Numéro National de Thèse : **2016LYSEN061**

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON
opérée par
l'Ecole Normale Supérieure de Lyon

Ecole Doctorale N°484
Lettres, Langues, Linguistique, Arts

Discipline : **Etudes Arabes**

Soutenue publiquement le 09/12/2016, par :
Yosra GARMI

La question de la religion chez al-Fārābī (m. 338-339/950-951) : nature et fonction du religieux dans la Cité

Devant le jury composé de :

M. ABBES Makram, Professeur des Universités, ENS de Lyon, Examinateur
M. BUTTERWORTH Charles E., Professeur Émérite des Universités, Université du Maryland, College Park, Examinateur
M. CHERNI Amor, Professeur des Universités, Université Blaise Pascal (Clermont-Ferrand) & Université de Tunis, Rapporteur
Mme LEQUAN Mai, Professeure des Universités, Université de Lyon, Rapporteure
M. Floréal SANAGUSTIN, Professeur des Universités, Université de Lyon, Directeur de thèse

Remerciements

Je tiens à remercier chaleureusement mon directeur de thèse, M. Floréal Sanagustin, pour ses encouragements, son amitié et son soutien tout au long de ce travail.

Je souhaite également remercier les membres de mon jury pour le temps qu'ils ont bien voulu consacrer à son évaluation : Mme Mai Lequan, que j'ai eu la chance d'avoir comme enseignante de philosophie moderne à la Faculté de philosophie de Lyon III, M. Makram Abbès, qui m'a formé aussi bien à la philosophie arabe qu'à la pensée politique de Fārābī, en tant qu'enseignant et directeur de recherche au département d'Études arabes de l'ENS de Lyon, M. Amor Cherni, qui a eu la générosité d'échanger avec moi sur ses travaux majeurs sur l'œuvre et la pensée du *faylasūf*, enfin, M. Ch. E. Butterworth, pour sa disponibilité, son amitié, nos échanges précieux sur la philosophie du Second maître, et son déplacement de Washington pour participer à mon jury de thèse.

En outre, mes remerciements s'adressent à ma famille : à mes parents, à ma grande sœur Déjla, à mon neveu Boubaker, à ma nièce Syrîne, ainsi qu'à mes frères Amor, Gaïlan et Koldoun, qui ont eu cru en moi et m'ont encouragée tant durant la réalisation de mon travail que durant la totalité de mon parcours universitaire. Je tiens également à remercier ma mère de cœur, Christine, Nicolas, Axelle et Nina, dont l'amitié, la générosité, et l'amour n'ont eu de cesse de me porter.

Enfin, mes remerciements s'adressent à mes étudiants arabisants de l'Université de Lyon (II-III) et de l'ENS de Lyon, qui, durant mes années d'enseignement en tant que Monitrice, puis Maître de Langue, ont suivi mes cours sur la pensée de Fārābī avec assiduité et passion. Leur intérêt pour mon enseignement, leurs questions et leurs encouragements ont contribué d'une façon décisive à la réalisation de mon travail.

Sommaire

Système de transcription 4

Système de datation 6

Table des abréviations 7

Introduction 9

Partie I: La pensée politico-religieuse de Fārābī à partir des notices anciennes consacrées à sa biographie 25

Chapitre I : La biographie de Fārābī, présentation et traduction 26

Chapitre II : La voie religieuse de Fārābī 41

Chapitre III : Le contexte historique et géographique du développement de la pensée politico-religieuse de Fārābī 142

Partie II : La religion dans la Cité, nature et fonction 209

Chapitre I : La question du religieux dans la Cité du point de vue des chercheurs modernes 210

Chapitre II : La nature de la religion dans la Cité 329

Chapitre III: Les fonctions de la religion dans la Cité 428

Conclusion 490

Annexes 500

Index des Références Coraniques 512

Bibliographie 513

Webographie 530

Table des Matières 533

Système de transcription

Lettre	Translittération DIN_{31635}	Transcription phonétique
hamza :ء ؤ ئ أ	’	Non transcrit
alif :ا	a	[a]
bā’ :ب	b	[b]
tā’ :ت	t	[t]
ṯā: ث	ṯ	Non transcrit
ǧim : ج	ǧ	[j]
ḥā’ : ح	ḥ	[h]
ḫā’ : خ	ḫ	[x]
dāl : د	d	[d]
ḏāl:ذ	ḏ	Non transcrit
rā’:ر	r	[r]
zīn:ز	ẓ	[z]
sīn:س	s	[s]
šīn:ش	š	[s]
ṣād : ص	ṣ	[s]
ḍād : ض	ḍ	[d]
ṭā’:ط	ṭ	[t]
ẓā’:ظ	ẓ	[z]
‘ayn : ع	‘	Non transcrit
ġayn : غ	ġ	[g]
fā’ : ف	f	[f]
qāf : ق	q	[k]
kāf:ك	k	[k]
lām:ل	l	[l]
mīm:م	m	[m]
nūn:ن	n	[n]
hā’ : ه	h	[h]
wāw:و	w	[w]
yā’ : ي	y	[y]

À cela s’ajoute le système de vocalisation suivant :

Voyelles brèves : a, u, i

Voyelles longues :

ā : alif, ا
ū : wāw, و
ī : yā’, ي

Système de datation

Notre système de datation s'inspire, pour l'indication des siècles des ères hégirienne et grégorienne, de celui adopté par M. Arkoun dans une étude célèbre consacrée à Miskawayh (421/1030)[1]. Il s'agit dans le premier cas de l'abréviation « s. H. » (ex : IIe s. H. ie. IIe siècle de l'Hégire), et dans le second de l'abréviation classique « s. » (ex : IXe s. ie. IXe siècle de l'ère grégorienne). Pour les auteurs et les personnalités du monde arabe classique, nous avons fait le choix de ne pas faire précéder leurs dates de décès de l'abréviation « m » (ie. « m » pour « mort en ») conformément à un usage qui n'est plus majoritairement en cours, et nous nous sommes appuyés pour cela, sur la méthodologie adoptée par H. Laoust dans « *Les Schismes dans l'Islam* »[2]. Enfin, pour situer dans le temps les califes ou autres hommes de pouvoir du monde arabe classique, nous nous sommes inspirés du *Dictionnaire historique de l'Islam* de D. & J. Sourdel dans lequel les dates de début et de fin de règne de ces derniers sont renseignées entre parenthèses suite à la mention de leurs noms (ex : al-Ma'mūn (786-833)[3]. Par ailleurs, nous avons adopté les datations en ère vulgaire de ces historiens, mais nous avons ajouté leurs correspondances en années de l'Hégire (ie. al-Ma'mūn (169-217/786-833).

]1 ARKOUN M., *Miskawayh (320/325-421) philosophe et historien, contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle,* thèse principale pour le Doctorat ès Lettres présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris (Sorbonne), Paris, 1970.

[2] LAOUST H., *Les Schismes dans l'Islam, introduction à une étude de la religion musulmane,* Paris, Payot, « Bibliothèque Historique », 1965.

[3] SOURDEL D. & J., *Le Dictionnaire historique de l'Islam* (DHI), France, PUF, « Quadrige », 1ère éd. (2004), 2ème tirage, 2007, pp. 529-531.

Table des abréviations

1. Œuvres de Fārābī

Non exhaustive, cette liste renvoie aux écrits du *faylasūf* fréquemment mobilisés dans ce travail[4].

- **AC :** *Les Aphorismes Choisis*
- **EI :** *L'Épître sur l'intellect*
- **LL :** *Le Livre des Lettres*
- **LR :** *Le Livre de la Religion*
- **OB :** *L'Obtention du Bonheur*
- **PA :** *La Philosophie d'Aristote*
- **PP :** *La Philosophie de Platon*
- **POHV :** *Le Livre des principes des opinions des habitants de la cité vertueuse*
- **Recension :** *Le Livre de la Recension des sciences*
- **Régime :** *Le Livre du Régime politique*

2. Monographies & Usuels

Dans cette liste, nous avons rassemblé des monographies et usuels principaux de notre travail. Parmi ces derniers, L'*Encyclopédide de L'Islam* a été consultée sous forme numérique à partir de la Bibliothèque Diderot de Lyon dont elle fait partie de la documentation électronique[5].

- **AFL :** *Al-Fārābī's Philosophical Lexicon*
- **DC :** *Dictionnaire de Coran*
- **DHI :** *Dictionnaire historique de l'islam*
- **EI :** *Encyclopédie de l'islam*
- **Kaz. :** Kazimirski

[4] À noter que selon les traducteurs, les intitulés des écrits de Fārābī sont sujets à quelques variations.
[5] C'est la raison pour laquelle les articles consultés dans cette encyclopédie ont été consignés dans la Webographie de ce travail.

3. Œuvres complètes

Comme nous serons amenés à le découvrir, nous nous sommes référés dans certains cas aux éditions des œuvres complètes de Platon et d'Aristote. Ainsi l'abréviation « OCP » désigne-t-elle les Œuvres Complètes de Platon, et celle « OAC », celles d'Aristote.

Introduction

La question de la religion chez Fārābī

Né en 256-258/870-872 et mort en 338-339/950-951[6], Abū Naṣr al-Fārābī est un philosophe d'origine turque, de culture et d'expression arabe, dont l'existence se situe entre la fin de la première (150-343/749-936) et le début de la deuxième période (343-675/936-1258) de l'ère abbāsside (150-942/749-1517)[7]. Considéré comme « Le Second maître »[8] en philosophie après Aristote (384-322 av. J.-C) et l'un des pères fondateurs de la philosophie arabo-musulmane, sa pensée religieuse, qui nous occupera dans la présente recherche, s'est trouvée plongée au cœur de polémiques diverses. En effet, dans le monde arabe classique, et plus précisément d'Avicenne (428/1037) à Maïmonide (600/1204), les doctrines religieuses de Fārābī (ex : Dieu, les dix intelligences, l'immortalité de l'âme, la prophétie) ont été assez largement diffusées pour que des théologiens célèbres[9], ainsi que certains auteurs rattachés à des cercles philosophiques et mystiques[10], se soient donné pour but de mettre en cause leur adéquation avec l'orthodoxie religieuse musulmane. L'époque moderne n'a pas réservé un acceuil plus favorable à la notion de pensée religieuse chez l'homme de Fārāb, étant donné que plusieurs spécialistes éminents ont suivi Leo Strauss (1899-1973), qui lui attribue non seulement un art ésotérique d'écrire au moyen duquel il se serait joué des docteurs de la loi musulmane[11], mais défend encore plus radicalement l'hypothèse selon laquelle la philosophie politique *(al-falsafa al-madaniyya*) dont Fārābī est l'inventeur dans le monde arabe, aurait été conçue par lui comme une alternative à la religion qu'il aurait cherché à « remplacer »[12] par l'institution d'une cité nouvelle. Celle-ci ne serait autre que la cité vertueuse (*al-madīna al-fāḍila*), qui, à l'exemple de la cité idéale de Platon (428/427–348/347 av. J.-C), se voulait gouvernée par des philosophes[13].

---

[6] Ces estimations sur la datation de la naissance (255-257/870-872) et de la mort (338-339/950-951) de Fārābī conduisent à évaluer son existence à plus ou moins quatre-vingt années. Cela peut s'établir à partir des calculs suivants : 1/ si Fārābī est né en 255 de l'Hégire et a trouvé la mort en 338 de la même ère, on a : 338-255=83 ans ; s'il est né la même année et mort un an plus tard on a : 339-255=84 ans ; 2/ s'il est né en 257 du calendrier musulman, il est mort soit, à l'âge de 81 ans (338-257), soit à 82 ans (339-257). En passant au calendrier grégorien, nos calculs suivent le même modèle mais aboutissent à des résultats légèrement inférieurs : 1/ si Fārābī est né en 870, il est mort, ou bien à l'âge de 80 ans (950-870), ou bien à 81 ans (951-870) ; 2/ s'il est né en 872, il a trouvé la mort à 78 ans (950-872) ou à 79 ans (951-872).

[7] SOURDEL D. & J., « Abbassides », DHI, pp. 5-12.

[8] Sur la provenance de ce titre, cf. *infra*, partie 1, ch. I, notice n°3.

[9] C'est le cas de Ġazālī (505/1111) qui est l'auteur d'une critique aussi célèbre que sévère de la philosophie d'Avicenne et de Fārābī intitulée « *Tahāfut al-falāsifa* » que l'on a traduit par « L'Écroulement des philosophes ». Averroès lui répondra à titre posthume dans un écrit qu'il nommera « *Tahāfut al-tahāfut* », dont l'intitulé signifierait ainsi « *L'Écroulement de l'écroulement* ».

[10] On peut renvoyer ici au philosophe Ibn Ṭufayl (580/1185) et au mystique Ibn Sab'īn (669/1270).

[11] Nous y reviendrons dans la deuxième partie de notre travail. Cf. *infra*., partie 2, ch. I., b.

[12] STRAUSS L., « Le Platon de Fârâbî » ("Fârâbî's Plato") in Louis Ginzberg Jubilee Volume, New York, American Academy for Jewish Resarch, 1945, pp. 957-393 ; trad. fra., Sedeyn O., Philosophie, « Les philosophes devant la Shoah » , Les Éditions de Minuit, n°67, 2000, pp. 63-92, réédité aux Édtions Allia, Paris, 2002. Cf. p. 80 où L. Strauss affirme que Fārābī « remplace la religion par la politique ».

[13] PLATON, *La République*, Livre V, 473 d, trad. Leroux G. : « À moins que, dis-je, les philosophes n'arrivent à régner dans les cités, ou à moins que ceux qui à présent sont appelés rois et dynastes ne philosophent de manière

Pourtant, en contrepoint de ces théories, au terme d'une première étude sur la pensée religieuse de Fārābī, nous avons établi un double constat. D'une part, les doctrines religieuses qui la composent semblent constituer « la trame de fond » du système philosophique fārābien, où elles interviennent à des degrés divers allant de la métaphysique - où elles se matérialisent en une théologie rationnelle-, à la politique, où elles revêtent la forme d'un culte civique nommé « *milla* » (plur. *milal*), basé sur la philosophie (*falsafa*) qui est son modèle, et assisté par le droit (*fiqh*), ainsi que par la théologie spéculative (*kalām*) dont elle devient ensuite le modèle à son tour. D'autre part, concernant la philosophie politique de Fārābī, et plus particulièrement la notion de cité vertueuse, elle nous a semblé se définir comme un espace politique à géométrie variable, chargé de conduire les hommes à l'obtention du salut, qui définit pour Fārābī le bonheur ultime (*al-sa'āda al-quṣwā*), et implique l'accession de l'individu à sa perfection dernière (*kamāl al-aḫīra*).

En partant de ces observations, les critiques anciennes et modernes de la pensée religieuse de Fārābī semblent pouvoir être critiquées à leur tour, et discutées au moyen des arguments qui suivent.

Tout d'abord, confirmant ce que nous avons supposé, à savoir que les doctrines religieuses de Fārābī constituent « le moule » au sein duquel il aurait pétri son système philosophique, les réserves dont elles ont fait l'objet chez les auteurs anciens ont bien conduit à une critique plus générale de son système philosophique. Cependant, cette critique que l'on trouve clairement formulée sous la plume de Ġazālī (505/1111), et plus tardivement chez Maïmonide[14], pose le problème suivant : le système philosophique fārābien n'y fait pas l'objet d'une critique isolée, mais se trouve associé et même assimilé à celui d'Avicenne, avec lequel il incarne le noyau dur de la philosophie arabo-musulmane. Ses détracteurs, parmi lesquels on compte en premier lieu Ġazālī lui-même, ont nommé ce système « *falsafa* » en référence à la philosophie grecque qui est son modèle, mais ont entendu en premier lieu désigner par ce terme le péripatétisme arabo-musulman, Aristote étant considéré dans cette logique comme « Le Premier maître » de ce groupe de philosophes qui porte le nom de « *falāsifa* », et a pour chefs de file Fārābī et Avicenne.

En partant de cette idée, on constate que le dialogue plus particulier que Fārābī a engagé avec Platon, qui l'a conduit au moins en partie à créer la philosophie politique dans le monde arabe, ne semble pas avoir été assez reconnu pour que l'auteur de *La République* soit présenté comme « Le Premier maître » des philosophes arabo-musulmans, puisqu'il est, de fait, resté cantonné pour une majorité d'entre eux, à un simple rôle de guide en politique. Les données à notre disposition indiquent que l'influence exercée par la politique platonicienne sur Fārābī et ses successeurs musulmans et juifs peut être considérée comme un phénomène

---

authentique et satisfaisante et que viennent à coïncider l'un avec l'autre pouvoir politique et philosophie ; […] il n'y aura pas, […] de terme aux maux des cités ni, il me semble, à ceux du genre humain. », in *Œuvres Complètes de Platon* (OCP), (dir.) Brisson L., trad. du grec, Brisson L., Canto-Sperber M., Luis Cordero N., Dalimier C., Dixsaut M., Dorion L.-A., Ildefonse F., Loayza D., Leroux G., Marbœuf C., Narcy M., Pradeau J.-F., Paris, GF Flammarion, 2008, un volume, p. 1640.

