source d'une intervention permanente dans l'ordre du monde. Elle attribue à Dieu une « volonté éternelle » immuable. Par opposition, Maïmonide accorde une place importante à l'intelligence et à la prophétie naturelle dont la source se trouve dans les dispositions naturelles et le comportement de l'homme¹⁷⁷.

Ce que Maïmonide voulait affirmer par là, c'est que même si Dieu peut intervenir pour changer le système du monde, il ne l'a jamais fait. Cela va à l'encontre du principe aristotélicien, selon lequel il est difficile de nommer quelque chose qui puisse exister, si elle ne s'est jamais produite. Ibn Rušd a utilisé ce principe comme argument pour distinguer la possibilité qui n'a jamais été réalisée de celle qui l'a été à un certain moment.

Mais Maïmonide fait preuve de prudence en limitant ce principe aux choses éternelles comme les espèces : « Quand le possible se dit d'une espèce, il faut qu'il existe réellement dans certains individus de cette espèce : car, s'il n'existait jamais dans aucun individu, il serait impossible pour l'espèce. De quel droit dirait-on alors qu'il est possible ? Si, par exemple, nous disons que l'écriture est une chose possible pour l'espèce humaine, il faut nécessairement qu'il y ait des hommes qui écrivent dans un temps quelconque ; car, si l'on soutenait qu'il n'y a jamais aucun homme qui écrive, ce serait dire que l'écriture est impossible pour l'espèce humaine. Il n'en est pas de même du possible qui se dit d'un individu ; car, si nous disons qu'il se peut que cet enfant écrive ou n'écrive pas, il ne s'ensuit pas de cette possibilité que l'enfant doive

¹⁷⁷ V. Levinger (Jacob) ; Kasher (Hanna), « Maïmonide », in *Petit dictionnaire des philosophes de la religion*, Paris, Edition Brepols, 1995, p. 352- 353.

nécessairement écrire à un moment quelconque. Ainsi donc, le possible dit d'une espèce n'est pas, à proprement dire, dans la catégorie du possible, mais est en quelque sorte nécessaire »¹⁷⁸.

Il semble que Maïmonide ait voulu dire ici que s'il y a une possibilité d'avoir le plus haut degré de la perfection à laquelle l'espèce humaine puisse arriver, dans ce cas-là, cela peut se réaliser même par un seul individu de cette espèce, c'est le cas de Moïse selon lui. Par ailleurs, si Dieu peut d'intervenir dans le monde, cela a été réalisée par sa création du monde même. Mais comment peut-on comprendre cette intervention divine dans le monde ? Maïmonide affirme que cette intervention n'est pas arbitraire, mais elle a un but attaché à l'essence de Dieu qu'on ne peut pas comprendre. On doit seulement observer les faits de Dieu pour comprendre cette intervention. Ces faits constituent le monde naturel même.

Pour toutes ces raisons, on trouve que la création du monde et la réalisation de la prophétie par l'intervention divine être considérées comme les propres opinions du Maïmonide en ce qui concerne l'éternité du monde et la prophétie. Malgré son grand respect pour Aristote et pour Fārābī, Maïmonide semble décidé à défendre la conception traditionnelle de la création et celle de la prophétie.

1. 3. 2. La discussion de Maïmonide sur la notion de causalité :

On sait qu'Aristote avait fait du Principe Premier de l'Être, « dont dépend les cieux et le monde de la nature », l'objet suprême de la pensée métaphysique. Plotin (m. 270 ap. J.C.) l'avait élevé tellement au dessus des plans de la pensée et

¹⁷⁸ V. Maïmonide (Moïse), *Le Guide des égarés*, trad. S. Munk, Paris, Maisonneuve & Larose, 1970, II, 1, p. 39-40.

de l'être qu'il le décrit dans son système comme le centre sidéral où toute lumière brille désormais et d'où tout être émane. Selon la conception coranique de Dieu, un immense gouffre sépare l'Être, dont « rien n'est à Sa ressemblance », de la multiplicité des créatures qu'Il a produites par son simple décret¹⁷⁹.

Maïmonide, quant à lui, opte dans son *Guide*, comme nous l'avons montré précédemment, pour une méthode consistant à présenter les sujets purement philosophiques de manière non systématique. Par conséquent, aucune partie de son ouvrage n'est consacrée à un argument indépendant de la causalité. Néanmoins, il semble que la notion de causalité dans le *Guide* fasse partie de la discussion sur les attributs divins, la critique du *kalām*, les preuves de l'existence de Dieu, l'unité et l'incorporité de Dieu, la création, la prophétie, le bien et le mal, la connaissance divine, la volonté et la philosophie de la Loi. Ainsi, le traitement synoptique de la notion de causalité par Maïmonide représente l'un des aspects les plus importants de sa philosophie¹⁸⁰.

Par ailleurs, Maïmonide explique le langage prophétique au chapitre 48 dans la deuxième partie du *Guide*. Là, il semble que le thème principal du chapitre soit le traitement de la notion de causalité. Ainsi, il mentionne les causes intermédiaires de tout ce qui se passe dans le monde. Celles-ci, en effet, sont attribuées à Dieu qui est considéré comme la cause première. D'ailleurs nous remarquons que le chapitre en question est rattaché au premier chapitre de la deuxième partie dans lequel l'existence de Dieu est approuvée par référence à

¹⁷⁹ Fakhri, *Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., p. 174-175.

¹⁸⁰ Hyman (Arthur), « Maimonides on causality », in *Maimonides and Philosophy*, éd. S. Pines et Y. Yovel, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, p. 157.

ces causes intermédiaires. Il est aussi étroitement lié à la discussion de la gouvernance divine présentée par Maïmonide dans les premiers chapitres de cette partie. Alors que le chapitre 48 semble servir principalement à produire un sommaire de ce que notre philosophe avait montré précédemment, il déclare : « écoute ce que je vais exposer dans ce chapitre, et portes-y une attention toute particulière, en sus l'attention que tu dois porter à tous les autres chapitres de ce traité »¹⁸¹.

Maïmonide explique dans son *Guide* que lorsque les prophètes affirment que Dieu « dit », « parle », « ordonne », « appelle » ou « renvoie », ils omettent souvent la chaîne des causes intermédiaires. C'est ainsi que dans l'introduction de ce chapitre, notre auteur rejette la possibilité de considérer Dieu comme l'agent immédiat ou direct des événements qui se produisent dans le monde. En ce sens, il distingue quatre types de causes intermédiaires : les événements naturels et inéluctables tels que la fonte des neiges dès que l'air devient chaud ; le choix volontaire de l'homme tel que sa décision de faire la guerre ; la volonté des animaux ; les événements accidentels dus au hasard. Ainsi, Maïmonide expose que Dieu n'a pas littéralement parlé au poisson dans l'histoire de Jonas. Sa parole au poisson est destinée à servir l'idée que Dieu est la cause lointaine qui est responsable grâce à une volonté particulière¹⁸².

Dans le même chapitre, Maïmonide définit le hasard comme suit : « n'est qu'un excédant du naturel, comme il a été exposé, et plus souvent il participe de la nature, du libre arbitre et de la volonté »¹⁸³. Pourtant, cette définition ne

¹⁸¹ *G*, II, 48, p. 403 ; *D*, p. 452.

¹⁸² *G*, II, 48, p. 404 ; *D*, p. 452-453.

¹⁸³ *G*, II, 48, p. 403 ; *D*, p. 452.

mentionne pas ce qui est précisément le rôle de Dieu dans le monde. C'est ainsi qu'elle laisse sans réponse la question la plus importante au sein de la philosophie de Maïmonide. Est-ce que Dieu tel qu'il est conçu par lui intentionnellement nécessite des événements particuliers par la voie des causes intermédiaires ? Ou est-ce que Dieu est identique à celui des philosophes qui n'est pas, en effet, l'immédiat, actif ou volontaire agent de tout ce qui se passe dans le monde sublunaire ? En tant que tel, Dieu est la cause lointaine de tout ce qui a lieu dans le monde. Ainsi, la première thèse préserve la notion de la providence individuelle, tout en négligeant la nature de la liberté humaine. Alors que la deuxième thèse n'attribue à Dieu aucun rôle dans l'histoire humaine¹⁸⁴.

À la manière d'Aristote, Maïmonide développe sa notion sur la causalité. Ainsi, il soutient que la création et les miracles exigent une explication, mais il soutient que celle-ci doit être recherchée à travers la perception des sens et la spéculation intellectuelle. En effet, il enseigne que ce que l'homme peut connaître concernant Dieu et les intelligences incorporelles doit être tiré d'une analyse du monde. Par conséquent, il semble que la philosophie de Maïmonide, dans son esprit, ressemble au naturalisme d'Aristote. En partant de l'analyse du changement et de celle du mouvement chez Aristote, notre philosophe présente sa définition de la causalité comme suit : « Il a été exposé dans la *physique* qu'il existe différentes causes pour tout ce qui a une cause, qu'elles sont au nombre de quatre, à savoir : la matière, la forme, l'agent (ou l'efficient) et la fin, et qu'il y a

¹⁸⁴ Kreisel, *Prophecy: the History of an Idea in the Medieval Jewish Philosophy*, op. cit, p. 288.

en a de prochaines et de lointaines ; chacune de ces quatre est appelée cause »¹⁸⁵.

En examinant cette citation, on sait qu'Aristote distingue quatre sortes de causes : la cause efficiente, la cause matérielle, la cause formelle et la cause finale. Cependant, c'est à l'instar d'Ibn Sīnā que Maïmonide reconnaît ces quatre causes, tout en considérant celle de l'existence comme une cinquième cause. Car Ibn Sīnā soutient que la caractéristique essentielle de l'Être suprême, qui s'élève au dessus du monde des entités contingentes dans le monde, doit en fin de compte aboutir à un principe nécessaire dont dépend cette série. Autrement, il ne s'agirait pas d'une série contingente. Dans cette preuve, observe Ibn Sīnā, nous traitons de la première cause efficiente de la série, qui se situe par rapport à elle dans une relation essentielle ou individuelle. Car si tel n'était pas le cas, la série pourrait se poursuivre à l'infini, dans le passé et dans l'avenir¹⁸⁶.

Malgré le fait qu'Ibn Sīnā admet l'analyse d'Aristote en ce qui concerne l'analyse du changement et celle du mouvement, il observe que la compréhension métaphysique du monde est la plus importante. Ainsi, il soutient que la cause finale jouit d'une certaine prééminence. Dans la conception de l'agent elle est antérieure aux autres causes, puisqu'elles sont conçues subséquentment. Elle est également antérieure en ce qui concerne la définition, puisqu'elle entre dans la définition des autres causes¹⁸⁷. Ainsi, il soutient que la cause finale est définie comme « celle en considération de laquelle » l'action est

¹⁸⁵ *G*, I, 69, p. 166 ; *D*, p. 171.

¹⁸⁶ Fakhri, *Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, p. 175.

¹⁸⁷ *Op. cit.*, p. 174.

faite. En outre, Ibn Sīnā estime que certains ont nié la réalité des causes finales, en se fondant sur le fait que chaque cause doit avoir une cause, ou que ce qui arrive dans le monde arrive d'une manière purement fortuite. Les événements dus au hasard ne sont cependant pas complètement indéterminés et le caprice dans les actions volontaires comporte un but, pouvant être identifié soit avec le bien imaginé ou le bien rationnel vers lequel tend la volonté de l'agent, soit avec un objectif quelconque en dehors de l'agent¹⁸⁸.

Ici, il nous apparaît d'une certaine manière que l'utilisation de la cause de l'existence par Maïmonide pose un problème. Car, comme son contemporain Ibn Rušd, il aurait pu rejeter la notion avicennienne de la possibilité et par conséquent la preuve de l'existence de Dieu, appelée la preuve de la nécessité et la possibilité. Mais, Contrairement à ce que l'on pourrait penser, Maïmonide mentionne ces deux arguments sans y opposer aucune objection. Là, on peut argumenter que la doctrine d'Ibn Sīnā aide à expliquer la nature créée du monde en montrant que celui-ci est ontologiquement dépendant de l'agent causal, de Dieu¹⁸⁹. Pour expliquer la nature de la cause de l'existence, Maïmonide admet la distinction avicennienne entre essence et existence. Ainsi, il écrit : « Tout ce qui est d'une existence nécessaire, par rapport à sa propre essence, ne tient son existence, en aucune façon, d'une cause quelconque »¹⁹⁰. De même, il accepte le concept avicennien de l'existence nécessaire et celui du possible. À ce propos on lit : « Toute chose dont l'existence a une causes est, par apport à sa propre

¹⁸⁸ Fakhri, *Histoire de la philosophie islamique, op. cit.*, p. 173.

¹⁸⁹ Hyman, « Maimonides on causality », *art. cit.*, p. 162-163.

¹⁹⁰ *G*, II, Introduction, Vingtième proposition, p. 238 ; *D*, p. 261.

essence, d'une existence possible : car, si ses causes sont présentes, elle existera »¹⁹¹.

Si l'on remonte à la doctrine de Ġazālī en ce qui concerne la notion de causalité, on remarque que Maïmonide à travers sa critique des *mutakilmūn* rejette deux thèmes adoptés par le peseur musulman dans son ouvrage *Tahāfut al-falāsifa* qui sont : la négation du lien entre la cause et l'effet et par conséquent le refus des « causes secondes ». Dans la partie « physique » du *Tahāfut*, Ġazālī considère une question majeure : la négation de nécessité du lien causal qui a été l'une des questions fondamentales qui, plus de deux siècles auparavant, avait opposé les théologiens aux philosophes en général et aux péripatéticiens en particulier. La tendance de ces derniers à attribuer aux « causes secondes » un certain degré d'efficacité dans l'ordre naturel était désapprouvée par les théologiens, car elle militait contre le concept coranique d'un Dieu omnipotent qui mettait à exécution Ses grands desseins cosmiques d'une manière impérieuse et directe et qui, par conséquent, n'avait besoin d'aucun médiateur. La métaphysique occasionaliste des atomes et des accidents, qui était développée par les théologiens du IX^e siècle, était précisément destinée à sauvegarder l'indépendance absolue de Dieu de toutes conditions ou de toutes limitations, naturelles ou autres. À l'exception d'un petit nombre de théologiens mu^tazilites qui introduisent le concept de la génération (*tawallud*) comme expédient théorique pour conserver l'efficacité des agents naturels, les théologiens musulmans rejetaient la « causalité seconde » comme incompatible avec l'unicité et la souveraineté de Dieu dans le monde. Ġazālī fut cependant le premier

¹⁹¹ *G*, II, Introduction, Dix-neuvième proposition, p. 238 ; *D*, p.260.

théologien à entreprendre une réfutation systématique du concept de lien causal nécessaire. Il semble avoir été influencé en cela par les sceptiques grecs de l'école pyrrhonienne¹⁹².

En bref, on remarque que la notion de causalité chez Maïmonide est fondée sur l'observation du monde tel qu'il existe. Ainsi, à l'instar d'Aristote notre auteur conçoit les causes comme des éléments d'évolution et de mouvement. À la différence de son contemporain Ibn Rušd, Maïmonide reprend d'Ibn Sīnā la cause de l'existence du monde et par conséquent sa preuve de l'existence de Dieu, celle de la nécessité et la possibilité.

1. 3. 3. Le concept de miracle dans la prophétie :

Maïmonide limite sa théorie naturaliste de la prophétie de deux côtés, comme nous l'avons déjà dit. D'abord, il enseigne que, d'une manière générale, la volonté divine peut refuser l'inspiration même aux individus qui ont la disposition nécessaire et les qualifications naturelles pour la prophétie. Cette doctrine paradoxale, qui attribue à un acte de la volonté divine, non pas que la prophétie se produise, mais qu'elle soit temporairement suspendue, permet à Maïmonide de redonner à celle-ci la notion de mission. Ensuite, et cette seconde restriction est encore plus importante, il dit de l'explication naturaliste de la prophétie qu'elle s'applique à tous les prophètes bibliques, sauf à Moïse¹⁹³.

¹⁹² Fakhri, *Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., p. 253-254.

¹⁹³ V. Guttman, *Histoire des philosophies juives*, op. cit., p. 219, 220 ; Kreisel (Howard), « Miracles in Medieval Jewish Philosophy », *JQR*, LXXV-2 (October, 1984), p. 99-133 ; Blumenthal (David R.), « Maimonides' Intellectualist Mysticism and the Superiority of the Prophecy of Moses » p. 27-51, in *Approaches to Judaism Medieval Times*, éd. D. Blumenthal, Chico, California, Scholars Press, 1984.

L'intervention personnelle de Dieu dans la constitution du monde était ainsi établie. Maïmonide se trouve affranchi de la nécessité de donner aux idées religieuses concernant l'action de Dieu et ses rapports avec le monde une explication « naturelle » en les transformant en un dynamisme impersonnel. Il n'use pourtant de cet avantage qu'avec beaucoup de modération, comme en témoigne notamment sa théorie du miracle¹⁹⁴.

Dans la philosophie islamique, deux conceptions du miracle s'affrontent. Selon la doctrine du *kalām*, les miracles se produisent par la puissance de Dieu, et non par l'activité du prophète qui n'a aucun rapport avec l'événement miraculeux, si ce n'est qu'il l'annonce à l'avance. Le fait que le miracle annoncé à l'avance se produise est pour Dieu une façon d'authentifier le prophète ; c'est par cette annonce que se distinguent les miracles proprement dits des miracles accomplis par les saints, et des opérations magiques. Contrairement au *kalām*, les philosophes, qui s'appuient sur le principe selon lequel tout ce qui se produit n'a pas pour raison l'arbitraire inconditionné de Dieu, mais doit provenir d'événements à chaque fois différents dans des conditions déterminées, enseignent que les miracles sont accomplis par les prophètes, et simplement annoncés par Dieu¹⁹⁵.

Maïmonide tient compte du principe des philosophes, en ce qu'il enseigne que les miracles sont d'une certaine façon dans la nature : quand Dieu créa la nature, il y plaça la capacité de produire des miracles à un moment déterminé

¹⁹⁴ Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, *op. cit.*, p. 139 ; Kaplan (Lawrence), « Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy », *HTR*, 70-3/4, (October 1977), p. 233-256 ; Langermann (Y. Tzvi), « Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)Belief », *Jewish History*, 18- 2/3, (2004), p. 147-172.

¹⁹⁵ V. Strauss, Maïmonide, *op. cit.*, p. 123, 124.

par avance. Dieu fait connaître aux prophètes le moment où il doit annoncer l'événement en question, et tel est le « signe » du prophète. Ainsi Maïmonide, tout comme les philosophes, nie que Dieu intervienne arbitrairement dans le monde créé par lui ; mais tout en se plaçant sur le terrain des philosophes, il s'en tient à la conception du *kalām* quant à la fonction exercée par le prophète dans le miracle, il ne l'accomplit pas, c'est Dieu qui l'accomplit. Mais si le miracle est accompli par Dieu, et non par le prophète, la prophétie elle-même peut dépendre de l'acte libre et miraculeux de Dieu. Maïmonide peut donc enseigner que l'homme qui remplit toutes les conditions de la prophétie peut cependant se voir miraculeusement refuser la prophétie. Cette doctrine est la réserve qu'il émet à l'encontre de la prophétologie des philosophes. Cette réserve, n'est possible que si le miracle n'est pas, pour l'essentiel, accompli par les prophètes. Le fait que Maïmonide abandonne la doctrine de l'activité thaumaturgique des prophètes est donc le seul point qui distingue sa prophétologie de celle des philosophes¹⁹⁶.

Maïmonide reprend aussi des philosophes le principe qui enseigne que les miracles sont d'une certaine façon de la nature. Il y place, dit-il, la capacité de produire des miracles, à un moment déterminé, par avance. Il dit en outre, qu'il y a deux sortes de miracles les « miracles réels » et les « miracles possibles » ; grâce à ces derniers, Dieu dirige les événements que la nature n'a pas le pouvoir

¹⁹⁶ Strauss, Maïmonide, *op. cit.*, p.124 ; Ravitsky (Aviezer), « The Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy », in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, éd. Isadore Twersky, Cambridge, Massachusetts et Londres, Harvard University Press, 1984, p. 231-272.

de fixer inévitablement, puisqu'il y a toujours place en son sein pour le « hasard »¹⁹⁷.

Le miracle est possible, puisque le monde n'est pas enveloppé tout entier dans un réseau de nécessité, mais en fait, les miracles, c'est-à-dire les événements irréductibles à l'ordre normal des choses, font partie de l'organisation du monde qui date de la création. Cette manière de voir très radicale que Maïmonide ne craignit pourtant pas d'exposer dans un ouvrage de vulgarisation n'est pas intégralement maintenue dans le *Guide* où l'auteur semble reconnaître la possibilité d'interventions divines dans la marche des choses, encore que ces interventions fassent partie du plan préétabli de l'univers. La majeure partie des miracles bibliques est soumise d'ailleurs dans le *Guide* à une exégèse allégorique ou bien se trouve ramenée à une expérience interne de l'imagination prophétique¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Pasmantier-Sebban (Jacqueline), « Compétences et performances des prophètes », in *Le Colloque de Cordoue : Ibn Rochd, Maïmonide, saint Thomas, ou la filiation entre foi et raison*, Paris, CLIMATS, 1994, p. 313 ; Guttmann (David), « Miracles in Rambam's Thought - a Function of Prophecy », *Hakirah, the Flatbush Journal of Jewish Law and Thought*, 3 (2006), p. 230-234.

¹⁹⁸ Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, op. cit., p. 139.

CHAPITRE II

Le rôle de l'imagination dans la prophétie selon Maïmonide

Introduction

L'un des aspects de l'imagination, qui attire beaucoup d'attention, est bien la capacité de l'imagination à produire des fantasmes, c'est-à-dire à imaginer des objets qui ne sont pas réels. Historiquement, cela a été une préoccupation des philosophes, car la faculté d'imagination peut, à la fois, se séparer de la sensation et dépasser les contraintes de l'intellect. Dès lors, l'imagination est libre de s'éloigner de toutes les frontières empiriques et logiques. En tant que tel, l'imagination est l'adversaire de la science et, vraisemblablement, de la philosophie¹⁹⁹.

En revanche, l'imagination est considérée comme un processus interne dans lequel elle est une partie nécessaire de cognition. Dans ce sens, l'imagination est située à mi-chemin entre une sensation initiale (particulière) et une intellection ultime (universelle). En dehors de ces deux sortes de l'imagination, il y a un juste milieu entre une imagination bien élevée et celle qui est « sauvage ». C'est l'imagination créatrice de l'écrivain, du poète et du prophète. Là on retrouve les techniques de l'allégorie, de la métaphore et du symbolisme²⁰⁰.

Il est peu exagéré de dire que tout le *Guide* est consacré à la critique de l'imagination. Ainsi, elle représente l'une des thèses centrales de la philosophie

¹⁹⁹ Ivry (Alfred), « Triangulating the Imaginationm: Avicenna, Maimonides and Averroes », *in Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, éd. Maria Cândida Pacheco et José F. Meirinhos, Turnhout, Brepols Publishers (Actes de XIe Congrès de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M), Porto, du 26 au 31 août 2002), 2006, I, p. 667.

²⁰⁰ Ivry, « Triangulating the Imaginationm: Avicenna, Maimonides and Averroes », *art. cit.*, p. 667-668.

de notre auteur. Dans ce sens, il nous semble que Maïmonide opte pour une division semblable à celle que nous venons de voir, car partout dans ses écrits, il tâche d'établir une distinction très nette entre l'« imagination » (*al-ḥayāl*), qui porte un sens négatif ou « sauvage », et au contraire la « faculté imaginative » (*al-mutaḥayyila*) lorsqu'il parle de la prophétie. Nous allons donc y consacrer ce deuxième chapitre. Commençons par la définition de l'imagination chez Maïmonide.

2. 1. L'imagination chez Maïmonide :

2. 1. 1. L'imagination : sa définition et ses fonctions :

À l'instar d'Aristote, Maïmonide conçoit la « faculté imaginative » (*al-quwwa al-mutaḥayyila*) comme une faculté corporelle, exerçant son pouvoir sur des images. Il n'est pas donc étonnant que lorsqu'elle reçoit de la faculté rationnelle des idées, elle subit des troubles. En effet, il n'est pas dans sa nature, selon Aristote, de saisir autre chose que des formes revêtues de matière : « ... Cet épanchement se répand sur la faculté rationnelle, et de là sur la faculté imaginative (*al-quwwa al-mutaḥayyila*), de sorte que celle-ci se perfectionne et fonctionne. Parfois, la révélation commence par une vision prophétique, puis cette agitation et cette forte émotion, suite à l'action parfaite de l'imagination, vont s'augmentant, et alors arrive la révélation (véritable) »²⁰¹.

Ainsi que nous l'avons déjà souligné, l'une des fonctions de l'imagination est de présenter de façon imagée ce que l'intellect connaît de façon intuitive.

²⁰¹ *G*, II, 41, p. 380 ; *D*, p. 419.

Cette fonction de l'imagination a comme condition nécessaire le passage à l'acte de l'intellect.

En outre, Maïmonide déclare dans un passage du *Guide* que : « ...les actions de cette faculté imaginative consistent à conserver (*ḥifẓ*) le souvenir des choses sensibles, à les combiner (*tarkīb*) et, ce qui est « particulièrement » dans sa nature, à imiter²⁰² (*muḥākāt*) les images »²⁰³. Il inclut donc dans l'imaginative la conservation des images, la composition des formes et l'imitation.

On peut facilement remarquer, ici, que la terminologie utilisée par Maïmonide est identique à celle employée par Fārābī quand il distingue trois fonctions de la faculté d'imagination : les deux premières, les plus élémentaires et évidentes, sont celle de la « conservation » (*ḥifẓ*) et de la « composition » (*tarkīb*) « des formes sensibles » (*rusūm al-maḥsūsāt*). La troisième fonction, est celle de l'« imitation » (*muḥākāt*) qui permet à l'imagination de recréer, grâce aux seules données sensibles dont elle dispose, tous les états et les fonctions de l'âme à ses différents niveaux, des plus infimes (de la puissance nutritive et appétitive) jusqu'au niveau supérieur de la connaissance intellectuelle²⁰⁴.

À vrai dire, en lisant le texte arabe du *Guide*, nous nous apercevons d'emblée que Maïmonide, quand il considère comme condition préalable à la prophétie « la plus grande perfection possible de l'imagination dans sa formation primitive »²⁰⁵, entend référer la nécessité de cette perfection surtout à

²⁰² Nous remarquons ici que Munk traduit le mot (*muḥākāt*) par « retracer ». Or, il nous semble plus judicieux de le traduire par « imitation » qui est plus proche du sens originale du mot arabe.

²⁰³ *G*, II, 36, p. 364 ; *D*, p. 401.

²⁰⁴ *Madīna*, p. 108-109.

²⁰⁵ *G*, II, 36, p. 364 ; *D*, p. 400.

l'action imitative (*muḥākāt*) de l'imagination (donc à son aspect créatif) qui, étant spéciale par nature en représente également le côté le plus grand et le plus noble.

Dans ce sens, Fārābī décrit plus de détails que Maïmonide sur la fonction de l'imitation. Selon lui, si le tempérament du corps est humide, la faculté imaginative imitera l'humidité en composant des images comme celles de l'eau et de la nage²⁰⁶. Mais quand il s'agit des données intelligibles, la faculté imaginative, qui ne peut les recevoir en tant que telles, quand la faculté rationnelle les lui communique les imite à l'aide des sensibles les plus appropriés à ce genre d'imitation²⁰⁷. Les sensibles les plus beaux, les plus nobles, les plus parfaits, deviendront alors autant de symboles des réalités intelligibles les plus élevées (comme la cause première, les êtres séparés de la matière et les cieux), tandis que pour imiter les intelligibles imparfaits l'imagination se servira des sensibles les plus vils, imparfaits ou méprisables²⁰⁸.

Mais, en dehors de ces activités attachées à l'imagination dans la connaissance prophétique, il y a aussi une activité indépendante de celles-ci, ou du moins une activité dont la dépendance par rapport à l'activité de l'intellect n'est pas *a priori* évidente : c'est sur cette activité que se fonde la connaissance de l'avenir²⁰⁹. A propos de cette activité Maïmonide écrit : « ... tu trouves tel homme chez lequel la faculté de conjecturer et de deviner est tellement forte et

²⁰⁶ *Madīna*, p. 109.

²⁰⁷ *Madīna*, p. 110.

²⁰⁸ *Madīna*, p. 111.

²⁰⁹ Nous avons traité ce sujet au premier chapitre p. 58-64. Nous ne soulignons donc ici que les questions liées à cette fonction de l'imagination.

juste, que presque tout ce que, dans son imagination, il croit être est (réellement) tel qu'il se l'est imaginé ou (du moins) en partie »²¹⁰.

On peut se demander si, pour Maïmonide, l'intellect et l'imagination coopèrent aussi dans la connaissance de l'avenir par le prophète, de la même façon qu'ils coopèrent dans la représentation à travers des images de ce qui est intuitif de façon théorique. Ce n'est pas la seule question qui mérite une réponse chez notre philosophe ; il y en a une autre plus fondamentale : comment se fait-il que des activités aussi différentes que la représentation imagée de ce qui est intuitif de façon théorique, d'une part, et la connaissance de l'avenir, d'autre part, soient caractéristiques du prophète ?

En répondant à la première question, on constate que dans la prophétie de Maïmonide, un des points qui demeure obscur est de savoir si et en quel sens Maïmonide affirme une influence directe de l'intellect agent sur l'imagination. Maïmonide soutient que, dans le cas de la connaissance prophétique, l'intellect agent influence d'abord l'intellect du prophète et « ensuite » son imagination²¹¹, et il attribue à l'imagination du prophète sa connaissance de l'avenir²¹². Cette actualisation de l'imagination par l'intellect agent elle aussi, et donc pas seulement celle qui lui permet de présenter de façon imagée les intuitions théoriques, a pour condition nécessaire l'influence de l'intellect agent sur l'intellect du prophète : l'intellect agent n'agit que sur l'intellect, et ce n'est que par l'intermédiaire de celui-ci qu'il agit sur l'imagination²¹³. Cette affirmation

²¹⁰ *G*, II, 38, p. 371 ; *D*, p. 409.

²¹¹ *G*, II, 36, p.p. 363-364 ; *D*, p. 400.

²¹² *G*, II, 38, p. 371 ; *D*, p. 409.

²¹³ *G*, II, 38, p. 372 ; *D*, p. 410.

contredit de façon flagrante l'affirmation antérieure selon laquelle l'intellect agent, dans le cas du rêve prémonitoire, agit sur la seule imagination²¹⁴. La contradiction est encore plus aiguë si l'on tient compte d'une autre affirmation de Maïmonide, à savoir que le rêve prémonitoire et la prophétie ne se distinguent que par le degré²¹⁵, en ce sens que, dans la connaissance de l'avenir par le prophète, elle aussi, seule l'imagination est influencée par l'intellect agent²¹⁶.

De ce point de vue, peut-être Maïmonide entend-il ne nier l'influence directe de l'intellect agent sur l'imagination en ce qui concerne la prophétie en tant que telle, et donc sans viser le rêve prophétique, et parce qu'il se prépare à constater la possibilité qu'un homme dont l'intellect n'est pas parfait puisse recevoir en rêve des connaissances théoriques. Ou peut-être refuse-t-il l'idée selon laquelle, dans la connaissance de l'avenir par le rêve prémonitoire, l'intellect agent agisse directement sur l'imagination. Et, de fait, il affirme en toutes lettres cette influence directe dans le cas du rêve prémonitoire qui permet de connaître l'avenir²¹⁷.

Pour répondre à la deuxième question, on peut dire que la coopération de l'imagination dans la connaissance prophétique a dans tous les cas aussi bien dans la connaissance de l'avenir que quand elle rend sensible les réalités intelligibles, ce qui ne se produit que pour guider la masse – une intention pratique. On peut comprendre alors comment Maïmonide peut dire que,

²¹⁴ *G*, II, 38, p. 373 ; *D*, p.p. 410-411.

²¹⁵ *G*, II, 36, p. 364 ; *D*, p. 401.

²¹⁶ V. Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 114-115.

²¹⁷ *Op. cit.*, p. 119.

lorsque l'intellect agent n'influence que l'imagination d'un homme, celui-ci devient homme politique et législateur, ou oniromancien, ou devin ou magicien. Toutes ces activités, provoquées lorsque l'imagination seule est sous influence, et qui en apparence n'ont rien de commun, ont en commun ce point essentiel qu'elles sont pratiques.

Ainsi, la prophétie est la réunion de la perfection théorique et de la perfection pratique « et, en même temps, une intensification de chacune de ces perfections qui atteint ainsi un degré plus élevé que celui que peuvent atteindre des non-prophètes ». De même que l'intellect agent doit influencer l'intellect du prophète afin qu'il puisse communiquer aux hommes des vérités théoriques, qu'il puisse être le maître des hommes, de même l'intellect agent doit influencer l'imagination du prophète pour que celui-ci puisse remplir sa tâche pratique. La prophétie est en même temps théorique et pratique ; le prophète est en une seule personne celui qui enseigne et celui qui dirige²¹⁸.

Si l'on remonte à la doctrine de Fārābī, cette obscurité s'éclaircit de la façon suivante : la connaissance de l'avenir ressortit à la connaissance des réalités particulières (*ḡuz'īyyāt*) ; la connaissance des réalités particulières est l'affaire de l'intellect pratique (*al-nāṭīqa al-ʿamaliyya*) : quand des choses futures sont connues dans le rêve prémonitoire ou dans la prophétie, l'imagination prend la place de l'intellect théorique (*al-nāṭīqa al-naẓariyya*). La connaissance des réalités de l'entendement, dont il est caractéristique de la prophétie qu'elle en donne une présentation imagées, est l'affaire de l'intellect théorique ; lorsque, dans le rêve prémonitoire ou dans la prophétie, ce sont des réalités de l'intellect

²¹⁸ Strauss, *Maïmonide*, p. 125-126.

qui sont connues, l'imagination qui ne peut d'ailleurs pas saisir en tant que telles les réalités intellectuelles, mais qui en donne nécessairement une présentation imagée, prend la place de l'intellect théorique²¹⁹.

2. 1. 2. Le processus interne de l'imagination :

Le matériel que l'imagination utilise habituellement est le produit des sens. Pendant le sommeil, ou, dans certains cas privilégiés pendant la veille, les sens ne fonctionnent plus et l'imaginative délivrée de l'apport constant des perceptions, peut se livrer à ses activités propres et donner toute sa mesure. Le processus de la perception se déroule ainsi : sens --- sens commun²²⁰ --- imaginative²²¹.

Lorsque l'imaginative est libérée du monde extérieur, coupée d'avec le monde sensible, elle se tourne vers elle-même et retrouve les images qu'elle avait emmagasinées pendant la veille. Ainsi Maïmonide déclare : « ... il arrive à la faculté imaginative d'agir si parfaitement qu'elle voit la chose comme si elle existait au dehors et que ce qui n'a son origine qu'en elle lui semble être venu par la voie de la sensation extérieure »²²².

Il est remarquable que Maïmonide, dans le passage où il parle de façon très générale de l'activité de l'imagination, dise que celle-ci est à son maximum quand les sens sont en repos²²³. S'agit-il ici uniquement d'un relâchement dans

²¹⁹ *Madīna*, p. 112.

²²⁰ C'est la faculté qui reçoit les impressions des cinq sens et les fait passer à l'imagination.

²²¹ Sirat, *La Philosophie juive médiévale*, op. cit., p 222–223 ; Id., *Les Théories de visions surnaturelles*, op. cit., p. 141-142.

²²² *G*, II, 36, p. 365 ; *D*, p. 402.

²²³ *G*, II, 36, p. 364 ; *D*, p. 401.

l'expression chez Maïmonide ou d'une correction consciente ? Dans ce dernier cas, il semble dire que, dans la connaissance de l'avenir par le rêve prémonitoire, l'intellect est aussi à l'œuvre. C'est pourquoi, il faudra comprendre son affirmation selon laquelle, dans le rêve prémonitoire, l'intellect agent n'influence que l'imagination, et non l'intellect. Il en est de même dans le rêve prémonitoire où l'influence de l'intellect agent sur l'imagination n'a lieu qu'en passant par l'intellect. Mais cette influence traverse l'intellect, pour ainsi dire, sans y laisser de trace, si celui-ci n'est pas parfait²²⁴.

En cas de vision, la faculté imaginative reçoit les formes des objets sensibles comme ils sont composés par le sens commun ; une composition qui associe les non sensibles « intentions » avec la forme. Ce sont ainsi ces formes imaginatives et/ou des intentions que la faculté rationnelle utilise plus tard pour construire une universelle intelligible ou une représentation. Pour la plupart des philosophes, ces représentations imaginatives restent dans la mémoire de l'homme, et sont rappelées soit selon la volonté ou pendant un rêve²²⁵. Bref, en cas de vision l'imaginative est sous l'influx de la faculté rationnelle, ce qui donne le schéma suivant : intellect --- imaginative --- sens commun --- sens ---- sens commun --- imaginative.

La supériorité de la vision qui apporte des notions intelligibles semblables à celles de la spéculation est maintes fois rappelée dans les écrits de Maïmonide pour qui seul Moïse est au niveau le plus haut de la prophétie, celui où se rejoignent philosophe et prophète. Ainsi il déclare : « ... Nous sommes comme

²²⁴ Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 118-119.

²²⁵ V. Ivry, « Triangulating the Imagination: Avicenna, Maimonides and Averroes », *art. cit.*, p. 667-668.

l'homme qui, se trouvant dans une nuit profondément obscure, y voit parfois briller un éclair. Il y en a parmi nous pour qui l'éclair brille coup sur coup, de sorte que, pour ainsi dire, ils sont constamment et sans discontinuer entourés de lumière, et que la nuit devient pour eux comme le jour ; c'est là le degré le plus grand des prophètes »²²⁶.

À ce propos, Fārābī explique que les intelligibles ne s'actualisent dans l'âme rationnelle que grâce à l'illumination qui émane de l'intellect agent ; ainsi, quand la *mutaḥayyila* entrera en communication avec la « faculté rationnelle » (*al-quwwa al-nātiqa*) elle accueillera en même temps l'émanation irradiée par l'intellect agent, et imitera, avec les sensibles appropriés, aussi bien les notions particulières qui informent l'action de la « raison pratique » (*al-nātiqa al-ʿamaliyya*) que les intelligibles propres à la « raison spéculative » (*al-nātiqa al-naẓariyya*). En conclusion, Fārābī dit : « Et ainsi l'intellect agent fournit les particuliers à la puissance imaginative, au moyen des songes et des visions véridiques ; il lui fournit les intelligibles, qu'elle accepte en leur substituant leurs (propres) imitations, par les divinations au sujet des choses divines. Tout ceci peut se produire pendant le sommeil ou à l'état de veille. Toutefois ce qui se produit à l'état de veille est rare et (ne se rencontre) que chez le plus petit nombre de personnes ; ce qui se produit pendant le sommeil est composé en majeure partie de particuliers, alors que les intelligibles sont rares »²²⁷.

Cette dernière phrase insinue déjà les germes de la doctrine développée par Fārābī dans les chapitres successifs de son traité : la distinction entre prophétie à l'état de veille et prophétie dans le sommeil, avec toute l'échelle

²²⁶ *G*, I, Introduction, p. 13 ; *D*, p. 8.

²²⁷ *Madīna*, p. 112-113.

hiérarchique humaine qui en découle. On peut remarquer à ce propos l'influence que cette idée exerça sur Maïmonide et qui, au fond, nous semble être à la base de sa conception du songe comme stade préparatoire de la prophétie proprement dite²²⁸.

Cependant, Maïmonide ne décrit pas de façon détaillée le processus psychologique. On peut seulement déduire de ses paroles qu'il croyait à une vision purement intérieure, conformément à Ibn Sīnā et non à un phénomène extérieur provoqué par les sens eux-mêmes, ce qui est l'opinion de Fārābī²²⁹.

2. 1. 3. La distinction entre l'imagination et la raison²³⁰ :

La supériorité du prophète sur les philosophes est cependant remise en question par le fait même qu'il avait d'abord manifesté la collaboration de l'imagination dans son acte de connaissance.

Ainsi on se demande si, selon Maïmonide, le soupçon envers l'imagination est encore maintenu dans la prophétie. Selon lui, la prophétie de Moïse, qui est supérieure à toutes les prophéties, ne dépend pas de l'imagination²³¹. Mais cela importe peu, puisque, en tout état de cause, les prophètes ordinaires, tous les prophètes hormis Moïse, sont censés être supérieurs aux philosophes malgré la

²²⁸ Jevolella, « Songe et prophétie chez Maïmonide et dans la tradition qui l'inspira », *art. cit.*, p. 181.

²²⁹ V. Walzer (Richard), « Al-Fārābī's theory of prophecy and divination », *in Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, Bruno Cassirer (« Oriental studies », I), 1962, p. 218 ; Corbin (Henry), *Avicenna and the Visionary Recital*, tra. W. Trask, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1960.

²³⁰ Nous avons déjà abordé ce sujet au premier chapitre p. 58-64, mais nous soulignons ici ce qui concerne l'imagination.

²³¹ *G*, II, 36, p. 367 ; *D*, p. 404.

collaboration de l'imagination dans leurs prophéties. La question de savoir comment telle collaboration peut fonder une supériorité reste ainsi posée. Mais il s'est en tout cas avéré que la connaissance des prophètes « normaux » est intermédiaire entre la connaissance de Moïse, qui est libre de la collaboration de l'imagination, et celle des philosophes qui ne dépend pas non plus de cette collaboration. La différence qui sépare le plus grand prophète et les philosophes se laisse donc déterminer sans tenir aucunement compte de l'imagination ; cette différence englobe la différence entre Moïse et les autres prophètes, et la différence entre les autres prophètes et les philosophes. Par suite, c'est à partir de la différence plus profonde que deviendra compréhensible la différence entre le reste des prophètes et des philosophes, ainsi que la possibilité, paradoxale de prime abord, que la collaboration de l'imagination puisse fonder la supériorité des prophètes sur les philosophes²³².

Si les philosophes se distinguent des prophètes en ce qu'ils ne connaissent pas le trouble et la crainte, ils doivent cet « avantage » uniquement au fait que seule la « petite lumière » de la connaissance médiate brille pour eux. Autrement dit, si le prophète est troublé, c'est parce qu'il voit de manière plus immédiate que le philosophe. On peut alors comprendre également à partir de là en quoi l'intervention de l'imagination dans le processus de la connaissance prophétique peut fonder la supériorité du prophète qui parvient à une connaissance plus immédiate que le philosophe. Aveuglé par la lumière trop crue, inhabituelle, le prophète présente ce qu'il connaît au moyen d'images. Ce qu'il connaît le remplit et le saisit tout entier ; de même pour son imagination.

²³² Strauss, *Maimonide, op. cit.*, p. 108-109.

En bref, la participation de l'imagination, chez le prophète, ne se fonde en réalité nullement sur le fait que sa connaissance soit inférieure à la connaissance philosophique, mais sur une supériorité infinie qu'il a sur celle-ci : le prophète est dans une relation immédiate avec le monde supérieur²³³.

On voit, dès lors, en quoi, pour Maïmonide, le prophète est supérieur au philosophe. Illuminé par l'intellect agent, le prophète saisit les mêmes vérités que le philosophe, il est philosophe lui-même, et comme nous le verrons, Moïse est le plus grand d'entre eux. Grâce, d'autre part, à l'action qui s'exerce sur la faculté imaginative, il prévoit les choses futures et sait exprimer la vérité sous cette forme symbolique qui la met à la portée du vulgaire²³⁴.

Pour Fārābī, la caractérisation de la nature de la prophétie conduit ainsi à la distinction entre la faculté de l'imagination et la faculté rationnelle. Elle explique la possibilité de la prophétie en tant que perfection de l'imagination, et cette imagination peut presque se dispenser de la faculté rationnelle et recevoir les images des êtres divins directement et sans la médiation de cette dernière. Il y a deux puissances par lesquelles l'homme peut communiquer avec l'intellect agent : son imagination et sa faculté rationnelle ou son intellect. Lorsqu'il communique avec l'intellect agent par son imagination, il est « un prophète qui avertit de ce qui va arriver et qui informe sur ce qui arrive maintenant » ; alors que lorsqu'il communique avec l'intellect agent par sa faculté rationnelle, il est un « homme sage, un philosophe et dispose d'une intelligence parfaite »²³⁵.

²³³ Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 111-112.

²³⁴ Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide, op. cit.*, 278-279.

²³⁵ *Madīna*, p. 125.

Enfin, l'imagination est inférieure à l'intellect selon Maïmonide, qui demeure fidèle à la doctrine de Fārābī et à celle d'Aristote sur ce point. Pour lui, elle est diamétralement opposée à l'entendement : elle ne saisit que l'individuel, non l'universel ; dans son activité, elle ne peut en aucune façon se libérer de la matière et ne saurait lui accorder la moindre attention. Elle ne peut pas nuire à l'activité de l'entendement ; se libérer de son influence est une condition indispensable à la connaissance véritable²³⁶. Dans le meilleur des cas, l'imagination permet aux prophètes d'avoir des songes vrais et des visions, mais pas des vérités supra-intellectuelles. Maïmonide considère que la prophétie de Moïse est supérieure à celle des autres prophètes, parce que l'imagination n'y intervient pas.

2. 1. 4. Le développement de la notion de l'imagination :

Systématiquement, Maïmonide analyse le concept de l'imagination dans deux de ses écrits qui sont : le *Traité des Huit Chapitres* 1, et le *Guide*, I, 73, 10^{ème} prémisses.

On sait que le *Traité des Huit Chapitres* aborde les facultés différentes de l'âme. Notre philosophe y distingue quatre facultés qui sont celles : de la nutrition, de l'imagination (*al-mutaḥayyila*), de l'appétition et de la raison. Nous remarquons, ici, que la liste présentée par Maïmonide est identique à celle

²³⁶ Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p.108 ; Goodman (Lenn), « Maimonides and the Philosophers of Islam », in *Jewish and Islamic Philosophy, Crosspollinations in the Classic Age*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999, p. 108.

d'Aristote dans, sauf qu'Aristote avait compté la faculté cinétique au lieu de la faculté imaginative²³⁷.

Pour Maïmonide la faculté imaginative est celle « qui conserve les impressions des choses perçue par les sens, alors que celle-ci ont été retirées du contact des sens qui les ont perçues ; elle (la faculté imaginative) les combine les unes avec les autres »²³⁸. Ainsi, elle « associe ... des choses qu'elle a perçues à des choses qu'elle n'a jamais perçues et dont la perception est même impossible. Ainsi, l'homme se représente en imagination vaisseau de fer flottant dans l'air ou un homme dont la tête touche le ciel et les pieds la terre, ou encore un animal pourvu de mille yeux ».²³⁹

À ce propos, Maïmonide soutient que : « les *mutakallimūn* ont commis l'erreur monstrueuse et violente, sur laquelle ils ont édifié leur faux système relatif (sophismes) à la distinction du nécessaire (*wājib*), du possible (*ḡā'iz*) et d'impossible (*mumtani'*), erreur qui les a conduits à penser et à faire croire que tout ce qui est représenté en imagination est possible, ignorant que cette faculté associe des choses dont l'existence est impossible, ainsi que nous l'avons dit »²⁴⁰.

D'ailleurs, Il est peu exagéré de dire que tout le *Guide* est consacré à la critique de l'imagination (*al-ḥayāl*). Les développements de la première partie, surtout, qui ont pour but d'établir l'évidence du concept de Dieu et de combattre toutes les représentations qui mettent en question l'absolue unité de celui-ci, sont dirigés contre la compréhension imaginative de la Tora.

²³⁷ V. Aristote, [*De. an.*] *De Anima*, éd. Abdurrahmān Badawi (Texte arabe trad. Ishāq b. Ḥunayn, m. 298/910), Le Caire, Maktabat al-Nahḍa al-Misriyya, 1954, p. 35-36.

²³⁸ *T*, p. 647 ; *T*², 178.

²³⁹ *T*, p. 647 ; *T*², 178.

²⁴⁰ *T*, p. 647 ; *T*², 178.

C'est ainsi que l'imagination a été abordée par l'auteur du *Guide* à travers sa présentation de la notion de la « possibilité » (*al-tajwīz*) chez les *mutakallimūn*. Selon cette notion, « tout ce qui est imaginable est aussi admissible pour la raison, par exemple, que le globe terrestre pourrait devenir une sphère tournant en cercle et la sphère se transformer en globe terrestre... De même, il pourrait y avoir un individu humain de la dimension d'une grande montagne, ayant plusieurs têtes et nageant dans l'air »²⁴¹. Dès lors, les *mutakallimūn*, explique-t-il, mélangent l'intellect et l'imagination (*al-ḥayāl*), et ainsi la réalité et la fantaisie²⁴².

En outre, Maïmonide enseigne que l'imagination (*al-ḥayāl*) n'appartient pas seulement aux êtres humains, mais aussi à la plupart des animaux. Ainsi, l'action de l'imagination, selon lui, « n'est pas la même que celle de l'intelligence, mais lui est opposé. En effet, l'intelligence analyse les choses composées, en distingue les parties, les abstrait, se les représente dans leur réalité et avec leurs causes et perçoit ainsi dans un seul objet des choses nombreuses, aussi distinctes pour l'intelligence que deux individus humains sont des êtres distincts pour l'imagination. C'est par l'intelligence qu'on distingue ce qui est général (*kullī*) de ce qui est individuel (*šaḥsī*), et aucune démonstration ne peut avoir lieu qu'au moyen de ce qui est général ; enfin c'est par l'intelligence qu'on sait (distinguer) l'attribut essentiel (*dātī*) d'avec l'accidentel (*ʿaraḍī*) »²⁴³.

²⁴¹ *G*, I, 73, p. 205 ; *D*, p. 207.

²⁴² *G*, I, 73, p. 206 ; *D*, p. 208.

²⁴³ *G*, I, 73, p. 208 (Trad. modifiée) ; *D*, p. 210-211.

Pourtant, Maïmonide nuance sa critique en disant que les théologiens nient la légitimité de quelques images concernant la corporalité de Dieu : « ... Il ne faut pas croire que les *mutakallimūn* ne s'aperçoivent de rien de tout cela ; au contraire, ils en ont bien quelque sentiment et le savent si bien qu'ils appellent *présomption* et *chimère* ce qui, quoique impossible, est admis par l'imagination, comme, par exemple, que Dieu soit un corps, et souvent ils disent clairement que ces présomptions sont *mensongères* »²⁴⁴.

On peut remarquer que dans les deux sources au dessus Maïmonide ne mentionne qu'un seul aspect de l'imagination. C'est celui du processus interne qui d'abord conserve les images des sens, et donc réalise la fonction de la mémoire ou la faculté représentative. Ensuite, il appréhende l'objet perçu, et par conséquence réalise la fonction du sens commun. Enfin, il est responsable du comportement intelligent des animaux par le fait qu'il réalise la fonction de la faculté estimative. Cependant, notre auteur préfère, comme son contemporain Ibn Rušd, réduire le nombre de facultés. Il utilise donc l'imagination comme un terme général qui englobe toutes les fonctions attribuées par Ibn Sīnā et ses disciples aux sens internes de l'imagination. Il semble que le motif de Maïmonide est, en partie, l'appel à un retour à Aristote et un rejet de la nouvelle psychologie d'Ibn Sīnā. Cependant, il entend s'appuyer sur la lutte entre l'intellect et l'imagination²⁴⁵.

²⁴⁴ *G*, I, 73, p. 210 ; *D*, p. 211.

²⁴⁵ Harvy (Warren Zev), « Three Theories of the Imagination in 12th Century Jewish Philosophy », in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, , éd. Maria Cândida Pacheco et José F. Meirinhos, Turnhout, Brepols Publishers (Actes de XIe Congrès de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M), Porto, du 26 au 31 août 2002), 2006, I, p. 298-299.

Après avoir fait le lien entre l'imagination et la fausse pensée en déclarant : « De même l'imagination apparaît comme une imperfection »²⁴⁶, Maïmonide représente l'imagination d'une autre manière dans la deuxième partie du *Guide*, quand il s'attache à analyser l'idée de la prophétie. Il décrit la faculté imaginative comme une faculté corporelle, qui peut être bonne ou malsaine. Dans ce contexte il souligne que l'imagination est une chose très liée au sens, et qu'elle fonctionne bien quand les sens cessent de fonctionner. À cet égard, Maïmonide écrit : « Son activité la plus haute et la plus noble (l'imagination) n'a lieu que lorsque les sens reposent et cessent de fonctionner, et c'est alors qu'il lui survient une certaine inspiration, (qui est) en raison de sa disposition, et qui est la cause des songes vrais et aussi celle de la prophétie »²⁴⁷.

Maïmonide admet que les prophètes possèdent des imaginations très développées, et la prophétie est donc un phénomène lié à la faculté imaginative (*al-mutaḥayyilā*)²⁴⁸. Certes, il déclare que la prophétie de Moïse représente une exception ; car Moïse se lie (*yattaṣil*) avec l'intellect agent, et, par conséquence, sa prophétie est purement intellectuelle²⁴⁹. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, tous les autres prophètes²⁵⁰ sont classés selon la perfection de leur imagination et non pas selon la perfection de leur intellect.

Partant d'un point de vue épistémologique, on peut conclure que Maïmonide fait la distinction entre deux termes arabes quand il parle de l'imagination dans ses divers écrits. D'une part, *al-ḥayāl* qui, selon lui, désigne

²⁴⁶ *G*, I, 47, p. 106 ; *D*, p. 108.

²⁴⁷ *G*, II, 36, p. 364 ; *D*, p. 401.

²⁴⁸ *G*, II, 36, p. 364 ; *D*, p. 401.

²⁴⁹ *H*, p. 186-187.

²⁵⁰ *G*, II, 45.

une sorte de fantaisie, une fiction ou imagination pure. D'autre part, *al-mutaḥayyila* qui est une faculté de l'âme dès lors que la prophétie représente dans le système épistémologique de notre philosophe : « la plus haute perfection de la faculté imaginative (*al-quwwa al-mutaḥayyila*) »²⁵¹.

2. 1. 5. Le lien entre la prophétie et les rêves :

Les rêves ont exercé une extraordinaire fascination sur les hommes. Poètes, philosophes, médecins, savants, textes sacrés, dès la plus haute antiquité, ont multiplié les réponses à ce qui, toujours, est apparu comme une énigme tant au niveau du fonctionnement que du message qui se devait d'être déchiffré. Quelles sont les raisons d'un si grand intérêt ? Comme chacun a pu l'éprouver, le rêve est susceptible de produire une impression étonnamment forte sur le rêveur. De plus, le phénomène est naturellement et spontanément associé au sommeil et à la nuit, c'est-à-dire à la première coupure du temps qui s'impose à l'homme et l'inscrit d'emblée dans une dualité de veille/ sommeil, lumière/ obscurité, activité/ inactivité, voire naturel/ surnature²⁵².

2. 1. 5. 1. Les rêves dans la Tora et dans le judaïsme :

Avant d'examiner le lien entre la prophétie et les rêves selon Maïmonide nous allons étudier brièvement la notion du rêve dans la Tora et le judaïsme qui joue un rôle assez important dans la notion de prophétie chez notre philosophe. Car, le discours de Maïmonide concernant le lien entre le rêve et la prophétie est

²⁵¹ *G*, II, 36, p. 364 ; *D*, p. 400.

²⁵² V. Jama (Sophie), *Anthropologie du rêve*, Paris, Presses Universitaires de France (« Que sais-je ? » 3176), 1997, p. 11.

un exemple de l'harmonie possible, suggérée par lui, entre foi et raison ou religion et philosophie.

En effet, les visions et les rêves sont liés dans la Tora à l'état prophétique. Il n'y a pas de véritable prophétie sans un rêve ou une vision. D'un autre côté, il n'y a pas de rêve et de vision sans l'intervention d'un ange. C'est souvent par le moyen du rêve que Dieu s'adresse aux hommes dans la Tora. D'autres termes désignent la révélation divine qui, en bien des circonstances, peut être assimilée au rêve. Le songe « halom en hébreu et hélèm, helma en araméen »²⁵³ est fort bien représenté dans les livres de la Genèse et de Daniel. Ainsi, La racine H L M signifie « être vigoureux, guérir » ou bien « rêver ». Cette même racine en arabe, avec la vocalisation (*ḥalama*) signifie « rêver », et avec la vocalisation (*ḥaluma*) « être pubère ». Cependant, (*marah*) en hébreu représente la « vision » et la prise de conscience prophétique en général²⁵⁴. Ailleurs, il est sous-entendu ou commué en une expérience similaire : vision ou audition, parfois sans même que le récepteur ne soit endormi²⁵⁵.

²⁵³ V. Jama, *Anthropologie du rêve, op. cit.*, p. 22.

²⁵⁴ On peut noter que si le rêve est une vision nocturne, la vision est un rêve éveillé. Mais la vision n'est pas tout à fait un rêve car ce n'est pas un phénomène exceptionnel. Contrairement au rêve dont les conséquences sont désordonnées et souvent absurdes, les séquences de la vision sont logiques, ordonnées et compréhensibles, quoique étranges (elles apparaissent avec des symboles ou des paraboles) et même parfois miraculeuse ! On considère que le niveau prophétique de la vision est plus élevé que celui du rêve. V. Soued, Albert, *Les Symboles des rêves dans la Bible*, format html disponible sur : <http://soued.chez.com/reueb.htm>

²⁵⁵ Dans la langue française, le sens du mot rêve –ce que l'on vit durant le sommeil, ce dont on se souvient au réveil et qui nous apparaît comme plus ou moins agréable – remonte à une époque relativement récente. Si déjà en 1580, Montaigne l'emploie ainsi, l'ancienne signification de « vagabondage », « égarement » ou même « délire » subsiste encore. Songe, par contre, bien qu'un peu vieilli aujourd'hui, provient du latin *somnium*, c'est-à-dire « rêve nocturne ». D'autres termes tels que vision s'apparentaient. V. Jama, *Anthropologie du rêve, op. cit.*, p. 22.

Des personnages remarquables de l'histoire biblique reçoivent ces messages. C'est le cas des patriarches Abraham, Jacob ou Joseph. Mais il arrive aussi que des païens aient des visions oniriques. Elles seront alors comprises et interprétées par les adeptes de la vraie religion. Joseph explique le songes de Pharaon²⁵⁶, Daniel devine, dans une vision nocturne, le cauchemar de Nabuchodonosor²⁵⁷; ces interprètes et leurs discours montrent la supériorité du Dieu d'Israël. Enfin, il est des textes qui s'attachent à proposer des réflexions quant à la fonction des songes et des visions. S'il arrive que ces expériences soient issues d'une réelle inspiration divine, la méfiance à l'égard d'une divination abusive ne manque pas d'être largement précisée.

Un relatif scepticisme à l'égard des rêves se maintiendra toujours, conjointement à l'absolue certitude qu'ils peuvent être, également, révélateurs de vérité.

Quant à la provenance des rêves, on peut dégager des textes une typologie qui nuance leur origine strictement divine en accord avec la conception monothéiste. Les songes sont bien envoyés par Dieu mais parfois aussi par son ange²⁵⁸. Il arrive que les démons ou les « faux dieux » s'en mêlent²⁵⁹. Certains songes peuvent également être l'effet de mécanismes psychologiques ou physiologiques (*Qohélet*²⁶⁰, 5-2), ce que l'on traduirait par « songes naturels ». Dans une perspective eschatologique, la communication divine sera

²⁵⁶ Genèse, 41.

²⁵⁷ Daniel, 2, 19.

²⁵⁸ Genèse, 31, 11.

²⁵⁹ Deutéronome, 13, 2-6.

²⁶⁰ Nous notons que la traduction grecque de l'hébreu *Qohélet* est *L'Ecclésiaste* qu'est un livre de la Bible hébraïque, faisant partie des *Ketouvim*, présent dans tous les canons.

pratiquement directe : « Il adviendra, après cela, que je répandrai mon esprit sur toute chair : vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards songeront des songes, vos jeunes gens verront des visions. Même sur les serviteurs et les servantes, en ces jours-là, je répandrai mon Esprit »²⁶¹.