[14] Nous y reviendrons dans la conclusion de notre travail.

propre à la philosophie arabe médiévale. Mais la question se pose de savoir si cette dernière fit l'objet d'un choix délibéré[15], ou si elle a manifesté, comme cela a été affirmé à plusieurs reprises par les spécialistes, l'absence de *La Politique* d'Aristote dans le monde arabe. Cependant, si l'on s'intéresse à la définition que Fārābī donne du péripatétisme, on s'aperçoit qu'elle ne s'accorde pas à celle de Ġazālī, mais que, pour lui, il s'agit d'une école philosophique qui associe l'enseignement de Platon à celui d'Aristote[16]. Ainsi, si Fārābī doit et peut être considéré comme un péripatéticien arabo-musulman, son péripatétisme a été conçu ou revendiqué par lui comme une synthèse entre la philosophie de Platon et celle d'Aristote, de sorte qu'il n'a pas eu « un », mais « deux » maîtres en philosophie.

À ce titre, et c'est là notre deuxième argument, la cité vertueuse de Fārābī, bien qu'elle s'inspire de la philosophie politique platonicienne, ne rompt pas pour autant avec Aristote.

Avec ou sans *La Politique* de ce dernier, cette cité semble intégrer différents éléments d'inspiration aristotélicienne, dont la métaphysique, la théorie du ciel, la physique, la biologie, l'éthique et la logique. Cette importance du système aristotélicien dans la cité vertueuse de Fārābī conduit à relativiser son aspect platonicien et à la considérer comme une cité néoplatonienne. Cela invite à l'envisager également comme « un espace clos »[17], dont la structure est susceptible d'englober différents espaces de petite, moyenne ou grande superficie, et dont la géométrie conduit à l'investir de différentes formes allant de l'âme humaine au monde en sa totalité, comme si au final la cité vertueuse de Fārābī se définissait comme un cadre général de pensée plutôt que comme une utopie politique analogue à la cité idéale de Platon.

Pour expliquer cette idée, on peut comparer la cité vertueuse de Fārābī à de possibles modèles antérieurs que l'on trouve chez des philosophes juifs et chrétiens de la basse antiquité et de l'antiquité tardive tels que Philon d'Alexandrie (vers 20/45 av. J.-C), et Saint Augustin (354-430). Bien avant Fārābī, ces auteurs ont conçu des modélisations idéales de cités inspirées des philosophies gréco-antiques, dont la plus célèbre est « *La Cité de Dieu* » (*De*

---

[15] BRAGUE R., *La Loi de Dieu, Histoire philosophique d'une Alliance*, ch. IX : « les sources communes de la pensée médiévale de la loi », France, Gallimard, « nrf », 2005, pp. 141-143.Voir plus particulièrement p. 143 où R. Brague s'exprime ainsi « La dite absence [de *La Politique*] a peut-être elle-même été le résultat d'une décision : il n'est pas impossible que *la Politique* d'Aristote ait été jugée moins apte que les dialogues de Platon sur le régime idéal à entrer en combinaison avec la cité musulmane qui cherchait à faire sa propre théorie ; et donc que celle-ci ait été volontairement fondée sur des principes plus platoniciens qu'aristotéliciens ».

[16] FĀRĀBĪ (AL), *Les Préliminaires indispensables à l'étude de la philosophie* (*Préliminaires*), trad. S. Diebler, in *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, (dir.) A. Benmakhlouf, glossaire P. Kœtschet, éd. bilingue, Paris, Les Éditions du Seuil, « Points/Essais », n°578, 2007, p. 99 : « L'école nommée d'après les actions que ses membres manifestaient est celle des Péripatéticiens, à savoir l'école d'Aristote et de Platon. En effet, ces deux philosophes enseignaient en marchant, afin que l'exercice du corps accompagnât celui de l'âme. »

[17] ABBES M., *Islam et Politique à l'âge classique*, Introduction, Paris, PUF, « Philosophie », n°199, 2009, p. 16 : « […] [La] tradition de philosophie politique, […], a d'abord essayé de réfléchir, dans le cadre du droit naturel ancien, sur l'homme tel qu'il doit être et non pas tel qu'il est. La prétention à définir la perfection politique de l'homme <amène> al-Fārābī ou Averroès à inscrire le salut des hommes comme la conséquence ultime du gouvernement politique. Mais loin d'être normée par des considérations religieuses, la problématique du salut s'est imposée à eux à partir de l'étude de la science de l'âme et du statut de l'homme au sein d'un macrocosme marqué par sa clôture et sa perfection. C'est à ce titre que la réflexion des philosophes s'est d'abord centrée sur la cité en tant qu'objet clos et doté d'une certaine autarcie. […] ».

civitate Dei)[18] de Saint Augustin. Par son néoplatonisme, la cité vertueuse de Fārābī présente des affinités avec la cité philonienne[19], et en vertu de l'obtention du salut que l'on peut considérer comme étant sa vocation, elle présente également des affinités avec la cité augustinienne, et plus particulièrement avec « la cité de Dieu »[20].

Ces affinités s'expriment en outre au niveau de la place attribuée à la vertu dans les cités des trois philosophes. Si Augustin institue comme Philon sa pensée de la cité sur une opposition entre la cité de Dieu, qu'il considère comme céleste ou sainte[21], et une seconde cité qui désigne la cité terrestre qu'il estime impie en raison du paganisme de ses citoyens[22], sa cité de Dieu, qui est agglomérée en cette vie à la cité terrestre[23], peut être considérée comme le domaine de la vertu et du salut, contrairement à la cité terrestre, qui est celui du vice et de l'impiété. Il en est de même pour Philon, qui est amené au moyen d'une exégèse allégorique du *Pentateuque*[24], à concevoir deux modèles de cités, dont la cité de Jérusalem qui, en sa version céleste, est gardienne de la vertu, et celle de Babylone qui, au contraire, s'ouvre au vice sous toutes ses formes[25]. Or, sur ce point, qui rapproche pourtant Fārābī de ses prédécesseurs, on observe au moins deux ruptures vis-à-vis d'eux, dont une première à partir de laquelle sa cité vertueuse ne semble a priori ni s'inspirer des *Écritures*, ni du *Coran*[26] et de

---

[18] SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, introduction Bardy G., trad. Combès G., in *Œuvres de Saint Augustin*, France, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque augustinienne », 5ème série, 1981, 5 volumes : n°33, 34, 35, 36, 37.

[19] On en trouve un exposé récent dans l'article de Runia D. T. « The Idea and the reality of the city in the thought of Philo of Alexandria », *Journal of the History of Ideas*, vol. 61, n° 3, July 2000, pp. 361-379 et une vision plus ancienne dans les travaux d'Herriot H. (*Essai sur l'École juive d'Alexandrie*, Livre III, 4 : « Politique de Philon », Paris, Hachette, 1898, pp. 302-306) et de l'Abbé J. Martin (*Philon*, Livre IV, ch. 3 : « La vie sociale », Paris, Félix Alcan, « Les Grands Philosophes », 1907, pp. 255-270).

[20] *Ibid*., *Lettre n°169 de Saint Augustin adressée à Évode* qui contient des informations sur la composition et l'objet des Livres constitutifs de *La Cité de Dieu* : « Aux trois premiers livres de la *Cité de Dieu*, contre ses ennemis adorateurs des démons, nous en avons ajouté deux autres. Dans ces cinq livres, nous avons, à ce que je vois, suffisamment disputé contre ceux qui prétendent qu'il faut adorer les dieux en vue du bonheur de la vie présente et qui, sous prétexte que ce bonheur serait un péché pour nous, s'opposent au nom chrétien. Ensuite il faudra parler, comme nous l'avons promis au premier livre, contre ceux qui estiment nécessaire le culte de leurs dieux en vue de la vie future après la mort ; vie à cause de laquelle nous sommes chrétiens », in. *Œuvres de Saint Augustin*, « Introduction générale à *La Cité de Dieu* » par Bardy G., vol. n°33, pp. 26-27.

[21] *Ibid., Lettre n°184* : « Dans ces dix livres que j'achève, sans répondre peut-être à l'attente de plusieurs, j'ai, grâce à l'assistance du vrai Dieu et Seigneur, satisfait au vœu de quelques-uns, en réfutant les contradictions des impies qui préfèrent leur Dieu au fondateur de la Cité sainte. […] », p. 37.

[22] *Ibid., Cité de Dieu*, Livre XVIII, 1 : « J'ai promis d'exposer dans cet ouvrage l'origine, le développement et la fin propre des deux cités, celle de Dieu et celle de ce siècle, dont la première, en tant qu'elle appartient au genre humain, pérégrine maintenant au milieu de la seconde ; mais j'ai dû auparavant, dans la mesure où Dieu m'a assisté de sa grâce, réfuter les ennemis de la Cité de Dieu qui, à son Fondateur, le Christ, préfèrent leurs propres dieux, et dévorés d'une envie très funeste à eux-mêmes portent aux chrétiens une haine farouche […]. », p. 39.

[23] *Ibid.*, I, 35 : « Les deux cités sont mêlées et enchevêtrées l'une dans l'autre en ce siècle, jusqu'au jour, où le jugement dernier les séparera. […] », p. 42.

[24] Sur cette méthode, cf. BRÉHIER L., *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, ch. III, Paris, Vrin, « Études de Philosophie Médiévales », n°VIII, 2ème éd., 1925, pp. 35-66 ; Runia D. T., « The Idea and the reality of the city in the thought of Philo of Alexandria » (*op. cit*., cf. *supra*), p. 362.

[25] Telle est l'une des hypothèses avancées par D. T. Runia qui propose à ce titre une comparaison intéressante entre les conceptions philonienne et augustinienne de la cité de Dieu. Cf. « The Idea and the reality of the city in the thought of Philo of Alexandria », pp. 376-377.

[26] Non insensible aux questions politiques, on trouve dans *Le Coran* un intérêt particulier pour les sociétés humaines comme le montre notamment la sourate XC « al-Balad » dont l'intitulé a été traduit par D. Masson « La Cité » (in *Le CORAN*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, « nrf Gallimard », 2007, pp. 755-756) ainsi qu'une réflexion importante et quasi récurrente sur des communautés bibliques et coraniques (le peuple de Noé, les 'Ad, les Ṯamūd, etc.,) qui ont été exterminés par Dieu pour leur impiété et leur immoralité. Cette question, qui a

la *Tradition* (*sunna*) comme on pourrait s'y attendre, ainsi qu'une seconde rupture, selon laquelle elle ne s'oppose pas de façon antinomique à une cité vicieuse, mais à plusieurs sortes de cités vicieuses.

En outre, l'existence d'une troisième rupture entre la cité vertueuse fārābienne et ses possibles modèles antérieurs surgit quand on cherche à déterminer sa *nature*. À ce titre, se pose la question de savoir si l'existence de cette cité est concrète ou non, et si sa mention dans les écrits de Fārābī est de l'ordre de la description, au sens où elle existerait en cette vie, ou si son existence est davantage de l'ordre de la prescription, au sens où elle se présenterait comme un régime politique souhaité dans l'avenir. En cela, elle gagnerait à être rapprochée de la cité idéale platonicienne telle qu'elle a été imaginée dans *La République*[27], mais elle finirait par s'en démarquer, étant donné qu'elle est amenée également à désigner une réalité non-terrestre dont l'existence se situe dans un autre monde après la mort.

Or, quelle que soit la réponse à cette question, c'est-à-dire, quelle que soit « *la nature* » de la cité vertueuse de Fārābī, celle-ci nous a semblé se fonder sur des sources avant tout philosophiques, qui invitent à penser la religion dans la cité moins comme ce fut le cas avant lui (Philon, Augustin), à partir des écrits fondateurs des religions monothéistes, mais en vertu d'un « retour aux Anciens », et plus particulièrement, aux philosophies de Platon et d'Aristote.

Aussi, c'est sur cette base que nous souhaitons défendre notre troisième argument, et rediscuter l'hypothèse de L. Strauss selon laquelle Fārābī aurait cherché à remplacer dans sa cité vertueuse la religion par la politique.

D'après nous, la position de L. Strauss part de l'idée selon laquelle les modèles de cité qui ont été élaborés avant Fārābī, et qui supposent une forme d'équilibre entre la religion et la philosophie, se conçoivent en réalité comme des cadres politiques où la religion et la philosophie sont identiques et/ou équivalentes comme c'est le cas chez Philon et Augustin[28]. Or, bien que Fārābī ait été considéré comme un philosophe arabo-musulman, et le père de la philosophie politique dans le monde arabe, on observe chez lui l'existence d'une séparation entre la philosophie et la religion qui n'autorise pas l'égalité de rapports constatée dans les cités de ses prédécesseurs. C'est de ce point de vue que la cité fārābienne fait question, et conduit à s'interroger sur la séparation qu'on y rencontre entre la religion et la philosophie. Ainsi, équivaut-t-elle, comme le prétend L. Strauss, à l'éviction de la religion de la cité ? Considérer la philosophie comme un modèle pour penser la cité, est-ce une hérésie ? Et enfin, si tel était le cas, quelle serait au final l'utilité, ou même « *la fonction* de la religion » dans la cité vertueuse de Fārābī ?

---

notamment été étudiée par H.Toelle (*Le Coran revisité : le feu, l'eau, l'air et la terre*, Damas, IFAD (Institut Français d'Études Arabes de Damas), n°175, 1999) put avoir, comme nous serons amenés à le constater, une influence sur la pensée politico-religieuse de Fārābī.

[27] Son édification occupe Platon du Livre II (368c-369a) au Livre VII (540d-541b) de *La République*.

[28] Cf. GRONDIN J., *La Philosophie de la religion*, ch. 4-6, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 3ème éd., 2012, pp. 38-92.

Pour répondre à ces questions, ainsi qu'aux problèmes soulevés plus haut, il s'impose de déterminer le statut de *la nature* et de *la fonction* de la religion dans la cité vertueuse de Fārābī.

La cité vertueuse de Fārābī : nature et fonction de la religion

Pour déterminer *la nature* de la religion dans la cité vertueuse de Fārābī, il faut vérifier si ses doctrines religieuses constituent bien le « moule » ou « l'arrière-monde » de son système philosophique, et si elles s'y présentent sous les différentes modélisations évoquées plus haut (théologie rationnelle, etc.). D'un autre côté, sachant que nous avons affirmé également que la cité vertueuse a pour vocation l'obtention du salut, qui correspond pour Fārābī à la fois au bonheur ultime et à l'accession de l'homme à sa perfection dernière, la détermination de *la fonction* de la religion dans la cité vertueuse, implique deux autres questions, dont une première, relative à l'impact des doctrines religieuses de Fārābī sur sa cité vertueuse, et une seconde, qui porterait sur le mécanisme supposé d'une telle action.

Une troisième question pourrait se poser également, en tenant compte de l'interprétation straussienne de la philosophie politique de Fārābī. Il s'agit de la signification que l'on pourrait donner au salut dans une cité instituée davantage sur des bases philosophiques que scripturaires. En l'occurrence, ce questionnement conduirait à se demander si le salut qui constitue, comme nous l'avons supposé, la finalité de la cité vertueuse fārābienne, peut ou non s'identifier au salut tel qu'il pourrait être envisagé dans une cité musulmane[29] ? Si la réponse à cette question semble délicate en contexte fārābien, on peut constater que postérieurement à Fārābī, et en principe à partir d'Avicenne et après lui chez Averroès (595/1198), Avempace (532/1138) ou encore Ibn Ṭufayl (580/1185), on trouve des cités philosophico-musulmanes qui se rapprochent des modèles philonien et augustinien, bien que l'identité entre la religion et la philosophie qui les caractérisent soit conçue différemment par ces *falāsifa*, comme nous serons amenés à le voir.