En attendant, et conformément aux modèles de récits dans lesquels les prophètes reçoivent une inspiration divine, les réserves à l'égard des songes incluent et admettent qu'en de rares cas, au moins, Dieu s'adresse aux humains par ce moyen. Ainsi : « Dans un songe, vision de nuit, alors que tombe la torpeur sur les hommes, pendant qu'ils dorment sur un lit, alors il fait une révélation aux hommes et par des apparitions qui les effraient »²⁶². C'est pourquoi, c'est par l'entremise du rêve que sont consacrés les prophètes Isaïe²⁶³, Jérémie²⁶⁴, ou Ezéchiël²⁶⁵. Mais même s'il représente la voie normale des révélations divines, le rêve ne vaut jamais une communication directe avec Dieu, comme ce fut le cas pour Moïse : YHWH dit : « Écoutez donc mes paroles ; s'il y a un prophète, c'est en vision que je me révèle à lui, c'est dans un songe que je lui parle. Il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse, toute ma maison lui est confiée. Je lui parle face à face dans l'évidence, non en énigme ... »²⁶⁶.

Les prophètes sont associés aux rêveurs par la parenté existant entre songe et prophétie. Toutefois, les textes ne précisent jamais la manière de distinguer l'inspiration des vrais et des faux prophètes.

²⁶¹ Joël, 3, 1-2.

²⁶² Job, 33, 15.

²⁶³ Isaïe, 6.

²⁶⁴ Jérémie, 1.

²⁶⁵ Ezéchiël, 1.

²⁶⁶ Nombres, 12, 6-8.

Le propos du rêve est parfois clair et compréhensible, sans nécessité d'interprétation : Jacob reçoit directement l'ordre de retourner dans le pays de Canaan²⁶⁷. Il arrive que le rêve apparaisse couvert d'un voile qui en masque un peu la signification. Des profanes ou non-spécialistes en saisissent cependant le message : les frères de Joseph n'éprouvent aucune difficulté à comprendre les sens des deux visions de « l'homme aux songes » comme ils le nomment avec rancœur²⁶⁸. Dans d'autres cas, en revanche, le symbolisme est impénétrable hors inspiration divine. C'est là que le songe doit être commenté par un personnage éclairé. Joseph prédit deux destins –heureux pour l'échanson, tragique pour le panetier - dans des récits de rêves pourtant fort ressemblants.

Pour ces rêves « allégoriques » la Tora, curieusement, ignore les clés des songes. Il semble indubitable qu'il en ait existé parallèlement à la religion officielle, issues peut-être d'une tradition orale jamais totalement fixée. La littérature rabbinique en a conservé des vestiges. Certaines clés sont en rapport avec les Écritures. Des paroles d'Isaïe²⁶⁹ permettent, par exemple, à Rab Hanan d'affirmer que trois sortes de rêves signifient « paix » : ceux dans lesquels apparaissent un oiseau, un fleuve ou une marmite. Ces rapprochements *a priori* étranges s'appuient sur des jeux de mots non perceptibles dans la langue française. Notons enfin que des clefs de songes circulent jusqu'à nos jours dans les différentes communautés juives²⁷⁰.

²⁶⁷ Genèse, 31, 10.

²⁶⁸ Genèse, 37, 5-11.

²⁶⁹ Isaïe, 31, 5 ; 66, 12 ; 26, 12.

²⁷⁰ Sur ce sujet, v. Jama, *Anthropologie du rêve, op. cit.*, p. 21-25 ; Smith (G.), « prophet ; prophecy », in *The International Standard Bible Encyclopedia*, Michigan, Grand Rapids, 1990, IV, p. 986-1004 ; Wurzburger (Walter), « Prophets and Prophecy », in *Encyclopaedia*

Ainsi, dans la tradition juive, l'approche sceptique ou psychologique des rêves a donc souvent laissé place à une foi mystique, ce qui a donné naissance à une superstition multiforme. Depuis l'époque rabbinique, un certain nombre de techniques étaient prescrites pour détourner les effets maléfiques possibles d'un cauchemar : on peut lire certains versets bibliques faire un don à une œuvre caritative ou pratiquer un rituel qui transforme le signe effrayant en un signe favorable.

Mais, un rêve spécialement mauvais pouvait être annulé par l'observance d'un jeûne privé connu sous le nom de (*taanit halom*) (chab 11a ; Taan 12b), même un shabbat, à (*Roch ha-Chanah*) ou la veille de (*Yom Kippour*). Observé dans les vingt-quatre heures, ce jeûne devait assurer que le cauchemar ne ronge pas l'esprit du dormeur. Une coutume ashkénaze, mal vue de nombreuses autorités mais toujours observée par certains juifs orthodoxes, veut que l'on récite le (*ribbono chel olam*) maître du monde, une prière privée fondée sur une formule du talmud (Ber 55b). On l'a dit deux fois à mi-voix, lorsque le (*kehanim*) prolonge leur chant entre les propositions de la bénédiction des prêtres, lors des fêtes « mais jamais le shabbat ». À l'origine destinée à troubler, elle devint par la suite une supplique générale²⁷¹.

Judiaca, éd. R. Cecil, Jerusalem, 1970, III, p. 1150-1182 ; Brinner (William), « Prophets and Prophecy in the Islamic and Jewish Traditions », in *Studies in Islamic and Judaic traditions*, éd. W. Brinner et S. Ricks, Atlanta, Scholars Press, 1978, II, p. 63-82.

²⁷¹ Wigoder (Geoffrey) (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, op. cit., p. 977-978.

2. 1. 5. 2. Le lien chez Maïmonide :

Maïmonide consacre trois chapitres du *Guide* à une analyse de la relation entre rêve et prophétie²⁷². Et, à la suite d'Aristote, il conçoit le rêve comme le produit naturel de la faculté d'imagination, et sur ce point aucun doute n'est permis. Le rêve est une activité de l'esprit, et dans ce sens il n'a de rien de divin. Chez Aristote, ce présupposé justifié pleinement l'attitude sceptique ou, pour mieux dire, prudente envers l'hypothèse de la divination onirique. Chez Maïmonide, la perspective change profondément, en prenant son envol inattendu, à partir de ce même présupposé « naturaliste ».

Pour Aristote, la faculté imaginative est liée à l'âme sensitive par un nœud de dépendance absolue, nœud légèrement desserré seulement par la noble nature lumineuse qui caractérise ce type de perception : « L'imagination sera un mouvement produit par la sensation en acte. Et étant donné que la vue est le sens par excellence, l'imagination a emprunté à la lumière jusqu'à son nom, car sans lumière on ne peut pas voir ».²⁷³ Par conséquent, pour Aristote, même le rêve demeure pris dans les mailles terrestres de l'âme sensitive : « Il est clair, par conséquent, que le rêve appartient à la faculté sensitive, et il lui appartient parce que celle-ci est imaginative » (*De somn.*, 1, 459a). Enfin, Aristote disait que les rêves sont une œuvre démoniaque et non divine car « la nature est démoniaque et non divine » (*De div. Per somn.*, 2, 463b) ; il en déduisait que les hommes simples, les bavards et les atrabilaires sont plus portés à la divination : « Du moment qu'ils sont soumis à de nombreuses excitations de toute sorte, ils parviennent à voir par hasard des visions semblables aux événements, en les

²⁷² *G*, II, 36-38.

²⁷³ *De. an.*, III, 3, p. 71-72.

devinant comme celui qui joue à pile ou face car, ici aussi, on dit : à force de lancer la pièce, tôt ou tard j'y parviendrai » (*ibid.*).

En revanche, songe et prophétie, selon Maïmonide, relèvent tous les deux de l'activité « la plus grande et la plus noble » de la faculté imaginative qui n'a lieu que lorsque les sens se reposent et cessent de fonctionner. C'est alors qu'il lui survient une certaine émanation (*fayḍ*) qui est à l'origine des songes vrais et de la prophétie et qui « ne diffère que par le plus et le moins et non par l'espèce »²⁷⁴. Dès lors, le songe est « le fruit abortif de la prophétie ». Il s'agit du même fruit, si ce n'est qu'il est tombé avant sa parfaite maturité. Maïmonide conclut en affirmant que l'action de la faculté d'imagination pendant le sommeil est fondamentalement identique à celle qui se manifeste dans l'état de prophétie, avec la différence que l'action même, dans le premier cas, n'est pas encore arrivée à sa pleine maturité : « de même, l'action de la faculté imaginative pendant le sommeil est la même que dans l'état de prophétie, si ce n'est pas qu'elle est encore insuffisante et qu'elle n'est pas arrivée à son terme »²⁷⁵. Le rêve et la prophétie sont donc deux moments, deux degrés de développement d'un même mode de connaissance dont le pivot est l'imagination.

Ainsi, l'avenir n'est pas connu des seuls prophètes, mais aussi, quoique à un moindre degré, par les hommes normaux, à savoir dans le rêve prémonitoire. Dans le sommeil, l'imagination est libre de recevoir l'émanation de l'intellect agent ; de cette façon, l'avenir se dévoile à l'homme. L'activité de l'imagination dans le rêve prémonitoire ne diffère que par le degré de son activité dans la

²⁷⁴ *G*, II, 36, p. 364 ; *D*, p. 401.

²⁷⁵ *G*, II, 36, p. 365 ; *D*, p. 401.

connaissance prophétique de l'avenir ; l'imagination du prophète possède la plus haute perfection possible, mais elle est la même faculté en lui et chez les autres hommes²⁷⁶.

En divisant les rêves en mensongers et véridiques, Maïmonide ne veut pas exclure que même les rêves vains ont une signification, car il sait bien que la plupart des rêves ne sont rien d'autre que la continuation, sous une autre forme, des mêmes pensées qui occupent l'homme en état de veille : « On sait que la chose dont l'homme, dans l'état de veille et en se servant des ses sens, est très occupé, à laquelle il s'applique et qui est l'objet de son désir, (que cette chose, dis-je) est aussi celle dont s'occupe la faculté imaginative pendant le sommeil »²⁷⁷.

De telles idées présentées par Maïmonide soulèvent deux questions majeures : que représente la faculté d'imagination qui englobe le songe pour notre philosophe, et de quelle façon rend-elle l'homme capable de transcender les limites de la *ratio* et d'accueillir la lumière de la révélation divine ? On peut constater que la solution doit être recherchée dans la conception de la connaissance chez Maïmonide.

Dans son œuvre *Oneirocritica*, Artémidore de Dalis (*viv.* à la fin du I^{er} et au début du II^e av. J.C.) classe les rêves en deux grandes catégories : les rêves théorématiques et les rêves allégoriques. Ainsi, dans la tradition arabe de cette œuvre par Ḥunayn ibn Ishāq (m. 260/ 873), la distinction est rendue avec deux termes extrêmement intéressants : théorématiques est traduit par *zāhira* et allégoriques par *dawāt al-ta'wīl*. *Zāhir* qui signifie en arabe « apparent », et dans

²⁷⁶ Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p.114 ; Leaman, *Maimonides, op. cit.*, p. 49.

²⁷⁷ *G*, II, 36, p. 365 ; *D*, p. 402.

le langage mystique des *sūfī* il signifie « exotérique » par opposition à *bātin* qui signifie « intérieur » et « ésotérique ». Contrairement au *ẓāhir*, le *bātin* ne se dévoile pas immédiatement mais à travers le *taʿwīl*, c'est-à-dire l'interprétation allégorique ; or c'est exactement le terme que l'on retrouve dans l'expression *dawāt al-taʿwīl* (qui implique l'interprétation).

Si nous nous souvenons du simple fait que Ḥunayn ibn Ishāq et Abū Yūsuf al-Kindī, le « père fondateur » de la philosophie arabe, furent contemporains et qu'ils vécurent dans le même fervent milieu de Bagdad où ils moururent, probablement vers (m. 256/869), nous ne nous étonnerons plus des accents « anti-aristotéliens » présents dans l'épître que Kindī consacra au thème du sommeil et du rêve, la célèbre *Risāla fī māhiyyāt al-nawm wa al-ruʿya* (Épître sur l'essence de sommeil et du songe)²⁷⁸. Et c'est justement chez Kindī que l'on peut trouver les théories qui, élaborés par Farābī et par les *falāsifa* islamiques postérieurs, conflueront trois siècles plus tard dans l'œuvre de Maïmonide.

Il semble que le monde symbolique des songes devienne ainsi (comme il avait été dans les grandes traditions religieuses de l'antiquité et comme il était encore transmis dans la doctrine vivante des monothéismes abrahamiques et dans les initiations ésotériques qui y sont liées) le règne intermédiaire qui relie le ciel et la terre ; et l'imagination qui, par grâce divine, est responsable de ce règne dans l'âme de l'homme, devient le symbole de cette imagination, la puissance

²⁷⁸ V. Al-Kindī (a. Yūsuf Yaʿqūb b. Ishāq), « *Risāla fī māhiyyāt al-nawm wa al-ruʿya* », in *Rasāʾil al-Kindī al-falsafiyya*, éd. M. Abū Riyda, Le Caire, Dār al-fikr al-ʿarabī, 1950, p. 283-311.

intermédiaire qui transcende les données des sens en les transférant sur le plan de la connaissance intellectuelle²⁷⁹.

D'un côté l'imagination spiritualise les images sensibles tirées du « bas monde » des corps, de l'autre elle sensibilise les pures formes séparées du monde supérieur en donnant à l'homme un type de connaissances tout à fait particulier : ni exclusivement sensible comme celle des hommes communs, ni exclusivement intellectuelle comme celles des « philosophes ». Ce type de connaissance est justement la connaissance spéciale que possèdent les prophètes, hommes « intermédiaires » entre l'humanité commune et l'essence angélique qui se dégage de Dieu ; hommes dont l'imagination arrive au degré absolu de pureté et de perfection. Ce sont les éléments de la doctrine que Fārābī a élaboré et que Maïmonide reprendra pleinement²⁸⁰.

En discutant du thème spécifique de la doctrine de la prophétie dans son introduction à la version anglaise du *Guide des égarés*, Pines déclare que : « la position de Maïmonide.. est fondée sur l'analyse psychologique de la prophétie selon Fārābī, analyse selon laquelle les prophètes se caractérisent par une vigueur inhabituelle, à la fois de leurs facultés intellectives et de leurs facultés imaginatives »²⁸¹. Après avoir ainsi brossé le panorama général de son analyse, Pines pénètre au cœur de la doctrine du Fārābī ; il dévoile le noyau le plus profond quand il dit qu'aux yeux du philosophe musulman : « cette faculté [de l'imagination] était conçue comme intermédiaire entre les sens et l'intellect, et à ce titre elle était considérée par Fārābī comme non seulement recevant et

²⁷⁹ V. Jevolella, « Songe et prophétie », *art. cit.*, p. 178-179.

²⁸⁰ *Art. cit.*, p. 179.

²⁸¹ Pines, « Les sources philosophiques », *art. cit.*, 166.

parfois transformant les données des sens, mais aussi comme ouverte à un influx venant de l'intellect. En conséquence, on supposait que la faculté imaginative transformait les concepts intellectuels en images sensibles, et de la sorte rendait capables les hommes qui possèdent les dons appropriés d'avoir des rêves véridiques et, à l'état éveillé, des visions prophétiques »²⁸².

Mais d'où vient à l'imagination cette capacité ? Encore une fois, c'est l'analyse du songe qui nous indique la solution au problème. En effet, le *Kitāb Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* Farābī, consacre à la « cause des songes » le chapitre qui précède immédiatement l'exposé de la doctrine de la prophétie et des qualités du chef de la ville idéale. Ainsi que nous l'avons noté précédemment, Farābī énumère trois fonctions de la faculté d'imagination : la « conservation » (*ḥifẓ*), la « composition » (*tarkīb*), et l'« imitation » (*muḥākāt*)²⁸³. R. Walzer, dans son étude intitulée « Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination » rappelle les origines grecques et platoniciennes du concept d'« imitation » (*muḥākāt*), et il en explicite la valeur par rapport au symbole et la « créativité » de l'imagination²⁸⁴.

De ce point de vue, dans la hiérarchie des facultés de l'âme, la raison est au dessus de l'imagination. Cela est vrai non seulement pour Farābī mais pour tous les *falāsifa* et également pour les tous *sūfī*, sans exception. Mais là est la source de l'équivoque : comment une faculté inférieure, comme l'imagination, pourra-t-elle devenir justement le pivot du plus haut degré de perfection de l'âme ?

²⁸² *Art. cit.*, p. 146-147.

²⁸³ *Madīna*, p. 108.

²⁸⁴ Walzer, « Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination », *art. cit.*, p. 211-212.

Pour trancher cette aporie, mystiques et philosophes, au fond, ne peuvent rien faire d'autre qu'utiliser l'arme même de l'imagination, en s'exprimant par des paraboles et métaphores, et en s'accrochant au monde symbolique du rêve. C'est ainsi qu'al-Ġazālī déclare : « Dieu a pris place de ses créatures en leur donnant avec le sommeil les tenants et les aboutissements de la caractéristique de la prophétie, car celui qui dort perçoit des choses du futur inconnu, parfois de façon claire et parfois sous forme d'allégorie dont le sens est dévoilé par l'art d'interpréter les songes »²⁸⁵ ; et il ajoute que les vertus de la prophétie : « ne se perçoivent qu'avec le goût (*dawq*) en parcourant la voie mystique »²⁸⁶.

Dans un autre passage, en comparant l'imagination au « cristal » de la Niche coranique (Coran XXIV, 35), Ġazālī dit : « Ceux qui ont cette prise de conscience sont ceux qui ont atteint le degré du Verre [...]. En effet, l'imagination, qui est la matière dont est fait le symbole, est solide et opaque, et elle manque les réalités cachées, s'interposant entre les lumières et l'homme ; mais elle peut devenir aussi pure que le verre, qui par sa limpidité ne fait pas obstacle aux lumières et, bien plus, leur est une aide, les protégeant de surcroît contre les bourrasques. Sache donc que le monde inférieur et opaque de l'imagination devient, dans le cas des prophètes, comme du verre, un tabernacle pour les lumières, un filtre laissant passer les réalités secrètes, et comme un point d'appui pour s'élever jusqu'au monde supérieur »²⁸⁷.

²⁸⁵ AlĠazālī (a. Ḥāmid M. al-Ṭūsī), *al-Munqid min al-ḡalāl*, éd. Maḥmūd Qasim, Le Caire, Maktabat al-inḡlū maṣrriyya (« Silsila fī al-dirāsāt al-falsafiyya wa al-aḥlāqīyya »), 1962, p. 181.

²⁸⁶ *Op. cit.*, p. 182.

²⁸⁷ Ġazālī, *Miškāt al-anwār wa miṣfāt al-asrār*, éd. Riyāḍ M. °Abdallah, Beyrouth, Dār al-Ḥikma, 1986, p. 114.

Il est évident que nous nous trouvons face à une tradition platonicienne jamais interrompue, cette même tradition qui pousse l'aristotélien à affirmer la valeur « supérieure » de l'imagination contre les claires affirmations du Premier Maître. Pour cette tradition, l'imagination est réellement une faculté supérieure : non pas en tant que telle, c'est-à-dire non pas comme simple faculté de produire des images prises du monde sensible, mais comme véhicule de symboles et cristal capable de laisser transparaître les mystères du monde supranaturel. Sa créativité doit donc être entendue comme *le reflet de la créativité divine*²⁸⁸.

2. 2. L'interprétation des textes religieux concernant la prophétie :

Il est incontestable que l'apogée du courant philosophique de l'exégèse rabbinique²⁸⁹ a été atteinte dans l'œuvre de Maïmonide, surtout dans le *Guide*. Maïmonide combine dans son œuvre l'enseignement de l'exégèse dans le sens homilétique et moral, et celui de la philosophie aristotélienne, dans le but de concilier les doctrines bibliques avec la philosophie²⁹⁰. Ce qui est certain c'est que la manière d'exégèse dont Maïmonide est, sinon l'initiateur, du moins l'artisan le plus accompli, marque à plusieurs égards une rupture avec la

²⁸⁸ V. Jevolella, « Songe et prophétie », *art. cit.*, p. 184.

²⁸⁹ Le terme « exégèse rabbinique » est une notion moderne, fondée sur la perception de la fonction du rabbin dans les communautés juives depuis le XIV^e siècle. A l'époque traitée ici, le mot rabbin signifiait un enseignant, sans faire la distinction entre le père d'un individu, considéré toujours comme son premier maître, et l'enseignant à une école. Le terme employé par les contemporains était *Hakham* « sage », dans le sens du « savant ». V. Riché (Pierre) ; Lobrichon (Guy), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Edition Beauchesne (la collection Bible de tous les temps), 1984, p. 233.

²⁹⁰ Riché, *Le Moyen Âge et la Bible*, *op. cit.*, p. 243.

réflexion philosophique sur la foi telle qu'elle y était pratiquée depuis Dāwūd al-Muqammaṣ (m. 890). Au lieu de s'attacher à montrer que l'enseignement de la Tora concorde avec les conclusions obtenues par la réflexion rationnelle ou tout au moins ne les contredit pas, notre philosophe s'efforce de retrouver la doctrine même de la philosophie dans les textes révélés²⁹¹. C'est ainsi qu'il souligne que pareille méthode d'interprétation serait la meilleure voie du renforcement la foi et de l'explication du véritable sens de la Tora.

Cependant, en raison de la substance incorporelle de Dieu, telle que Maïmonide l'exprime dans ses travaux et dans ses *Responsa* rabbiniques, l'interprétation anthropomorphique de la *Genèse* devrait être expliquée dans un sens métaphorique. Ainsi, la position de Maïmonide démontre que le texte sacré est gouverné par la polysémie, par l'allégorie et la dérive des signifiants ; le sens de la Tora n'est qu'un prétexte, une approche provisoire donnée à la foule, ainsi il déclare : « Mais à cause de la gravité et de l'importance de cette chose, et parce que notre faculté est insuffisante pour comprendre le plus grave des sujets dans toute sa réalité, on a choisi, pour nous parler des sujets profonds dont la sagesse divine jugeait nécessaire de nous entretenir, les énigmes et des paroles extrêmement obscures, comme l'ont dit les docteurs... Pour parler de tous ces sujets on s'est servi de mots homonymes, afin que les hommes vulgaires puissent les prendre dans un certain sens selon la mesure de leur intelligence et la faiblesse de leur conception, et que l'homme parfait qui a reçu de l'instruction pût les prendre dans un autre sens »²⁹².

²⁹¹ Vajda, *Sages et penseurs Sépharades de Bagdad à Cordoue*, op. cit., p. 188.

²⁹² *G*, Introduction, p. 15 ; *D*, p. 10.

Dès lors, on remarque qu'au lieu de présupposer le langage religieux pour interpréter les réalités sacrées, Maïmonide se voit contraint d'édifier d'abord une théorie critique du texte religieux et de langage qui définissent la production des idées religieuses²⁹³. Or, cette méthode éloigne l'exégète des sens littéral et homilétique, traditionnellement diffusé dans les communautés juives. Qui plus est, elle impose à Maïmonide l'adoption des méthodes métaphysiques d'argumentation. Cette difficulté a été la cause d'une longue dispute concernant l'orthodoxie des œuvres philosophiques de Maïmonide, qui se manifesta dans la plupart des communautés juives depuis le XIII^e siècle. De sorte que, le *Guide* a été l'objet de controverses et de mises à l'écart, au sein même des académies talmudiques. Même les exégètes qui ont défendu ses doctrines, tel que David Kimhi (m. 1235), ont formulé des réserves quant à ses interprétations métaphoriques, les considérant comme opposées à la méthode logique du sens littéral, le *pechat*²⁹⁴.

Dans ce sens, Jehouda Alfakar écrit, dans une lettre adressée à David Kimhi, qu'il aurait mieux valu que Maïmonide n'ait rien écrit. Selon lui, Maïmonide pense qu'il y a une lumière prophétique qui nous vient de la Tora, mais que l'interprétation par la tradition ne suffit pas. Il faut délivrer la religion des préjugés de la philosophie²⁹⁵.

²⁹³ Robelin (Jean), *Maïmonide et le langage religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 12.

²⁹⁴ Riché, *Le Moyen Âge et la Bible*, *op. cit.*, p. 243-244.

²⁹⁵ Zac (Sylvain), « Maïmonide, philosophe et théologien », *in Délivrance et fidélité: Maïmonide*, Paris, Unesco et Editions Erès (textes du colloque tenu à l'Unesco en décembre 1985 du 850^e anniversaire du philosophe), 1985, p. 127.

Spinoza (m. 1677) qui oppose la philosophie à la théologie critique également ce qu'il appelle le mélange de la philosophie et de la théologie chez Maïmonide dans le *Guide*. Son thème principal est que Maïmonide profane la Tora en y cherchant des vérités sur les rapports de Dieu avec le monde de l'homme. Selon Spinoza, la philosophie cesse d'être philosophie si on la sacralise. Or, il n'y a pas de sacré en philosophie, le seul témoignage de la vérité philosophique est la raison²⁹⁶.

De nos jours, le critique le plus célèbre de Maïmonide, Chershom Scholem, soulève les mêmes objections que les orthodoxes. Selon lui, par ses explications soi-disant scientifiques, Maïmonide persuade peut-être. Mais il est sûr qu'il détruit la *halakhah*; car un juif ne s'enthousiasmerait pas pour une explication, mais pour une croyance. Toujours selon Scholem, Maïmonide commente, par exemple, les cultes disparus et explique comment sont nés la jurisprudence juive et surtout le monothéisme. Mais vouloir expliquer le monothéisme et ses conséquences, c'est lui nuire²⁹⁷.

En examinant les critiques de Scholem, nous trouvons que Maïmonide rejoint la définition du savoir²⁹⁸ prophétique, qui permet d'accéder à la connaissance par une appréhension immédiate sans même avoir à poser des prémisses. Quel est donc l'avantage de la révélation si l'on peut arriver à la même conclusion à partir de la spéculation ? Pour Maïmonide et pour certains de ses prédécesseurs, la révélation est nécessaire pour enseigner aux hommes les premiers éléments de la religion. Il souligne que l'homme mourrait incrédule s'il

²⁹⁶ Zac, « Maïmonide, philosophe et théologien », *art. cit.*, p. 126.

²⁹⁷ *Art. cit.*, p. 127.

²⁹⁸ Qu'il donnait en *G*, II, 38.

attendait de démontrer les croyances religieuses avant de leur apporter son adhésion. Le but de la révélation est essentiellement didactique. C'est après avoir fait des progrès dans le domaine essentiel du savoir démontrable que l'apprenti-philosophe peut réfléchir de façon critique sur la teneur de la Loi, en écarter ce qui choque le raisonnement et en donner une forme philosophique qui ne nie pas le contenu positif de la Loi²⁹⁹.

Après avoir expliqué les lignes de fond du courant philosophique de l'exégèse rabbinique présenté par Maïmonide et la controverse autour de celui-ci, il nous semble important de souligner d'une certaine manière que la première partie du *Guide*, qui est de nature lexicographique, insiste sur la relation entre la prophétie et l'appréhension intellectuelle de textes sacrés reçus par la voie de révélation.

Ainsi, Maïmonide y consacre plusieurs chapitres à traiter les différents termes corporels utilisés dans la Tora pour décrire Dieu. Son but est de montrer comment ces termes doivent être interprétés de manière figurative. Là, Maïmonide ne fait aucune tentative pour dérober son point de vue. Même dans ses écrits juridiques, il fait tout son possible pour combattre l'interprétation littérale de textes sacrés concernant la corporalité de Dieu.

Si Maïmonide ne rejette pas l'utilisation de notions employées par R. Saaddiya ha-Gaon, notamment la Gloire Créée et la Voix Créée, il préfère une autre solution. Pour lui, en effet, il est plus acceptable que les hommes du commun croient que Dieu a créé une voix audible ou des entités visibles plutôt que Dieu parle ou « que les yeux puissent le percevoir ». Cela veut dire que

²⁹⁹ Hayoun, *L'Exégèse juive : Exégèse et philosophie dans le judaïsme*, Paris, Presses Universitaires de France (« Que sais-je ? » 3579), 2000, p. 66-67.

notre philosophe rejette ces notions au sein de son approche de la prophétie tout en les considérant comme pouvant aider à préserver la foi au sien de la communauté juive. À propos de cette conception, Maïmonide écrit : « En somme, nous avons pour but d'établir que chaque fois que le verbe *raah* (voir), ou *hazah* (vision) ou *hibit* (regarder), est employé dans le sens en question, il s'agit d'une perception intellectuelle, et non pas de la vue de l'œil ; car le Très-Haut n'est pas un être que les yeux puissent percevoir. Si cependant il y a tel homme borné qui ne veut pas parvenir à ce degré que nous désirons désigner, et qui admet que tout ces mots, employés dans le sens en question, indiquent la perception sensible de certaines lumières créées, que ce soient des anges ou d'autres choses, il n'y a pas de mal à cela». ³⁰⁰ Et encore : « Cependant, si tu veux admettre que “gloire de l'Éternel” signifie la “lumière créée”, qui partout est appelée “gloire”, et que c'est elle qui “remplissant la demeure”, il n'y a pas de mal à cela » ³⁰¹.

Dans un autre passage, notre philosophe explique que : « (tu admettras), ou bien que toute cette scène imposante était indubitablement une vision prophétique, et que tous les efforts (de Moïse) tendaient à des perceptions intellectuelles (de sorte que) ce qui lui fut refusé et ce qu'il perçut, était tout également intellectuel, sans l'intervention d'aucun sens, comme nous l'avons interprété dans le principe ; ou bien qu'il y avait là en même temps une perception au moyen du sens de la vue, mais qui avait pour objet une chose créée, par la vue de laquelle s'obtenait le perfectionnement de la perception intellectuelle, comme l'a interprété Onkelos – [si toutefois cette perception au

³⁰⁰ *G*, I, 5, p. 38 ; *D*, p. 32.

³⁰¹ *G*, I, 19, p. 52-53 ; *D*, p. 48.

moyen de la vue n'a pas été elle-même une vision prophétique, comme ce qui se lit d'Abraham : "Et voici un four fumant et une flamme de feu qui passa" ; etc.] ; ou bien enfin qu'il y avait aussi avec cela une perception au moyen de l'ouïe, et que ce qui se passa devant lui était la voix, qui indubitablement était aussi quelque chose de créé. Choisis donc telle opinion que tu voudras ; car ce qui m'importe surtout, c'est que tu ne croies pas que le verbe *vayaavor* "il passa", ait ici le même sens que *avar* (dans le passage) "passe devant le peuple" (Ex. 17 : 5). Car Dieu [qu'il soit glorifié !] n'est pas un corps, et on ne saurait lui attribuer le mouvement ; on ne peut pas donc pas dire qu'il "passa" (*avar*), selon l'acception primitive (de ce mot) dans la langue »³⁰². Ainsi que nous l'avons vu dans le dernier passage, notre auteur admet sa préférence pour la première interprétation dans laquelle il nie la dimension audible ou visible de l'expérience prophétique de Moïse.