En revenant à Fārābī, on constate que son œuvre conservée, et plus particulièrement ses écrits éthiques et politiques, fournissent une conception originale de la religion civique ou « *milla* », à laquelle il attribue des origines grecques. C'est le cas de l'un de ses ouvrages intitulé *L'Obtention du Bonheur* (*Taḥṣīl al-Sa'āda*)[30], qui constitue la première partie d'un triptyque philosophique à partir duquel on peut se faire une idée du péripatétisme fārābien tout en découvrant ce qu'il considère comme ayant été « la religion des Anciens » (*al-Qudamā'*). Selon lui, les Anciens définissaient la religion (*milla*) comme une imitation de la philosophie (*falsafa*)[31], laquelle serait antérieure à elle dans le temps (*zamān*)[32]. Pour illustrer

[29] À ce sujet, on peut signaler l'étude de GARDET L. « *La Cité musulmane, vie sociale et politique* », Paris, Vrin, Études Musulmanes, n°I, 4ème éd., 1981.
[30] FARABI (AL), *K. Taḥṣīl al-Sa'āda*, texte établi, introduit et commenté par 'Alī Bū Malḥum, Bayrūt, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1ère éd., 1995 ; *De L'Obtention du Bonheur* (*OB*), trad. fra. Sedeyn O. & Lévy N., présenté et annoté par Sedeyn O., Paris, Éditions Allia, 2005.
[31] *Ibid*., éd. de Bū Malḥum 'A., p. 89; OB, IV, §55, p. 84.
[32] *Ibid*., Bū Malḥum 'A., p. 90; OB, p. 85.

cette définition ancienne de la religion, Fārābī renvoie au *Timée* de Platon (*Ṭīmāwis*), et l'attribue ainsi au sage athénien. Cette idée le conduit à établir une comparaison entre la philosophie et la religion. Si la première renvoie à des réalités de nature métaphysique et rationnelle et les englobe, la seconde se voit assigner un caractère sensible et/ou physique à partir duquel elle se colore d'une signification politique et imaginative, qui conduit Fārābī à la considérer comme un double sensible de la philosophie, ce qui revient pour lui à considérer la politique comme un double sensible de la métaphysique.

Or, comme nous le découvrirons plus en détail, il ne s'agit pas pour Fārābī de remplacer par-là, comme a pu le penser L. Strauss, la religion par la politique, mais de *l'instituer sur elle*, étant donné que pour lui, au moment où la religion imite la philosophie, elle se convertit dans la cité en « une philosophie populaire » (*al-falsafa al-ḍā'i'a)*, « généralement acceptée » *(mašhūra*) et extérieure (*barrāniyya*)[33]. Si l'on ajoute à cela le fait que la cité vertueuse de Fārābī partage avec la cité idéale platonicienne le principe selon lequel la cité doit idéalement être gouvernée par un philosophe, le philosophe devient en quelque sorte le chef et/ou le commandant des croyants dans la cité. Mais, sachant toutefois que Fārābī est, en vertu de son péripatétisme, un disciple de Platon et d'Aristote, sa conception ancienne de la religion peut également trouver une source possible dans *La Métaphysique*[34] du Stagirite. La définition de la pensée qu'on y trouve au Livre E[35], ainsi que la distinction entre la philosophie première (la métaphysique) et la seconde (la physique)[36], peuvent fournir des éléments d'explication à la distinction conçue par le *faylasūf* entre la philosophie et la religion dans la cité. Néanmoins, sous sa plume, « la religion des Anciens » semble également avoir été critiquée et, selon nous, il a sans doute cherché par là à dépasser ce modèle, de manière à instituer sa conception personnelle de la religion civile, comme on peut le vérifier à travers l'étude de son *Livre de la Religion* (*K. al-Milla*)[37].

Constituant la source principale de l'interprétation contemporaine de la pensée religieuse de Fārābī, laquelle apparaît avoir été initiée par un élève de L. Strauss, Muḥsin Mahdi (1926-2007), les premières lignes de cet opuscule définissent la religion (*milla*) comme le culte d'une « Cité » à géométrie variable dont les contours ne correspondent que par accident à ceux de la cité qui désigne pour nous la « ville » et renvoie au terme « *madīna* » en arabe. Susceptible d'accueillir en son enceinte tant un clan (*'ašīra*), une cité (*madīna*), un district (*ṣaq'ā*), une nation immense (*umma 'aẓīma*), qu'une pluralité de nations (*umam kaṯīra*), la religion de cette Cité se définit de façon générale comme un ensemble « d'opinions (*āra'*) et d'actions (*af'āl*) réglementées et rattachées à des clauses, [prescrites] par le premier

[33] *Ibid*., Bū Malḥum 'A., p. 89; OB, p. 83-84.
[34] ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre E, 1 : « Division des sciences théorétiques et prééminence de la Théologie », 1025 b et svt, trad. Tricot J., Paris, Vrin, « Bibliothèque des Textes Philosophiques », tome 1, 2000.
[35] *Ibid.*, E, ch.1, 1025 b, 24-25 « toute pensée est ou pratique, ou poétique, ou théorétique », p. 225.
[36] *Ibid.*, 1026 a 6-31, pp. 226-228.
[37] FĀRĀBĪ (AL), « *Kitāb al-milla* », in *Kitāb al-milla wa nuṣūṣ uḫrā*, (ⁱ), texte établi par Mahdi M., Beyrouth, Dar-al-Machreq, 2ème éd., 1991, pp. 41-66.

gouvernant d'un groupe de gens, en revendiquant d'acquérir, à la faveur de leur adoption par eux, un objectif défini qu'il a sur eux ou grâce à eux »[38].

Sous certaines conditions, la religion peut être vertueuse ou vicieuse et suppose, dans le premier cas, que le premier gouvernant de la Cité, qui est donc son fondateur, soit « réellement vertueux, [et] qu'il revendique seulement, dans ce qu'il prescrit, d'acquérir, avec tous ceux qui sont sous son gouvernement, la félicité ultime qui est réellement la félicité »[39]. Dans le cas contraire, et par conséquent si le premier gouvernant de la Cité est non-vertueux et par exemple « ignorant », sa gouvernance sera de même nature, c'est-à-dire « ignorante » (*ǧāhiliyya*), et ceux qui sont soumis à sa gouvernance se trouveront condamnés, soit à conduire leur chef à l'acquisition de « l'un des biens de l'ignorance »[40] (ex : la santé, la sécurité, etc.) utilisés par lui comme « des instruments » (*ālāt*)[41], soit à obtenir l'un de ces biens avec lui, ce qui définit dans l'un et l'autre cas pour Fārābī « les deux gouvernements ignorants les plus vertueux »[42]. Car la situation des habitants de la Cité dont le premier gouvernant est égaré, est d'autant plus grave que sa gouvernance est égarée (*ḍalāla*)[43], et que ses revendications reposent sur une fiction qui suppose l'acquisition de quelque chose qui prétend être la félicité ultime « sans qu'elle ait de réalité »[44]. En dernier lieu, la situation des habitants soumis à une gouvernance trompeuse (*tamwīh*) est également condamnable, étant donné que son premier gouvernant, sous les traits duquel se cache un trompeur, revendique dans ce qu'il prescrit, la vertu (*faḍīla*) et la sagesse (*ḥikma*) pour acquérir « l'un des biens de l'ignorance »[45].

Comme on peut le deviner, le premier gouvernant réellement vertueux d'une Cité ne saurait être touché par les travers des gouvernants non-vertueux, et l'on constate à ce titre que sa *fonction* dans la Cité, que Fārābī assimile à une forme de royauté, est également « appariée à une inspiration venue de Dieu (*bi-wāḥī min Allahi ilayhi*) »[46].

Selon cette vision, l'existence de la religion vertueuse (*al-milla al-fāḍila*) repose sur celle d'une médiation entre le premier gouvernant de la Cité et Dieu (*Allah*), ce qui suppose que le premier gouvernant de la Cité soit un prophète. Dans ce contexte, Fārābī envisage la création de la religion vertueuse « uniquement à la faveur [d'une] inspiration »[47], et le processus qui y conduit se manifeste d'après lui de deux façons, à savoir : soit, les opinions et les actions qui la composent « sont toutes inspirées [au premier gouvernant de la Cité/prophète] de manière réglée »[48] ; soit, ce dernier « les règle lui-même à la faveur d'une capacité dont il bénéficie par l'inspiration et par Celui qui l'inspire (Exalté soit-il !) – tant et si

[38] Trad. Diebler S., p. 43; édition de Mahdi M., p. 42 et svt.
[39] *Ibid.*
[40] *Ibid.*
[41] *Ibid.*
[42] *Ibid.*
[43] *Ibid.*, p. 42.
[44] *Ibid.*,p.45.
[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.* pp. 44-45.
[47] *Ibid.*, p. 45.
[48] *Ibid.*

bien que lui sont dévoilées les clauses qui lui servent à régler les opinions et [les] actions vertueuses »[49] , ou que certaines procèdent du premier mode d'inspiration, et d'autres du second.

Ainsi, pour Fārābī, les opinions et les actions qui composent la religion vertueuse sont soit entièrement inspirés par Dieu au premier gouvernant-prophète de la Cité, qui est donc réellement vertueux, soit, partiellement. Aussi, sachant que pour définir cette aptitude prophétique, qui apparaît donc essentiellement politique, Fārābī renvoie, dans son *Livre de la Religion,* à un autre de ses ouvrages dans lequel il prétend avoir fourni un exposé complet sur la prophétie qu'il associe à sa science théorique (*'ilm al-naẓarī*)[50], nous sommes conduits à envisager dans la prophétie un aspect théorique ou métaphysique, en vertu duquel cette notion suggère l'existence d'un pont entre la politique et la métaphysique fārābienne ou, plus particulièrement, entre la politique et l'épistémologie de Fārābī.

Dès lors, la doctrine de la prophétie, la conception métaphysique de la Cité, la typologie des premiers gouvernants, ainsi que les notions de religions vertueuses et vicieuses qui les sous-tendent, montrent que si la religiosité fārābienne s'éloigne a priori des *Écritures*, et plus fondamentalement du *Coran* et de la *Tradition,* c'est peut-être pour mieux y revenir. En effet la religion vertueuse, qui, selon notre hypothèse, est censée dépasser « la religion des Anciens », se présente clairement comme une religion révélée correspondant à la religion musulmane. Elle peut en cela se rattacher au *Coran,* que sa dénomination arabe invite à définir comme une récitation ou une lecture qui procède d'une révélation (*Qur'ān*)[51].

Néanmoins, étant donné que, pour Fārābī, la prophétie relève de la science théorique, et suggère une médiation entre sa politique et son épistémologie, elle devient par cela une doctrine philosophique dont il convient de déterminer la nature et la légitimité dans la cité vertueuse, en posant à ce titre la question de savoir si son prophète, qui est donc le premier gouvernant de la Cité et se présente comme un homme réellement vertueux, est comparable ou équivalent ou non au prophète de l'islam.

Dans ce contexte, la question de la détermination de la nature et de la fonction de la religion dans la cité vertueuse semble culminer dans la figure de son premier gouvernant, lequel peut donc être considéré, si l'on synthétise les informations que nous avons accumulées à son sujet dès le départ, soit comme un philosophe-roi-prophète réellement vertueux, et animé en cela de la volonté de conduire les habitants de sa Cité à l'obtention de la félicité ultime, soit dans le cas contraire comme un premier gouvernant vicieux, avec les répercussions que cela implique pour les membres de sa Cité. D'après la lecture des extraits du *Livre de la Religion* relatifs à la configuration de la cité présentés plus haut, la félicité ultime désigne ici pour Fārābī le salut. Dans ce cas, la Cité dans laquelle il est susceptible d'apparaître en fonction de *la nature* de son premier chef et de sa gouvernance nous a semblé donner naissance à une conception symbolique ou métaphysique de la cité vertueuse, que

[49] *Ibid.*
[50] *Ibid.*
[51] Pour illustrer cette idée on peut se référer au début de la sourate XCVI « al-'Alaq », versets 1-5, in. *Le Coran*, trad. Masson D., pp. 760-761.

nous avons fait le choix de désigner dans notre travail par le terme « Cité », dont l'usage nous servira à montrer que pour Fārābī, cette notion désigne avant tout une fiction philosophique qui sert à penser la vie en société et à imaginer l'existence d'une société humaine à dimension cosmopolitique, transhistorique et même hiérohistorique[52].

Telle est « la Cité », qui sera le cadre d'étude de notre travail, et qui ne se limite donc pas au cadre d'une « ville » *stricto sensu,* sauf par accident. De ce point de vue on ne partira pas du principe selon lequel Fārābī aurait conçu une ville idéale, ou même une « *polis* » ou cité-État au sens gréco-antique, mais un ordre politique nouveau à la mesure de l'Empire abbāsside, comme le confirment les précisions relatives à son étendue géographique, à sa diversité ethnique et religieuse, et à sa richesse intellectuelle et culturelle.

Car, comme on ne saurait l'ignorer, Fārābī fut avant tout un homme de son temps, c'est-à-dire, le membre d'un empire qui connut à son époque son apogée intellectuelle et culturelle, ainsi que les prodromes de son déclin politique et religieux.

Plan et méthodologie

L'étude que nous proposons s'organisera en trois étapes. Dans la première, nous présenterons la pensée politico-religieuse de Fārābī à partir des notices anciennes consacrées à sa biographie. Au moyen de la méthodologie présentée ci-dessous, la deuxième partie sera consacrée à la détermination de la nature et de la fonction de la religion dans la Cité fārābienne. Enfin, dans la conclusion générale de notre étude, nous nous interrogerons sur le rayonnement de la pensée politico-religieuse de Fārābī et sur son importance aujourd'hui en tant qu'outil au service de l'islamologie contemporaine et de notre Histoire.

La méthodologie adoptée pour la réalisation de notre travail a nécessité la réalisation d'un corpus en langue arabe, dans lequel nous avons inclus à la fois les versions arabes anciennes et récentes des écrits qui le composent et leurs traductions françaises ou anglaises dans des tableaux comparatifs.

En adoptant cette méthodologie, nous avons souhaité nous démarquer de l'herméneutique straussienne qui attribue un enseignement ésotérique à Fārābī, qu'il aurait dissimulé dans ses écrits personnels et révélé dans ses commentaires consacrés à la philosophie grecque. Pour nous, les œuvres personnelles du Sage et ses commentaires seront donc envisagées sans cette bipartition. En adoptant ce point de vue, nous avons souhaité nous confronter à l'étude directe des écrits fārābiens, et tenté de comparer les différentes versions disponibles de ses écrits et leur traduction pour nous en faire l'image la plus adéquate possible, sans prétendre cependant parvenir à en résoudre toutes les difficultés, étant donné

[52] Pour la définition de la notion de hiérohistoire, cf. CORBIN H., *Histoire de la Philosophie islamique*, Paris, Gallimard, « Folio essais », n°39, 1986, pp. 88, 94, 98-107, 109, 131-136, 183, 360, 458, 464. Quant à Fārābī, le chapitre XXX du *Livre des Opinions* sur le devenir des communautés politiques après la mort retiendra notre attention. Cf. FĀRĀBĪ (AL), *K. Arā ahl al-madīna al-fāḍila*, texte présenté et annoté par Naṣrī Nādar A., ch. XXX, Bayrūt, Dār al-Mašraq, « Bibliothèque Catholique », 2ème éd., 1968, pp. 137-138 ; *Traité des Opinions des habitants de la cité idéale*, introduction traduction et notes Sabri T., ch. XXX, Paris, Vrin, « Études Musulmanes », XXXI, 1990, p. 115.

l'étendue des connaissances et la finesse d'esprit de leur auteur. En cela, notre démarche s'inscrit dans la lignée des travaux réalisés par M. Mahdi qui, toute précaution gardée, peut être considéré comme l'auteur de la première recension du corpus fārābien[53] spécifiquement consacré à la religion, et plus particulièrement, à la dimension politique qu'elle revêt, en vertu de laquelle elle est généralement nommée « *milla* » (plur. *milal*).

Cependant, en raison de l'extension conférée par Fārābī à la notion de Cité, et du statut qu'occupe la religion dans son système philosophique, nous avons du élargir le corpus de M. Mahdi.

Dans ce cadre, notre corpus comprend deux catégories d'écrits. À la manière de M. Mahdi, la première d'entre elles se présente comme une recension de textes fārābiens au sein desquels on trouve des occurrences de la notion de *milla* au singulier et au pluriel (*milal*). Dans la seconde, nous avons affaire à des œuvres qui ne comportent pas la notion de *milla* dans leur contenu, mais qui permettent, soit d'éclairer les textes dans lesquels il en est question, soit de rendre compte de la systématicité de la pensée politico- religieuse de Fārābī, que nous considèrerons de ce point de vue comme « une philosophie de la religion », ou même comme « un système religieux ».

Si l'on souhaite dès à présent se faire une idée des œuvres constitutives de notre corpus, on peut remarquer qu'il contient en sa première catégorie des écrits de la recension de M. Mahdi, à savoir, *Le Livre de la Religion*[54], le cinquième chapitre *du Livre de la Recension des Sciences*[55] et *Les Chapitres*[56]. Quant à sa deuxième catégorie, elle comprend entre autres, les deuxième et quatrième chapitres[57] du *Livre de la Recension des Sciences* qui éclairent à notre avis le contenu de son cinquième chapitre, *Le Livre des Principes des Opinions des habitants de la cité vertueuse*, *Le Livre du Régime politique*[58], *Le Livre de L'Obtention du Bonheur*, la deuxième partie du *Livre des Lettres*[59], ou encore *L'Épître sur l'Intellect* (*K. fī-l-'Aql*). Toutefois, à l'exemple de M. Mahdi, nous serons également amenés à restreindre notre analyse à deux écrits, à savoir, *Le Livre des Opinions des Habitants de la cité vertueuse* et la deuxième partie du *Livre des Lettres*, qui s'intéressent selon nous tout particulièrement à la question de la nature et de la fonction de la religion dans la Cité fārābienne.

À cette démarche de recension du corpus religieux de Fārābī nous avons associé une réflexion de nature historique et islamologique.

---

[53] Cf. *supra*, « *Le Livre de la Religion et autres textes* » (*K. al-milla wa nuṣūṣ uḫrā : KMU*).
[54] *Ibid*, *in KMU*.
[55] *Iḥṣā' l-'ulūm*, V, "*fī-l-'ilm al-madanī wa 'ilm al-fiqh wa 'ilm al-kalām»,* in KMU, (ب), pp. 67-76. On peut remarquer que M. Mahdi ne nous livre pas dans sa recension la totalité du cinquième chapitre de *La Recension* mais qu'il semble s'être limité aux relations qu'il établit entre ce chapitre et *Le Livre de La Religion* sur lesquelles nous réfléchirons dans la deuxième partie de notre travail.
[56] *Fuṣūl mabādā' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, in KMU, (ج), pp. 77-86.
[57] Ces chapitres portent respectivement sur la Logique (ch. II : « *fī 'ilm al-Manṭiq* », éd. O. Amine, pp. 67-91), la Physique et la Métaphysique (ch. IV : « *fī'ilm al-ṭabī'ī wa-l-'ilm al-illahī* », *ibid*., pp. 111-123).
[58] FĀRĀBĪ (AL), *Le Livre du Régime Politique*, trad. Vallat Ph., Paris, Les Belles Lettres, « Sagesses médiévales », 2012.
[59] *Ibid*., *The Book of Letters* (*Kitāb al-Ḥurūf*), translated and annotated, with an introduction by Butterworth Ch. E., a new Arabic text by Mahdi M., Ithaca : Cornell University Press, forthcoming, 2017.

Le premier aspect de cette démarche nous a amené à nous interroger sur la biographie de Fārābī, sur sa formation intellectuelle et sur le contexte historique et géographique du développement de sa pensée politico-religieuse. Quant à son second aspect, il nous a conduit à un essai de reconstruction de sa voie religieuse, ainsi qu'à la détermination d'une chronologie et d'une classification de ses écrits religieux ayant pour but de situer la pensée politico-religieuse du Sage vis-à-vis de la pensée religieuse musulmane en général et de la comparer à celles de ses aînés, de ses contemporains ou de ses successeurs parmi les philosophes, les théologiens, les juristes, les mystiques ou encore les libres penseur de l'islam.

Pour illustrer l'intérêt de cette démarche et la relation que l'on peut établir entre une analyse historique et une approche islamologique de la pensée politico-religieuse de Fārābī, on peut s'intéresser à son *Épître sur l'Intellect* (*K. fī-l-'Aql*). Au début de cet écrit, on trouve une allusion à la religion qui y est nommée « *dīn* », à l'occasion d'une réflexion sur l'intelligence humaine au sens populaire (*ğumhūr*)[60].

Assimilant dans ce contexte la notion de *dīn* à la prudence aristotélicienne (*ta'aqqul*), Fārābī se réfère à Mu'āwiya (40-60/661-680)[61] qui est le père fondateur des dynasties arabo-musulmanes, et d'une certaine façon le premier calife dont le mandat marque ou assume la séparation (*fitna)* de la communauté musulmane en sous-communautés (ḫariğite, ši'īte, sunnite) religieuses. Signalé par Ph. Vallat[62], qui s'étonne que ce passage n'ait pas suscité l'intérêt des chercheurs, il met selon nous en évidence au moins deux aspects de la pensée politico-religieuse de Fārābī, à savoir sa systématicité et son implication dans les polémiques politico-religieuses de la communauté musulmane.

On peut remarquer à ce titre que la relation envisagée par Fārābī entre la religion, qu'il nomme *dīn*, et la prudence, se voit associer la notion de vertu (*faḍīla*)[63], comme c'est le cas de la religion vertueuse fārābienne, nommée « *milla fāḍila* » et s'accorde ainsi à la théorie religieuse que nous aurons à examiner. En outre, il n'est pas impossible que la mention du nom de « Mu'āwiya » dans le propos de Fārābī se soit accordée tant à sa voie religieuse qu'au désir de diffuser sa pensée politico-religieuse auprès de princes de confession ši'īte. Aussi, si dans ce qui précède nous avons présenté le chef de sa cité vertueuse comme un philosophe-prophète, nous verrons qu'il convient également de l'envisager comme un imâm-philosophe, et que c'est par ailleurs d'abord en tant qu'imâm et non que prophète, que Fārābī présente et légitime sa souveraineté dans la Cité.

---

[60] *Ibid*., *Risālat fī-l-'aql,* Texte arabe intégral en partie inédit, établi par Bouyges M., S. J., 2ème édition, Dar el-Machreq SARL, Beyrouth, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, série arabe, 1948, p. 5-8 ; trad. Hamza D., Paris, L'Harmattan, 1ère éd., 2001, pp. 62-65 ; trad. Vallat Ph., Paris, Les Belles Lettres, « Sagesses médiévales », 2012, pp. 1-9.

[61] Mu'āwiya est le premier calife de la dynastie omeyyade. Par son investiture il met un terme au règne des premiers califes musulmans que la postérité nomma « bien guidés » (*rašidūn*) et qui avaient la particularité d'avoir soit, un lien de parenté biologique ou social avec le prophète Muḥammad, soit un titre non moins honorifique de compagnon de ce dernier, avec les conséquences que cela implique, comme notamment, leur participation à ses campagnes militaires, l'intégration de leurs paroles aux sources des traditions islamiques toute voie confondue, voire, leur sanctification par les membres de la communauté musulmane.

[62] Cf. l'introduction de la traduction de Ph. Vallat de *L'Épître sur L'Intellect*, partie III, pp. LV-LXIII.

[63] *Épître sur L'Intellect*, p.4 édition de Bouyges M ; p. 63 trad. Hamza D.

Si l'on clôture cette parenthèse sur l'encrange historique et islamologique du discours de Fārābī, on peut remarquer que dans une étude d'I. Alon et de Sh. Abed consacrée à la terminologie de Fārābī[64], *L'Épître sur l'Intellect* est envisagée comme l'un, si ce n'est le premier, de ses écrits[65], ce qui reviendrait à la considérer comme une potentielle œuvre de jeunesse[66]. À cet égard, en raison de la dénomination qu'on y trouve de la religion (*dīn*), et de sa ressemblance avec la religion vertueuse, qui lui viendrait de son association à la vertu, nous nous sommes posé la question de savoir s'il était possible ou non d'élaborer à partir de *L'Épître sur l'Intellect,* une chronologie de la pensée politico-religieuse de Fārābī, et de parvenir à révéler dans ce cas une éventuelle évolution de cette pensée au fil de son Œuvre. L'hypothèse qui sous-tend cette question inviterait à considérer *L'Épître sur l'Intellect* comme un point de départ possible de la pensée politico-religieuse de Fārābī, ou pour le moins comme une manifestation possible de la première expression de cette pensée, dont les idées, ainsi que le vocabulaire, auraient été fixés progressivement.

En cherchant à préciser cette hypothèse, et en se référant pour cela à nouveau aux travaux d'I. Alon et de Sh. Abed, la chronologie de la pensée politico-religieuse de Fārābī pourrait ainsi avoir pour point de départ *L'Épître sur l'Intellect*, et pour point d'arrivée ses œuvres politiques, en vertu du premier ordre de rédaction qu'ils assignent à son Œuvre.

Sur cette base, nous avons réalisé les deux tableaux présentés ci-dessous.

Dans le premier (tableau n°1), tiré de l'étude d'I. Alon et de Sh. Abed, nous présentons un panorama général des écrits de Fārābī au sein duquel sont répertoriées ses œuvres de jeunesse (ie. premiers écrits) et de vieillesse (ie. écrits tardifs).

Le second tableau (tableau n°2) est de notre fait, et se propose comme un essai de classification des écrits fārābiens dans lesquels il est question de la religion. Réalisé à partir des données du premier tableau, et par la compilation d'autres informations relatives à la rédaction des œuvres de l'auteur, nous l'avons conçu comme un essai de chronologie de la pensée religieuse de Fārābī, au sein duquel nous avons cherché à intégrer, quand cela était possible, les écrits constitutifs de notre corpus.

[64] ALON I. & ABED Sh., *Al-Fārābī's Philosophical Lexicon* (« AFL »: *Qāmūs al-Fārābī al-falsafī*), volume two, "Essay", III: "Writings", Cambridge, University Press, The E. J. W. Gibb Memorial Trust, 2007, pp. 792-830.

[65] *Ibid.*, "by it large, the order of al-Fārābī's writings seems to go from the treatise on the intellect to political essays", p. 793.

[66] On peut remarquer néanmoins qu'I. Alon qui est l'auteur de la partie du *Lexicon* qui nous intéresse ici, assigne aux écrits de Fārābī un second ordre de rédaction basé sur ses œuvres logiques et de ses commentaires consacrés à la pensée grecque. Cf. *ibid*.: « (...), *Manṭiq* (…) would be one of the earlier writings, *Sharḥ* one on the later » p. 793.

Tableau n°1 : Chronologie générale des Écrits de Fārābī[67]

Premiers écrits	Écrits tardifs
• *L'Avertissement à L'Obtention du Bonheur*[68] • *Les Termes employés en Logique* • *Les règles (canon) de la Poétique* • *Le Livre des Lettres* • *Al-Madḫal* • *Al-Masā'il* • *Les Catégories*	• *L'Obtention du Bonheur* (330/942) • *Les Principes des Opinions des Habitants de la cité vertueuse* (331/943) • *Le Régime Politique* (329-336/941-948) • *Les Aphorismes choisis* (334-336/946-948) • *L'Avertissement* (335-337/947-949) • *Les Aphorismes politiques* (338/950) • *Le Livre de la Religion* (date ?) • Commentaire du *Peri Hermenias*

Tableau n°2 : Essai de classification du corpus religieux de Fārābī

Premiers écrits	Écrits tardifs
• *Le Livre des Lettres* • ***L'Épître sur L'Intellect***	• *L'Obtention du Bonheur* (330/942) • *Les Principes des Opinions des Habitants de la cité vertueuse* (331/943) • *Le Régime Politique* (329-336/941-948) • *Les Aphorismes choisis* (334-336/946-948) • ***Les Chapitres*** • *Le Livre de la Religion* (date ?)

Si l'on se limite dans un premier temps aux indications fournies par I. Alon et Sh. Abed dans le premier tableau, la pensée politico-religieuse de Fārābī apparaît tout particulièrement concerner ses écrits tardifs, qui sont principalement des écrits politiques et éthiques. Les dates à notre disposition indiquent que cette réflexion l'aurait occupé durant les huit dernières années de sa vie, c'est-à-dire, de 942 à 950. Une inconnue non négligeable figure cependant dans ce tableau, dans lequel la datation du *Livre de la Religion* n'est pas établie[69].

[67] AFL, p. 825 et svt.
[68] La classification de cet écrit pose problème car les chercheurs hésitent à le considérer comme une œuvre de jeunesse ou de maturité. Remarque à replacer : « Fārābī y aborde la religion par un biais indirect : on y trouve une réflexion sur la vie présente et future ; sur la piété filiale, ou encore sur certaines lois provenant du droit canon musulman ».
[69] Le début du *Livre de la Religion* (LR) indique que sa rédaction fait suite à un autre ouvrage de Fārābī où il est question de la science théorique.

Si l'on se penche ensuite sur le second tableau (n°2), on constate que si un doute plâne sur la datation de *L'Avertissement*[70], comme cela est suggéré dans le premier tableau, il n'en n'est pas de même pour *Le Livre des Lettres*, qui y est intégré à la liste des premiers écrits de Fārābī. En s'accordant avec cette classification du *Livre des Lettres*, nous pourrions supposer que la pensée politico-religieuse de Fārābī a été le fruit d'une réflexion continue, qui n'aurait pas attendu les dernières années de son existence. De plus, dans la mesure où il s'associe, selon notre hypothèse, au *Livre des Opinions* pour répondre de manière spécifique à la détermination de la nature et de la fonction de la religion dans la Cité, sa situation chronologique, ainsi que celle du *Livre des Opinions*, qui est considéré comme un écrit tardif, pourraient nous conduire à une compréhension historique de sa pensée politico-religieuse, et en offrir en l'occurrence une vision panoramique ou totalisante.

En vertu du premier ordre de rédaction des œuvres fārābiennes établi par I. Alon et Sh. Abed, *L'Épître sur L'Intellect*, qui ne figure pas dans le premier tableau, peut être rangée dans la catégorie des premiers écrits de Fārābī aux côtés du *Livre des Lettres*.

Quant aux *Chapitres,* qui sont également absents du premier tableau, les indications fournies par Ibn Abī Uṣaybi'a (668/1270)[71], qui situent leur rédaction en 337, c'est-à-dire entre 948 et 949, conduisent à les rattacher à la catégorie des écrits tardifs, et plus particulièrement, entre la rédaction des *Aphorismes Choisis* et celle des *Aphorismes Politiques*.

Pour finir cette présentation de notre méthodologie, nous pouvons dire un mot au sujet des écrits de Fārābī considérés comme religieux qui ont été écartés de notre recherche, ou dont l'inclusion est sujette à caution. Pour ce faire, nous nous sommes appuyés sur deux critères. Le premier se rapporte à leur nature, ainsi qu'à leur objet. Le second concerne quant à lui leur authenticité.

Parmi les écrits religieux attribués à Fārābī qui ont été écartés de notre travail, on compte en premier lieu des œuvres qui figurent dans la recension de M. Mahdi dont il a été question plus haut, intitulées « *La Grande Invocation* »[72] et « *Les Questions Brillantes et les Réponses Intégrales* »[73]. Le caractère ésotérique et historique de ces écrits, ainsi que les éléments de discussion fournis par M. Mahdi à leur sujet, qui invitent à douter de leur authenticité, nous ont conduit à ne pas les intégrer à notre corpus. Il en est de même pour *Les Gemmes de la sagesse*[74] attribués à Fārābī par des islamologues de l'envergure d'H. Corbin[75].

---

[70] Selon que l'on considère *L'Avertissement c*omme un écrit de jeunesse ou de maturité, on peut adopter les deux classifications suivantes, à savoir : 1/ *L'Avertissement, Le Livre des Lettres, L'Obtention du Bonheur, Le Régime politique, Les Aphorismes choisis, Le Livre des Principes des Opinions des habitants de la cité vertueuse, Les Aphorismes Politiques, Le Livre de la Religion* ; 2/ *Le Livre des Lettres, L'Obtention du Bonheur, Le Régime politique, Les Aphorismes choisis, Le Livre des Principes des Opinions des habitants de la cité vertueuse, L'Avertissement, Les Aphorismes Politiques, Le Livre de la Religion*.

[71] Cf. *infra.*, biographie de Fārābī, section 1, Partie 1.

[72] *Du'ā al-'aẓīm*, in KMU, (ه), pp. 87-92.

[73] *Al-'Asa'il al-lāmi'ā wa-l-aǧwabā al-ǧāmi'a,* in KMU, (ه), pp. 93-115.

[74] *K. Fuṣūṣ al-Ḥikam ma'a šarḥihi nuṣūṣ al-kilami li Sayd Muḥammad Badar al-Dīn al-Ḥalabī* (*Les Gemmes de la sagesse accompagnés de l'explication de leurs notions attribuée à un dénommé Muḥammad Badar al-Dīn* de Alep), in "*Rasā'il al-Fārābī"* (*Les Lettres de Fārābī*), Al-Anṣārī N. (dir.), Le Caire, « Al-maktaba al-'osra », Al-*Hayy'a al-Maṣriyya al-'āmma li-l-kitāb (General Egyptian Book Organisation)*, pp. 189-232, 2007.