Si l'on peut dire, Maïmonide rejette la doctrine qui consiste à considérer la parole des prophètes comme des mots audibles créés par Dieu. À ses yeux, la compréhension limitée des hommes non instruits établit la raison pour laquelle les organes corporels et les actions sont attribuées à Dieu. Ces hommes là, selon lui, ne peuvent appréhender Dieu qu'à partir des circonstances humaines. Observant que l'homme communique les notions par la voie de parole, le vulgaire croit à tort que Dieu fait de même. En vérité : « L'action et la parole lui ont été attribuées pour indiquer une influence quelconque émanant de lui... un organe de la parole pour indiquer l'influence des intelligences sur les prophètes »³⁰³.

³⁰² *G*, I, 21, p. 57 (Trad. modifiée) ; *D*, p. 53.

³⁰³ *G*, I, 46, p. 101-102 ; *D*, p. 103.

En bref, Maïmonide refuse la possibilité d'un sens littéral satisfaisant qui fonderait le sens dérivé, au nom de l'inadéquation essentielle du langage humain à la connaissance métaphysique. De même que « tout vice et tout péché qui s'attachent à l'homme, n'arrivent que du côté de la matière seule »³⁰⁴, l'imperfection du langage humain vient de ce qu'il est langage du corps. La Tora doit matérialiser les vérités intelligibles, corporaliser Dieu : c'est le sens littéral qui est image : « S'il en va ainsi, qu'entend la Loi lorsqu'elle emploie des expressions du genre de celles-ci : "Et sous ses pieds" (Ex ; 24, 10) ou encore "écrite du doigt de Dieu" (Ex ; 31, 13).. et d'autres analogues ? Toutes ne sont employées qu'eu égard à l'entendement des hommes, lequel n'a connaissance que des corps ; et que la Loi s'est exprimée selon leur langage ; il s'agit à chaque fois de figures allégoriques... »³⁰⁵.

Ainsi, l'allégorie, telle qu'elle est pratiquée par la Tora, correspond au mode de réception de la vérité par les prophètes qui, tous à l'exception de Moïse, ont reçu le message divin « dans un songe ou sous une vision »³⁰⁶. En tant que faculté liée au corps, l'imagination ne peut apporter qu'une vérité voilée, une « apparence allégorique »³⁰⁷, qui s'oppose à la « claire réalité »³⁰⁸ perçue par Moïse.

En d'autres termes, Maïmonide affirme que seul le prophète sait parler la langue de tous, tout en leur « faisant voir » une réalité au-delà de ses mots. Cette unité que le prophète réalise entre la faculté rationnelle et la faculté imaginative

³⁰⁴ *G*, Introduction, p. 20 ; *D*, p. 15.

³⁰⁵ *LC*, I, 1, p. 31 ; *LC*², disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1101.htm>

³⁰⁶ *LC*, I, 7, p. 88 ; *LC*², disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1107.htm>

³⁰⁷ *LC*, I, 7, p. 88 ; *LC*², disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1107.htm>

³⁰⁸ *LC*, I, 7, p. 88 ; *LC*², disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1107.htm>

s'exprime dans sa manière de parler. Les paraboles ou bien les allégories forment le tissu du langage qui lui est propre. Ceci est si vrai qu'on peut y voir le signe de sa mission³⁰⁹ : « dès qu'il sera clair pour toi que telle action est une parabole, tu sauras d'une manière certaine qu'elle a eu lieu dans une vision prophétique »³¹⁰.

2. 2. 1. Les paraboles ou allégories prophétiques :

Il convient de souligner qu'une grande partie du *Guide* est consacrée au traitement des paraboles prophétiques ; car cela constitue une clé pour comprendre le message même du prophète. Ainsi Maïmonide déclare : « “Il faut savoir que la clef pour comprendre tout ce que les prophètes ont dit et pour le connaître dans toute sa réalité, c'est de comprendre les allégories et leur sens et d'en savoir interpréter les paroles”. Tu sais ce que le Très Haut a dit : “Et par les prophètes j'ai fait des similitudes” (Os. 12 : 11) ; et tu connais aussi cet autre passage : “Propose une énigme et fais une parabole” (Ez. 17 : 2). Tu sais aussi que c'est à cause du fréquent emploi des allégories par les prophètes que le prophète a dit : “N'est-il pas un faiseur d'allégorie” (*Ib.* 21 : 5) »³¹¹.

De même, une grande partie de l'introduction du *Guide* traite de la nature et de la raison de paraboles prophétiques. Là Maïmonide décrit les paraboles « comme des pommes d'or dans des filets d'argent » (*Proverbes* 25 : 11). Selon lui, cette forme littéraire permet au prophète de communiquer à différents niveaux simultanément. Ainsi, Ceux qui comprennent seulement le

³⁰⁹ Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide*, *op. cit.*, p. 277-278.

³¹⁰ *G*, II, 46, p. 356.

³¹¹ *G*, Introduction, p. 16-17 ; *D*, p. 11-12.

sens extérieur peuvent obtenir « une sagesse utile pour l'amélioration de l'état des sociétés humaines ». ³¹² Cependant, ceux qui comprennent le sens interne peuvent acquérir les vérités physiques et métaphysiques, que Maïmonide identifie respectivement à (*maasèh beréchéit*), récit de la création et (*maasèh mèrkavah*), récit du char céleste ³¹³.

D'une part, Maïmonide distingue deux sortes de paraboles prophétiques : « il y en a où chaque mot de l'allégorie veut (qu'on y trouve) un sens (particulier) ; et il y en a d'autres où l'ensemble de l'allégorie révèle l'ensemble du sujet représenté » ³¹⁴. D'autre part, il explique, au chapitre 43 du *Guide*, les différentes sortes de la parabole prophétique. Là, selon lui, « les prophètes.. présentent leurs prophéties sous la forme de paraboles ». En effet, le prophète peut avoir la signification des paraboles pendant la vision prophétique elle-même. Néanmoins, il y a aussi des paraboles dont le prophète connaît le sens lorsqu'il se réveille ³¹⁵.

En outre, Maïmonide relève à travers certaines paraboles, que le prophète voit des choses pouvant s'apparenter aux lampes de Zacharie (Zach. 4 : 2), au rouleau de Ezéchiël (2-9) ou aux animaux de Daniel (ch. 7 et 8). Mais là notre auteur ne produit aucune interprétation. Il semble, ici, que son but est de démontrer seulement la forme des paraboles sans en expliquer leurs significations ³¹⁶.

³¹² *G*, Introduction, p. 18 ; *D*, p. 14.

³¹³ *G*, Introduction, p. 12 ; *D*, p. 7.

³¹⁴ *G*, Introduction, p. 18 ; *D*, p. 14.

³¹⁵ *G*, II, 43, p. 385 ; *D*, p. 426-427.

³¹⁶ *G*, II, 43, p. 386 ; *D*, 428.

Pour Maïmonide, d'autres paraboles sont plus complexes que celles que nous venons de voir. En effet, la chose vue pendant la vision prophétique représente un terme qui a un sens dérivé (*muštaqq*) ou équivoque (*muštarak*). Le prophète, donc, doit l'interpréter conformément à une autre signification et non pas selon celle qui paraît la plus appropriée au contexte. Par exemple, Jérémie voyait (un bâton de bois d'amandier) (*maqqél chaqéd*). Le terme *chaqéd* peut aussi signifier « prendre soin de ». Maïmonide explique qu'il ne s'agit là ni de l'idée de bâton ni de celle de l'amandier. Dès lors, Jérémie entendait dire ici que (un bâton de bois d'amandier) signifie la providence³¹⁷.

Selon le *Guide*, les paraboles « les plus étonnantes » sont celles « dont les lettres sont aussi celles d'un autre nom, dans un ordre interverti, quoiqu'il n'y ait entre ces deux noms aucun rapport étymologique, ni aucune communauté de sens »³¹⁸. C'est la vision prophétique de Zacharie de (deux houlettes pour faire paître le troupeau) qui nous fournit un exemple pour ce type de parabole. Dans le contexte de la parabole, Zacharie donne à l'une le nom *noam* (grâce, faveur) et à l'autre, celui de *hovelim* (destructeurs). Le premier terme signifie qu'Israël étant obéissant à Dieu lorsqu'il était dirigé par Moïse et les prophètes, c'est bénéficiait de sa grâce. Ensuite, pour Israël l'obéissance est devenue aversion. Dieu alors mit en place des « destructeurs », tels que Jéroboam et Manassé, pour le guider. Le prophète explique l'aversion d'Israël pour la Loi par un jeu sur le mot *hovelim*. C'est ainsi que Maïmonide déclare : « Mais ce sens ne peut être dérivé de *hovelim* qu'au moyen de la transposition des lettres *H, V, L* ; il dit

³¹⁷ *G*, II, 43, p. 386-387 ; *D*, p. 428.

³¹⁸ *G*, II, 43, p. 387 ; *D*, p. 429.

donc, à l'égard de l'idée d'aversion et d'abomination que renferme cette parabole... »³¹⁹.

Dans un passage du *Guide*, Maïmonide souligne que cette forme de représentation prophétique a pour cause l'activité de la faculté imaginative. Son approche se fonde sur une conception philosophique du rôle de l'imagination dans les rêves divinatoires³²⁰. Dans d'autres passages, il se réfère brièvement au rôle de l'imagination dans la vision prophétique. C'est ainsi qu'on peut lire : « Ainsi ils (les docteurs) ont déclaré expressément qu'en général ces figures que percevaient tous les prophètes dans la vision prophétique étaient des figures créées dont Dieu était le créateur. Et cela est vrai ; car toute figure qui est dans l'imagination est créée »³²¹. « Par ce passage on a déclaré qu'ils (les anges) ne sont point matériels, qu'ils n'ont pas de figure stable et corporelle en dehors de l'esprit, et qu'au contraire, tout cela n'existe que dans la vision prophétique et selon l'action de la faculté imaginative, comme nous le dirons en parlant du sens véritable du prophétisme »³²².

Le langage de l'allégorie est en effet celui qui convient à la tension particulière du discours prophétique, dans lequel la vérité saisie intellectuellement invente ses images pour communiquer le message de façon frappante et efficace. D'une part, en effet, le prophète qui parle, comme le philosophe qui écrit, a en vue de transmettre un enseignement ou un certain contenu intelligible. Mais, d'autre part, tout en étant le langage des hommes

³¹⁹ *G*, II, 43, p. 387 ; *D*, p. 429-430.

³²⁰ *G*, II, 43, p. 386 ; *D*, p. 428.

³²¹ *G*, I, 46, p. 104 ; *D*, p. 106.

³²² *G*, I, 49, p. 109 ; *D*, p. 112.

auxquels il s'adresse, celui du prophète doit être à la fois saisissant et pratique. Tel est, selon Maïmonide, justement le rôle de l'allégorie. Les images utilisées par le prophète doivent être assez originales pour éveiller l'attention et assez concrètes pour susciter une action, car elles ont pour objet une décision ou une chose à faire. Aussi est-ce par l'allégorie que le prophète s'adresse à la communauté pour l'inviter à réaliser le vouloir de Dieu³²³.

Pour éclairer cette dernière idée, on peut parler ici de pouvoir exceptionnel du prophète face aux autres dans la pensée de Maïmonide. Maître de lui-même, le prophète peut employer son imagination pour adapter les vérités qu'il perçoit aux besoins et aux aptitudes des hommes qui l'entourent. D'ailleurs, pour Maïmonide le prophète que rien, en soi, n'empêche d'être tout au long de sa vie, est adapté à la société qui est la sienne. L'un parle avec les citadins, l'autre avec les gens de la campagne, chacun usant du langage qui convient, trouvant spontanément les images « justes », comme dans l'histoire d'Isaïe et d'Ezéchiël : « Déjà les docteurs nous ont exposé tout cela, et nous ont fait la même remarque... Tout ce qu'Ezéchiël a vu, Isaïe aussi l'a vu ; mais Isaïe ressemble à un citadin qui a vu le roi, tandis qu'Ezéchiël ressemble à un villageois qui a vu le roi ».³²⁴ Pour comprendre en toute sa profondeur cette citation de Maïmonide, il importe de se rappeler ce que signifie pour lui cette image du « Roi » et des chemins qui mènent jusqu'à lui : « ce roi, qui s'attache (à l'homme) et l'accompagne, c'est l'intellect qui s'épanche sur nous et qui est le lien entre nous et Dieu »³²⁵.

³²³ Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide*, *op. cit.*, p. 278.

³²⁴ *G*, III, 6, p. 421 ; *D*, p. 477-478.

³²⁵ *G*, III, 52, p. 626 ; *D*, p. 728.

2. 2. 1. 1. Les visions ou paraboles de Jacob et celles d'Ezéchiel :

À la fin du dixième chapitre de la deuxième partie du *Guide*, Maïmonide donne une exégèse de *midrachim* rabbiniques concernant la vision de Jacob de l'échelle³²⁶. Là, en effet, son approche est considérée comme un modèle de l'interprétation philosophique du *midrach*. Elle sera utilisée et développée plus tard par les philosophes juifs. Pour Maïmonide, les *midrachim* consistent en des développements figuratifs et philosophiques de visions prophétiques, qui sont eux-mêmes des paraboles philosophiques. Comme nous l'avons démontré auparavant, notre auteur considère, dans son introduction au *Guide*, la vision de Jacob comme un exemple de la parabole prophétique dans laquelle « chaque mot... veut un sens particulier »³²⁷. C'est ainsi qu'au chapitre 15 dans la première partie du *Guide*, Maïmonide interprète les anges qui montaient et descendaient l'échelle comme se référant aux prophètes. Mais, il fait allusion à une autre interprétation selon laquelle ils se réfèrent aux quatre éléments. En outre, nous trouvons dans les Lois des Principes de la Tora l'interprétation initiale de la vision de Jacob, laquelle se réfère au midrash parlant des nations qui viendront guider Israël³²⁸.

Ici, il semble que notre exégète ne considère pas ces interprétations comme indépendantes. Selon lui, chaque interprétation est en fait prévue par la parabole prophétique. Et, les interprétations existent donc dans une hiérarchie, et c'est l'étudiant astucieux qui peut monter d'un niveau de signification à l'autre. De cette manière la parabole peut communiquer simultanément de

³²⁶ *G*, II, 10, p. 268-269 ; *D*, p. 296-298.

³²⁷ *G*, Introduction, p. 18 ; *D*, p. 14.

³²⁸ *LC*, p. 27-107.

nombreux niveaux de sens, et il appartient à chaque individu de rechercher le sens qui correspond à sa compréhension³²⁹.

D'autre part, Maïmonide consacre les sept premiers chapitres de la troisième partie du *Guide* à l'exégèse des visions d'Ezéchiel. Il explique d'emblée ce que veulent dire les trois faces : le bœuf, le lion et l'aigle³³⁰. En réalité, il s'agit de figures ayant une ressemblance avec ces animaux-là mais non point des animaux eux-mêmes. Que veut faire Maïmonide dans son interprétation ? Il souhaite prouver que les visions d'Ezéchiel ne sont que des descriptions imagées des réalités métaphysiques. En d'autres termes, Aristote et Ezéchiel seraient d'accord sur le fond et leur divergence ne porterait que sur le mode de leurs expressions respectives.

C'est dans cette intention que l'auteur du *Guide* résume point par point les éléments des visions du prophète. Il a entrevu quatre bêtes sacrées (*hayyot*) dont chacune avait quatre faces, quatre ailes et deux mains. Leurs pieds, peut-on lire, étaient des pieds droits. Le prophète ajoute qu'entre les quatre (*hayyot*), il n'y avait pas le moindre espace ni le moindre vide. Chaque (*hayyah*) marchait du côté de sa face. C'est l'esprit (*rouah*), qui leur dicte la direction à suivre, sans jamais se détourner de leur course. Selon Maïmonide, le terme hébraïque (*rouah*), traduit ici par esprit, ne signifie pas le souffle, mais l'intention « ou l'esprit ».

Un peu plus loin,³³¹ la vision du prophète s'enrichit d'un (*ofan*) qui signifie généralement une roue ou une sphère, à quatre faces. Ces (*ofanim*), pluriel

³²⁹ Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, op. cit., p. 221.

³³⁰ Ezéchiel, 1, 10.

³³¹ Ezéchiel, 1, 15.

hébraïque de (*ofan*), sont à présent au nombre de quatre et sont mélangés les uns aux autres. Maïmonide fait ici allusion au mélange des éléments qui sont en interaction. Dans sa vision le prophète dit même qu'on pouvait penser qu'un (*ofan*) se trouvait à l'intérieur d'un autre. Ces (*ofanim*) étaient mus par les (*hayyot*)³³².

« L'ordre de ces mouvements est donc le suivant : les *hayyot* se mouvaient dans la direction vers laquelle, selon l'intention divine, elles devraient se mouvoir ; et par le mouvement de *hayyot*, les *ofanim* étaient aussi mis en mouvement, en les suivant parce qu'ils y étaient attachés, car les *ofanim* ne se mouvaient pas spontanément vers les *hayyot*. Cet ordre est décrit ainsi : Là où c'était l'intention qu'elles aillent, elles allaient et l'intention était toujours qu'elles y aillent ; et les *ofanim*³³³ s'élevaient vis-à-vis d'elles, car l'esprit de la *hayyah* était dans les *ofanim*. Je t'ai déjà fait connaître la paraphrase de Jonathan ben Usiel qui dit : "Là où c'était la volonté d'aller qu'elles aillent etc" »³³⁴.

Plus tard, Ezéchiel eut une seconde vision qui se trouve au chapitre 10 de son livre ; on y relève que le prophète établit une analogie entre les chérubins ; de même les (*ofanim*) sont désormais nommés (*galgalim*) sphères. Enfin, il précise que les quatre (*hayyot*), entrevues lors de sa première vision, n'en forment en réalité qu'une seule. Par ailleurs, le (*tarchich*)³³⁵ ne serait rien d'autre que l'éclat du saphir aperçu par les soixante-dix Sages d'Israël³³⁶. Dans le

³³² Hayoun, *Maïmonide ou l'autre Moïse*, Paris, Jclattés, 1994, p. 331-332.

³³³ Ezéchiel, 1, 20.

³³⁴ *G*, III, 2, p. 416 (Trad. modifiée) ; *D*, p. 469.

³³⁵ Ezéchiel, 10, 9.

³³⁶ Exode, 24, 10.

chapitre 5 de cette même troisième partie du *Guide*, Maïmonide résume les visions d'Ezéchiel ; ce prophète perçut trois choses : les (*ofannim*), les (*hayyot*), et enfin la créature de forme humaine. Maïmonide juge que les deux premières perceptions peuvent faire l'objet d'un enseignement mais que la troisième ne peut pas l'être. Car elle comporte la vision du (*hachmal*). Maïmonide recommande à Joseph d'en tirer les conséquences pour l'ordre de son propre enseignement³³⁷ : « il faut fixer ton attention sur l'ordre de ces trois perceptions. S'il a placé en tête la perception des (*hayyot*), c'est parce que celles-ci prennent la première place par leur noblesse, par la causalité... Après les (*ofannim*) vient la troisième perception qui occupe un rang plus élevé que les (*hayyot*), ainsi qu'on l'a exposé. La cause de cet ordre est que les deux perceptions précèdent nécessairement, dans l'étude, la troisième perception qui tire les arguments de celle-là »³³⁸.

2. 2. 2. L'interprétation des événements bibliques :

S'appuyant sur la nature de l'expérience prophétique, nous pouvons constater que le point de vue adopté par Maïmonide entraîne d'importantes implications en ce qui concerne la façon dont notre philosophe interprète la plupart des récits bibliques conçus comme historiques. En effet, selon lui, lorsque Abraham rencontre son frère Esaü, Balaam entend son ânesse lui parler et Josué rencontre le capitaine de l'armée du Seigneur en dehors des murs de Jéricho ; ces faits se sont produits dans une vision de la prophétie. Dès lors, il soutient que ces événements historiques n'ont pas eu lieu dans la réalité

³³⁷ Hayoun, *Maïmonide ou l'autre Moïse*, op. cit., p. 332-333.

³³⁸ *G*, III, 5, p. 420-421 (Trad. modifiée) ; *D*, p. 477.

extérieure, et en revanche, elles se sont produites seulement dans les âmes des prophètes comme une partie de leurs expériences prophétiques. En d'autres termes, il n'y a jamais eu d'étrangers qui vinrent chez Abraham et vers qu'il courut en les saluant, et comme il n'y eut aucune personne qui lutta avec Jacob. Il en va de même pour le miracle produit par Balaam lorsqu'il parla avec l'ânesse. Ce miracle n'eut lieu que dans une vision. Le dernier exemple est particulièrement significatif ; car il signale que Maïmonide rejette la vérité littérale de ce miracle, malgré l'importance qui lui est accordée dans la tradition juive. C'est la raison pour laquelle l'interprétation allégorique par Maïmonide de ces histoires bibliques représente l'un des points centraux dans les controverses provoquées par sa philosophie³³⁹.

Ainsi, à propos de plusieurs événements décrits par les prophètes dans la Tora, Maïmonide soutient tout au long du chapitre 46 de son *Guide*³⁴⁰ qu'ils n'ont eu lieu que dans les visions. C'est ainsi que notre auteur déclare : « Toutes les fois donc qu'on dit que... il agit, ou il entendit, ou il entra, ou il dit, ou il lui fut dit, ou il se leva, ou il s'assit, ou il monta, ou il descendit, ou il voyagea, ou il fut interrogé, ou il fut interrogé, le tout (a eu lieu) dans la vision prophétique. Quand même les actions désignées auraient duré longtemps et se rattacherait à certaines époques, à tels individus indiqués et à de certains lieux, dès qu'il sera clair que telle action est une parabole, tu sauras d'une manière certaine qu'elle a eu lieu dans la vision prophétique »³⁴¹.

³³⁹ Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, *op. cit.*, p. 265.

³⁴⁰ *G*, II, 46, p. 397-400 ; *D*, p. 443-448.

³⁴¹ *G*, II, 46, p. 400 (Trad. modifiée) ; *D*, p. 448.

De même, notre exégète insiste qu'il s'agit d'une vision même si la Tora ne le mentionne pas explicitement. Ezéchiel, dès lors, n'avait pas de « vent » qui le « porta entre la terre et le ciel et lui fit entrer à Jérusalem ». En outre, l'ordre de Dieu à Abraham de compter les étoiles ou à Jérémie de cacher la ceinture dans l'Euphrate n'ont eu lieu que dans une vision prophétique. Il en va de même pour Osée qui n'a pas pris une prostituée pour une femme. C'est ainsi que Maïmonide déclare : « Loin de Dieu de rendre ses prophètes une risée pour les sots et un objet de plaisanterie, et de leur ordonner de faire des actes de démente ! »³⁴².

Soulignant les exemples déjà cités dans le *Guide*, Maïmonide, quant à lui, avertit ses lecteurs qu'ils peuvent s'appuyer sur ceux-ci pour comprendre les autres qui ne sont pas mentionnés. Ainsi il écrit : « De ce que j'ai cité, tu pourras conclure sur ce que je n'ai pas cité : tout est d'une même espèce et d'une même méthode, tout est vision prophétique »³⁴³. Malgré le fait que Maïmonide traite la ligature d'Isaac comme un événement historique au vingt-quatrième chapitre de la troisième partie du *Guide*, on ne peut pas écarter complètement la possibilité la plus controversée celle qu'il considère comme un événement qui s'est produit dans une vision prophétique. Ce point de vue conduit à la négation de l'un des moments centraux de l'histoire juive. C'est pourquoi, les exégètes de moyen âge exprimé de grandes réserves sur cette interprétation³⁴⁴.

³⁴² *G*, II, 46, p. 398 ; *D*. p. 445.

³⁴³ *G*, II, 46, p. 400 ; *D*. p. 448.

³⁴⁴ Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, p. 285.

2. 2. 3. L'interprétation de l'existence des anges et l'objectivité de la prophétie :

Maïmonide déclare dans son *Guide* que lorsque les prophètes affirment avoir eu la prophétie, ils omettent quelquefois de dire qu'ils l'ont eue par l'intermédiaire d'un ange l'attribuant donc directement à Dieu. Pour notre auteur, les prophètes peuvent aussi manquer de dire qu'ils ont eu la prophétie dans un songe ou dans une vision prophétiques. Ainsi, en dépit du fait que toutes les prophéties sont décrites dans la Tora par ces mots : « un ange parla au prophète ou que la parole de Dieu lui fut adressé », cela n'a pu avoir lieu, selon Maïmonide, que dans un songe ou dans une vision prophétique³⁴⁵. Dans ce sens il écrit : « Nous avons déjà exposé que, partout où on a parlé de l'apparition d'un ange, ou d'une allocution faite par lui, il ne peut être question que d'une vision prophétique, ou d'un songe, n'importe qu'on l'ait ou non déclarée expressément, comme cela a été dit précédemment. Il faut savoir cela et t'en bien pénétrer »³⁴⁶.

Cela signifie que lorsque Maïmonide parle de l'existence des anges, il la considère comme un mode spécial. Même s'il commence par dire : « Quant à l'existence des anges, c'est une chose pour laquelle il n'est pas nécessaire d'alléguer une preuve de l'Écriture ; car la Loi se prononce à cet égard dans beaucoup d'endroit »³⁴⁷.

C'est à travers la notion de la gouvernance divine au début de la deuxième partie du *Guide*, que Maïmonide désigne les « anges » comme des intellects séparés. De même, il les interprète dans les Lois des Principes de la Tora.

³⁴⁵ *G*, II, 41, p. 380 ; *D*, p. 419.

³⁴⁶ *G*, II, 42, p. 382-383 ; *D*, p. 423-424.

³⁴⁷ *G*, II, 6, p. 285 ; *D*, p. 289.

Pourtant, il y note que ceux-ci peuvent aussi se référer à l'une des forces naturelles³⁴⁸. D'ailleurs, selon notre philosophe, l'intellect agent est appelé le Prince du Monde, du fait que par son activité toutes les formes sublunaires viennent à l'existence. Dès lors, ce sont les deux sens du terme « ange » qui constituent la base de l'harmonie entre le compte de la prophétie dans la tradition juive et celui de l'approche philosophique présenté par Maïmonide.

À propos de cette conception de l'ange, Maïmonide écrit : « Un passage du *Midrach Qohélet* (82a) dit : “pendant que l'homme dort, son âme parle à l'ange et l'ange aux chérubins” ; ici donc, pour celui qui comprend et qui pense, ils ont dit clairement que la faculté imaginative est également appelée “ange” et que l'intellect est appelé “chérubin”... Nous avons déjà dit que toutes les fois que l'ange se montre sous une forme quelconque, c'est dans une vision prophétique. Tu trouves des prophètes qui voient l'ange comme s'il était un simple individu humain...À d'autres, il apparaît comme un homme redoutable...À d'autres encore il apparaît comme du feu... Remarque bien que de toute part on indique clairement que par “ange” il faut entendre une action quelconque, et que toute vision d'ange n'a lieu que dans la vision prophétique et selon l'état de celui qui perçoit »³⁴⁹.

D'autre part, le concept d'« ange » est interprété à travers la notion de la gouvernance du monde. Pour Maïmonide, cela signifie tout simplement un « messager » ; c'est-à-dire une entité ou une force qui fonctionne comme un intermédiaire pour la gouvernance divine. Maïmonide souligne par ailleurs que l'ange peut se référer à n'importe quoi, sauf à ce que nous pensons normalement

³⁴⁸ *LC*, p. I, 1, p. 37 ; *LC*², disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1101.htm>

³⁴⁹ *G*, II, 6, p. 261-262 ; *D*, p. 289-290.

d'un ange. Dès lors, il ne s'agit pas de créatures ailées qui vivent dans les cieux et visitent fréquemment la terre. En effet, ceux-ci n'existent pas dans l'ontologie de notre auteur pour qui toute vision d'un ange doit être le produit de l'imagination dans sa tentative de représenter l'intellect agent en tant que source immédiate de la connaissance prophétique³⁵⁰.

Partant de ce point de vue, si l'on suppose que Maïmonide considère l'interprétation de l'ange par l'intellect agent comme inacceptable, on trouve dans sa doctrine une autre possibilité pour l'interpréter autrement. C'est que le mot en question peut signifier un prophète, qui sert comme un « messager » ou un intermédiaire entre Dieu et les hommes. Ainsi, la relation entre les anges en tant qu'intellects séparés d'une part et comme des êtres humains, d'autre part, représente, en réalité, une dimension supplémentaire dans la pensée de Maïmonide. Comme les anges peuvent se référer aux hommes, les « hommes » peuvent également se référer aux anges, par exemple, dans l'histoire d'Abraham et les trois hommes. Faute de l'émanation sur la faculté imaginative du prophète, il peut « voir » l'intellect agent à l'image d'un « homme ». Cela signifie que le mot « ange » peut avoir des significations différentes, même dans le contexte des expériences prophétiques. Cette idée entraîne d'importantes implications en ce qui concerne la notion de la prophétie chez Maïmonide. En effet, notre auteur peut défendre la thèse selon laquelle la prophétie est acquise seulement par l'homme qui possède un intellect parfait. Car le fait que certaines personnes ont vu des anges ne signifie pas nullement qu'elles ont reçu

³⁵⁰ *G*, II, 6 ; *G*, I, 49.

l'émanation de Dieu. Cela signifie simplement qu'elles ont vu un être humain qui était un prophète³⁵¹.

Après avoir étudié la signification des anges dans la pensée de Maïmonide, nous allons à présent aborder l'objectivité de la prophétie telle qu'il la conçoit ; car ces deux points sont étroitement liés chez notre philosophe et constituent un élément de controverse au sein de sa philosophie. L'objet veut dire en philosophie que ce qui est donné par l'expérience, existe indépendamment de l'esprit « opposé au sujet qui pense ». Par cela, l'objectivité veut dire qualité de ce qui existe indépendamment de l'esprit³⁵².

Dans ce sens, il semble que Maïmonide soutient des propositions qui vont à l'encontre de l'objectivité de la prophétie. C'est ainsi, comme nous l'avons démontré auparavant, qu'il interprète les versets bibliques concernant les anges dans une manière figurative. De même, il fait le lien entre l'acquisition de l'expérience prophétique et une faculté imaginative bien développée.