Le caractère mystique de cet écrit aphoristique et les réserves sur son authenticité nous ont conduits à ne pas l'intégrer au corpus.

Plus délicate est en revanche la position que nous avons adoptée à l'égard de l'ouvrage de Fārābī sur *« L'Harmonie »* entre les opinions de Platon et d'Aristote.

Bien que cet écrit illustre de façon édifiante la conception fārābienne du péripatétisme présentée antérieurement, des travaux récents invitent à la considérer comme inauthentique[76], son auteur véritable l'ayant signé du nom de Fārābī soit, en raison de la renommée de ce dernier, et donc pour donner de l'importance à son œuvre personnelle, soit, pour marquer son appartenance à l'école philosophique fārābienne.

Pourtant, si l'on se fie aux fārābisants de l'époque contemporaine, et plus particulièrement à D. Mallet, qui est spécialiste de cette œuvre[77], *L'Harmonie* doit être considérée comme un texte authentiquement fārābien.

Si cet écrit est bien de Fārābī, il pourrait tout particulièrement intéresser notre étude du fait que son auteur s'y confronte aux questions religieuses en vogue à son époque, comme par exemple les problématiques de l'éternité du monde et de l'immortalité de l'âme[78], dont il est question en partie dans *Le Tahāfut al-falāsifa* de Ġazālī. Cependant, dans la mesure où le contenu de *L'Harmonie* ne semble pas influer de façon déterminante sur l'objet de notre recherche, qui vise à déterminer la nature et la fonction de la religion dans la Cité de Fārābī, nous avons fait le choix de ne pas l'intégrer au corpus.

---

[75] CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 227 et svt.

[76] RASHED M., « On the authorship of the treatise on the Harmonization of the opinions of the two sages attribuated to al-Fârâbî», Arabic Sciences and Philosophy, vol. 19, 2009, pp. 43-82.

[77] D. Mallet est le cotraducteur de cet écrit. FĀRĀBĪ (AL), *L'Harmonie entre les Opinions de Platon et d'Aristote*, trad. Mallet D. & Mittri Najjar F., Direction Générale des Relations Culturelles, Scientifiques et Techniques du Ministère Français des Affaires Étrangères, Damas, Institut Français de Damas (IFAD), 1999.

[78] Nous nous appuyons ici sur un article que nous avons réalisé dans le cadre d'un colloque international à l'occasion du neuvième centenaire de la mort de Ġazālī (1111/504). GARMI Y., « Al-Ghazālī et les *Falāsifa*. Lecture du *Tafāhut* XX », in Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire (MIDEO), 30, 2014, pp. 57-74.

Partie I: La pensée politico-religieuse de Fārābī à partir des notices anciennes consacrées à sa biographie

Consacrée à la détermination de la pensée politico-religieuse de Fārābī d'après les notices biographiques anciennes (IVe-VIIe s. H/ ie. Xe-XIIIe s.), cette première partie comporte trois chapitres. Dans le premier, nous proposons une traduction française annotée de la biographie du philosophe. Dans le deuxième, nous cherchons à déterminer sa voie religieuse. Enfin, dans le dernier chapitre, nous tentons de révéler le contexte historique et géographique de sa pensée politico-religieuse, et la manière dont elle s'inscrit dans son parcours intellectuel.

Chapitre I : La biographie de Fārābī, présentation et traduction

Contrairement à Avicenne, pour lequel on dispose d'une autobiographie complétée par une biographie elle-même réalisée sur son initiative[79], l'état actuel de nos connaissances montre que l'établissement de la biographie de Fārābī ne résulte pas de sa volonté personnelle. Sa constitution a découlé de l'intérêt grandissant de plusieurs érudits du monde arabe classique à l'égard de son œuvre, le premier d'entre eux ayant été son contemporain le biobibliographe Ibn al-Nadīm (385/995), qui lui consacre une notice dans son *Kitāb al-Fihrist* (*L'Index*)[80].

Aussi, si l'on s'accorde à penser avec Aḥmad Šams al-Dīn[81] qu'un établissement critique pertinent de la biographie fārābienne nécessite que l'on se restreigne à six textes de référence, à la notice d'Ibn al-Nadīm s'ajoutent cinq autres, issues des ouvrages suivants : *Ṭabaqāt al-Umam (Classification des Nations)*[82] d'Ibn Ṣā'id al-Andalusī (462/1070) ; *Tatimma ṣiwān al-ḥikma* (*Supplément au De la Sagesse*)[83] de Ẓahīr al-Dīn al-Bayhaqī (565/1169) ; *Iḫbār al-'Ulamā' bi-l-aḫbār al-Ḥukamā'* (*Nouvelles adressées aux Savants sur <la vie> des Sages*)[84] d'al-Qifṭī (646/1248), '*Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-Aṭibbā'* (*Sources des nouvelles au sujet des classes de médecins*)[85] d'Ibn Abī Uṣaybi'a (668/1270) et, enfin, un extrait du *Wafayāt al-A'yān* (*Vies des hommes illustres*[86]) d'Ibn Ḫallikān (681/1282)[87].

---

[79] Sur l'autobiographie et la biographie d'Avicenne, cf.*infra*. F. Sanagustin.

[80] Cette traduction du titre est de Madkour I. (cf. bibliographie critique, in « *La place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane* », Paris, Adrien-Maisonneuve, 1934, p. 227) qui renvoie à l'édition Flügel, laquelle comprend deux parties en un volume, Leipzig, 1881 (*Ibid.*, p. 263). Madkour estime que cet ouvrage est « d'une importance capitale pour l'histoire des sciences et des traductions musulmanes ». IBN AL-NADIM, *Kitāb al-Fihrist* (L'Index), Leipzig, Dr. Roediger J. & Dr. Mueller A., F. C. W. Vogel, 1871-1872, 2 vol.

[81] Aḥmad Šams al-Dīn est un spécialiste de Fārābī. Dans une étude consacrée à la pensée politique de ce dernier, (réf. *cf. infra*) il propose une réflexion critique sur sa biographie qui l'a conduit à établir la liste proposée ci-dessus, ce dernier la justifiant ainsi : « [Ces] six ouvrages, dont les uns ont été recopiés sur les autres, peuvent, avec raison, être considérés comme les sources fondamentales et premières sur la biographie de Fārābī (*al-maṣādar al-asāsiyya al-waḥīda li-tarğamati al-Fārābī*) ; tout ce qui a été écrit à leur suite, s'en inspire (*muqtabis minhā*) ou s'y réfère (*mu'tamida 'alayhā*) » (p. 10). ŠAMS AL-DIN A. ("AD"), *Al-Fārābī : hayātuhu, aṯāruhu, falasifatuhu*, Bayrūt, *Dar al-kutub al-'ilmiya*, 1ère éd., 1990/1411. La liste de Madkour I. se compose des notices n°1, 4, 5 et 6 auxquelles s'ajoute une notice de Mas'ūdi (344/956) qui figure dans un ouvrage intitulé « *Murūğ al-ḏahab* » (ie. *Les Prairies d'Or,* texte arabe, publié et traduit en français par Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, 9 vol., Paris, 1861-77). D'après Madkour (p. 237) cette œuvre « offre des renseignements historiques très abondants, qui malheureusement manquent souvent d'ordre et de choix ».

[82] Badawi (*ibid.*, catég. E, n°17, p. 202) renvoi à l'édition L. Sheikho, Beyrouth, 1912 ; tr. française par R. Blachère, Paris 1935.

[83] Ẓahīr al-Dīn al-Bayhaqī, *Tatimma ṣiwān al-ḥikma*, cf. Badawi A. *(bibliographie critique p. 201, in La Transmission de la Philosophie grecque…) Ṭarīḫ ḥukamā' al-Islām,* alias *Tatimmat ṣiwān al-ḥikma*, éd. M. Shafi', Lahore, 1935 ; éd. Kurd 'Alī, Damas, 1946. Son œuvre est répertoriée dans « les sources arabes : E, n°8 », pp. 201-202.

[84] Dans sa bibliographie critique (pp. 227-8), Madkour renvoie l'édition. G. Lippert, Leipzig, 1903 (al-Fârâbî, pp. 277-280). Un abrégé de cet ouvrage a été réalisé par Zawzanī intitulé « *Tārīḫ al-ḥukamā' » (L'Histoire des Philosophes).* Enfin, Madkour estime que cet ouvrage est « d'une valeur considérable » (p. 228).

[85] Trad. française de Madkour (p. 226) ; texte arabe édité par von Müller en 2 vol., Königsberg, 1884 (al-Fârâbî, t, II, pp. 134-140). Sanguinetti en a tiré et traduit en français quelques extraits dans le Journal asiatique (1854). Madkour considère cet ouvrage comme « une source copieuse sur l'histoire des sciences musulmanes en général et de la médecine en particulier, mais la légende y tient une place ».

[86] Suite du titre : « […] et nouvelles des fils des temps ».

[87] Ibn Ḫallikān (Aḥmad ibn Moḥammad), *Wafayāt al-A'yān* (*Vie des hommes illustres de l'islamisme*) ; traduction française du titre de l'ouvrage de Madkour (p. 226-227 : bibliographie critique, *op. cit.*) où il affirme

En considérant cette liste sous un angle chronologique, la réalisation de la biographie de Fārābī apparaît s'être étendue sur environ quatre siècles, de la fin du IVe s. H (Xe s.) où l'on situe la composition du *Fihrist*, à la fin du VIIe s. H (XIIIe s.), au cours duquel a été réalisé *le Wafayāt al-A'yān*. L'analyse critique des notices constitutives de la biographie fārābienne indique, quant à elle, l'idée d'une rupture, ou même d'un infléchissement entre la notice d'Ibn al-Nadīm et celles de ses successeurs. Si le premier ne considère Fārābī comme un philosophe qu'à demi-mot[88], en voyant principalement en lui un spécialiste en logique et en sciences anciennes, les seconds l'ont non seulement envisagé comme un philosophe musulman au vrai sens du terme, mais ils l'ont encore plus radicalement perçu comme un homme de religion aux différents visages, tantôt mystique et tantôt imâm, ou même comme un *qāḍī* qui aurait renoncé à l'exercice de cette charge pour se consacrer exclusivement à la recherche et à l'étude de la vérité. Dans cette mesure, l'étude de la biographie de Fārābī peut constituer une bonne introduction à la détermination du contexte de sa pensée politico-religieuse pour au moins deux raisons. D'une part, elle permet de dresser un portrait de la religiosité qui lui a progressivement été attribuée par les auteurs anciens. D'autre part, elle conduit à poser la question de savoir comment et pourquoi Fārābī, qui en son temps a été considéré comme un spécialiste en logique et en sciences anciennes, a progressivement été perçu à la fois comme un philosophe musulman et un homme de religion ?

Afin de répondre aux questions qui viennent d'être soulevées, ce premier chapitre sera consacré à la présentation et à la traduction en langue française des notices biographiques anciennes présentées en amont. Classées dans un ordre chronologique et numérotées de 1 à 6[89], nous procéderons à leur analyse dans la suite. On trouvera toutefois dans des notes intégrées à notre traduction quelques éléments de commentaire, ainsi que des précisions jugées nécessaires.

---

que cette œuvre est « indispensable pour la biographie des grands noms musulmans » (p. 227). Texte arabe publié par de Slane, t. I seul paru, Paris, 1842. Traduction anglaise de l'éditeur intitulée *Ibn Khallikan's Bibliographical Dictionnary*, 4 vol. Paris, 1842-71 (al-Fârâbî, t. III, pp. 307-311). Texte arabe également édité au Caire (2 vol. Boulāq, 1275 h., al-Fârâbî, t. II, pp. 499-503).

[88] Pour vérifier ce point on peut comparer la notice qui est consacrée dans *Le Fihrist* à Fārābī à celle qui porte sur al-Kindī (253/870), cf. *infra*.

[89] Cette classification est identique à celle de Aḥmad Šams al-Dīn (« AD »), pp. 11-32.

a) Notice n°1: *K. al-Fihrist (L'Index)*, Ibn al-Nadīm[90]

Al-Fārābī, Abū Naṣr, Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭarḫān, originaire de Fāriyāb situé dans le Ḫurāsān. [Un] précurseur dans l'art de la logique et les sciences anciennes.
Parmi ses écrits <on compte> : un ouvrage sur *La Classification des sciences (Kitāb marātib al-'ulūm)*, ainsi qu'une *Explication d'une partie de L'Éthique d'Aristote (K.*[91] *tafsīr qiṭ'a min. K. al-Aḫlāq li-Arisṭālīs)*. Dans ce qui est disponible et connu des gens, Fārābī expliqua (*fassara)* les ouvrages d'Aristote suivants : *Le Livre du syllogisme* (*K. al-Qiyās*) ou *Les Catégories (Qāṭīġūryās)*, *Le Livre de la Démonstration (K. al-Burhān)* ou *Les Seconds Analytiques (Anālūṭīqā al-ṯānī)*, *Le Livre de La Rhétorique (K. al-Ḫiṭāba) ou « Arūṭūrīqā »*, *Le Livre des Réfutations Sophistiques* (*K. al-Muġāliṭīn Sūfisṭīqā*) <réalisé> sous la modalité du *compendium* (*ǧawāmi'*). En outre, il <est également l'auteur> de *compendiums* en logique d'une grande finesse.

b) Notice n°2: *Ṭabaqāt al-Umam (Classification des Nations)*, Ibn Ṣā'id al-Andalusī[92]

[…] Abū Naṣr, Muḥammad b. Muḥammad b. Naṣr, al-Fārābī, philosophe des musulmans au vrai sens du terme *(faylasūf al-muslimīn bi-l-ḥaqīqati)*.
Formé à la logique par Yūḥannā b. Ḥaylān[93], mort dans « la ville du Salut » *(madīnat al-salām*)[94] à l'époque de Muqtadir[95], il surpassa l'ensemble des musulmans en ce domaine, et s'en distingua par sa précision ; il expliqua ses mystères, dévoila ses secrets, il la mit à la portée de tous, et rassembla tout ce qu'il est indispensable d'en connaître dans des ouvrages à l'expression claire (*saḥīḥ al-'ibāra*) et aux directives subtiles (*laṭīfa al-išāra*) sur ce qui a été omis par al-Kindī et d'autres qui se sont consacrés à l'art analytique (*ṣinā'a al-taḥlīl*) ou à des voies d'enseignement différentes. Il expliqua clairement le discours qui s'y rapporte dans les cinq domaines de la logique, révéla leurs modes d'exploitation, fit connaître les différentes modalités de leur pratique, et comment employer les figures du syllogisme dans chacun de ses domaines. Sur ce terrain, ses écrits ont donc atteint le seuil de la suffisance.
En outre, il est également l'auteur d'un illustre ouvrage sur *La Recension des Sciences* (*Iḥṣā' al-'Ulūm*) dans lequel il fait connaître leurs visées (*aġrāḍihā*) sans que cela ait été entrepris avant lui, ou que cette voie n'ait été adoptée. Aucun étudiant en sciences ne saurait se passer de sa direction et de son examen préalable.
Il est également l'auteur d'un ouvrage consacré aux *Visées de la philosophie de Platon et d'Aristote* (*Aġrāḍ falsafa Aflāṭūn wa Arisṭāṭālīs*) qui témoigne de son génie et de sa précision (*taḥaqquq*) en philosophie. [Ce livre] est d'une aide précieuse pour l'apprentissage de la méthode spéculative (*ṭarīq al-naẓar*) et de la recherche (*ṭalab*). Son lecteur y découvrira les secrets des sciences et chacun de leurs fruits, science après science ; il y a expliqué la manière par laquelle il convient de progresser des unes aux autres, étape par étape.
Il commença [par examiner] la philosophie de Platon. Il fit connaître ses visées et dénomma ses œuvres. Il fit suivre [cette analyse] par l'étude de la philosophie d'Aristote qu'il inaugura par une introduction magistrale dans laquelle il fit connaître sa propre progression vers [cette] philosophie, à la suite de quoi, il commença par décrire [les] visées des écrits logiques et physiques, livre après livre, jusqu'à parvenir, dans l'exemplaire qui nous est parvenu, au début de la métaphysique (*al-'ilm al-ilāhī*)[96] et à son inférence (*al-istidlāl*) à partir de la physique (*al-'ilm al-ṭabī'ī*)[97]. À ma

[90] AD, p. 11 : réf, p. 368.
[91] « K. » ie. « Kitāb ».
[92] AD, pp. 12-14 : réf., pp. 53-54 éd. de Beyrouth ; pp. 70-2 éd. de Najaf.
[93] Dans le texte nous lisons « Yūḥannā b. Ǧīlānī », in AD, p. 12. Nous pensons que ce nom présente une faute d'orthographe à sa première lettre, et que le « ǧīm » de « Ǧīlānī » doit être remplacé par un « ḥā » comme nous le vérifierons dans la notice n°6. On peut remarquer qu'on a affaire à un problème analogue dans la notice n°4, qui put s'inspirer en cela de celle examinée ici.
[94] Appellation qui désigne la ville de Bagdad.
[95] Il s'agit probablement d'al-Muqtadir b-llāh, Abū l-Faḍl Ja'far, dix-huitième calife de la dynastie abbāsside qui régna de 908 à 932 (ie. 295-319). Cf. DHI, p. 601.
[96] Plus loin nous expliquerons la raison pour laquelle nous traduisons ici « *al-'ilm al-ilāhī* » par « métaphysique ».

connaissance, il n'existe pas d'ouvrage plus utile au service des étudiants qui se consacrent à ce domaine de la philosophie (la métaphysique). [Fārābī] y fit connaître la distinction entre les idées communes à toutes les sciences (*ma'ānī al-muštaraka li-ǧami' al-'ulūm*) et celles qui sont spécifiques à chacune d'entre elles (*muḫtaṣṣa*) science par science. Il n'est pas possible d'accéder à la signification des catégories (*qāṭāġūryās*), et à la saisie de leur primauté dans les sciences, en se passant de cet ouvrage.

De plus, il est également l'auteur de deux ouvrages d'une qualité incomparable en métaphysique et en science politique *('ilm al-madanī*) : le premier est connu sous le nom de « *La Politique civile* » (*al-Siyāsa al-madaniyya*), quant au second, il a pour intitulé « *La Conduite vertueuse* » (*al-Sīrat al-fāḍila*). Dans ces derniers, il a livré de façon magistrale les principes de la métaphysique. En adoptant la doctrine d'Aristote <des> principes des six spirituels (*mabādi' al-sitta al-rūḥāniyya*), [il a expliqué] comment en faire procéder les substances corporelles (*al-ǧawāhir al-ǧismāniyya*) en tant qu'elles sont véritablement ordonnées et adjointes (*ittiṣāl*) à la sagesse. Parmi ces substances, il fit connaître le rang de l'individu (*insān*), ainsi que ses capacités psychiques (*quwwatuhu al-nafsāniyya*). Il distingua également la révélation (*waḥī*) et la philosophie (*falsafa*), et décrivit différentes sortes de cités (*mudun*) vertueuses et non-vertueuses (*fāḍila wa ġayri fāḍila*). En dernier lieu, [il insista] sur la nécessité de régir la cité au moyen de conduites royales (*al-siyar al-malikiyya*) et de lois prophétiques (*al-nawāmīs al-nubūwiyya*).

Abū Naṣr al-Fārābī fut également contemporain de Bišr Mattā b. Yūnus. Cependant, bien qu'il fût plus jeune que lui, il lui était supérieur en science. [Pourtant], en raison de leur accessibilité et du volume important de ses commentaires, les écrits de Mattā b. Yūnus sur la logique faisaient référence pour les savants de Bagdad et ceux issus d'autres contrées musulmanes d'Orient. Abū Naṣr al-Fārābī mourut à Damas sous la protection du prince Sayf al-Dawla 'Alī b. 'Abd Allah b. Ḥamdān al-Taġlibī en 339.

Telles sont [donc] nos célébrités qui ont largement contribué [au développement] des branches de la connaissance.

c) Notice n°3: *Tatimma ṣiwān al-ḥikma (Supplément au De la sagesse),* Ẓahīr al-Dīn al-Bayhaqī[98]

[…] Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭarḫān, originaire de Fariyāb dans le Turkestan ; surnommé le Second maître, il n'a pas existé de plus illustre sage musulman avant lui.

[On considère que] les sages sont au nombre de quatre : deux de la période antéislamique, qui sont Aristote (*Arisṭū)* et Alexandre (*al-Iskandar*)[99], et deux de la période islamique, qui sont Abū Naṣr <al-Fārābī> et Abū 'Alī <Ibn Sīnā>. Entre la mort d'Abū Naṣr et la naissance d'Abū 'Alī, il existe un écart de trente années. Abū 'Alī fut l'adepte (*tilmiḏān*) des ouvrages de son prédécesseur et s'exprima à ce sujet ainsi : *« J'ai renoncé à la connaissance du but de la métaphysique jusqu'à ce que je mette la main sur l'ouvrage d'Abū Naṣr qui y est consacré. Satisfait, j'en remerciai Dieu le Très Haut, jeûnais et fis l'aumône de ce que j'avais »*[100].

---

[97] Dans la mesure où elle se distingue dans notre texte de la métaphysique, nous traduisons « *al-'ilm al-ṭabī'ī* » par physique plutôt que par « science naturelle ».

[98] AD, pp. 14-18 ; pp. 16 à 20 de l'édition arabe.

[99] Il s'agit probablement d'Alexandre d'Aphrodise (IIe-IIIe s.), commentateur d'Aristote dont la renommée lui valut les surnoms de « Second Aristote » et d' « l'Exégète ». (cf. THILLET P., *Le Dictionnaire des Philosophes*, Huisman D. (dir.), « Alexandre d'Aphrodise », Paris, PUF, « Quadrige, Dicos Poche », 1ère éd., 2009, pp. 34-37). Dans la partie bibliographique de la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a (cf. notice n°5), Fārābī se voit attribuer un *Commentaire du discours d'Alexandre d'Aphrodise sur l'âme* sous forme d'annotations (*Š. maqāla al-Iskandar al-Afrūdīsī fī-l-nafs'alā ǧihati al-t.*). Cette attribution est confirmée par al-Qiftī, qui assigne au Second maître un *Commentaire du discours d'Alexandre sur l'âme* (Š. *maqāla al-Iskandar fī-l-nafs*). Pour finir, on peut ajouter que si l'influence d'Alexandre d'Aphrodise sur Fārābī et d'autres péripatéticiens d'expression arabe, est avérée, elle concerna avant eux les Syriaques, et plus tardivement, les péripatéticiens du monde latin (*ibid.* p.34). D'après P. Thillet, au moins deux raisons expliquent ce succès. Premièrement, Alexandre d'Aphrodise a été le premier à avoir instauré « la forme du Grand Commentaire » dans l'exégèse aristotélicienne, laquelle consistait à diviser l'œuvre à commenter en *textus* qui sont successivement expliqués tout en donnant accès à l'œuvre en son entier (*ibid*., p. 34). Deuxièmement, il a commenté tout l'*Organon* (*ibid*., p. 35), qui a tout particulièrement intéressé Fārābī comme on peut le constater à l'examen de sa biographie.

[100] On retrouve quasi littéralement cette citation dans l'autobiographie d'Avicenne qui a été traduite et commentée par F. Sanagustin (cf. SANAGUSTIN F., *Avicenne, XIe siècle, théoricien de la médecine et philosophe : approche épistémologique*, Damas, IFPO, 2009, 2. vol., pp. 18-24 ; 24-37). À ce titre on peut

[Abū Naṣr] est l'auteur de nombreux ouvrages dont la plupart sont disponibles dans les pays du Šām ainsi que dans le Ḫurāsān où l'on trouve notamment : *L'Épitomé moyen sur la Logique* (*Muḫtaṣar al-awsaṭ fī-l-Manṭiq*), *L'Épitomé concis* (*M.*[101] *al-mūğaz*), *Le Livre de la Démonstration* (*K. al-Burhān*), *Le Compendium des livres de la Logique* (*Ğawāmi' kutub al-Manṭiq*), *Les Opinions de la cité vertueuse* (*Arā' al-madīna al-fāḍila*), *Les Annotations* (*al-Ta'alīqāt*) ; un *Commentaire des écrits d'Aristote* (*Šarḥ kutub Arisṭū*), un *Commentaire <consacré à> Euclide* (*Š.*[102] *Awqlīd*), quatre volumes (*muğalladāt*) <sur *la> Musique* (*Mūsīqā*); un *Livre sur L'Âme* (*K. al-Nafs*), un *Livre de L'Interprétation (K. al-tafsīr), un Livre <sur Le> Timée* (*K. Ṭaymātāwis*), ainsi que de nombreuses *épîtres* (*rasā'il*).

J'ai consulté dans la bibliothèque du *naqīb al-nuqabā'*[103] de Rayy certains de ses écrits dont les intitulés m'étaient inconnus. La plupart d'entre eux sont des manuscrits de lui et de son disciple (*tilmīḏihi*) Abī Zakariyyā b. 'Adī.

<J'ai relevé> également dans *Le Livre de la conduite des sages* (*K. aḫlāq al-ḥukamā'*) que l'illustre conseiller *Kāfī al-kufāt*[104] Ismā'īl b. 'Abbād b. 'Abbās[105], envoya à Abū Naṣr des cadeaux et des présents, qu'il l'invita et souhaitait se lier d'amitié avec lui. Abū Naṣr s'en abstînt et se referma sur lui-même jusqu'à ce que le temps fasse son effet et qu'il arriva à Rayy habillé d'une robe boutonnée et sale, arborant un bonnet bigarré noir et blanc. Il était de petite taille et avait une pilosité peu fournie à la manière de certains turcs. On prête au <Ṣāḥib b.'Abbād >les paroles suivantes : « *Celui qui me conduira à Abū Naṣr, ou qui incitera Abū Naṣr à venir vers moi, je lui donnerai tellement d'argent qu'il en deviendra riche* »; Abū Naṣr profita de l'occasion pour s'introduire déguisé dans le Conseil du Ṣaḥib, il se trouvait alors au milieu de compagnons de beuverie, de bouffons et de maîtres plaisantins ; <ces derniers> commençaient à s'en prendre au portier, de sorte que leurs blâmes fusaient sur lui comme des flèches, et que tous ceux qui étaient présents à ce Conseil se moquaient d'Abū Naṣr. Impassible, il supporta leurs railleries jusqu'à ce que l'ivresse eût raison d'eux et leur fasse oublier sa présence. Ensuite, les coupes se succédèrent, [l'ivresse] fit tourner les têtes, et l'euphorie finit par être générale. Abū Naṣr se mit alors à jouer de son instrument à cordes[106], un sentiment de compassion proportionnel à l'apaisement de ses auditeurs se répandit alors, chacun d'eux étant devenu semblable à celui qui est étourdi par la mort. On rapporte que cet instrument qu'il portait sur lui avait été [spécifiquement] préparé pour produire cet effet, et qu'il y avait inscrit[107] : « *À*

---

remarquer que F. Sanagustin permet d'éclairer les indications fournies par al-Bayhaqī en nous renseignant sur les circonstances qui ont conduit Avicenne à découvrir le commentaire de Fārābī consacré à la métaphysique d'Aristote, Avicenne s'étant exprimé à ce sujet ainsi : « Je ne cessai d'agir de la sorte jusqu'à ce que j'eusse poussé toutes les sciences et [que je les eusse] maîtrisées dans les limites de l'intelligence humaine […] ; puis, je revins à la théologie et je lus la *Métaphysique* dont je ne compris rien ; l'intention de l'auteur me paraissait obscure à tel point que je relus ce livre quarante fois et le retins par cœur, sans toutefois en percer les mystères. Je désespérai de moi-même et pensai : voilà un livre incompréhensible. Or, un après-midi où j'étais chez des bouquinistes, un courtier vendait des livres à l'encan ; il me le proposa, mais je le lui rendis, l'air ennuyé, étant persuadé qu'il ne présentait aucun intérêt en métaphysique. Il m'interpelle alors '' Achète-le moi, il est bon marché et je te laisserai pour trois dirhams vu que son propriétaire a besoin d'argent ''. Je l'achetai donc et j'eus la surprise de constater que c'était une œuvre d'Abū Naṣr al-Fārābī intitulée *Les intentions de la Métaphysique*. Je rentrai chez moi et le dévorai avec empressement ; je compris alors le sens de la *Métaphysique* d'autant plus aisément que je le connaissais par cœur. J'étais si heureux que, le lendemain, je fis des aumônes royales aux pauvres pour rendre grâce à Dieu. » (cf. *ibid*., p. 18 et svt., vol n°1.).

[101] « M. » ie. : Muḫtaṣar.

[102] « Š. » ie. : Šarḥ.

[103] Selon A. Havemann, le *naqīb* est « la personne qui contrôle la conformité d'une chose; en conséquence [de quoi], il est un expert (*ʿarīf*) dans sa fonction, et agit en qualité de personne de confiance (*amīn*) et de protecteur ». (cf. HAVEMANN A., « Naḳīb al-Ashrāf », Encyclopédie de l'Islam (EI), Brill Online, 2014). Probablement créée par les Abbāssides, cette charge a été suffisamment importante pour qu'aux alentours de la fin du IIIe s. H. /IXe s : « […] toutes les grandes villes [avaient eu] leurs *naḳībs* » (cf. *ibid*.). Supervisés par « un *naqīb* en chef » ou « *naqīb al-nuqabā'* », c'est de ce dernier, et plus particulièrement du *naqīb* en chef de Rayy, dont il est question dans notre notice.

[104] Il s'agit d'un titre honorifique, cf. *infra*.

[105] Né vers 326/938, Abū l-Qāsim Ismāʿīl b. ʿAbbād b. al-ʿAbbās b. ʿAbbād b. Aḥmad b. Idrīs, est un vizir et un homme de lettres célèbre de l'époque būyide. Il a été surnommé « Kāfī l-kufāt » et surtout « al-Ṣāḥib ». Cf. CAHEN CL. & PELLAT Ch., "Ibn ʿAbbād.", EI., Brill Online, 2014.

[106] Dans sa notice, al-Bayhaqī emploie différents termes pour désigner l'instrument de Fārābī dont en premier lieu « *mizhar* » (plur. *mazāhir*) qui désigne un instrument à cordes.

[107] La question se pose de savoir si al-Bayhaqī désigne une partie ou la totalité de l'instrument de Fārābī. En effet, le terme « *barbiṭ* » (ou « *al-barbīṭ* ») employé ici n'est pas réductible à celui de *mizhar*. Du persan « *bar* »

été présent Abū Naṣr al-Fārābī, il siégea parmi vous, vous vous êtes moqués de lui, il vous a endormis, puis a disparu''».

Incognito et accompagné, il quitta ainsi Rayy pour Bagdad. Quand le Ṣaḥib et ses compagnons de beuverie recouvrèrent leurs esprits, ils s'émerveillèrent de sa maîtrise de l'art musical, et regrettèrent de n'avoir pu boire avec lui ; le Ṣaḥib dit alors ceci : « *Levons nos verres en son nom, peut-être que le temps nous le ramènera* ». Quand le musicien prit le luth pour en jouer, il dit : « *Ô Ṣaḥib, cet homme a écrit quelque chose sur mon instrument* (*mizharī*) » ; quand le Ṣaḥib regarda [l'inscription] et qu'il sut qu'il s'agissait d'Abū Naṣr, il déchira <le col de son vêtement> [108], se mit à crier, et ordonna à ses hommes d'aller à sa recherche. Il était alors semblable à cet homme de la tribu de *'Aneza*[109] : il ne laissa aucune trace ni nouvelle de lui ; quant au Ṣaḥib, il demeura le restant de ses jours dans le regret de ne l'avoir jamais côtoyé, ni même reconnu le jour où il le vit ; <ô> combien est grande la distance qui sépare le nostalgique de l'oiseau mythique[110].

J'ai également entendu mon professeur, que Dieu lui fasse Miséricorde, dire qu'Abū Naṣr voyageant de Damas à Ascalon, rencontra un groupe de malfaiteurs nommé « les *fityān* » et [qu'il] leur dit : « *Prenez ce qu'il y a avec moi de bétail, d'armes et de vêtements et laissez-moi en paix.* » Ils refusèrent sa proposition car ils voulaient le tuer, de sorte qu'Abū Naṣr fut contraint de quitter sa monture et de lutter jusqu'à ce qu'il mourut avec tous ceux qui l'accompagnaient. Cette tragédie qui survint marqua les cœurs des princes du Šām, ils convoquèrent les voleurs, enterrèrent Abū Naṣr, puis [les] crucifièrent sur des troncs auprès de sa tombe.