C'est la raison pour laquelle certains commentateurs de Maïmonide considèrent sa position sur l'objectivité de la prophétie comme dangereuse puisqu'elle menace principalement l'interprétation intellectuelle de la Tora et celle même de la religion. L'un d'eux, Isaac Abravanel (m. 1508), rejette la théorie Maïmonideanne, estimant qu'elle conduit à considérer la prophétie comme un acte naturel, et non pas miraculeux selon lequel Dieu la donne à qui Il veut, sans prendre en compte les facultés intellectuelles, imaginatives et physiques. De même, il rejette complètement l'idée selon laquelle les prophètes autres que Moïse doivent utiliser leur imagination pour saisir l'expérience

³⁵¹ Kreisel, *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, p. 266-267.

³⁵² Robert (Paul), *Le Petit Robert*, Paris, 1982, p. 1292.

prophétique. Et enfin, il s'inscrit en jeu contre la théorie de Maïmonide établissant un lien étroit entre prophétie et rêves³⁵³.

Ici, on peut comparer la position de Maïmonide sur l'existence des anges, et l'objectivité de la prophétie avec celle d'Ibn Sīnā qui n'a jamais indiqué que les anges existent en réalité de manière absolue ou relative. Semble se dégager de sa doctrine le message prophétique réel, tandis que l'existence des anges est seulement nécessaire pour aider à la compréhension du message prophétique³⁵⁴.

En examinant cette idée, on peut s'apercevoir que par son témoin unique, le prophète, le prophétisme se présente comme un phénomène objectif indépendant du « Moi » humain qui l'exprime. C'est précisément le problème de savoir s'il ne s'agit pas de quelque chose de purement subjectif et non pas d'un phénomène objectif comme le magnétisme, par exemple. L'existence de ce dernier nous est révélée par une aiguille aimantée qui en matérialise qualitativement et quantitativement les données spécifiques ; mais nous ne pouvons constater le prophétisme qu'à travers le témoignage d'un prophète et dans le contenu du message écrit qu'il a transmis. Il s'agit donc d'un problème psychologique, d'une part, et historique, d'autre part. Il y a lieu de remarquer tout d'abord que la mission d'un prophète n'est pas un fait singulier, et par là même paradoxal. Il s'agit au contraire d'un phénomène continu qui se répète régulièrement³⁵⁵.

³⁵³ Leamn, *Maimonides, op. cit.*, p. 47.

³⁵⁴ *Ibid.*,

³⁵⁵ Bennabi (Malek), *Le phénomène coranique : Essai d'une théorie sur le Coran*, Alger, al-Nahḍa li-al-ṭibā'c wa al-našr, 1946, p. 24.

Dans le même contexte, Maïmonide réfléchit longuement et en référence à de nombreux exemples qu'il trouve dans la Tora sur les critères de ce qu'on pourrait appeler la transparence objective du songe et de la vision prophétique. C'est encore la loi qui fournit à la raison les critères selon lesquels doit s'effectuer cette critique. Que faut-il entendre par le « songe » de l'homme parfait, c'est-à-dire celui qui, aux yeux de Maïmonide, a atteint le parfait accomplissement de ses ressources intellectuelles ? Le rêve du parfait porte la marque paradoxale d'une extrême vigilance au sein d'une inspiration qui le rend présent à la réalité elle-même. « Car ceux qui ont une (véritable) inspiration prophétique dans un songe n'appellent nullement (songe) celui dans lequel la prophétie lui est arrivée, mais déclarent positivement que c'était une révélation divine »³⁵⁶. Ce que nous appelions plus haut « transparence objective » n'est autre que cette présence à l'objet, sans attention réflexe au songe qui y est introduit. On comprend, dès lors, que ce que le philosophe établit ou vérifie à partir de prémisses, le prophète le voit. Il perçoit, à l'aide de sa faculté rationnelle³⁵⁷, « ce qu'elle ne saurait percevoir au moyen de prémisses, de la conclusion logique et de la réflexion »³⁵⁸.

³⁵⁶ *G*, II, 45, p. 393 ; *D*, p. 438.

³⁵⁷ Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide*, *op. cit.*, p 275.

³⁵⁸ *G*, II, 38, p. 372 ; *D*, p. 410.

CHAPITRE III

Les significations politiques de la prophétie selon Maïmonide

Introduction

La philosophie politique juive, comme celle de l'islam, attachait une très grande importance à la prophétie. A la différence de Thomas d'Aquin (m. 1274), dont les écrits sur la prophétie ne font pas mention de la législation, Maïmonide considère le prophète comme celui qui remplit la fonction politique décisive. La croyance en la loi divine présuppose inconditionnellement la croyance en la prophétie, « car s'il n'y a pas de prophète, il ne peut y avoir de loi divine ». Cela peut être formulé autrement : dans la mesure où la survie de l'homme dépend de l'existence de la société, et dans la mesure où la société repose sur une harmonie qu'il faut imposer à des tempéraments humains opposés, la sagesse divine a doué certains individus humains de la faculté de gouverner³⁵⁹.

Par ailleurs, on sait que dans le judaïsme, encore plus que en l'islam, il fallait défendre la philosophie avant de pouvoir philosopher en publique. En d'autres termes, ce que l'on appelle couramment le souci principal de la philosophie politique médiévale, la démonstration de l'harmonie entre l'enseignement de la révélation et l'enseignement aristotélicien, présupposer la légitimité de l'activité philosophique³⁶⁰. En ce qui concerne la pensée juive médiévale, c'est Maïmonide qui mena à bien cette tâche décisive. Sa prédominance dans ce domaine est telle que l'on peut, sans commettre une trop

³⁵⁹ V. Lerner (Ralph), « Moïse Maïmonide », in *Histoire de la philosophie politique*, éd. L. Strauss et J. Cropsey et trad. Olivier Sedeyn, Paris, Quadrige/ PUF, 1994, p. 254.

³⁶⁰ En ce qui concerne Maïmonide v. Lerner (Ralph), « Averroes and Maimonides in Defense of Philosophizing », in *The Trias of Maimonides*, Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge, éd. Georges Tamer, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 2005, p. 223-236.

grande injustice envers les autres, considérer son enseignement comme le noyau fondamental de la philosophie politique au sein des communautés juives³⁶¹.

Comme l'ont montré de nombreuses études, la pensée politique de Maïmonide est intimement liée à sa philosophie. Mais pour notre auteur la politique était plus qu'une pensée théorique. C'était un puissant motif d'action et elle seule explique un certain nombre de faits qui ont été mis en lumière par les études de S. D. Goitein sur la *Gueniza du Caire*³⁶². En identifiant et en publiant de nombreux documents datant du XII^e siècle, cet historien du judaïsme apporte un éclairage sur des phases importantes de la vie de Maïmonide, il nous présente un personnage plus complexe, plus vivant, plus attachant que celui-ci qui a été figé comme une image d'Épinal, un personnage plein d'ambition politique, que des circonstances historiques et familiales, à une certaine époque, ont fait entrer dans l'ombre³⁶³.

Résumons les faits. Vers 1166, Maïmonide et sa famille arrivent en Égypte. En 1171, à l'âge de trente-trois ans, comme nous l'avons montré précédemment, Maïmonide reçoit des autorités musulmanes officielles le titre de *ra's al-yahūd*³⁶⁴ : le Chef suprême des juifs ou comme le traduit Goitein : le Grand-Muftī des juifs. Ainsi, en six ans, ce jeune homme étranger arrive à

³⁶¹ Lerner, « Moïse Maïmonide », *art. cit.*, p. 248-249.

³⁶² V. Goitein, *A Mediterranean Society: the Jewish communities of the Arab world as portrayed in documents of the Cairo Geniza* (IV volumes), Berkeley et Los Angeles, 1967-1987 ; Id., « Moses Maimonides, Man of Action, a revision of the master's biography in light of the Geniza documents », *art. cit.*, p. 155-167.

³⁶³ V. Sirat, « Maïmonide, leader politique », *art. cit.*, p. 101.

³⁶⁴ V. Lavinger (Jacob), « Was Maimonides Rais al-Yahud in Egypt », in *Studies in Maimonides*, éd. Isadore Twersky, Harvard, Harvard University Press (« Harvard Judaic Texts and Studies : 7 »), 1990, p. 83-93.

s'imposer comme le véritable chef de la communauté juive d'Égypte. Ce n'était pas un hommage rendu à la science du Maître, une conséquence, en quelque sorte non voulue, d'une érudition imposante (un « Prix Nobel »), c'était une nomination politique à un poste de commandement véritable, le résultat d'une action décidément mise en œuvre par une forte personnalité politique³⁶⁵.

3. 1. La singularité de la prophétie de Moïse :

3. 1. 1. La différence entre Moïse et les autres prophètes :

Dans les chapitres du *Guide* consacrés à la prophétie, l'insistance avec laquelle la Tora exprime la supériorité de Moïse sur tous les autres prophètes n'indique pas une différence de degré, mais une différence de nature. La prophétie de Moïse est un phénomène *sui generis* qui transcende l'ordre naturel et est entièrement dû à une action surnaturelle de Dieu. Pour Maïmonide, Moïse n'était prophète que « par amphibologie »³⁶⁶ (*bitaškik*), et cela parce que sa prophétie est la révélation des conditions transcendantales de toute prophétie. Ainsi il écrit : « En effet selon moi, ce n'est que par *amphibologie*, que le nom prophète s'applique à la fois à Moïse et aux autres »³⁶⁷.

De cette manière, Maïmonide sauve aussi l'unicité de la religion biblique du danger inhérent à une interprétation naturaliste de la prophétie. Si l'on

³⁶⁵ V. Sirat, « Maïmonide, leader politique », *art. cit.*, p. 101 ; V. Stroumsa (Sara), « The Politico-Religious Context of Maimonides », in *The Trias of Maimonides*, Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge, éd. Georges Tamer, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 2005, p. 257-265.

³⁶⁶ Les noms qui se disent par amphibologie sont ceux qui s'appliquent à deux choses entre lesquels il y a ressemblance dans un sens quelconque. Ce n'est un accident en elles et ne constitue point l'essence de chacune d'elles. *V. G*, I, 56, p. 131 ; *D*, p. 134.

³⁶⁷ *G*, II, 35, p. 362 ; *D*, p. 398.

interprète la prophétie en termes naturalistes, elle devient un fait universel, et l'on peut dire de la plupart des religions historiques qu'elles ont un caractère commun, qu'est la révélation, comme l'avaient effectivement enseigné les *falāsifa*. Dans cette hypothèse, la seule différence entre les religions est une différence relative à leur degré plus ou moins élevé de révélation. Afin de prévenir à de telles conclusions, incompatible avec le caractère absolu revendiqué comme étant exclusif de la religion biblique, Maïmonide éleva la prophétie de Moïse au dessus de tous les autres phénomènes prophétiques. De même que la prophétie de Moïse n'est pas la suprême représentation d'un certain type de phénomène, mais en est un absolument unique, de même la religion qu'il a révélée est davantage que la forme suprême des diverses religions révélées : elle est l'unique vraie religion révélée qu'une autre révélation ne surpassera jamais. Ici, la référence polémique à l'islam est évidente³⁶⁸.

Dans son *Livre de la connaissance*³⁶⁹ Maïmonide exprime la différence entre les prophètes normaux et Moïse de la façon suivante : d'abord, les prophètes normaux ne disposent pas de la connaissance prophétique quand ils le veulent, alors que la prophétie vient à Moïse chaque fois qu'il le veut ; Moïse n'a pas besoin de se préparer à la prophétie comme les autres prophètes, il est toujours prêt. Maïmonide veut dire par là que Moïse pratiquait la prophétie en permanence et sur le mode d'une connaissance éveillée, s'entretenant

³⁶⁸ V. Guttman, *Histoire des Philosophies juives*, op. cit., p. 220.

³⁶⁹ *LC*, I, 7-8, p. 84-96 ; *LC*², disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1107.htm> et disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1108.htm>

On remarque ici que Maïmonide n'a pas abordé les différences entre la prophétie et celles des autres prophètes au *Guide* en détail, mais il y indique seulement son importance et fait référence à ses autres écrits.

directement avec Dieu, recevant « face à face »³⁷⁰ le message divin³⁷¹. Ensuite, le passage auquel nous renvoyons indique en outre, comme différence, que les autres prophètes sont, pendant qu'ils exercent la connaissance prophétique, plongés dans la crainte, le trouble et l'excitation, alors que Moïse reçoit la prophétie qui est la sienne dans le calme et la tranquillité³⁷².

Maïmonide souligne que la prophétie de Moïse a ceci d'unique que Moïse entendait la parole de Dieu sans la médiation de l'imagination. A ce propos il déclare : « ... Nous avons pour principe que tout prophète n'entend la parole que par l'intermédiaire d'un ange, à l'exception de Moïse notre maître dont il a été dit : je lui parle bouche-à-bouche (Nombres, 12, 8.) Sache donc qu'il en est ainsi en effet et que ce qui sert d'intermédiaire, c'est la faculté imaginative ; car ce n'est que dans le songe prophétique que le prophète entend Dieu qui lui parle, tandis que Moïse, notre maître, l'entendait de dessus le propitiatoire d'entre les deux chérubins (Exode, 25, 22.) »³⁷³.

³⁷⁰ Dans le passage des *Nombres* où figure cette expression, Dieu intervient pour préciser la nature de la distinction prophétique de Moïse contre ses délateurs, en l'occurrence ses frères Aaron et Miryam qui protestaient contre son statut privilégié : « S'il n'était que votre prophète, moi l'Eternel, je me manifesterais à lui par une vision, c'est en songe que je m'entendrais avec lui. Mais non, Moïse est mon serviteur ; de toute ma maison, c'est le plus dévoué. Je lui parle face à face, dans une claire apparition et sans énigmes ; c'est l'image de Dieu même qu'il contemple » (Nombres 12, 6-8).

³⁷¹ Bouganim (Ami), *Maïmonide : Le Rabbin Philosophe*, Paris, Edition du Nadir de l'Alliance Israélite Universelle, s. d., p. 39.

³⁷² Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 111 ; Sirat, *La Philosophie juive médiévale, op. cit.*, p. 222 ; Id., *Les Théories de visions surnaturelles, op. cit.*, p. 140-141 ; Leaman, *Maimonides, op. cit.*, p. 59 ; Klenner (Menachem M.), « Maïmonides and Gersonides on Mosaic Prophecy », *A Journal of Medieval Studies*, 52-1, (Jan., 1977), p. 62.

³⁷³ *G*, II, 45, p. 397-398 ; *D*, p 443.

Ces deux chérubins ont été diversement interprétés par les commentateurs, mais tous s'accordent à reconnaître dans le propitiatoire l'intellect agent, et dans les deux chérubins, les facultés humaines dont l'une est la faculté rationnelle, et l'autre est la faculté imaginative³⁷⁴.

On comprend dans ces conditions, pourquoi Maïmonide rejette le rôle de la faculté imaginative dans la prophétie de Moïse. En effet, admettre que la loi de Moïse contient des éléments imaginatifs, reviendrait à affirmer qu'elle est une loi relative qui convient seulement à une certaine communauté dans un temps particulier. On peut comprendre, dans ce contexte même, la supériorité de la prophétie de Moïse vis-à-vis les autres religions selon Maïmonide³⁷⁵.

Maïmonide donne de ce caractère unique une détermination encore plus nette en disant que Moïse prophétisait sans paraboles. Ainsi il explique : « Quelle est donc la différence qui sépare la prophétie de Moïse de celle des autres prophètes ? ... tous les prophètes recevaient leur inspiration par l'intermédiaire d'un ange et c'est pourquoi leur vision avait un caractère allégorique et énigmatique. Moïse, notre maître, au contraire, se passait d'intermédiaires »³⁷⁶.

Cette affirmation ne peut valoir sans restriction, car Maïmonide, bien qu'il ne cesse de le souligner, comme nous l'avons remarqué auparavant, note que beaucoup des discours de la Tora s'expriment sous forme de paraboles. Contentons-nous de remarquer ici que, dans la partie de sa prophétologie, il

³⁷⁴ *G*, II, 6, p. 285 ; *D*, p. 289.

³⁷⁵ V. Macy (Jeffrey), « Prophecy in Alfarabi and Maimonides: The imaginative and Rational Faculties », in *Maimonides and Philosophy*, éd. S. Pines et Y. Yovel, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986, p. 195.

³⁷⁶ *LC*, I, 7, p. 88 ; *LC*², disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1107.htm>

examine de façon thématique le caractère parabolique des discours prophétiques. Au début du chapitre afférent (G, II, 47), il est dit explicitement que l'instrument de la prophétie, à savoir l'imagination, a pour conséquence le caractère parabolique des discours prophétiques. Dans la mesure où Moïse ne parle pas moins en paraboles. Ce qui signifie qu'il faut qu'il ait disposé d'une imagination parfaite et qu'il ait fait usage de cette faculté³⁷⁷.

On comprend comment il faut entendre l'affirmation apparemment contradictoire de Maïmonide si l'on suit une indication donnée par lui-même. A l'endroit où il dit que Moïse ne prophétisait pas, comme les autres prophètes, par paraboles³⁷⁸, il renvoie à ses déclarations antérieures sur ce sujet. Il y détermine comme suit le caractère « non imaginatif » de la prophétie de Moïse, celui-ci entendait la parole de Dieu dans la veille et pas dans le sommeil ou dans une vision ; il voyait les choses sans énigme ni parabole ; il n'éprouvait ni crainte ni trouble. Cela implique donc qu'il n'était absolument pas sous l'emprise de l'imagination, quand il était en état de transe prophétique ; il n'était pas, comme les autres prophètes, troublé par l'intuition immédiate du monde supérieur³⁷⁹.

Ainsi, Maïmonide ne veut pas dire, et ne peut pas vouloir dire, que Moïse ne disposait pas, comme le font les prophètes, de son imagination, dont il fallait qu'il disposât, s'il devait guider la masse par des discours qui leur seraient compréhensibles. Maïmonide, dans sa doctrine de la prophétie, ne s'écarte pas de la prophétologie des *falāsifa*. C'est d'ailleurs ce qui résulte de la remarque de Moïse de Narbonne, dans son commentaire Ḥayy b. Yaqzān d'Ibn Ṭufayl, selon

³⁷⁷ V, Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 122-123.

³⁷⁸ G, II, 36, p. 367 ; D, p 404-405.

³⁷⁹ Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 123.

laquelle Maïmonide aurait repris cette doctrine à Fārābī et à Ibn Bāḡḡa. Il en est de même de la remarque d’Efodi à laquelle renvoie Munk³⁸⁰.

Exprimant son désaccord avec cette analyse, A. Wholman pense que, pour Maïmonide, c’est l’analyse aristotélicienne de la connaissance qui sert de référence et de modèle. Selon lui, le processus aristotélicien de la pensée humaine est inséparable du labeur de l’imagination, qui fournit la matière de toute abstraction. Maïmonide met donc en évidence que, pour les formes intellectuelles, le prophète a besoin d’un support imaginatif. Mais il peut arriver que les phantasmes amassés dans sa mémoire suffisent à lui fournir les matériaux nécessaires à partir desquels son esprit, illuminé par le surcroît d’intelligibilité qu’est l’émanation divine ou la lumière prophétique, aura la force de dégager lui-même les images adaptées aux visions qu’il se charge d’annoncer³⁸¹.

On sait que Maïmonide distingue trois degrés de prophétie. Le plus bas est celui de l’imagination. Vient ensuite celui qui réunit l’imagination et l’intellect. Enfin, la prophétie la plus élevée est celle de l’intellect qui est celle de Moïse. On se demande ici comment Moïse peut communiquer son message prophétique aux hommes du commun, même si l’imagination est un instrument politique très important pour transmettre le message prophétique³⁸².

À cela on peut répondre, semble-t-il, que Moïse n’avait pas besoin de l’imagination parce que sa prophétie concernant certaines choses peut être

³⁸⁰ Strauss, *Maïmonide*, *op. cit.*, p. 123 ; Sirat, *La Philosophie juive médiévale*, *op. cit.*, p. 222 ; Id., *Les Théories de visions surnaturelles*, *op. cit.*, p. 140-141 ; Wohlman, *Thomas d’Aquin et Maïmonide*, *op. cit.*, p. 295- 296.

³⁸¹ Wohlman, *Thomas d’Aquin et Maïmonide*, *op. cit.*, p. 295- 296.

³⁸² Macy, « Prophecy in Alfarabi and Maimonides », *art. cit.*, p. 195.

comprise et par l'intellect même et par les sens³⁸³. On peut modifier cette idée en disant que Moïse n'utilisait pas sa faculté imaginative pour recevoir la révélation, mais pour la transmettre aux gens ordinaires³⁸⁴.

Un autre critère de la supériorité de Moïse réside dans le fait que son message est la pierre de touche pour vérifier la véracité de toutes les autres prophéties. Ainsi, Maïmonide écrit : « C'est pourquoi, si un prophète surgit et accomplit de grands signes et prodiges tout en cherchant à démentir le message prophétique de Moïse, notre Maître, en infirmant sa loi, nous ne l'écoutons pas »³⁸⁵. Nous avons vu que le propos du *Guide* était justement de rassurer ceux qui se montrent « perplexes » à l'égard de la voie proposée par la loi et de justifier la cohérence de cette dernière à l'aide d'un sain usage de la raison. De cette manière, le message de Moïse constitue le peuple en tant que communauté de fidèles³⁸⁶.

C'est précisément dans ce caractère public et solennel des miracles, par lesquels Moïse confirme son message devant un peuple entier, que Maïmonide trouve un critère de sa supériorité à l'égard de tous les autres prophètes : « Ses miracles ne sont pas de la même catégorie que ceux des autres prophètes »³⁸⁷. En quoi a donc consisté cette singularité ? Pour Maïmonide : « Ce qui distingue généralement ses miracles de ceux de tout autre prophète, c'est que tous les miracles que faisaient les prophètes ou qui étaient faits en leur faveur, n'étaient

³⁸³ Leaman, *Maimonides, op. cit.*, p. 50.

³⁸⁴ Raven (Heidi), « Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides on the Prophetic Imagination Part Two: Spinoza's Maimonideanism », *JHP*, 39-3, (2001), p. 385-406.

³⁸⁵ *LC*, I, 8, p. 95 ; *LC*², disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1108.htm>

³⁸⁶ V. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide*, *op. cit.*, p. 296.

³⁸⁷ *G*, II, 35, p. 362-363 ; *D*, p 399.

connus que de quelques personnes à l'exception de Moïse, notre maître. C'est pourquoi la Tora déclare au sujet de ce dernier qu'il ne s'élèvera jamais de prophète qui fera des miracles publiquement, devant l'ami et l'adversaire, comme fait Moïse »³⁸⁸. Quant à ce qui constitue le caractère décisif des miracles opérés par Moïse, il est important de remarquer que Maïmonide souligne le fait que : « ils ont été accomplis devant tout un peuple d'infidèles », les transformant en une communauté de croyants. La supériorité de Moïse réside donc, de façon ultime, dans le caractère d'événement fondateur, pour le peuple d'Israël, des miracles qui accompagnent son message³⁸⁹.

On peut conclure que dans les chapitres du *Guide* consacrés à la prophétie, il convient de souligner que Maïmonide a fait une distinction catégorique entre la prophétie de Moïse et celle des autres prophètes. Il met l'accent sur le rôle de l'imagination dans la prophétie des autres prophètes. Cependant dans les autres parties du *Guide*, la prophétie est présentée en termes intellectuels. C'est la raison pour laquelle la prophétie de Moïse représente plutôt le plus haut degré de perfection que l'homme peut atteindre, et non pas un phénomène *suis generis* comme il a été présenté dans les chapitres sur la prophétie. On peut constater que Maïmonide essaie d'enseigner à ses lecteurs l'aspect naturel de l'approche philosophique, mais au même temps, il ne laisse pas de côté l'approche surnaturelle, et ce dans un souci de fidélité au judaïsme.

³⁸⁸ *G*, II, 35, p. 362-363 ; *D*, p 399.

³⁸⁹ V. Wohlman, *Thomas d'Aquin et Maïmonide*, *op. cit.*, p. 297.

3. 1. 2. La révélation du mont Sinaï :

3. 1. 2. 1. L'interprétation de la révélation du mont Sinaï :

Au chapitre 8 de la première section du livre de la connaissance, Maïmonide semble dire que la scène du mont Sinaï s'est déroulée devant le peuple tout entier, au niveau des événements du monde visible, et non pas dans la conscience de ceux qui l'ont interprétée. Il souligne que tous les signes que Moïse avait accomplis auparavant, tout au long du cheminement du des Israélites, le partage de la Mer Rouge, la manne, l'eau du rocher, n'étaient pas destinés à confirmer sa mission prophétique. Ils ne répondaient qu'aux besoins de l'heure.

Ce qui est nouveau, dans l'événement de Sinaï, c'est que le signe est destiné à confirmer publiquement l'authenticité du message : « Et d'où savons-nous que la station de Moïse sur le mont Sinaï a seul administré la preuve de l'indubitable vérité de sa mission prophétique ? Du verset où nous lisons : “Voici, je vais venir à toi dans une nuée épaisse, afin que le peuple entende quand je parlerai avec toi, et qu'en toi aussi il ait foi à jamais” (Exode, XIX, 9) »³⁹⁰. Ce verset d'Exode 19,3 laisse clairement entendre qu'il s'agit ici d'un signe, adressé tout ensemble à Moïse et au peuple, pour fonder de façon définitive la foi de celui-ci dans le témoignage de celui-là.

Maïmonide applique à cette situation la loi générale du double témoignage : « La situation du prophète et celle des Israélites était la même, ils avaient assisté à la révélation, à la façon de deux témoins, qui auraient vu en commun un même événement. Chacun de ces deux hommes est constitué

³⁹⁰ *LC*, I, 8, p. 93 ; *LC*², disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1108.htm>

témoin de son compagnon et atteste la véracité de sa déposition ; aucun des deux n'a besoin de preuve envers l'autre »³⁹¹. Maïmonide met ici l'accent sur l'objectivité et le réalisme d'un événement dont la perception a été commune à tous : « C'est à nos yeux qu'elle fut manifestée, ce sont nos oreilles qui l'ont constatée, en entendant le message comme Moïse l'entendait lui-même »³⁹².

Ainsi, les Israélites n'avaient atteint aucun des degrés prophétiques, pas même le niveau de l'Esprit Saint. Or le texte affirme qu'ils ont « vu » Dieu. Comment mettre ce texte en accord avec la théorie des visions intérieures ? En premier lieu, Maïmonide affirme que seul Moïse a entendu distinctement les paroles, les autres spectateurs n'ont entendu qu'un son effrayant : c'est alors qu'ils demandèrent à Moïse de s'avancer vers Dieu et, ensuite, ils entendirent et virent des voix et des lumières. La scène du Sinaï est décomposée en trois actes :

1. Le son effrayant : voix créée.
2. La prophétie de Moïse qui transmettait au peuple les huit derniers commandements.
3. Le son du cor, du tonnerre, voix que les israélites ont entendue³⁹³.

C'est évidemment la première scène qui a été conciliée avec les vues philosophiques, mais *l'aggadah* fournit quelques textes qui permette de monter que :

- la voix de Dieu n'a fait entendre que les deux premiers commandements ;
- cette voix était indistincte, ce n'était qu'un son inarticulé ;

³⁹¹ *LC*, I, 8, p. 93 ; *LC*², disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1108.htm>

³⁹² *LC*, I, 8, p. 95 ; *LC*², disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/1108.htm>

³⁹³ Sirat, *Les Théories de visions surnaturelles*, op. cit., p. 144-145.

- ces deux premiers commandements ne relèvent pas de la révélation, mais de la simple spéculation humaine³⁹⁴.

Ainsi, la voix physique créée par Dieu répond à la conviction que les Israélites avaient de l'unité et de l'existence divine. La voix en question était audible mais sans que l'on pût y distinguer des articulations. En fait, ce n'était qu'un bruit formidable. Pourquoi Dieu a-t-il créé cette voix ? La conviction ne suffisait-elle pas ? Maïmonide répond à cette question dans un autre passage :

« ... Ici donc, dans la scène du mont Sinaï, Moïse leur dit : ne craignez rien, car ce grand spectacle que vous avez vu a eu lieu uniquement pour que vous puissiez, par votre propre vue, acquérir une conviction certaine, et afin que, si l'Eternel votre Dieu, pour publier votre grande foi, vous éprouvait par un faux prophète qui vous invitât à renverser ce que vous avez entendu, vous restassiez fermes, sans broncher. En effet, si je m'étais présenté à vous comme prophète, ainsi que vous le vouliez et si je vous eus rapporté ce qui m'avais été dit, sans que vous l'ayez entendu vous-mêmes, il se pourrait que vous réputiez vrai ce qui vous serait rapporté par un autre, quand bien même il viendrait renverser ce que j'aurais annoncé puisque vous ne l'auriez pas entendu vous-mêmes dans ce spectacle »³⁹⁵.

La voix était donc nécessaire, parce que les Israélites avaient besoin de preuves concrètes de ce que la Tora est la plus excellente des lois. Ils n'étaient pas suffisamment pénétrants pour que la perfection de Moïse et de sa Loi leur fût une preuve convaincante et ils auraient pu abandonner le bien que Dieu voulait leur donner en partage. Aussi Dieu a-t-il créé un son qui fût perceptible

³⁹⁴ *Op. cit.*, p. 145.

³⁹⁵ *G*, III, 24, p. 495 (Trad. modifiée) ; *D*, p. 562-563.

par les sens et constituât une preuve de la mission mosaïque. Ce phénomène qui sera unique répond à la mission unique de Moïse³⁹⁶.

3. 1. 2. 2. L'union avec l'intellect agent et la révélation du mont Sināï :

On sait que l'être humain peut seulement connaître les objets matériels ou ceux qui sont attachés à la matière. Cette idée est basée sur le *Guide* III, 9 où Maïmonide déclare que la capacité des hommes n'est pas de saisir naturellement (par l'exercice) les intellects séparés. Dans le chapitre I, 37 du *Guide* il remarque que Dieu enseigne à Moïse l'existence « de sublimes créatures que l'homme ne peut percevoir dans leur réalité, et qui sont les intelligences séparés »³⁹⁷. En outre, les hommes ne peuvent selon Maïmonide saisir que la matière et la forme des objets. Dans le *Guide* I, 37, Maïmonide déclare qu'à Moïse a été donné l'avantage de saisir tous les objets créés par Dieu. Cela veut dire que lui a été donnée la capacité de connaître même des êtres transcendants comme les intelligences séparés³⁹⁸.