Ceux dont les connaissances historiques sont lacunaires, racontent qu'Abū Naṣr était rongé par la mélancolie (*mālanḥūliyā*), [et qu'une fois], au bord du Tigre, il rencontra un homme qui vendait des dattes et lui dit : « Comment (*kayfa*) vends-tu tes dattes ? ». L'homme répondit alors de façon inappropriée, ce qui poussa Abū Naṣr à le frapper et à lui dire : « Je t'ai interrogé sur le *comment* (*kayfa*) et non sur le *combien (kam)*[111] ! ».

Il s'agit là d'Abū Naṣr qui est un médecin de Samarkand, mais pas d'Abū Naṣr al-Fārābī, et Dieu seul le Très-haut, est Savant.

Le sage Abū Naṣr al-Fārābī a dit : « Celui qui souhaite s'engager dans la voie de la science de la sagesse (*'ilm al-ḥikma*) doit être jeune, équilibré, et éduqué à la manière des vertueux (*al-aḫyār*). Il doit en premier lieu avoir appris le *Coran*, la langue et les sciences de la Loi (*'ulūm al-šar'ī*). Il doit s'être préservé (*ṣā'inān*), être tempérant (*'afīfān*), moralement scrupuleux (*mutaḥariğān*)[112], véridique (*ṣadūqān*), et doit se détourner de l'immoralité, de la débauche, de la trahison, de la perfidie, de la ruse et de la supercherie. Il doit également être tranquille vis-à-vis de ses intérêts pécuniaires. Et s'il est appelé à exercer des fonctions juridiques, il le fera sans violer les lois qui ont été fermement établies par leur fondateur (*man arkāna al-šarī'a*), et dans le respect de la Tradition (*sunna*) et de la loi religieuse (*šarī'a)*. Il doit vénérer le savoir et les savants[113], ne doit avoir de respect que pour les sciences et les savants, et n'utiliser en aucun cas son savoir pour gagner de l'argent (*ḥarafa*), faire des acquisitions matérielles (*makāsib*) ou comme <un instrument> pour s'enrichir. Celui [dont l'action] est contraire à cela est à la fois un faux sage (*ḥakīm zūr*) et un faussaire (*nabahrūğa*) ; du fait que le mensonge n'est pas considéré comme faisant partie de la parole solide (*raṣīn*), de même que la fausse monnaie ne saurait être considérée comme <vraie> [.] Celui dont le comportement est contraire à ce dont on vient de parler, ne peut pas appartenir au groupe des sages ».

---

qui signifie « la poitrine » et de l'arabe « *baṭ* » qui désigne le canard, le terme « barbiṭ » peut être identifié à un luth, ou à une partie de luth, et probablement à son dos, et/ou à sa partie postérieure.

[108] En signe de désespoir et de colère. Il s'agit d'une expression idiomatique.

[109] « *Al-qāriẓ al-'inzī* » : qui est allé chercher du bois d'acacia et que l'on n'a jamais revu, cf. KAZIMIRSKI BIBERSTEIN. A., *Dictionnaire arabe-français : qāmūs ʿarabī – faransī, contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que l'idiome littéral ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc* (Kaz.), Beyrouth. Albouraq, tome II. 2004, p. 716.

[110] « *Al-'inqā'u al-muġrib* »: oiseau fabuleux de grandeur telle qu'il pouvait enlever un éléphant. Il vivait deux mille ans dans une île de l'Océan. Cet oiseau à la face humaine réunissait en lui les plumages des plus beaux oiseaux; l'espèce est éteinte. Cf. Kaz., II, p. 452. Pour les mystiques, cet oiseau désigne « le phénix ». Une œuvre d'Ibn 'Arabī (637/1240) en porte le nom. Sur cette question, cf. ZAKHARIA K., « La *'anqâ'*, quelle place pour le phénix dans le monde arabo-musulman classique? », source : https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01107932/document.

[111] Autre traduction possible de cette phrase : « Je t'ai dit comment et non combien ! ».

[112] Doit écarter de lui les sources de turpitude.

[113] Cf. Kaz., tome II, p. 350 (*'alam*) où il est affirmé que le terme « *'ilm* » qui désigne tout d'abord la science s'emploie aussi pour la connaissance de Dieu et désigne, dans ce contexte, le savoir en théologie qui s'oppose à la notion de « *'amala* » qui désigne les œuvres pratiques en religion.

Il a dit également : « Celui dont la science (*'ilmuhu*) n'éduque (*yuhaḏḏibu*)[114] pas le caractère (*aḫlāquhu*) en cette vie (*dunyā*), son âme ne trouvera pas le bonheur dans la vie future (*aḫīra*) ».
Il a dit aussi : « Le bonheur ultime dépend de la noblesse du caractère, comme l'excellence de l'arbre <se manifeste à travers> [la qualité du] fruit ».
Il a dit [enfin] : « Celui qui élève sa *nafs* au-dessus du rang qui est le sien, recouvre sa *nafs* d'un voile (*maḥğūba*)[115] qui la prive de l'obtention de sa perfection ».
Et c'est de Dieu seul que dépend la réussite.

d) Notice n°4: *Iḫbār al-'Ulamā bi-l-aḫbār al-Ḥukamā'* (*Nouvelles adressées aux Savants sur <la vie> des Sages)*, Al-Qifṭī [116]

Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭarḫān, Abū Naṣr al-Fārābī, le philosophe, de Fārāb, <ville turque> située en Transoxiane (*mā warā' al-Nahr*). Philosophe des musulmans sans conteste.
Il alla en Irak, puis s'installa à Bagdad où il étudia la science de la sagesse avec Yūḥannā b. Ḥaylān[117], mort dans « La ville du Salut » à l'époque de Muqtadir. Il tira profit de son [enseignement], s'y distingua de ses contemporains, et les surpassa en précision […]. Abū Naṣr al-Fārābī fut également contemporain d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus, duquel il était inférieur par l'âge mais supérieur en intelligence[118] […]. Abū Naṣr al-Fārābī alla à la rencontre de Sayf al-Dawla Abī al-Ḥasān 'Alī b. Abī al-Hīğā' Abd Allah b. Ḥamdān à Alep [où] il demeura sous sa protection durant une période en habit de soufi (*bi-zayy ahl al-taṣawwuf*). Sayf al-Dawla le préféra aux autres, l'honora, reconnut son niveau en science et le degré de son intelligence. Il se rendit en sa compagnie à Damas où il mourut en 339 […].

Les intitulés de ses écrits sont les suivants :

1) *Le Livre de la Démonstration (K. al-Burhān)*
2) *Le Livre du Syllogisme mineur (K. al-Qiyās al-saġīr)*
3) *Le Livre moyen (K. al-awsaṭ)*[119]
4) *Le Livre de la Dialectique (K. al-Ğadal)*
5) *Le Court épitomé*[120] *(K.al-M. saġīr)*
6) *Le Long épitomé*[121] *(K. al-M. al-kabīr)*
7) *Le Livre des Conditions de la Démonstration (K. al-šarā'iṭ al-Burhān)*
8) *Le Livre des Étoiles (K. al-Nuğūm) (annotations/ta'līq)*
9) *Le Livre sur la Puissance (K. fī-l-Quwwa)*
10) *Le Livre de l'Un et de l'unité (K. al-wāḥid wa-l-waḥda)*
11) *Le Livre des Opinions des habitants de la cité vertueuse (K. arā' ahl al-madīna al-fāḍila)*

---

[114] Éducation en un sens symbolique (Kaz., tome II, p. 1406). Ex : un enfant poli, bien éduqué. Selon nous, l'usage du verbe « yuhaḏḏibu » peut amener à s'interroger sur l'authenticité de cet aphorisme et du deuxième. À caractère éthique, ils peuvent conduire à se demander s'ils fournissent une illustration de l'éthique de Fārābī (cf. notice n°1;5), qui ne nous est pas parvenue, ou s'ils proviennent d'autres écrits de ses disciples directs ou indirects. C'est notamment le cas de Yaḥyā Ibn 'Adī (363/974) qui est l'auteur du « Taḥḏīb al-Aḫlāq » (Cf. *Le traité d'éthique de Abou Zakariyya Yahya ibn Adi*, trad. Urvoy M.-Th., introduction texte et traduction, préface de Troupeau G., Cariscript, Paris, 1991. Cf. également, « *L'homme parfait dans le traité d'éthique de Yahya Ibn Adi* », P. Samih Raad. — Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes, recherches orientales, revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol. 28 (2003), pp. 531-536. Cf. également Miskawayh (421/1030) qui est l'auteur d'un ouvrage qui a le même intitulé (Cf. *Traité d'éthique, Tahdhîb al-Akhlâq wa tathîr al-a'raq*, trad. Arkoun M., Institut Français de Damas (IFAD), 1969) et qui est censé avoir été le disciple de Yaḥyā ibn 'Adī.

[115] On observe ici un jeu de mots entre différentes acceptations du terme « *nafs* ». Nous tenterons de l'expliciter plus loin (cf. *infra*)

[116] AD, pp. 18-21 : réf. pp. 182-184 (éd. égyptienne) et p. 277-280 édition de Leipzig. Voir également annexe de la première partie pour des éléments complémentaires sur cette notice (ie. notice n°4 bis).

[117] Nous lisons « Yūḥannā b. Ğīlānī », mais nous pensons qu'il s'agit d'une erreur, cf. *supra*.

[118] Certains passages paraissent avoir été recopiés et provenir de la notre notice n°2 : cf. *supra*.

[119] Cet écrit est probablement consacré au syllogisme.

[120] À comparer avec la notice n°3 où il est question de *L'Épitomé moyen* sur la Logique (*al-M. al-awsiṭ fī-l-Manṭiq*) et de sa version abrégée (*al-M. al-mawğuz*).

[121] *Ibid.*

12) *Les Prolégomènes à la philosophie (K. mā yanbaġī an yataqaddam al-falsafa)*
13) *Le Livre de ce dont l'accès est difficile <dans son propos> sur Les Catégories (K. al-mustaġlīq min kalāmihi fī-l-Qāṭīġūryās)*
14) *Le Livre sur Les Visés d'Aristote (K. fī aġrāḍī Arisṭūṭālīs)*
15) *Le Livre sur la Partie (K. fī-l-Ǧuz')*
16) *[Le] Livre sur l'Intellect (K. fī-l-'Aql)*
17) *Les thèmes (sujets) choisis dans la Dialectique (K. al-mawāḍī' al-muntaza'a fī -l-Ǧadal)*
18) *Le Commentaire de ce dont l'accès est difficile [au sujet des] disputes premières et secondes (K. š. al-mustaġlīq fī-l-muṣādarati al-ūlā wa-l-ṯāniyya)*
19) *Annotations sur L'Isagogè de Porphyre (K. t.[122] Isāġūǧī 'alā Furfūriyūs)*
20) *Le Livre de la Recension des Sciences (K. Iḥṣā' al-'Ulūm)*
21) *Le Livre de la Métonymie (K. al-kināya)*
22) *Contre Ibn Naḥwī (K. al-radd[123] 'alā Ibn Naḥwī* ***[124]****)*
23) *Contre Galien (K. al-radd 'alā Ǧālīnūs)*
24) *Le Livre de la bienséance en Dialectique (K. fī adab al-Ǧadal)*
25) *Contre al-Rāwandī (K. al-radd 'alā al-Rāwandī)*
26) *Le Livre du Bonheur existant (K. fī-l-sa'āda al-mawǧūda)*
27) *L'Introduction à la Logique (K. al-tawti'a fī-l-Manṭiq)*
28) *Le Livre des normes (K. al-maqāyīs)*
29) *L'Épitomé du Livre du vœu (M. K. al-naḏr)*
30) *Le Commentaire de L'Almageste (Š. K. al-Mağasṭī)*
31) *Le Commentaire <sur> la Démonstration d'Aristote (K. š. al-Burhān li-Arisṭūṭālīs)*
32) *Le Commentaire de La Rhétorique [d'Aristote] (K. š. al-Ḫiṭāba lahu)*
33) *Le Commentaire des Réfutations <sophistiques> [d'Aristote] (K. š. al-Muġālaṭa lahu)*
34) *Le Grand commentaire du Syllogisme [d'Aristote] (K. š. al-Qiyās lahu wa huwwa al-kabīr)*
35) *Le Commentaire des catégories (K. š. al-Maqūlāt) (annotations/t.)*
36) *Le Commentaire du Peri Hermenias (bārīrmīniyās) qui introduit (ṣadara lī) au Livre de La Rhétorique*
37) *Le Commentaire du [Livre de] l'Audition (al-samā')[125]*
38) *Le Livre des Prémisses à ce qui existe et est nécessaire (K. al-muqadimāt min mawǧūdin wa ḏarūrī)*
39) *Le Commentaire du discours d'Alexandre sur l'âme (Š. maqāla al-Iskandar fī-l-nafs)*
40) *Le Commentaire [du Livre] du Ciel et du Monde (K. š.al-samā' wa-l-'ālam)*
41) *L'Éthique (K. al-aḫlāq)*
42) *Le Commentaire des Météorologiques (K. š. al-Aṯār al-'ulwīyya) (annotations/t.)*
43) *Le Livre des Lettres (K. al-Ḥurūf)*
44) *Le Livre des Principes de l'humanité (K. al-mabādi'a al-insāniyya)*
45) *Contre al-Rāzi (K. al-radd 'alā al-Rāzi)*
46) *Le Livre sur les Prémisses (K. fī-l-Muqadimāt)*
47) *Le Livre sur la Métaphysique (K. fī-l-'ilm al-ilāhī)*
48) *Le Livre sur la dénomination de la philosophie (K. fī ism al-falsafa)*
49) *Le Livre sur la recherche approfondie (K. al-faḥṣ)*
50) *Le Livre de la concordance des opinions d'Aristote et de Platon (K. fī-l-itifāq ārā' Arisṭūṭālīs wa Aflāṭūn)*
51) *Le Livre sur les Génies et [l]'état de leur existence (K. fī-l-Ǧinn wa ḥāli wuǧūdihim)*
52) *Le Livre de la substance (K. al-ǧawhar)*
53) *Le Livre sur la philosophie et la cause de son apparition (K. fī-l-falsafa wa sabab ẓuhūrihā)*
54) *Les Météorologiques (K. al-ta'ṯīrāt al-'ulwīyya)*
55) *Le Livre sur les chevaux (K. al-ḫayl)*
56) *Le Livre des Lois (K. al-nawāmīs)*
57) *Le Livre sur celui <qui a affaire à> l'art de la Logique (K. fī-man lahu nisbatu ilā ṣinā'at al-Manṭiq)*

[122] « t. » ie. « *ta'līq* ». Qu'elle soit donnée au singulier (*ta'līq*) ou au pluriel (*ta'āliq*), nous traduisons la notion de « *ta'līq* » par le pluriel « annotations ».
[123] Le « *K. al-radd* » est un écrit dont le but est de réfuter. Il s'inscrit ainsi dans le genre littéraire de la polémique et de la réfutation.
[124] Il s'agit de Jean Philopon (né à Alexandrie vers 490-495 et mort après 568). Il est présenté par E. Platti comme « ''le Grammairien'' des sources arabes, […] <le> disciple d'Ammonius […] et <l'un> des derniers maîtres d'Alexandrie ». Cf. PLATTI E. (o.p.), *Yaḥyā Ibn 'Adī, Théologien chrétien et philosophe arabe*, ch. I, 4, Departement Oriëntalistiek, Leuven, 1983, p. 31.
[125] Cf. *infra*, notice n°5.