Dans son *K. Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, Fārābī affirme que le législateur réalise l'union avec l'intellect agent (et de la sorte une connaissance parfaite et complète de tout ce qui peut être connu intellectuellement)³⁹⁹. Fārābī fait cette déclaration, bien que dans son commentaire de l'*Ethique* il nie la possibilité d'une telle union. Mais, comme nous l'avons vu, il l'admet dans sa *Risāla fī al-*

³⁹⁶ V. sur le sujet : Sirat, *La Philosophie juive médiévale*, op. cit., p. 225-226 ; Id., *Les Théories de visions surnaturelles*, op. cit., p. 144- 146.

³⁹⁷ *G*, I, 37, p. 90 ; *D*, p 89.

³⁹⁸ V. Pines, « The Limitations of Human Knowledge according to Al-Fārābī, Ibn Bājja, and Maimonides », art. cit., p. 414.

³⁹⁹ *Madīna*, p. 125-126.

‘aql. Ces conditions peuvent être dues à une évolution dans sa pensée. Il n’y a pas de nécessité absolue, bien qu’il y ait une possibilité, de les imputer au besoin, dans certains contextes, d’exalter le prophète-législateur dans sa capacité philosophique⁴⁰⁰.

Maïmonide, quant à lui, ne dit pas explicitement que Moïse a réalisé cette union, bien qu’une telle déclaration n’ait probablement impliqué aucune inconsistance de sa part, puisque, selon l’interprétation la plus probable de *Guide*, I, 72, il semble avoir pensé que cet état pouvait être atteint par l’homme. Mais ceci ne lui épargne pas d’être ou sembler être inconsistant, spécialement si l’on compare ses affirmations à celle de Fārābī dans *K. Ārā’ ahl al-madīna al-fāḍila*. Fārābī ne nie pas, dans ce traité, que le prophète-législateur et le philosophe réalisent l’union avec l’intellect agent ni qu’ils poursuivent leur activité législative et politique à l’aide d’une puissante faculté imaginative. Pour sa part, Maïmonide soutient, comme nous l’avons marqué, qu’à la différence des autres prophètes, Moïse ne faisait aucun usage de l’imagination dans l’exercice de sa prophétie. Cette affirmation semble être totalement incompatible avec l’idée que Maïmonide exprime souvent, à savoir que c’est de par la force de sa faculté imaginative qu’un homme d’Etat est capable de jouer un rôle politique exceptionnel⁴⁰¹.

En outre, on estime que la croyance fréquemment exprimée par Ibn Bāḡḡa, selon laquelle l’union avec l’intellect agent, conçu comme le dernier dans la série des dix intellects séparés, était possible à l’homme, a certainement influencé, du moins jusqu’à un certain point, les idées de Maïmonide concernant

⁴⁰⁰ V. Pines, « Les sources philosophiques », *art. cit.*, p. 149.

⁴⁰¹ *Art. cit.*, p. 149-150.

Moïse. De même, l'intellect étant considéré comme la seule partie de l'homme qui survive à la mort du corps, cette doctrine d'Ibn Bāḡḡa signifie que, au contraire de ce qu'enseigne Ibn Sīnā, rien d'individuel ne subsiste après la mort. Maïmonide semble pencher pour cette position d'Ibn Bāḡḡa. Cependant il ne s'engage pas pleinement, puisque ce sont là, dit-il, des « matières cachés » (*G*, I, 74, septième méthode)⁴⁰².

3. 2. La prophétie et le politique :

On sait qu'il y a, dans la philosophie politique de Maïmonide aussi bien que dans celle de ses maîtres musulmans et de ses disciples juifs, un enseignement principal qui se résume dans les thèses suivantes : les hommes ont besoin, pour vivre, d'une direction et, par conséquent, d'une loi. Ils ont besoin, pour vivre bien, pour atteindre la félicité, d'une loi divine qui les dirige non seulement, comme le fait la loi humaine, vers la paix et la perfection morale, mais encore vers l'intelligence des vérités suprêmes et, par là, vers la perfection suprême. Cette loi divine est donnée aux hommes par l'intermédiaire d'un homme qui est prophète, c'est-à-dire qui réunit dans sa personne toutes les qualités essentielles aussi bien du philosophe que celles du législateur et du roi. L'activité propre du prophète c'est la législation⁴⁰³.

3. 2. 1. La nécessité de l'ordre politique :

Maïmonide considère que la nature humaine est marquée par une certaine contradiction. Au chapitre II, 40 du *Guide*, il explique la société par la

⁴⁰² V. Pines, « Les sources philosophiques », *art. cit.*, p. 172-173.

⁴⁰³ V. Strauss, *Maïmonide*, *op. cit.*, p. 143.

survivance de l'espèce humaine. Mais, en même temps, l'espèce humaine se distingue des autres animaux par l'extrême disparité qui existe entre les individus. Cette disparité ne se rencontre nulle part ailleurs. « On ne trouve, écrit-t-il, presque pas deux individus en harmonie sous un rapport moral quelconque, pas plus qu'on ne pourrait trouver deux figures parfaitement semblables »⁴⁰⁴. La nécessité d'un mode d'existence social et la diversité individuelle, constituent deux traits aussi naturels l'un que l'autre. Seule une loi pouvait surmonter cette contradiction et assurer la survivance de l'homme. La loi n'est pas une chose naturelle à l'homme, mais en tant qu'elle contribue à son existence, elle entre, « à certains égards, dans la catégorie du naturel ». Bien plus, par cette contradiction même, la nature humaine appelle une loi ou comporte une capacité de vivre ensemble. Ainsi, on lit dans un autre passage : « car il était de la sagesse divine, pour conserver cette espèce dont elle avait voulu l'existence, de mettre dans sa nature (la condition) que ses individus possèdent une faculté de régime »⁴⁰⁵.

Maïmonide assigne une place tout à fait particulière à Moïse en la personne de qui il fait coïncider le philosophe parfait, l'amant de Dieu qui a réalisé le plus haut degré d'union auquel un mortel puisse parvenir, et le législateur inspiré qui donna à son peuple une loi, véritable constitution de la cité parfaite. La Tora de Moïse n'assure pas seulement une organisation irréprochable de la société, mais inculque toutes les vertus pratiques dont la

⁴⁰⁴ *G*, II, 40, p. 376 ; *D*, p. 415 ; v. Schweid (Eliezer), *The Classic Jewish Philosophers, From Saadia Through the Renaissance*, trad. Leonard Levin, Leyde et Boston, BRILL (« Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy » 3), 2008, p. 178.

⁴⁰⁵ *G*, II, 40, p. 377 ; *D*, p. 415.

masse a besoin, tout en renfermant ce qui permet aux esprits d'élite les vertus dianoétiques ; ils ouvrent ainsi la voie de la félicité qui est le lot des hommes parfaits dans le monde des intelligences désincarnées⁴⁰⁶.

Ici, on n'est pas loin des théories soutenues par les philosophes antérieurs. Ainsi, on sait qu'Ibn Sīnā a mis en évidence le fait que le genre humain a besoin de la prophétie d'une manière qui, pour le fond, est identique à celle de Maïmonide. Pour Ibn Sīnā, l'homme se distingue des animaux en ce que sa vie ne peut pas être parfaite s'il vit seul. En effet, il ne peut mener une vie authentiquement humaine que s'il vit en société. La société suppose un commerce réciproque. Ce commerce n'est pas possible sans une réglementation de la vie et sans la justice. La réglementation de la vie n'est pas possible sans législateur. Les hommes ne peuvent pas décider par eux-mêmes de ce qui juste et injuste, car chacun tient ce qui va dans le sens de son son intérêt pour juste, et ce qui va contre son intérêt pour injuste. En conséquence, le genre humain a besoin, pour pouvoir subsister, d'un homme de cette sorte, c'est-à-dire d'un prophète. Il est donc impossible que la divine Providence ne soucie pas de cette nécessité⁴⁰⁷.

Pour Fārābī, c'est en raison de la diversité des dispositions et des aptitudes qu'émergent diverses classes au sein de l'Etat, une forme nécessaire d'association répondant aux besoins fondamentaux de l'homme, qui ne peut les satisfaire sans l'aide de ses semblables. Etant comparable au corps humain, l'Etat exige un gouvernant, ainsi qu'un ensemble de subordonnés, correspondant

⁴⁰⁶ V. Vajda, *Sages et penseurs Sépharades de Bagdad à Cordoue*, op. cit., p. 234.

⁴⁰⁷ *Iṣārāt*, p. 152.

au cœur et aux organes subordonnés du corps⁴⁰⁸. Ce gouvernant doit surpasser tous les autres en vertu intellectuelle ainsi qu'en vertu pratique. Outre le pouvoir prophétique qui lui est accordé par Dieu, il doit posséder, comme le philosophe roi de Platon, les qualités suivantes : l'intelligence, une bonne mémoire, la finesse d'esprit, l'amour de la connaissance, la modération en ce qui concerne la nourriture, les boissons et les rapports sexuels, l'amour de la véracité, la magnanimité, la frugalité, l'amour de la justice la fermeté ou le courage, ainsi qu'une bonne santé physique et l'éloquence que Platon ne mentionne pas⁴⁰⁹.

En guise de conclusion, nous constatons que comme Ibn Sīnā, notre philosophe estime d'une part que l'homme est un animal social, en ce sens qu'il ne peut pas vivre, ou au moins qu'il ne peut pas avoir une vie satisfaisant, si ce n'est à l'intérieur d'une communauté politique. D'autre part, tous deux sont partisans de l'opinion, que Fārābī n'aurait pas soutenue, selon laquelle la majorité des hommes, si on les laisse à eux-mêmes, sont naturellement incapables d'établir une communauté de ce genre⁴¹⁰.

3. 2. 2. Les différences entre la Loi divine et les lois humaines selon Maïmonide :

Les circonstances mêmes qui rendent la loi nécessaire rendent nécessaire qu'elle se soucie à la foi des actions et des opinions. Mais il existe une multiplicité de lois, humaines et divines, et ce fait à lui seul, sans parler de leur caractère mutuellement exclusif, requiert que nous soyons à même de distinguer

⁴⁰⁸ *Madīna*, p. 117-119.

⁴⁰⁹ *Madīna*, p. 127-130.

⁴¹⁰ Pines, « Les sources philosophiques », *art. cit.*, p. 164.

un genre de loi de l'autre. Examinant les objectifs possibles de la législation, Maïmonide trouve qu'ils correspondent aux deux points de la perfectibilité des êtres humains ; la perfection du corps et la perfection de l'âme. Une loi pourrait s'intéresser uniquement à l'établissement d'un bon ordre dans la cité. Elle chercherait à empêcher les mauvaises actions des citoyens en limitant et en dirigeant leurs actions ; elle chercherait à faire disparaître l'injustice et à assurer la tranquillité publique ; elle chercherait à inculquer certaines qualités morales à la population, des qualités qui faciliteraient une vie sociale paisible ; elle chercherait à permettre aux hommes d'atteindre le bonheur ou, plus précisément, d'atteindre ce que le législateur imagine être le bonheur. Le seul objectif d'une telle loi est le bien-être du corps. Sa préoccupation entière pour le bon ordre de la cité est contrebalancé par son extrême indifférence au genre d'opinions qui y prévalent (il faut cependant qu'elles soient compatibles avec une vie civile paisible) Maïmonide appelle une telle loi un *nomos*⁴¹¹.

Au contraire, une loi pourrait chercher à développer à la fois les deux perfections de l'homme : comme le *nomos*, elle prescrirait les mesures requises pour une vie sociale décente, permettant ainsi aux hommes non seulement de se conserver, mais de vivre dans le meilleur état de leur corps possible. Puis, dépassant cet objectif, elle chercherait à développer une perfection correspondant à l'âme en inculquant des opinions correctes à chacun selon sa capacité propre. Ce souci du bien-être des âmes, ainsi que de celui du corps, cet effort pour développer la compréhension par chaque homme de tout ce qui est dans la mesure du possible, est le trait distinctif d'une loi divine révélée⁴¹².

⁴¹¹ V. Lerner, « Moïse Maïmonide », *art. cit.*, p. 250.

⁴¹² *Art. cit.*, p. 250-251.

Au sein de sa discussion de la loi mosaïque, Maïmonide soutient que la philosophie et la religion ont la même finalité ; faire connaître Dieu. Il répartit les commandements en quatorze classes. Dans le cadre de ce travail il n'est pas nécessaire de les expliquer toutes. Là, on remarque que Maïmonide a choisi de mettre respectivement en première et en seconde positions de sa classification les commandements ayant trait aux principes fondamentaux du judaïsme et ceux qui ont en vue le culte païen, pour des raisons précises. Ces commandements ont le même but que l'enseignement qui découle de la recherche philosophique ; proclamer l'existence et l'unité de Dieu, sans omettre d'en écarter la corporalité et les attributs positifs. Ces préceptes s'appuient donc sur les vertus dianoétiques proprement dites, puisqu'elles ont un contenu à la fois religieux, éthique et intellectuel. La troisième classe, Maïmonide choisit d'y placer les pratiques qui ont trait à la vie en groupe. Les onze autres classes ne sont en fait qu'un sous-groupe de la troisième, car elles englobent tous les commandements qui régissent les relations entre les hommes. Ainsi, on trouve dans cette répartition la double mission de la loi mosaïque qui est la recherche du bien-être de l'âme et du corps⁴¹³.

Il en découle que la loi mosaïque est la seule loi divine ou, en tout cas, la seule loi divine parfaite. De manière semblable, il s'ensuit pour Maïmonide que cette loi est invariable. Dans son caractère de loi, elle ne s'attache pas aux cas isolés ou rares ; elle ne peut pas se soucier de l'être humain exceptionnel qui souffre du fait de la généralité de la loi. En fait, c'est un aspect du but de la loi que de dissimuler la diversité des hommes en imposant un genre d'harmonie

⁴¹³ V. Hayoun, *L'Exégèse juive : Exégèse et philosophie dans le judaïsme*, op. cit., p. 69-70 ; V. Riché et Lobrichon, *Le Moyen Âge et la Bible*, op. cit., p. 244.

conventionnelle qui permet la paix civile. La loi doit être absolue et universelle dans ses prescriptions et ses prohibitions, même si cela ne convient qu'à la minorité des cas et même si le temps et les circonstances changent. Nier ce principe et tenter de modeler la législation sur la médecine, où il faut prendre en compte convenablement les traits particuliers de l'individu, conduit à la corruption de tout l'édifice de la loi⁴¹⁴.

En bref, Maïmonide distingue entre un *nomos* dont l'objectif est un bonheur imaginaire et une loi divine dont l'objectif est le vrai bonheur. Mais la possibilité même de garantir ce noble but, à savoir, le perfectionnement des âmes des hommes en les aidant à acquérir des opinions correctes, dépend de l'atteinte du bien-être du corps. Si inférieurs qu'ils soient en dignité, les besoins du corps (et, par extension, l'organisation décente de la société, qui permet de satisfaire ces besoins), sont premiers chronologiquement. Le bien-être politique est la condition préalable et indispensable de la perfection ultime de l'homme⁴¹⁵.

Si l'on remonte à la doctrine d'Ibn Sīnā, on s'aperçoit que dans son traité *Sur les parties de la science* il distingue la partie de la politique qui traite de la royauté et celle qui traite de la prophétie et de la loi religieuse. Dans un contexte analogue, il affirme que l'utilité de la politique consiste en ce que l'on sache comment il faut que le lien social entre les individus humains soit organisé pour qu'ils s'aident les uns les autres à atteindre le bien-être des corps et la conservation de l'espèce humaine. Par ailleurs, dans un autre traité dont l'objet propre est la fondation de la prophétie, il dit que la mission prophétique est l'inspiration qui a pour but « le salut des deux mondes, celui de ce qui subsiste

⁴¹⁴ V. Lerner, « Moïse Maïmonide », *art. cit.*, p. 252-253.

⁴¹⁵ *Art. cit.*, p. 251.

(éternellement) et celui de ce qui passe, grâce à la science et à la direction politique. L'envoyé (le prophète) est celui qui annonce ce qu'il a appris par l'inspiration (...), afin que, par ses opinions, soient établis le salut du monde sensible au moyen de la direction politique et (celui) du monde intelligible au moyen de la science ». La prophétie se distingue donc de la direction simplement politique en ce qu'elle n'a pas simplement pour but, comme cette dernière, le bien être du corps, le salut du monde sensible, mais aussi la perfection de l'intellect, la perfection véritable de l'homme. La doctrine de Maïmonide quant au but de la prophétie est ainsi en parfait accord avec celle d'Ibn Sīnā⁴¹⁶.

3. 2. 3. La connaissance prophétique et le politique chez Maïmonide :

L'œuvre de Maïmonide a une dimension politique évidente, ce qui ne doit pas être absent de notre réflexion, et ce pour deux raisons. La première est que, à travers toutes les œuvres de Maïmonide excepté les œuvres proprement médicales, il y a une présence du politique : c'est donc une raison essentiellement intrinsèque à l'œuvre de Maïmonide. La seconde raison est que, parmi les différentes lectures modernes de l'œuvre maïmonidienne, la lecture politique a été privilégiée. On évoquera ici Strauss et, bien entendu, tous ses continuateurs, Pines, L. Berman (m. 1988)⁴¹⁷, qui ont travaillé dans cette même perspective⁴¹⁸.

⁴¹⁶ V. Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 131-132.

⁴¹⁷ V. Berman (Lawrence V.), A Reexamination of Maimonides' "Statement on Political Science", *Journal of the American Oriental Society*, 89-1, (Jan. - Mar., 1969), p. 106-111.

⁴¹⁸ Goetschel, (Ronald), « Maïmonide et Politique », in *Délivrance et fidélité, Maïmonide*, Paris, Unesco et Editions Erès (textes du colloque tenu à l'Unesco en décembre 1985 du 850e anniversaire du philosophe), 1985, p. 87.

Nous avons donc à poser la question suivante : quelle fonction pratique du prophète est la meilleure : la mantique ou la politique ? Rendons la question plus pointue encore : quel est le but ultime de la prophétie ? Pourquoi le genre humain a-t-il besoin de prophètes ?

Pour Maïmonide, c'est à cause de la perfection de son intellect et de son imagination que le prophète réunit en lui-même les traits d'hommes qui n'ont atteint la perfection que dans l'une ou l'autre de ces deux facultés. Dans le cas d'hommes de science, engagés dans la spéculation, l'émanation divine ne touche que la faculté rationnelle. Dans le cas de la classe d'hommes qui gouvernent les communautés politiques, législateurs, devins et autres semblables, elle ne touche que la faculté imaginative. Toute comme la première classe incarne la compréhension théorique, la dernière représente la compréhension pratique. Recevant un message divin qui touche à la fois son intellect parfait et son imagination, le prophète devient instantanément à la fois un philosophe, un homme politique, un législateur et un voyant. Plus précisément, l'union de ces deux perfections permet au prophète de surpasser n'importe lequel de ces hommes non prophètes. En tant qu'il apporte la loi divine, le prophète devient le maître par excellence des hommes, et donc aussi des philosophes. Il devient le guide par excellence des hommes, et donc aussi des gouvernements des communautés politiques⁴¹⁹.

Ainsi, il apparaît clairement à présent que l'opposition entre la connaissance prophétique et le politique se fonde sur la distinction entre des législateurs rejeté par Maïmonide, en compagnie des devins et des augures, du

⁴¹⁹ V. Lerner, « Moïse Maïmonide », *art. cit.*, p. 257-258 ; Goetschel, « Maïmonide et Politique », *art. cit.*, p. 91-92.

côté de l'imagerie, et un don prophétique nécessitant la double perfection de la raison et de l'imagination.

Si l'on se réfère aux écrits des philosophes musulmans antérieurs, on remarque que certains parmi eux ont adopté, au fond, un point de vue assez proche de celui défendu par Maïmonide. Ainsi, Fārābī soutient que la prophétie de niveau supérieur, la prophétie au sens propre du terme, se distingue de la vulgaire mantique de tous les degrés par sa mission politique. Le contexte à partir duquel la prophétie authentique peut seulement être comprise de façon radicale est la prophétie. Il faut ici comprendre le substantif et l'adjectif « politique » au sens de Platon : pour Fārābī, il ne s'agit pas d'un Etat en général, mais de l'Etat orienté vers la véritable perfection de l'homme, de l'« Etat excellent », de l'« Etat vertueux ». Le souverain de l'Etat vertueux selon Fārābī doit être un homme parfait et d'une imagination parfaite, il doit être un homme que Dieu fait bénéficier d'une révélation par l'intermédiaire de l'intellect agent. En d'autres termes, le souverain de l'Etat vertueux doit être un prophète⁴²⁰.

3. 2. 4. La position de Maïmonide et le modèle platonique du roi philosophe développé par Fārābī :

3. 2. 4. 1. Le Politique entre Maïmonide et Fārābī :

La pensée réelle de Fārābī, considérée à part la partie méthodologique et historique sur laquelle nous nous sommes étendus, comprend deux divisions majeures : la métaphysique et la politique. Ses profondes sympathies néo-platoniciennes et stoïciennes s'imbriquent à un point tel que nous devrions les

⁴²⁰ *Madīna*, p. 117-119.

considérer comme deux aspects de la même science, qui serait indifféremment décrite comme la recherche de la vérité dans la mesure où elle conduit au bonheur, ou la recherche du bonheur dans la mesure où elle dépend de la vérité⁴²¹.

La prophétologie des *falāsifa* n'avait au fond qu'une seule mission prophétique à expliquer, celle de Muḥammad, fondateur de la religion musulmane et législateur. Il n'y a rien d'étonnant à ce qu'elle ait eu recours, pour une interprétation philosophique, aux spéculations antiques sur la législation, notamment à celle de Platon. La triple notion de chef-législateur idéal, loi idéale, cité idéale, s'ajoutait admirablement aux données islamiques de Muḥammad, le Coran, la communauté musulmane. Aussi bien les penseurs musulmans, en premier lieu Fārābī dont tous les autres sont sur ce point tributaire, ont-ils laissé de côté *La Politique* d'Aristote en faveur des *Lois* de Platon. De ce point de vue, la prophétologie des philosophes musulmans ressortit à la doctrine politique. Ici encore, Maïmonide se met dans le sillage de Fārābī, faisant de Moïse (dont il souligne, comme tous les théologiens juifs, l'inspiration de caractère exceptionnel) le chef-législateur suprême. De même, il fait de la Tora la loi idéale et d'Israël la communauté idéale⁴²². Pourtant, la

⁴²¹ V. Fakhri, *Histoire de la philosophie islamique*, op. cit., p. 138-139 ; V. Kraemer (Joel L.), « Alfarabi's *Opinions of the Virtuous City* and Maimonids' *Foundation of the Law* », in *Studia Orientalia, Memoriae D. H. Baneth dedicata*, Jerusalem, The Magnes Press and the Hebrew University, 1979, p. 107-153.

⁴²² Le fait que, dans la prophétologie de Maïmonide et des philosophes, l'union de la philosophie et de la politique soit supposée comme condition de l'Etat parfait, dont le fondateur ne peut être qu'un prophète, n'est pas le seul qui renvoie à Platon. La manière de comprendre comment le prophète est philosophe est, elle aussi, d'origine platonicienne. Le prophète est un homme qui, après qu'il a reçu la révélation (*waḥy*), est à même de porter aux

doctrine politique ainsi conçue se place chez lui dans une perspective un peu différente, car il lui importe plus d'examiner la question du but de la Loi que celle, très délicate et menant facilement à l'hérésie, de son origine⁴²³.

À la différence de Fārābī, Ibn Bāḡḡa conseille au philosophe de choisir la solitude ou l'isolement comme son destin dans son propre pays. Mais il lui faut communier en esprit avec ses collègues philosophes, ceux qui ont vécu avant lui et ceux qui, comme lui, vivent dans la solitude dans des pays différents, parfois éloignés. Ibn Bāḡḡa était capable d'adopter ce point de vue, parce qu'il croyait, comme nous l'avons remarqué précédemment, que le but suprême de l'homme est l'union avec l'intellect agent, et que cette union ne dépendait pas de ce que l'on vive dans la cité philosophique, idéale, mais pouvait être réalisé dans la solitude⁴²⁴.

Il se peut que certaines remarques de Maïmonide fassent écho à la conception d'Ibn Bāḡḡa et au vocabulaire que celui-ci utilise quand il traite ces problèmes. La façon dont il recommande la solitude là où l'on vise la médiation rationnelle, en Guide, III, 51 peut en être un bon exemple. Un exemple plus significatif encore se trouve en II, 36, dans un passage portant sur la capacité de l'individu humain à devenir un prophète. Maïmonide y décrit le prophète comme un parfait solitaire, qui considère le vulgaire soit comme des animaux

hommes le message (*risāla*) qui les mène au salut du monde sensible par le moyen de la direction politique et au salut du monde intelligible par le moyen de la science.

⁴²³ Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, op. cit., p. 141 ; Kreisel, *Prophecy: the History of an Idea in the Medieval Jewish Philosophy*, op. cit., p. 150 ; Id., *Maimonides Political Thought*, Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal, New York, State University of New York, 1999, p. 16-17.

⁴²⁴ V. Ibn Bāḡḡa (a. Bakr Muḡammad b. Yaḡyā b. al-Şā'ig), *K. Tadbīr al- Mutawaḡḡid*, éd. Ma'ḡn Ziyāda, Beyrouth, Dār al-Fikr et Dār al-Fikr al-Islāmī, 1978, p. 46-47.

domestiques, soit comme des bêtes de proie. Une personne supérieure de cette sorte ne désire que deux choses dans les rapports que, inévitablement, elle doit parfois avoir avec la multitude de ces êtres inférieurs : 1. éviter de subir des dommages de leur part, et 2. faire d'eux tout l'usage que ses besoins matériels pourront l'obliger à en faire. Ce passage, indubitablement, reflète, à la fois dans sa terminologie et dans son esprit, la pensée d'Ibn Bāḡḡa. D'un autre côté, si on le prend à lui seul, il ne donne pas une idée suffisamment en accordance avec l'attitude de Maïmonide⁴²⁵.

3. 2. 4. 2. Le Politique chez Maïmonide entre Platon et Aristote :

En tant que philosophe, législateur, devin tout à la fois le prophète est le fondateur de l'Etat idéal. L'Etat idéal est compris selon les directives de Platon : le prophète est le fondateur de la Cité platonicienne. C'est l'exigence de Platon, selon laquelle la philosophie et le pouvoir politique doivent coïncider si l'Etat véritable doit se réaliser. C'est le concept platonicien du philosophe-roi qui délimite le cadre dont l'accomplissement, eut égard à la révélation considérée comme un fait, a pour résultat le concept de la prophétie tel qu'il apparaît chez Maïmonide et chez les *falāsifa*. La compréhension de cette prophétologie dépend ainsi de l'élucidation du rapport qui existe entre le concept de prophète et le concept platonicien du philosophe-roi. Elle dépend en dernière instance de

⁴²⁵ Pines, « Les sources philosophiques du Guide des Perplexes », *art. cit.*, p. 179 ; Lerner (Ralph), « Maimonides' Governance of the Solitary », *in Perspectives on Maimonides, philosophical and historical studies* éd. J. Kraemer, Londres, The Littman Library of Jewish Civilization, 1996, p. 33-46.

l'élucidation du rapport qui existe entre la position des philosophes et celle de Platon⁴²⁶.

Le rapport à Platon qui est celui des philosophes et de Maïmonide est caractérisé en tout premier lieu par le fait que les philosophes partent d'un présupposé qui n'est pas platonicien. Pour eux, le fait de la révélation est quelque chose d'établi ; il existe effectivement une loi absolument contraignante, une loi divine, une loi proclamée par un prophète et qui fait autorité. Cette loi les habilite à philosopher. En philosophant, ils s'interrogent sur la possibilité de la loi réelle ; ils comprennent la révélation à la lumière de la politique platonicienne. Ils reçoivent la politique platonicienne à partir d'un présupposé non platonicien – le présupposé de la révélation⁴²⁷.

La tentative des philosophes pour comprendre la révélation réelle dans l'horizon de la politique platonicienne oblige à apporter des modifications au cadre platonicien pour tenir compte de la révélation réelle. Il suffit de rappeler quelle importance a pour Maïmonide et les philosophes la connaissance de l'avenir (et l'activité thaumaturgique) du prophète. Par-là, le cadre platonicien n'est que modifié, élargi dans une certaine mesure, mais il n'éclate pas ; il reste le lien spirituel qui unit philosophie et politique. La modification dont il s'agit implique comme telle une critique de Platon. Cette critique reçoit tout son poids de ce qu'elle peut invoquer le fait de la révélation. C'est de la réponse donnée de fait à la question platonicienne de l'Etat véritable que résulte une modification du projet platonicien, c'est-à-dire une critique de la réponse platonicienne. Si le fondateur de la société parfaite ne peut être qu'un prophète, cela implique que

⁴²⁶ Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p.136.

⁴²⁷ *Op. cit.*, p. 136-137.

la fondation de la société idéale n'est pas possible à l'homme qui n'est que philosophe, à la différence de ce qu'affirme Platon. La coïncidence de la philosophie et la puissance politique ne suffit pas pour que se réalise l'Etat véritable : le souverain-philosophe doit être plus que philosophe. En projetant l'Etat véritable, Platon a prédit la révélation. Mais, de même qu'en général c'est seulement la réalisation qui apprend à comprendre pleinement la prédiction, de même il faut que le projet platonicien soit modifié à partir de la révélation, de l'Etat idéal tel qu'il existe de fait⁴²⁸.

La modification à laquelle procèdent les philosophes et Maïmonide sur le cadre platonicien avait déjà eu la voie frayée à l'époque hellénistique. A cette époque, nous rencontrons la doctrine selon laquelle, à l'époque primitive, le souverain, le philosophe et le voyant ne faisaient qu'un. Cette doctrine se distingue du concept platonicien du philosophe souverain par deux points qui, en apparence – seulement en apparence – n'ont rien en commun : d'une part, par valorisation de la mantique et, d'autre part, par la conviction selon laquelle la perfection de l'humanité a été effectivement réelle dans le passé. Pour cette doctrine aussi le gouvernement idéal est un fait, et pas un simple *desideratum*. Un autre point qui distingue la prophétologie des philosophes de la doctrine platonicienne du philosophe-souverain, à savoir la doctrine du prophète comme thaumaturge, est préparé par des vues néo-pythagoriciennes. La doctrine selon laquelle le prophète possède la connaissance immédiate et se distingue par là du philosophe est préparée avant tout par Philon⁴²⁹.

⁴²⁸ V. Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p. 137.

⁴²⁹ *Op. cit.*, p. 137-138.

On a souvent considéré que les philosophes et Maïmonide sont en général des platoniciens. Cela ne nous paraît pas tout fait exact. Car la doctrine des philosophes nous semble plus aristotélicienne, et ensuite néo-platonicienne, que platonicienne à proprement parler. Ils semblent donc être platoniciens à l'instar de tout aristotélicien et tout néo-platonicien.

Mais comment faut-il comprendre, dans ces conditions, que les philosophes et Maïmonide, abstraction faite de leur prophétologie, suivent Aristote plutôt que Platon ? La question platonicienne de l'Etat véritable, la question du bien, oblige à un détour (cf. République [IV], 435 d, et [VI], 504b), au cours duquel il faut se demander ce qu'est l'âme, quelles en sont les parties, ce qu'est la science et ce qu'est l'Etat. Ainsi, le projet de Platon implique que l'on s'interroge sur tout ce sur quoi Aristote fait porter son enquête, enquête qu'il n'oriente cependant plus vers la question unique, celle du bien. Plus encore : Platon n'enseigne pas de façon moins décidée qu'Aristote que le bonheur et la perfection véritable de l'homme consistent dans la pure activité de comprendre. La différence fondamentale entre Platon et Aristote ne vient au jour que dans la façon dont ils se comportent par rapport à la contemplation, comme à la plus haute perfection de l'homme. Aristote la libère totalement ; ou plutôt, il lui laisse sa liberté naturelle⁴³⁰.

Platon, au contraire, ne permet pas aux philosophes ce qui leur est permis actuellement de passer leur vie à philosopher sans cesser de contempler la vérité. Il les « force » à se soucier des autres et à veiller sur eux, afin que l'Etat soit effectivement un Etat, un Etat véritable (République [VII], 519 d-520 d). Le

⁴³⁰ Strauss, *Maïmonide, op. cit.*, p.139. Pour la philosophie politique de Platon v. Id., « Platon », in *Histoire de la philosophie politique*, p. 35-96.

philosophe qui, en contemplant le beau, le juste et le bien en soit, s'est élevé au dessus du monde sensible et qui vit et veut vivre dans cette contemplation, se voit, de par le commandement du fondateur de l'Etat qui pense d'abord à l'ordre du tout et non au bonheur des parties, ramené dans l'Etat et attaché à lui une nouvelle fois. Le philosophe, même en tant que philosophe, est soumis à la cité, il doit répondre devant elle, il n'est pas absolument souverain. Ce que Platon a demandé, à savoir que la philosophie soit soumise à une instance supérieure, à la cité, à la loi, se trouve réalisé dans une époque qui croit en une révélation. Quelque libres qu'ils soient dans l'exercice de la connaissance, les philosophes de cette époque sont à chaque instant conscients de leur responsabilité envers la loi et devant elle : ils justifient leur exercice de la philosophie devant le tribunal de la loi, ils déduisent de la loi leur autorisation de philosopher comme une obligation légale de philosophe⁴³¹.

Ainsi, Le platonisme de ces philosophes est donné avec leur situation : ils se trouvent de fait soumis à la loi. Puisqu'ils sont de fait soumis à la loi, ils n'ont, bien sûr, plus besoin, comme le faisait Platon, de chercher la loi, ou la cité, de s'interroger sur elles. En effet, l'ordre contraignant et absolument parfait de la vie humaine leur a donné par l'entremise d'un prophète. Ils sont donc, une fois autorisés par la loi, libres de philosopher dans une liberté aristotélicienne. C'est pour cela qu'ils peuvent « aristotéliser »⁴³².

Les prophètes, comme les législateurs, peuvent recevoir un influx suffisamment abondant pour que, non seulement, ils deviennent parfaits, mais aussi qu'ils fassent profiter leurs contemporains de cette perfection. D'après

⁴³¹ Strauss, *Maimonide, op. cit.*, p. 141-142.

⁴³² *Op. cit.*, p. 141-142.

cette théorie, tous les prophètes sont des philosophes accomplis, mais en réalité, il n'y a eu, pour Maïmonide, qu'un seul prophète-philosophe, c'est Moïse⁴³³.

3. 3. La relation entre le prophète et le roi messie :

Il est caractéristique de l'enseignement de Maïmonide qu'il mette d'avantage l'accent sur les considérations politiques que sur les explications miraculeuses. Cette tendance est évidente non seulement dans son enseignement sur la prophétie, mais aussi dans ses examens de deux thèmes connexes, la royauté et l'âge messianique, dans son *Michnah Tora*. Nous remarquons que Maïmonide y reformule les lois de la Tora et du Talmud sans se limiter à celles qui sont applicables à la vie dans la Diaspora. Ainsi, Le *Michnah Tora* de Maïmonide, comme celui de Moïse, se penche sur les besoins pratiques d'un Etat collectif à savoir, l'Etat juif avant la Diaspora et après la venue de Messie⁴³⁴.

Cependant, la conception messianique de Maïmonide est diversement interprétée par les spécialistes tels que I. Tversky, Pines, Y. Leibowitz, D. Hartman, A. Funkenstein, Aveizer Ravitzky et d'autres, en se fondant sur les différents écrits et passages où le thème est évoqué, traité et discuté par Maïmonide⁴³⁵.

⁴³³ V. Sirat, *La Philosophie juive médiévale*, op. cit., p. 221 ; Id., *Les Théories de visions surnaturelles*, op. cit., p. 140.

⁴³⁴ V. Lerner, « Moïse Maïmonide », art. cit., p. 260.

⁴³⁵ V. Elbaz (Shlomo), « Le messianisme comme utopie réaliste : défi ou dilemme maïmonidien ? », in *Le Colloque de Cordoue : Ibn Rochd, Maïmonide, saint Thomas, ou la filiation entre foi et raison*, Paris, CLIMATS, 1994, p. 329.

L'un d'eux, Ravitzky, considère que Maïmonide exhibe un modèle à trois niveaux :

- Le niveau national (les « temps messianiques », en hébreu : « *yemot ha-machiah* ») qui concerne en premier lieu le salut du peuple juif, c'est-à-dire explicitement la restauration de sa souveraineté politique.
- Le niveau universel (la « fin des temps », en hébreu : « *aharith ha-yamim* »), c'est-à-dire la rédemption de l'homme, le salut des nations qui interviendra comme le corollaire, la conséquence pour ainsi dire naturelle, du stade précédent.
- Le niveau individuel (le « monde à venir », en hébreu : « *olam ha-ba* »), en tant que but vers lequel doivent mener « temps messianiques » et le stade suivant « fin des temps »⁴³⁶.

En examinant la relation du roi ou du roi messie avec la loi dans la pensée de Maïmonide, on remarque que pour lui le roi demeure subordonné à la loi et donc au législateur et aux interprètes de cette loi. Sa fonction est au service de celle du prophète ou du législateur. Le roi est contraint à observer la loi divine ou le *nomos* établies par ces hommes. Maïmonide suggère très fortement et de beaucoup de manières que le roi n'est pas en fait le premier homme de la communauté. Il affirme explicitement que le roi est soumis à la loi et donc aux cours juridiques. Il attire l'attention sur la soumission du roi à la parole de Dieu, au commandement de Dieu tel que l'a transmis le prophète⁴³⁷.

⁴³⁶ V. Elbaz, « Le messianisme comme utopie réaliste », *art. cit.*, p. 329-330.

⁴³⁷ V. Lerner, « Moïse Maïmonide », *art. cit.*, p. 262 ; Kreisel, *Prophecy: the History of an Idea in the Medieval Jewish Philosophy*, *op. cit.*, p. 208-209.

Ainsi, il est remarquable que l'examen portant sur le Messie soit situé dans les chapitres conclusifs de la quatorzième et dernière partie de *Michnah Tora*, qui traite des lois concernant les rois et leurs guerres. La thèse fondamentale de Maïmonide est que l'âge messianique se distingue de l'âge actuel seulement par le changement politique des communautés juives. A ce propos il déclare : « Il ne faut pas s'imaginer qu'aux jours du Messie quoi que ce soit changera dans le monde ou qu'il y aura une innovation quelconque dans la création. Le monde suivra son cours ordinaires ». Ainsi, Maïmonide souligne de plusieurs manières le caractère non miraculeux des temps messianiques. Dans cette partie du *Michnah Tora*, le Messie semble d'abord et avant tout un roi, pas une seule fois il n'y est évoqué comme prophète⁴³⁸.

Parmi les œuvres de Maïmonide où le thème messianique est traité de manière substantielle, il en est une qui se distingue des autres : l'Épître au Yémen, un des quelques écrits circonstanciels destinés à répondre à un besoin précis lié à un problème contemporain en un lieu déterminé. Il s'agit ici en l'occurrence de la situation dramatique des juifs au Yémen au XII^e siècle, persécutés par le régime chiite et confrontés à l'apparition d'un candidat-messie⁴³⁹.

La plupart des commentateurs de Maïmonide s'accordent à penser que l'Épître au Yémen est comme une ombre au tableau de l'œuvre maïmonidienne, en ce qu'elle met l'accent, outrancièrement, sur la dimension irrationnelle de la

⁴³⁸ V. Lerner, « Moïse Maïmonide », *art. cit.*, p. 262-263.

⁴³⁹ V. Maïmonide (Moïse), *Epistle to Yemen*, The Arabic Origins and the three Hebrew Versions, éd. A. S. Halkin et *alii*, New York, American Academy for Jewish Research, 1952 ; Id., « Épître au Yémen » p. 45-114, in *Maïmonide Epîtres*, trad. Jean de Hulster, Paris, Gallimard, 1983.

foi et de l'obéissance aveugle à la lettre des Écritures, au détriment de la rationalité, du sens de l'histoire et des réalités politiques. Leur insistance sur le caractère exceptionnel, circonstanciel et didactique de l'Épître, laisse transparaitre leur malaise et leur souci d'excuser, pour ainsi dire, son auteur d'avoir, par nécessité louable certes, commis une sorte d'entorse à sa propre pensée, mettant une sourdine à ses convictions intellectuelles les plus profondes⁴⁴⁰.

Parlant de Bar Kokhba, le chef de la révolte juive contre les Romains en 132 ap. J.C.⁴⁴¹, Maïmonide l'appelle « le roi » qui était considéré comme « le Roi-Messie ». C'est seulement à la mort de Bar Kokhba que les sages juifs se rendirent compte qu'ils s'étaient trompés. Maïmonide ne fait mention ici d'aucune prétention que pourrait avoir élevée Bar Kokhba au sujet de sa capacité à prophétiser, et il nie explicitement qu'une action miraculeuse quelconque soit nécessaire pour authentifier le Messie. La question est plutôt limitée au problème du succès politique et militaire : le Messie de Maïmonide est un libérateur guerrier dont la première tâche est de briser les chaînes d'Israël et de restaurer l'ordre politique ancien⁴⁴².

On peut voir jusqu'où notre philosophe allait dans son interprétation du sort, passé et futur, des communautés juives dans sa lettre aux rabbins du sud de la France qui montre la cause de la perte de leur royaume par les juifs et de leur dispersion consécutive. Maïmonide y affirme que le libérateur guerrier qui reçoit

⁴⁴⁰ V. Elbaz, « Le messianisme comme utopie réaliste », *art. cit.*, p. 338.

⁴⁴¹ Pour la révolte de Bar Kokhba v. Schäfer (Peter), *The History of the Jews in Antiquity, The Jews of Palestine from Alexander the Great to the Arab Conquest*, trad. David Chowcat, Luxembourg, Howard Academic Publishers, 1995, 145-161.

⁴⁴² V. Lerner, « Moïse Maïmonide », *art. cit.*, p. 263.

le titre de Roi « Messie » est reconnu par ce qu'il fait, des actions politiques et militaires, et il est confirmé par ses succès, des victoires politiques et militaires. En bref, le Messie est Bar Kokhba heureux ou, plus précisément, un fils de David ; un général plutôt qu'un prophète⁴⁴³.

⁴⁴³ V. Lerner, « Moïse Maïmonide », *art. cit.*, p. 263 ; Kraemer (Joel L.), « On Maimonides' Messianic Posture », in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, éd. Isadore Twersky, Cambridge, Massachusetts et Londres, Harvard University Press, 1984, p. 109-142.

CONCLUSION

Nous pouvons constater à travers la présente étude que la philosophie religieuse du moyen âge, dans sa tentative de réconciliation des phénomènes célestes au sein de l'ordre systématique de l'univers, a lutté pour présenter le phénomène prophétique sous le manteau de l'explication logique. C'est ainsi que la pensée d'al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Rušd et d'autres philosophes musulmans (*falāsifa*) est centrée sur une telle problématique. Mais cette préoccupation commune dépassait largement le cadre de l'islam puisque les autres religions étaient, elles aussi, concernées par l'étude du rapport entre la foi et la philosophie (raison et révélation). Les penseurs juifs et chrétiens essaient, eux aussi, de trouver des justifications rationnelles à leur foi et des raisons religieuses à l'intérêt qu'ils portaient à la recherche métaphysique. Cela montre, pour ceux qui en doutent encore, que le monde médiéval était un monde où les idées circulaient et s'échangeaient au-delà des frontières religieuses et communautaires.

La pensée de Maïmonide était bien le produit d'un échange de cultures et d'idées au sein du monde médiéval. En ce sens, elle représente largement l'ouverture d'esprit et le dépassement des frontières religieuses et communautaires. Cela pose une question majeure à notre monde d'aujourd'hui en ce qui concerne l'ouverture ou du repli sur soi d'une société et sa capacité à produire une pensée libre et créatrice et à interagir avec les autres sociétés tout en conservant ses spécificités qui font son identité propre.

Il ressort un fait certain : la conception maimonidienne de la connaissance aboutit à une affirmation sans réserve du rôle de l'émanation (*fayḍ*), où la grâce de Dieu se répand sur les facultés diverses de l'être humain. En effet, Maïmonide utilise le modèle néo-platonicien de l'émanation, construit sur une base cosmologique aristotélico-ptolémaïque par Farābī et Ibn Sīnā, pour expliquer d'une manière logique les différents ordres de connaissance telle que la philosophie, la divination et la prophétie. Comme nous l'avons déjà souligné, notre étude se borne à examiner ces trois principaux ordres de la connaissance que Maïmonide désigne expressément dans ses écrits.

S'appuyant sur le côté naturel du phénomène prophétique, notre auteur se représente la prophétie dans le *Chapitre Hèlèq* comme une émanation obtenue lorsqu'un homme communique avec l'intellect agent. Là, nous pouvons établir un parallèle entre cette définition et celle de la révélation (*al-wahy*) que Fārābī présente dans son *K. al-Siyāsa al-madaniyya*.

En outre, la prophétie est définie dans le *Guide*, comme une communication naturelle entre l'intellect humain et l'intellect agent. À ce propos, Maïmonide écrit : « La prophétie, en réalité, est une émanation de Dieu qui se répand par l'intermédiaire de l'intellect actif sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative ; c'est le plus haut degré de l'homme et le terme de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre, et cet état est la plus haute perfection de la faculté imaginative »⁴⁴⁴. Les origines de cette définition se trouvent probablement dans les écrits de Farābī et

⁴⁴⁴ *G*, II, 36, p. 363-364 ; *D*, p. 400.

particulièrement dans le *K. Ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila* qui renferme sa conception la plus élaborée de la prophétologie ou *nubuwwa*.

Si nous faisons la comparaison entre la première définition, donnée au *Chapitre Hèlèq* et la deuxième qui apparaît dans le *Guide*, nous observons que Maïmonide ne mentionne pas la réunion avec l'intellect agent ou l'intellect acquis dans la deuxième. En d'autres termes, notre philosophe insiste sur l'imagination dans la deuxième définition et sur l'intellect dans la première. Cela signifie que la définition de *nubuwwa* telle que la conçoit Fārābī constitue les lignes de fonds de la définition du phénomène prophétique chez Maïmonide plus que celle de *waḥy* que l'on trouve au sein de la doctrine du philosophe musulman. Donc, en dépit de quelques points de discorde qui apparaissent ici et là, la définition de la prophétie que donne Maïmonide demeure fidèle à la doctrine de Fārābī.

En considérant la prophétie comme un phénomène entièrement naturel, Maïmonide s'inscrit dans la position des *falāsifa* concernant la nature et les conditions de la prophétie, mais il pense que la volonté de Dieu est une condition pour la saisir. En outre, sur la notion de miracle, nous remarquons que les développements qu'il consacre à cette question importante s'inspirent de la doctrine des *falāsifa* qui considère les miracles comme des actes naturels.

Des passages du *Guide* laissent entrevoir que notre auteur utilise également la notion du *ḥads* au sein de sa théorie de la prophétie. Cet aspect-là de sa doctrine se manifeste notamment travers sa description de la fonction de la prophétie, lorsqu'il mentionne les deux caractéristiques les plus importantes du *ḥads*: 1. la présentation immédiate du moyen terme ; 2. le prophète n'a besoin d'aucune aide extérieure et le processus semble donc se produire dans son âme.

Théoriquement, la théorie du *ḥads* chez Ibn Sīnā présente quelques éléments qui pourraient concorder avec la notion générale de la prophétie chez Maïmonide, conçue comme un phénomène naturel et essentiellement intellectuel. Mais, les principales raisons qui ont poussé Maïmonide à adopter une position de méfiance à l'égard du *ḥads* sont liées à : 1. sa ressemblance superficielle à l'imagination ; 2. l'absence de procédure claire de syllogistique ; 3. l'absence d'une distinction entre les facultés intellectuelles et non intellectuelles de l'esprit humain ; 4. La déconstruction de la hiérarchie de l'esprit humain.

À l'instar d'Aristote, Maïmonide conçoit la faculté imaginative comme une faculté corporelle, exerçant son pouvoir sur des images. Reproduisant à l'identique les fonctions données par Fārābī dans *K. Ārāʾ ahl al-madīna al-fāḍila*, Maïmonide distingue trois fonctions de l'imagination qui sont : celle de la « conservation » (*ḥifẓ*), celle de la « composition » (*tarkīb*) et celle de l'« imitation » (*muḥākāt*). Partant d'un point de vue épistémologique, nous pouvons conclure que Maïmonide distingue entre deux termes arabes quand il parle de l'imagination dans ses divers écrits. Il s'agit de (*al-ḥayāl*) qui selon lui désigne une sorte de fantaisie, une fiction ou imagination pure, et de (*al-mutaḥayyila*) qui est une faculté de l'âme. Dès lors la prophétie constitue dans le système épistémologique de notre philosophe : « la plus haute perfection de la faculté imaginative (*al-quwwa al-mutaḥayyila*) »⁴⁴⁵.

Comme le souligne nombre d'études, il est incontestable que l'apogée du courant philosophique de l'exégèse rabbinique a été atteinte dans l'œuvre de

⁴⁴⁵ *G*, II, 36, p. 364 ; *D*, p. 400.

Maïmonide. Celui-ci combine dans son œuvre l'enseignement de l'exégèse dans le sens homilétique et moral, et celui de la philosophie aristotélicienne, dans le but de concilier les doctrines bibliques avec la philosophie. Au lieu de s'attacher à montrer que l'enseignement de la Tora concorde avec les conclusions obtenues par la réflexion rationnelle ou tout au moins ne les contredit pas, il s'efforce de retrouver les données mêmes philosophiques dans les textes révélés. Convaincu du bien fondé de sa démarche, il affirme que une telle méthode d'interprétation serait la meilleure voie permettant de renforcer la foi et de l'explication du véritable sens de la Tora.

Or, cette méthode éloigne l'exégète du sens littéral et homilétique, traditionnellement diffusés dans les communautés juives. Elle génère d'autres difficultés qu'il faut surmonter dans la mesure où elle impose à celui qui l'adopte le recours aux méthodes métaphysiques d'argumentation. Cette difficulté fut la cause d'une longue dispute concernant l'orthodoxie des œuvres philosophiques de Maïmonide, qui se manifesta dans la plupart des communautés juives depuis le XIII^e siècle.

Dans son interprétation des textes sacrés concernant la prophétie, notre auteur s'intéresse à la manière dont Dieu a parlé à un prophète directement ou par l'intermédiaire d'un ange. Il s'agit des actes qui ont lieu dans des songes vrais ou des visions prophétiques. À cet égard, Maïmonide confirme le lien entre les rêves et la prophétie en expliquant que l'activité de l'imagination dans le rêve prémonitoire ne diffère que par le degré de son activité dans la connaissance prophétique de l'avenir.

Dans les chapitres du *Guide* consacrés à la prophétie, il convient de souligner que Maïmonide a fait une distinction catégorique entre la prophétie de

Moïse et celle des autres prophètes. Il met l'accent sur le rôle de l'imagination dans la prophétie des autres prophètes. Cependant dans les autres parties du *Guide*, la prophétie est présentée en termes intellectuels. C'est la raison pour laquelle la prophétie de Moïse représente plutôt le plus haut degré de perfection que l'homme peut atteindre, et non pas un phénomène *suis generis* comme il a été présenté dans les chapitres sur la prophétie. On peut constater que Maïmonide essaie d'enseigner à ses lecteurs l'aspect naturel de l'approche philosophique, mais au même temps, il ne laisse pas de côté l'approche surnaturelle, et ce dans un souci de fidélité au judaïsme.

Quant à la question du *machiah*, on peut voir jusqu'où notre philosophe est allé dans son interprétation du sort, passé et futur, des communautés juives dans ses lettres aux rabbins. Celles-ci montrent en particulier la cause de la perte du royaume par les juifs et de leur dispersion consécutive. Maïmonide y affirme que le libérateur guerrier qui reçoit le titre de Roi « Messie » se caractérise aussi bien par ses actions politiques et militaires, que par ses victoires dans ces deux domaines. En bref, le Messie est Bar Kokhba heureux ou, plus précisément, un fils de David ; un général plutôt qu'un prophète.

800 ans après la mort de Maïmonide, sa pensée religieuse et philosophique représente aujourd'hui un point de débat et de controverse. C'est ainsi qu'il reste plusieurs questions à élucider concernant ses idées et positions. L'une de ces questions s'articule autour de son influence intellectuelle aujourd'hui ; quels domaines touche-t-elle et comment pouvons-nous la comprendre. Il convient aussi de noter un certain vide sur la pensée de Maïmonide dans le domaine des études arabes. L'une des rares et importantes études en arabe est celle d'Isrāil wilfinsūn (Wolfensohn) introduit par cheikh al-

Azhar et le ministère de l'éducation à l'époque Mustāfa °Abd al-Rāziq. Comment apprécier une telle négligence à sa juste valeur ? Seuls de futurs travaux de recherche pourront nous permettre de répondre à cette question et à d'autres.

BIBLIOGRAPHIE

I. Sources

1. ARISTOTE, [*De. an.*] *De Anima*, éd. Abdurrahmān Badawi (Texte arabe trad. Iṣḥāq b. Ḥunayn, m. 298/910), Le Caire, Maktabat al-Nahḍa al-Misriyya, 1954.
2. FĀRĀBĪ (a. Naṣr M. b. Ṭarḥān), [*Siyāsa*] *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, éd. Fawzī M. Najjār, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1993.
3. Id., [*Madīna*] *Kitāb Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. Albīr N. Nādir, Beyrouth, Dār al-Mašriq, 1986.
4. ĠAZĀLĪ (a. Ḥāmid M. al-Ṭūsī), *Maqāṣid al-falāsifa*, éd. Sulaymān Dunyā, Le Caire, Dār al-Ma'ārif (« Daḥā'ir al- Arab », 29), 1961.
5. Id., *Miškāt al-anwār wa mišfāt al-asrār*, éd. Riyāḍ M. °Abdallah, Beyrouth, Dār al-Ḥikma, 1986.
6. Id., *al-Munqid min al-ḍalāl*, éd. Maḥmūd Qasim, Le Caire, Maktabat al-inglū mašriyya (« Silsila fī al-dirāsāt al-falsafiyya wa al-aḥlāqiyya »), 1962.
7. Ḥāggī Ḥalīfa, *Lexicon bibliographicum*, I-VII, éd. G. Flügel (avec trad. latine), Paris et Leipzig, 1835-58.
8. IBN ABĪ UṢAYBĪ°A (Aḥmad b. al-Qasim b. Ḥalīfa), *°Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, éd. par. Riḍa (Aḥmad), Beyrouth, Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1965.
9. IBN AL-°IBRĪ (Grīgurūs b. Aharūn), *Ta'riḥ muḥtaṣar al-duwal*, éd. par al-Yasū°i (Anṭūn), Beyrouth, Dār al-Ra'id al-Lubnānī, 1983.p. 418.

10. IBN BĀĜĜA (a. Bakr Muḥammad b. Yaḥyā b. al-Šā'ig), [*Risālat al-ittiṣāl*] Ittiṣāl al-[°]aql bi-al-insān, in *Rasā'il Ibn Bāġġa al-ilāhiyya*, éd. Mājid Faḥrī, Beyrouth, Dār al-Nahār, 1991.
11. Id., *K. Tadbīr al-Mutawaḥḥid*, éd. Ma[°]n Ziyāda, Beyrouth, Dār al-fikr et Dār al-fikr al-islāmī, 1978.
12. IBN RUŠD (a. Bakr Muḥammad b. Aḥmad), *Tahāfut al-Tahāfut*, éd. Sulaymān Dunyā, Le Caire, Dār al-Ma[°]arif (« Daḥā'ir al-[°]Arab », 37), 1999.
13. IBN SĪNĀ (a. [°]Alī al-Ḥusayn), [*IŠārāt*] *al-IŠārāt wa l-tanbīhāt*, éd. Maḥmūd al-Šihābī, Téhéran, Dānška, 1920.
14. Id., *al-Šifā'[°] [Šifā']- al-Ilāhiyyat*, éd. I. Madkūr, M. Mūsa, S. Dunyā et S. Zāyid, Le Caire, al-Hay[°]a al-[°]Amma lišū[°]wn al-Maṭābi[°] al-Amiriyya, 1960.
15. Id., *al-Šifā'[°] [Šifā']- al-Nafs* (Avicenna's de anima), éd. F. Rahman, Londres, Oxford University Press, 1960.
16. IBN TAYMIYYA (Taqī l-Dīn A. b. [°]Abd al-Ḥalīm), *Minhāġ al-sunna al-nabawiyya*, I-IX, éd. M. Rašād Sālīm, Le Caire, Mu[°]assasat Qurṭuba, 1406/1986 (i.e. 1962-86).
17. Id., *Dar[°] ta[°]āruḍ al-[°]aql wa al-naql*, I-X, éd. M. Rašād Sālīm, Riyad, Ğāmi[°]at al-Imām M. b. Su[°]ūd al-islāmiyya (Le Caire vol. I, 1971), 1981.
18. KINDĪ (a. Yūsuf Ya[°]qūb b. Ishāq), « Risāla fī māhiyyāt al-nawm wa al-ru[°]yā » p. 283- 311, in *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, éd. M. Abū Riyda, Le Caire, Dār al-fikr al-[°]arabī, 1950.
19. MAĪMONIDE (Moïse), [*D*] *Dalālat al-ḥā'rīn*, éd. Ḥusayn Atāy, Ankara, Maktabat al-ṭaqāfa al-dīniyya, s.d..

20. Id., [*H²*] « Introduction to Perek Helek » p. 1-45, in *Arabic Writings of Maimonides*, éd. Israel Freidlaender, Leyde, E. J. Brill, 1909.
21. Id., [*G*] *Le Guide des égarés*, trad. Salomon Munk, Paris, Verdier (Collection « Les Dix Paroles »), 1979.
22. Id., [*H*] « Introduction au chapitre Helèq » p. 159-195, in *Maïmonide Epîtres*, trad. Jean de Hulster, Paris, Gallimard, 1983.
23. Id., [*LC*] *Le livre de la connaissance*, trad. V. Nikiprovetsky et A. Zaoui, PUF, réédition, 1985.
24. Id., [*LC²*] *sèfèr haméda*, texte en hébreu selon les manuscrits yéménites, Mechon Mamre, 2011, format html disponible sur : <http://www.mechon-mamre.org/i/0.htm>
25. Id., [*T*] *Traité des Huit Chapitres*, trad. Jules Wolf, Paris, Editions Verdier (Collection « Les Dix Paroles »), 1979.
26. Id., [*T²*] *Traité d'éthique « Huit Chapitres »* (Texte arabe), trad. Rémi Brague, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
27. Id., « Epître au Yémen » p. 45-114, in *Maïmonide Epîtres*, trad. Jean de Hulster, Paris, Gallimard, 1983.
28. Id., *Epistle to Yemen*, The Arabic Origins and the three Hebrew Versions, éd. A. S. Halkin et alii, New York, American Academy for Jewish Research, 1952.
29. QIFṬĪ (°Alī b. Yūsuf), *Iḥbār al-°ulamā° bi aḥbār al-ḥukamā°*, Le Caire, Maṭba°at al-Sa°āda, 1910.

II. Etudes

1. ANAWATI (G. C.), « Fakhr al-Dīn al-Rāzī », *EF*, II, p.770-773.
2. ATAY (Hüseyin), « Dans quelques mesure Maïmonide connaissait-il la théologie Islamique » p. 71- 84, in *Délivrance et fidélité: Maïmonide*, Paris, Unesco et Editions Erès (textes du colloque tenu à l'Unesco en décembre 1985 du 850e anniversaire du philosophe), 1985.
3. BADAWI (°Abd al-Raḥmān), « Ibn Maymūn », in *Mawsu'at al-falsafa*, II, Beyrouth, al-Mu'assasa al-'arabiyya li-al-dirāsāt wa al-našr, 1984.
4. BENNABI (Malek), *Le phénomène coranique: Essai d'une théorie sur le Coran*, Alger, al-Nahḍa li-al-ṭibā'a wa al-našr, 1946.
5. BERMAN (Lawrence V.), « A Reexamination of Maimonides' "Statement on Political Science" », *JAOS*, 89-1, (Jan. - Mar., 1969), p. 106-111.
6. BLUMENTHAL (David R.), « Maimonides' Intellectualist Mysticism and the Superiority of the Prophecy of Moses » p. 27-51, in *Approaches to Judaism Medieval Times*, éd. D. Blumenthal, Chico, California, Scholars Press, 1984.
7. BRINNER (William), « Prophets and Prophecy in the Islamic and Jewish Traditions » p. 63-82, in *Studies in Islamic and Judaic traditions*, II, éd. W. Brinner et S. Ricks, Atlanta, Scholars Press, 1978.
8. BROCKELMAN (Carl), *Geschichte der arabischen Literatur*, I, Leyde, E. J. Brill, 1943.
9. CORBIN (Henry), *Avicenna and the Visionary Recital*, tra. W. Trask, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1960.

10. Id., *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, Londres, Boston, Melbourne et Henley, Kegan Paul International et Islamic Publications (« Islamic Texts and Contexts »), 1983.
11. DAVIDSON (Herbert A.), *Moses Maimonides: The Man and His Works*, New York, Oxford University Press, 2005.
12. Id., *Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
13. ELBAZ (Shlomo), « Le messianisme comme utopie réaliste : défi ou dilemme maïmonidien? » p. 327-340, *in Le Colloque de Cordoue: Ibn Rochd, Maïmonide, saint Thomas, ou la filiation entre foi et raison*, Paris, CLIMATS, 1994.
14. ELIHAI (Yohanan), « Tora ou Torah. Ou du bon usage du h final », *RB*, 115 (2008), p. 613-615.
15. ERAN (Amira), « Intuition and Inspiration- The Causes of Jewish Thinkers' Objection to Avicenna's Intellectual Prophecy (*Hads*) », *JSQ*, IV-1, (2007), p. 39-71.
16. FAHD (Toufic), *La Divination arabe, Etude religieuse, sociologique et folklorique sur le milieu natif de l'Islam*, Paris, Editions Sindbad, 1987 (1966¹).
17. FAKHRI (Majid), *Histoire de la philosophie islamique*, trad. Marwan Nasr, Paris, Les Editions du Cerf, 1989.
18. FELDMAN (Symour), « Judaism, Philosophy and Theology of Medieval » p. 710-735, *in The Encyclopedia of Judaism*, II, éd. Jacob Neusner et alii, Leyde-Boston-Köln, Brill, 2000.

19. FOX (Marvin), *Interpreting Maimonides*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.
20. GOESTSCHEL, (Ronald), « Maïmonide et Politique » p. 87-99, *in Délivrance et fidélité, Maïmonide, in Délivrance et fidélité : Maimonide*, Paris, Unesco et Editions Erès (textes du colloque tenu à l'Unesco en décembre 1985 du 850e anniversaire du philosophe), 1985.
21. GOICHON (A.-M), « IBN SĪNĀ », *EF*, III, p. 965-972.
22. GOITEIN (S. D.), « Moses Maimonides: Man of Action. A Revision of the Master's Biography in the Light of Geniza Documents » p. 155-167, *in Hommage à Georges Vajda : Etudes d'histoire et de pensée juives*, éd. Gérard Nahon et Charles Touati, Louvain, Edition Peeters, 1980.
23. Id., *A Mediterranean Society: the Jewish communities of the Arab world as portrayed in documents of the Cairo Geniza* (IV volumes), Berkeley et Los Angeles, 1967-1987.
24. GOODMAN (Lenn), « Maimonides and the Philosophers of Islam » p. 89-118, *in Jewish and Islamic Philosophy, Crosspollinations in the Classic Age*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999.
25. GUTTMANN (David), « Miracles in Rambam's Thought- a Function of Prophecy », *Hakirah, the Flatbush Journal of Jewish Law and Thought*, 3 (2006), p. 213-235, format pdf disponible sur :
<http://hakirah.org/Vol%203%20Guttmann.pdf>
26. GUTTMANN (Julius), *Histoire des philosophies juives de l'époque biblique à Franz Rosenweig*, trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Nrf Gallimard (Bibliothèque de Philosophie), 1994.

27. HARVEY (Warren), « A Third Approach to Maimonides Cosmogony–Prophetology Puzzle » p. 185-201, in *Maimonides: A Collection of Critical Essays*. éd. Joseph Buijjs, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986.
28. HARVY (Warren Zev), « Three Theories of the Imagination in 12th Century Jewish Philosophy » p. 287-302, in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, I, éd. Maria Cândida Pacheco et José F. Meirinhos, Turnhout, Brepols Publishers (Actes de XIe Congrès de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M), Porto, du 26 au 31 août 2002), 2006.
29. HAYOUN (Maurice-Ruben), *Maimonide*, Paris, Presses Universitaires de France (« Que sais-je? » 2391), 1987.
30. Id., *L'Exégèse juive : Exégèse et philosophie dans le judaïsme*, Paris, Presses Universitaires de France (« Que sais-je? » 3579), 2000.
31. Id., *Maimonide ou l'autre Moïse*, Paris, Jclattés, 1994.
32. HYMAN (Arther), « Jewish Philosophy in the Islamic World » I, p. 677-696, in *History of Islamic Philosophy*, éd. Seyyed H. Nasr et Oliver Leaman, Londres & New York, Routledge (« Routledge History of World Philosophies »), 1996.
33. Id., « Maimonides on causality » p. 157-172, in *Maimonides and Philosophy*, éd. S. Pines et Y. Yovel, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986.
34. IVRY (Alfred), « Islamic and Greek Influences on Maimonides' Philosophy » p. 139-156, in *Maimonides and Philosophy*, éd. Shlomo Pines et Yirmiyahu Yovel, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986.

35. Id., « Ismā'īlī Theology and Maimonides' Philosophy » p. 271-299, in *The Jews of Medieval Islam: Community, Society and Identity*, éd. Daniel Frank, Leyde, New York et Köln, E. J. Brill, 1995.
36. Id., « Triangulating the Imagination: Avicenna, Maimonides and Averroes » p. 667-676, in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, I, éd. Maria Cândida Pacheco et José F. Meirinhos, Turnhout, Brepols Publishers (Actes de XIe Congrès de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M), Porto, du 26 au 31 août 2002), 2006.
37. JAMA (Sophie), *Anthropologie du rêve*, Paris, Presses Universitaires de France (« Que sais-je? » 3176), 1997.
38. JEVOLELLA (Massimo), « Songe et prophétie chez Maïmonide et dans la tradition qui l'inspira » p. 173-184, in *Maimonides and Philosophy*, éd. Shlomo Pines et Yirmiyahu Yovel, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986.
39. JOMIER (Jacques), « L'autorité de la Révélation et de la raison dans le commentaire du Coran de Faḥr al-Dīn al-Rāzī » p. 245-261, in *La notion de l'autorité au Moyen âge. Islam, Byzance, Occident*, éd. G. Makdisī, Paris, Presses universitaires de France, 1982.
40. KAPLAN (Lawrence), « Maimonides on the Miraculous Element in Prophecy », *HTR*, 70-3/4, (October 1977), p. 233-256.
41. KLEIN-BRASLAVY (Sara), « Maimonides' Exoteric and Esoteric Biblical Interpretations in the Guide of the Perplexed » p. 137-164, in *Study and Knowledge in Jewish Thought*, éd. H. Kreisel, Beer Sheva, Ben-

Gurion University of the Negev Press, 2006, format pdf disponible sur :
<http://hsf.bgu.ac.il/cjt/files/study.htm>.

42. KLENNER (Menachem M.), « Maimonides and Gersonides on Mosaic Prophecy », *A Journal of Medieval Studies*, 52-1, (Jan., 1977), p. 62.
43. KRAEMER (Joel L.), « How (not) to read the Guide of the Perplexed » p. 350-409, in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 32, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 2006.
44. Id., « Alfarabi's Opinions of the Virtuous City and Maimonids' Foundation of the Law » p. 107-153, in *Studia Orientalia, Memoriae D. H. Baneth dedicata*, Jerusalem, The Magnes Press and the Hebrew University, 1979.
45. Id., « On Maimonides' Messianic Posture » p. 109-142, in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, éd. Isadore Twersky, Cambridge, Massachusetts et Londres, Harvard University Press, 1984.
46. KREISEL (Howard), *Prophecy: The History of an Idea in Medieval Jewish Philosophy*, Dordrecht/ Boston/ Londres, Kluwer Academic Publishers (« Amsterdam Studies in Jewish Thought 10 »), 2001.
47. Id., *Maimonides Political Thought*, Studies in Ethics, Law, and the Human Ideal, New York, State University of New York, 1999.
48. Id., « Miracles in Medieval Jewish Philosophy », *JQR*, LXXV-2 (October, 1984), p. 99-133.
49. LANGERMANN (Y. Tzvi), « Maimonides and Miracles: The Growth of a (Dis)Belief », *Jewish History*, 18- 2/3, (2004), p. 147-172.
50. LAVINGER (Jacob), « Was Maimonides Rais al-Yahud in Égypte » p. 83-93, in *Studies in Maimonides*, éd. Isadore Twersky, Harvard, Harvard University Press (« Harvard Judaic Texts and Studies : 7 »), 1990.

51. LEAMAN (Oliver), *Moses Maimonides*, Londres & New York, Routledge, 1990.
52. Id., « Averroès 1126-1198 » p. 297- 329, *in Petit Dictionnaire des philosophes de la religion*, éd. F. Niewöhner et Y. Labbé, Paris, Editions Brepols, 1996.
53. LERNER (Ralph), « Moïse Maïmonide » p. 247-268, *in Histoire de la philosophie politique*, éd. L. Strauss et J. Cropsey et trad. Olivier Sedeyn, Paris, Quadrige/ PUF, 1994.
54. Id., « Averroes and Maimonides in Defense of Philosophizing » p. 223-236, *in The Trias of Maimonides, Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge*, éd. Georges Tamer, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 2005.
55. Id., « Maimonides' Governance of the Solitary » p. 33-46, *in Perspectives on Maimonides, philosophical and historical studies* éd. J. Kraemer, Londres, The Littman Library of Jewish Civilization, 1996.
56. LEVY (Tony); RASHID (Roshdi) (éd.), *Maïmonide Philosophe et Savant (1138-1204)*, Leuven, Editions Peeters (Ancient and Classical Sciences and Philosophy), 2004.
57. MACY (Jeffrey), « Prophecy in Alfarabi and Maimonides: The imaginative and Rational Faculties » p. 185-201, *in Maimonides and Philosophy*, éd. S. Pines et Y. Yovel, Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1986.
58. MAHDI (Muhsin), « Alfarabi » p. 223-245, *in Histoire de la philosophie politique*, éd. L. Strauss et J. Cropsey et trad. Olivier Sedeyn, Paris, Quadrige/ PUF, 1994.

59. MITUḤ (E.), « Ibn Maymūn », in *Dāʿirat al-Maʿārif al-Islāmiyya*, I, éd. Ibrāhīm Ḥuršīd et *alii*, Le Caire, Dār al-Šaʿb, 1933.
60. OULDDALI (Ahmed), *Le problème de la connaissance dans le commentaire coranique de Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, Thèse : Mondes arabe, musulman et sémitique : Université de Provence (Aix-Marseille I) : 2007.
61. PASMATIER-SEBBAN (Jacqueline), « Compétences et performances des prophètes » p. 313-326, in *Le Colloque de Cordoue : Ibn Rochd, Maïmonide, saint Thomas, ou la filiation entre foi et raison*, Paris, CLIMATS, 1994.
62. PINES (Shlomo), « Maïmonide et la Philosophie Latine » p. 393-403, in *Studies in the History of Jewish Thought*, éd. Warren Zev Harvey et Moshe Idel, Jerusalem, Magnes Press (« The Collected Works of Shlomo Pines V »), 1997.
63. Id., « The Philosophical Sources of the Guide of the Perplexed » p. lvii-cxxxiv, in *The Guide of the Perplexed*, Maimonides, trad. S. Pines, Chicago, The University of Chicago Press, 1963.
64. Id., « Les sources philosophiques du *Guide des Perplexes* » p. 89-226, in *La liberté de philosopher : De Maïmonide à Spinoza*, trad. R. Brague, Paris, Desclée de Brouwer, 1997.
65. Id., « The Possibility of Re-establishment of a Jewish State according to Joseph Ibn Kaspi and Spinoza », in *Between Philosophy of the Nations and the Philosophy of Israel* [Hebrew], Studies in the History of Jewish Philosophy, Jerusalem, 1977.
66. Id., « Les limites de la métaphysique selon al-Fārābī, Ibn Bājjā et Maïmonide: sources et antithèses de ces doctrines chez Alexandre

- d'Aphrodise et chez Themistius » p. 432-446, *in Studies in the History of Jewish Thought*, éd. W. Z. Harvey et M. Idel, Jeruslaem, The Magnes Press et The Hebrew University (The collected works of Shlomo Pines V), 1997.
67. Id., « Maïmonide », *in The Encyclopaedia of Philosophy*, V, éd. P. Edwards, New York, 1967.
68. Id., « The Limitations of Human Knowledge According to al-Fārābī, Ibn-Bājja and Maimonides » p. 404-431, *in Studies in the History of Jewish Thought*, éd. W. Z. Harvey et M. Idel, Jeruslaem, The Magnes Press et The Hebrew University (The collected works of Shlomo Pines V), 1997.
69. RAHMAN (F.), *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy*, Abingdon, Routledge (« Routledge Library Editions: Islam 37 »), 2008.
70. RAVEN (Heidi), « Some Thoughts on What Spinoza Learned from Maimonides on the Prophetic Imagination Part Two: Spinoza's Maimonideanism », *JHP*, 39-3, (2001), p. 385-406.
71. RAVITSKY (Aviezer), « The Anthropological Theory of Miracles in Medieval Jewish Philosophy » p. 231-272, *in Studies in Medieval Jewish History and Literature*, II, éd. Isadore Twersky, Cambridge, Massachusetts et Londres, Harvard University Press, 1984.
72. RICHÉ (Pierre); LOBRICHON (Guy), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Edition Beauchesne (la collection Bible de tous les temps), 1984.
73. ROBELIN (Jean), *Maïmonide et le langage religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 199.
74. ROTH (Norman), *Maimonides. Essays and Texts 850th Anniversary*, Wisconsin, Madison (« Hispanic Seminary of Medieval Studies »), 1985.

75. SCHÄFER (Peter), *The History of the Jews in Antiquity*, The Jews of Palestine from Alexander the Great to the Arab Conquest, trad. David Chowcat, Luxembourg, Howard Academic Publishers, 1995.
76. SCHWEID (Eliezer), *The Classic Jewish Philosophers*, From Saadia Through the Renaissance, trad. Leonard Levin, Leyde et Boston, BRILL (« Supplements to The Journal of Jewish Thought and Philosophy » 3), 2008.
77. SIRAT (Colette), *La Philosophie juive médiévale en terre d'islam*, Paris, presse du CNRS, 1988.
78. Id., *Les Théories de visions surnaturelles dans la pensée juive du moyen âge*, Leyde, Brill, 1969.
79. Id., « Maïmonide, leader politique » p. 101- 115, in *Délivrance et fidélité : Maïmonide*, Paris, Unesco et Editions Erès (textes du colloque tenu à l'Unesco en décembre 1985 du 850e anniversaire du philosophe), 1985.
80. SMITH (G.), « prophet; prophecy » p. 986-1004, in *The International Standard Bible Encyclopedia*, IV, Michigan, Grand Rapids, 1990.
81. STRAUSS (Leo), « How to begin to study the Guide of the Perplexed » p. xi-lvi, in *The Guide of the Perplexed*, Maimonides, trad. S. Pines, Chicago, The University of Chicago Press, 1963.
82. Id., *Maïmonide*, trad. R. Brague, Paris, Presses universitaires de France, 1988.
83. Id., « Platon » p. 35-96, in *Histoire de la philosophie politique*, éd. L. Strauss et J. Cropsey et trad. Olivier Sedeyn, Paris, Quadrige/ PUF, 1994.
84. STROTHMANN (R.), « TAKIYYA », *EF*, X, p. 145-146.

85. STROUMSA (Sarah), « Entre Ḥarrān et al-Maghreb : La théorie maimonidienne de l'histoire des religions et ses sources arabes » p. 153-164, *in Judios musulmanes en el-Maghreb : Contactos intelectuales*, éd. Mirabel Fierro, Madrid, Casa de Velazquez (« Collection de la Casa de Velazquez 74 »), 2002.
86. Id., Stroumsa « The Politico-Religious Context of Maimonides » p. 257-265, *in The Trias of Maimonides, Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge*, éd. Georges Tamer, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 2005.
87. TARGARONA (Judit) et SAENZ-BADILOS (Angel), « Moshé ben Maïmon sous le pouvoir almohade » p. 203-218, *in Présence Juive au Maghreb : Hommage A Haïm Zafrani*, éd. Nicole Serfaty et Joseph Tedghi, Paris, Editions Bouchene, 2004.
88. TWERSKY (Isadore), « Aspects of Maimonides Epistemology: Halakah and Science » p. 227-243, *in Maimonides and the Sciences*, éd. Robert S. Cohen et Hillel Levine, Dordrecht, Boston, Londres, Kluwer Academic Publishers, 2000.
89. URVOY (Dominique), *Histoire de la Pensée Arabe et Islamique*, Paris, Editions de Seuil, 2006.
90. Id., *Pensers d'al-Andalus : La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe siècle- début XIIIe siècle)*, Paris, CNRS Editions, 1990.
91. VAJDA (Georges), « Ibn Maymūn », *EF*, III, p. 900-902.
92. Id., *Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoue*, Paris, Les Editions du Cerf, 1989.

93. Id., *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Paris, Librairie philosophique Vrin, 1947.
94. VERSKIN (Alan), « Reading Strauss on Maimonides: A New Approach », *The Journal of the Society for Textual Reasoning* III-1, (June, 2004), format html disponible sur : <http://etext.lib.virginia.edu/journals/tr/volume3/verskin.html>.
95. WALZER (Richard), « Al-Fārābī's theory of prophecy and divination » p. 206-19, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Oxford, Bruno Cassirer (« Oriental studies », I), 1962.
96. WHOLMAN (Avital), *Thomas d'Aquin et Maïmonide : un dialogue exemplaire*, Paris, Les Editions du Cerf, 1988.
97. WIGODER (Geoffrey) (éd.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Les Edition du CERF, 1993.
98. WILFINSŪN (WOLFENSOHN) (Israïl), *Mūsā b. Maymūn: Ḥayātuh wa muṣannafātuh* « Maïmonide : sa vie et ses écrits », Le Caire, Maṭba'at laġnat al-ta'lif wa al-tarġama, 1936.
99. WURZBURGER (Walter), « Prophets and Prophecy » p. 1150-1182, *in Encyclopaedia Judaica*, III, éd. R. Cecil, Jerusalem, 1970.
100. ZAC (Sylvain), « Maïmonide, philosophe et théologien » p. 125-129, *in Délivrance et fidélité : Maïmonide*, Paris, Unisco et Editions Erès (textes du colloque tenu à l'Unesco en décembre 1985 du 850e anniversaire du philosophe), 1985.
101. ZONTA (Mauro), « Maimonides Knowledge of Avicenna, some tentative Conclusions about debated question » p. 211-222, *in The Trias of*

Maimonides, Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge, éd.
Georges Tamer, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 2005.

Index

A

°Abd al-Mu³min (b. °Ali al-Kūmī) : 13.

Abraham (le prophète) : 60, 121, 138, 148-150.

Abравanel (Isaac) : 154.

aggadah : 169.

aḥarith ha-yamim : 191.

ahl al-milal : 28.

al-Afḍal (a. al-Ḥasan °Ali b. Sālāḥ al-Dīn) : 15.

Alexandre d'Aphrodise : 17, 50.

Almohades : 12, 17.

Alphakar (Jehouda) : 134.

°aql : 32.

°aql munfa°il : 34.

°aql mustafād : 34.

°aql quduṣī : 48.

°araḍī : 116.

Aristote : 17, 21, 22, 23, 40, 41, 44, 45, 48, 53, 57, 61, 78, 82, 85, 86, 89, 92, 93, 96, 102, 114, 115, 117, 125, 146, 183, 185, 188, 197.

Aristotélicienne (école) : 16, 19, 20, 23, 42, 50, 51, 52, 58, 76, 132, 165, 188, 189, 198.

Artémidore de Dalis : 127.

aš arite (école) : 88.

ashkénaze : 124.

Ayyoubides : 17.

B

Badran (Adnan) : 26.

Bar Kokhba : 193, 194, 199.

bātin : 128.

Berman (L. V.) : 180.

Bīsānī (‘Abd al-Rraḥīm al-) : 14.

C

chaqéd : 142.

Chiites : 24.

D

ḍakāʿ : 45, 46.

ḍātī : 116.

ḍawāt al-taʿwīl : 127, 128.

ḍawq : 45, 131.

E

Efod : 80.

Ephodi : 165.

F

fahm : 45.

falāsifa : 9, 10, 27, 45, 128, 130, 161, 164, 183, 185, 196.

Fārābī (a. Naşr M. b. Șarḥān al-) : 10, 17, 18, 27, 33, 36-39, 46, 49, 51-53, 71, 76, 85, 89, 103, 104, 107, 110, 101, 113, 114, 129, 130, 165, 171, 172, 175, 176, 182-184, 195-197.

Fatimides : 17, 24.

fayḍ : 30, 126, 195.

fayḍ karīm : 33.

Funkenstein (A.) : 200.

G

ḡā'iz : 115.

galgalim : 147.

Ġazālī (a. Ḥāmid M. al-) : 27, 44, 45, 64, 95.

Goitein (S. D.) : 159.

Guttman (Julius) : 55.

ḡuz'ıyyāt : 38, 107.

H

ḥachmal : 148.

ḥads : 43-49, 196, 197.

Ḥāḡḡī Ḥalīfa : 60, 61.

halakhah : 135.

ḥalama : 120.

ḥaluma : 120.

Hartman (D.) : 200.

ḥayāl: 102, 115, 116, 118, 197.

ḥayyah: 146, 147.

ḥayyot: 146-148.

ḥazah: 137.

hibit: 137.

ḥifẓ: 103, 130, 197.

ḥovelim: 142.

Ḥunayn b. Ishāq : 127, 128.

ḥusn ḥads: 45.

I

Ibn Bāḡḡa (Avempace) : 17, 27, 40-42, 60, 85, 165, 172, 173, 184, 185.

Ibn Gabirol : 11.

Ibn Rušd (Averroès) : 17, 26, 47, 65, 72, 85, 88, 94, 96, 117.

Ibn Sīnā (Avicenne) : 10, 17, 18, 26, 27, 30, 42-49, 63, 62, 65, 72, 76, 93, 94, 96, 111, 117, 155, 173, 175, 176, 179, 180, 195, 197.

Ibn Taymiyya : 27.

Ibn Tibbon (Samuel) : 17, 47.

Ibn Ṭufayl (a. Bakr Muḥammad b. ‘Abd al-Malik) : 60, 164.

‘ilm al-kalām: 83.

‘ilm ḡayr qadīm: 65.

‘ilm ilāhī: 50.

‘ilm qadīm: 65.

‘irāfa: 60.

ismaéliens : 16, 24.

ittiṣāl : 33.

J

Jean Philopon : 86.

Joseph ben Jehudah : 54.

Joseph Caspi : 80.

jūdatu ḥads : 45, 46.

K

kalām : 9, 11, 85, 90, 97, 98.

kāmīl : 60.

kihāna : 61.

Kimhi (David) : 134.

Kindī (a. Yūsuf Ya^cqūb b. Ishāq al-) : 9, 128.

kuliyyāt : 38.

kullī : 116.

M

maasèh beréchet : 141.

maasèh mèrkavah : 141.

machiaḥ : 199.

malāḥidati l-muslimīn : 27.

marah : 70, 120.

Mattā (b. Yūnus) : 27.

midrach : 145, 152.

midrachim : 145.

Moïse (le prophète) : 18, 26, 28, 32, 39, 41, 54, 68, 73-75, 78, 89, 96, 109, 111-114, 118, 122, 137-139, 142, 155, 160-174, 183, 190, 199.

Moïse de Narbonne : 39, 80, 164.

muftī : 159.

muḥākāt : 103, 104, 130, 197.

Muḥammad (le prophète) : 9, 72, 183.

mumtanī^c : 115.

Munk (S.) : 46, 165.

Muqammaṣ (Dāwūd al-) : 133.

muštaqq : 142.

muštarak : 142.

mutaḥayyila (al-quwwa) : 102, 110, 114, 118, 119, 197.

mutakallimūn : 83, 85, 115-117.

mutawaḥḥid : 60.

mu^ctazilites (école) : 95.

N

nagid : 15.

nāṭīqa ‘amaliyya : 38, 107.

nāṭīqa nazariyya : 38, 107.

néo-platonicienne (école) : 16, 30, 182, 187, 188, 195.

noam : 142.

nomos : 177, 179, 191.

nubuwwa : 36, 38, 196.

O

ofan : 146, 147.

ofanim : 146-148.

olam ha-ba : 191.

P

pechat : 134.

Pines (Shlomo) : 14, 45, 46, 58, 149, 180, 190.

Platon : 78, 176, 182-183, 185-189.

Platonicienne (école) : 130, 132, 182, 186-188.

Plotin : 89.

Proclus : 85.

pyrrhonienne (école) : 96.

Q

qādī : 14.

Qiftī (°Alī b. Yūsuf al-) : 12.

qiyās : 47.

quwwa nātiqa : 110.

R

raah : 137.

ra's al-yahūd : 15, 159.

Ravitzky (Aveizer) : 190, 191.

Rāzī (Fah̄r al-Ddīn, Abū °Abd Allāh Muḥammad. b. °Umar al-) : 61, 83, 84.

ribbono chel olam : 124.

risāla : 184.

Roch ha-Chanah : 124.

rouah : 146.

rusūm al-maḥsūsāt : 103.

S

Saaddiya ha-Gaon : 87, 136.

šahsī : 116.

Şalāḥ al-Dīn (al-Malik al-Nāşir Yūsuf b. Ayyūb, Saladin) : 13, 14.

Scholem (Chershom) : 135.

sefaradi : 16.

Spinoza : 135.

Strauss (Leo) : 23, 56-58, 180.

sūfī : 128, 130.

Sunnite : 24.

T

taanit ḥalom : 124.

tajwīz : 116.

taqiyya : 24.

tarchich : 147.

tarkīb : 103, 130, 197.

taškīk : 160.

tawallud : 95.

ta'wīl : 128.

Thémistius : 17.

Thomas d'Aquin : 158.

Tibrīzī (Muḥammad b. a. Bakr al-) : 10.

Tversky (I.) : 190.

U

ʿuqūl mufāriqa : 30.

V

Vajda (Georges) : 56, 58.

W

waḥy : 33, 34, 38, 39, 195.

wājib : 115.

Walzer (R.) : 130.

Wholman (A.) : 165.

Y

Yaḥya b. ʿAdī : 10.

yattaṣil : 32, 118.

yemot *ha-machiah* : 191.

Yom Kippour : 124.

Z

ẓāhir: 128.

ẓāhira: 127.

2. 1. 2. Le processus interne de l'imagination	108
2. 1. 3. La distinction entre l'imagination et la raison	111
2. 1. 4. Le développement de la notion de l'imagination	114
2. 1. 5. Le lien entre la prophétie et les rêves	119
2. 1. 5. 1. Les rêves dans la Tora et dans le judaïsme	119
2. 1. 5. 2. Le lien chez Maïmonide	125
2. 2. L'interprétation des textes religieux concernant la prophétie	132
2. 2. 1. Les paraboles ou allégories prophétiques	140
2. 2. 1. 1. Les visions ou paraboles de Jacob et celles d'Ezéchiel	145
2. 2. 2. L'interprétation des événements bibliques	148
2. 2. 3. L'interprétation de l'existence des anges et l'objectivité de la prophétie	151

CHAPITRE III : Les significations politiques de la prophétie selon Maïmonide

3. 1. La singularité de la prophétie de Moïse	160
3. 1. 1. La différence entre Moïse et les autres prophètes	160
3. 1. 2. La révélation du mont Sinai	168
3. 1. 2. 1. L'interprétation de la révélation du mont Sinai	168
3. 1. 2. 2. L'union avec l'intellect agent et la révélation du mont Sinai	171
3. 2. La prophétie et le politique	173
3. 2. 1. La nécessité de l'ordre politique	173
3. 2. 2. Les différences entre la Loi divine et les lois humaines selon Maïmonide	176
3. 2. 3. La connaissance prophétique et le politique chez Maïmonide	180
3. 2. 4. La position de Maïmonide et le modèle platonique du roi philosophe développé par Fārābī	182
3. 2. 4. 1. Le Politique entre Maïmonide et Fārābī	182
3. 2. 4. 2. Le Politique chez Maïmonide entre Platon et Aristote	185

3. 3. La relation entre le prophète et le roi messie	190
CONCLUSION	195
BIBLIOGRAPHIE	202
INDEX	218
TABLE DES MATIÈRES	228

Maïmonide (m. 601/1204) est resté sans doute une figure majeure du judaïsme rabbinique. Mais, sa connaissance de la philosophie fit de lui une référence indispensable dans la pensée philosophico-religieuse juive, chrétienne et musulmane. Son œuvre, riche et variée, témoigne de la jonction harmonieuse, dans un même esprit, d'une religiosité profonde, telle qu'elle s'exprime dans ses traités juridiques et théologiques, et d'une curiosité philosophique et métaphysique qui se révèle dans son œuvre *Le Guide des égarés*. La présente étude consiste à analyser les origines de la doctrine de la prophétie chez Maïmonide en puisant dans un premier temps, dans ses propres sources, pour les comparer dans un second temps aux références textuelles des philosophes musulmans tels que Fārābī, Ibn Sīnā et Ibn Bāğğā. Le chapitre I a pour objet la définition de la prophétie chez Maïmonide. Le chapitre II porte sur le rôle de l'imagination dans la prophétie. Le chapitre III est consacrée aux significations politiques de la prophétie.

The doctrine of Prophecy in Maimonides' Philosophy between Judaic and Islamic Thought.

Maimonides is universally recognized as a leading rabbinic authority in Judaism. His eminence as a philosopher made him an indispensable source in Jewish, Christian and Islamic philosophical and religious thought. The present study aims to analyze the origins of the doctrine of prophecy in Maimonides' philosophy by studying, first, the original sources and then to compare them with the works completed by Muslim philosophers, most notably, Fārābī, Ibn Sīnā and Ibn Bāğğā. Chapter I addresses Maimonides' definition of prophecy. Chapter II examines the role of imagination in the prophecy. Chapter III is devoted to the political implications of prophecy.

FORMATION DOCTORALE : Mondes arabe, musulman et sémitique.

MOTS-CLES : Maïmonide, Philosophie islamique, Philosophie juive, Prophétie, Révélation, Raison, Théorie de la connaissance, Émanation, Imagination, Philosophie Politique.

ADRESSE DU LABORATOIRE :

IREMAM/ MMSH. 5, rue du Château de l'horloge. BP 647,
13094 Aix-en-Provence cedex 2.