58) *Le Livre de la politique civile (K. al-siyāsa al-madaniyya)*
59) *Le Livre sur le fait que le mouvement des astres est éternel (K. fī anna ḥarakat-l-falak sarmadiyya)*
60) *Le Livre des <rêves>*[126] *(K. fī-l-rū'yā)*
61) *Le Livre de la Recension des propositions (K. iḥṣā' al-qiḍāyā)*
62) *Le Livre des syllogismes usagers (K. al-qiyāsāt alatī tusta'mal)*
63) *Le Livre de la Musique (K. al-Mūsīqā)*
64) *Le Livre de la philosophie de Platon et d'Aristote (K. falsafa Aflāṭūn wa Arisṭūṭālīs)*
65) *Le Commentaire du Livre de L'Interprétation d'Aristote (sous forme d'annotations/t.) (K. š. al-'ibāra li-Arisṭūṭālīs)*
66) *Le Livre des tonalités musicales (K. al-īqā'āt)*
67) *Le Livre de la classification des sciences (K. marātib al-'Ulūm)*
68) *Le Livre de La Rhétorique (K. al-Ḫiṭāba)*
69) *Le Livre des Sophistes (K. al-muġāliṭīn)*
70) *Le Compendium sur les écrits de la Logique (Ǧawāmi' li-kutub al-Manṭiq)*
71) *Une Épître intitulée « L'obtention des félicités » (nayl al-sa'ādāt)*
72) *Les Chapitres extraits de Nouvelles (Fuṣūl al-muntaza'a min al-aḫbār).*

e) Notice n°5: *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-Aṭibbā' (Sources des nouvelles au sujet des classes de médecins),* Ibn Abī Uṣaybi'a [127]

[…] Abū Naṣr Muḥammad b. Ūzlaġ b. Ṭarḫān. <De> Fārāb, une ville située dans un pays turc de <la région> du Ḫurāsān.
Son père était chef d'armée, et il était d'origine persane. Il vécut à Bagdad un certain temps, puis s'installa dans la région du Šām où il demeura jusqu'à sa mort.
Il fut, que Dieu lui fasse Miséricorde, un philosophe complet (*faylasūfan kāmilān*) et un imâm vertueux (*imāmān fāḍilān*). Il a maîtrisé (*atqana*) les sciences de la sagesse, et a excellé dans les sciences exactes (*'ulūm al-riyāḍiyya*). Doté d'une âme pure, d'une forte intelligence, et détaché de l'ici-bas, il était convaincu de ce qu'il entreprenait, et se conduisait à la manière des philosophes anciens.
Doué d'aptitudes en médecine (*ṣinā'at al-ṭibb*), il en avait des connaissances théoriques, [mais] il ne l'a jamais pratiquée, ni ne s'est essayé à ses singularités (domaine pratique).
Sayf al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī b. Abī 'Alī al-Āmidī me raconta que Fārābī fut à ses débuts le gardien d'un jardin de Damas, et que c'est pour cette raison qu'il put se consacrer de façon continue à l'étude de la sagesse (*ḥikma*), l'examiner de façon profonde, accéder aux opinions (*arā'*) des Anciens, et en fournir l'explication.
De condition précaire, il veillait la nuit pour lire et écrire, en s'éclairant de la lumière de sa lampe de sentinelle. Il vécut ainsi durant une certaine période, puis, il améliora sa condition, son excellence fut reconnue, ses œuvres devinrent célèbres, ses étudiants furent nombreux, et il finit par ne pas avoir son pareil à son époque et marqua [ainsi] son temps.
Il rencontra le prince Sayf al-Dawla Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Abd Allah b. Ḥamdān al-Taġlibī, qui le combla de tous les honneurs, le reçu à sa cour en grande pompe et lui accorda sa préférence.
D'après ce qui a été rapporté de certains anciens, Abū Naṣr al-Fārābī se serait rendu en Egypte en 338, puis il retourna à Damas où il mourut durant le mois de Raǧab de l'année 339 à la cour de Sayf al-Dawla 'Alī b. Ḥamdān sous le califat d'al-Rāḍī[128], Sayf al-Dawla, se serait alors <chargé de sa prière mortuaire> accompagné de quinze hommes parmi ses intimes.
On raconte qu'il n'acceptait rien de Sayf al-Dawla, excepté ce pourquoi il était d'accord, à savoir, seulement quatre dirhams en argent par jour, qu'il employait pour les besoins nécessaires à sa subsistance. Il n'accordait aucune importance à l'apparence et ne possédait ni maison, ni biens.
On raconte qu'il se nourrissait exclusivement d'eau de pluie (*mā' qulūbal-ḥamlāni*)[129] <mélangée à> (*ma'a*) <du> vin odoriférant[130] (*al-ḫamr al-rayḥānī*)[131]. On raconte [également] qu'il fut à ses débuts

[126] Littéralement des visions oniriques.
[127] AD, pp. 22-30: réf. : éd. de Beyrouth, section 3 ; pp. 223-233.
[128] Il s'agit probablement d'al-Rāḍi bi-llāh, Abūl-'Abbās Aḥmad ibn al-Muqtadir (909-940 ie. 296-328), calife de la dynastie abbāsside qui succéda à al-Qāhir suite à sa chute en 934/322, cf. DHI, p. 700.
[129] Littéralement, d'eaux provenant des cœurs des nuages « chargés d'une grande quantité d'eau ». Cf. Kaz., tome I, p. 495 et particulièrement le sens n°3 de « حَمَلَ » et (plur.) « حُمْلان ». Il est intéressant de constater que pour un médecin tel qu'Hippocrate, "l'eau pluviale est naturellement la meilleure". Cf. HIPPOCRATE, Traités des Airs des Eaux et des Lieux, VIII, in Le Serment ; La Loi ; De l'Art ; Du Médecin ; Prorrhétiques ; Le

qāḍī, et que quand il sentit jaillir en lui les vérités (*ma'ārif*)[132], il rejeta [sa charge], pour s'y consacrer totalement[133]. <Ainsi>, d'aucune manière, il ne <prêtait attention> aux réalités de ce monde.
On raconte qu'il sortait de chez lui durant la nuit pour rejoindre les gardiens, et qu'il s'éclairait de leurs lampes pour ses lectures.
Il fut également <doué d'aptitudes> dans le domaine de l'art musical (*ṣinā'a al-mūsīqā*) et sa pratique. Il le conduisit à son sommet et le perfectionna de telle sorte qu'on ne pouvait plus rien y ajouter. On raconte qu'il créa un instrument curieux duquel on entendait des mélodies étonnantes qui bouleversaient les passions[134].
On raconte que la raison qui le poussa à étudier la sagesse (*ḥikma*) provient du fait qu'un homme déposa un jour chez lui un ensemble d'ouvrages d'Aristote. Fortuitement, il y jeta un œil, approuva [leur contenu], puis s'empressa d'en faire la lecture, et ne s'arrêta pas avant d'être parvenu à leur pleine compréhension, devenant ainsi un véritable philosophe (*faylasūfan bi-l-ḥaqīqati*) […].
[…] D'après l'Histoire, Fārābī aurait rencontré Abū Bakr Ibn al-Sarrāǧ[135] auprès duquel il aurait étudié la grammaire, Ibn al-Sarrāǧ se formant auprès de lui à la logique. Fārābī aurait également composé des poèmes.
On interrogea Abū Naṣr et on lui demanda : « Qui est le plus savant, toi ou Aristote ? » Il répondit : « Si j'avais été de son époque, j'aurais été son plus grand disciple ! ».
On raconte également qu'il a dit : « J'ai lu *le traité de L'Audition* (*samā'*)[136] d'Aristote quarante fois, et je constatai que j'avais encore besoin de le relire […] ».

[…] Parmi <ses compositions poétiques>, Abū Naṣr al-Fārābī a dit :

« Quand je vis que le temps était bouleversé….Et qu'il n'y avait dans le compagnonnage aucun bénéfice
Tout chef ayant ses ennuis….Et toute tête ses maux
Je suis resté chez moi, et j'ai préservé honneur…. Une telle fierté ayant généré contentement
Je bus à ce que j'acquis tel <d'un> vin….Qui illuminait ma tranquillité
Dans les bouteilles, j'ai <trouvé> des commensaux….Et dans les gargouillements, une musique
<De laquelle> j'ai tiré une discussion <avec> un peuple….Duquel il ne reste aucune trace »

[…] Il a dit < également> :

Pronostic ; Prénotions de Cos ; Des Airs, des Eaux et des Lieux ; Épidémies ; Livres I et III ; Du Régime dans les Maladies Aigues ; Aphorismes ; Fragments de plusieurs autres traités, traduit du grec, Dr Ch. V. Daremberg, Bibliothèque royale de l'Académie de Médecine, médecin du bureau de bienfaisance du XIIe arrondissement, Ouvrage autorisé par le Conseil Royal de L'instruction Publique pour les Facultés et les Ecoles de Médecine, Paris, Charpentier Éditeurs & Fortin, Masson et Cie, Éditeurs, 1844.

[130] Il s'agit sans doute d'un vin odoriférant de nature médicinale. Dans le premier chapitre de la première partie du Livre V du *Canon de la Médecine* (*K. Qānun fī-l-Tibb*) qui porte sur les thériaques et les électuaires majeurs qui désignent des médicaments à pâte molle, ce vin entre dans la composition de la Thériaque célèbre dite « d'Andromaque »,qui est nommée par Avicenne « Thériaque d'al-Farouq » et associée à un « vin vieux, odoriférant <et> chaud » (rayḥānī ḥārr) ou « حار ريحاني ». Cf. RADHI J. & FAROUK O. A., « La Pharmacopée d'Avicenne », Communication présentée à l'Institut du monde arabe à Paris, le 25 janvier 1997, lors de la réunion commune des Sociétés d'histoire de la médecine, d'histoire de la pharmacie et d'histoire des hôpitaux (thème de la journée : « À l'ombre d'Avicenne : la médecine au temps des califes »), in Revue d'Histoire de la Pharmacie, XLVI, n°317, 1er Trim, 1998, pp. 11-14.

[131] Si on synthétise les indications qui figurent dans les deux notes précédentes, et que l'on complète en l'occurrence la citation d'Hippocrate tirée de son *Traité des Airs des Eaux et des Lieux*, on peut remarquer avec intérêt le fait que le médecin grec attribue à l'eau de pluie bouillie des vertus supérieures. Nous lisons effet (cf. *supra*, *ibid*) : « […] l'eau pluviale est naturellement la meilleure, mais elle a besoin d'être bouillie […], autrement elle acquiert une mauvaise odeur, rend la voix rauque et enroue ceux qui en font usage. ».Or, dans la mesure où le vin consommé par Fārābī fut odoriférant et probablement chaud, si l'on se base sur *Le Canon* avicennien, on peut supposer qu'il coupait son vin avec de l'eau de pluie en raison de ses vertus naturelles, et que de manière à en tirer pleinement profit, il chauffait celle-ci avant de la mélanger, ce qui le prémunissait par ailleurs de sa mauvaise odeur.

[132] Ou des connaissances.

[133] C'est-à-dire, à l'étude des vérités.

[134] Comme le montre la notice n°3.

[135] Abū Bakr Ibn al-Sarrāǧ est un grammairien mort à Bagdad en 316/928. C'est l'auteur du célèbre traité intitulé « *K. al-Uṣūl* » (*Le Livre des Fondements*).

[136] Cf. *infra*.

« Mon frère, détourne-toi du parti de la fausseté….Et sois <pour> celui des vérités
Le lieu dans lequel nous vivons n'est pas celui de notre éternité….Et l'existence de l'humain sur terre n'a rien d'extraordinaire
Sommes-nous autre chose que des lignes tracées,….Sur une sphère, en perpétuel état de dispartition[137] *?*
L'un fait concurrence à l'autre,….pour moins qu'une parole abrégée
L'immensité des Cieux est meilleure pour nous,…..Et quel encombrement au centre ![138] *»*

Les œuvres d'Abū Naṣr al-Fārābī <sont les suivantes> :

1) *Le Commentaire de L'Almageste de Ptolémée* (*Š. K. al-maǧasṭī li-Bṭulīmūs*)
2) *Le Commentaire du Livre de la Démonstration d'Aristote* (*Š. K. al-Burhān li-Arisṭūṭālīs*)
3) *Le Commentaire du Livre de la Rhétorique d'Aristote* (*Š. K. al-Ḫiṭāba li-Arisṭūṭālīs*)
4) *Le Commentaire des deuxième et huitième parties du Livre de la Dialectique d'Aristote* (*Š. maqāla al-ṯāniyya wa-l-ṯāmina min K. al-Ǧadalli-Arisṭūṭālīs*)
5) *Le Commentaire du Livre des [Réfutations Sophistiques] d'Aristote* (*Š. K. al-Muġālaṭa li-Arisṭūṭālīs*)
6) *Le Grand commentaire du Livre du Syllogisme d'Aristote (Š. K. al-Qiyāsli-Arisṭūṭālīs wa huwwa al-Š. al-kabīr)*
7) *Le Commentaire du Peri Hermenias sous forme d'annotations* (*Š. K. al-Bārmīniyāsli-Arisṭūṭālīs'alā ǧihati al-t.*)
8) *Le Commentaire des Catégories d'Aristote sous forme d'annotations (Š. K. al-Maqūlāt li-Arisṭūṭālīs'alā ǧihati al-t.)*
9) *Le Grand Épitomé de la Logique (K. al-M. al-kabīr fī-l-Manṭiq)*
10) *Le Petit Épitomé de la Logique selon la méthode des mutakallimīn (K. al-M. al-saġīrfī-l-Manṭiq 'alā ṭarīqati al-mutakallimīn)*
11) *L'Épitomé moyen sur le syllogisme (K. al-M. al-'awsaṭ fī-l-Qiyās)*
12) *L'Introduction à la Logique (K. al-tawṭi'a fī-l-Manṭiq)*
13) *Le Commentaire de L'Isagogè de Porphyre (Š. K. Īsāġūǧī li-Furfūryūs)*
14) *Le Discours sur les significations de L'Isagogè (Imlā' fī-l-ma'ānīĪsāġūǧī)*
15) *Le petit Livre du Syllogisme (K. al-Qiyās al-saǧīr). On <la> trouvé annoté (mutarǧaman) de sa main : « Recension des propositions et des syllogismes utilisés en général dans l'ensemble des arts syllogistiques (Iḥṣā' al-qiḍāyā wa-l-qiyāsāt alatī tusta'mal 'alā-l-'umūm fī ǧamī' al-ṣanā'i' al-qiyāsiyya) »*
16) *Le Livre des conditions du syllogisme (K. šurūṭ al-qiyās)*
17) *Le Livre de la Démonstration (K. al-Burhān)*
18) *Le Livre de la Dialectique (K. al-Ǧadal)*
19) *Le Livre des thèmes choisis, extrait de la huitième partie de La Dialectique (K. al-mawāḍi' al-muntaza'a min maqālati al-ṯāmina fī-l-Ǧadal)*
20) *Le Livre des Réfutations Sophistiques (K. al-mawāḍi' al-muġalaṭa)*
21) *Le Livre de l'acquisition des prémisses (K. iktisāb al-muqaddimāt, intitulé «Les Lieux », « analyse » (taḥlīl)*
22) *Le Propos sur des prémisses mixtes existentielles et nécessaires (Kalām fī-l-muqaddimāt al-muḫtaliṭa min wuǧūdī wa ḍarūrī)*
23) *Le Propos sur le vide (Kal.*[139] *fī-l-ḫalā')*
24) *L'Introduction au Livre de La Rhétorique (Ṣadr li K. al-Ḫiṭāba)*
25) *Le Commentaire sur <L'Audition> d'Aristote sous forme d'annotations (Š. K. al-samā' al-ṭabī'ī li-Arisṭūṭālīs 'alā ǧihati al-t.)*[140]

[137] Ici, nous pensons avoir affaire à une image de nature géométrique. La nature des lignes tracées sur la sphère s'explique par l'aspect sphérique de celle-ci. En effet, si l'on imagine l'action d'une ligne sur une sphère de 360°, il apparaît que les lignes sont fuyantes, et semblables à des lignes de fuite. Si notre hypothèse est valide, on pourrait supposer que le compositeur du poème fut un géomètre, ou que pour le moins, il ait de solides connaissances dans ce domaine.

[138] Nous pensons ici que la notion de centre désigne symboliquement la terre. Si c'est bien le cas, on pourrait supposer que l'auteur du poème se réfère modèle géocentrique de Ptolémée d'après lequel la terre occupe le centre de l'univers. Aussi, si l'on associe cette hypothèse à celle qui a été formulée dans la note précédente, on pourrait imaginer que notre poète a été à la fois un fin connaisseur de la géométrie et de l'astronomie grecque. Ces hypothèses gagneraient à être rapprochées à l'attribution à Fārābī de commentaires de L'*Almageste*, œuvre mathématique et astronomique célèbre de Ptolémée où est exposée son modèle géocentrique.

[139] « *Kal.* » ie. « *kalām* ».

26) *Le Commentaire du Livre du Ciel et du Monde d'Aristote sous forme d'annotations (Š. K al-samā' wa-l-'ālam li-Arisṭūṭālīs 'alā ğihati al-t.)*
27) *Le Commentaire des Météorologiques d'Aristote sous forme d'annotations (Š. K.al-Aṯār al-'ulwīyya li-Arisṭūṭālīs 'alā ğihati al-t)*
28) *Le Commentaire du discours d'Alexandre d'Aphrodise sur l'âme sous forme d'annotations (Š. maqāla al-Iskandar al-Afrūdīsī fī-l-nafs'alā ğihati al-t.)*
29) *Le Commentaire de l'introduction de L'Éthique d'Aristote (Š. ṣadrK. al-Aḫlāq li-Arisṭūṭālīs)*,
30) *Le Livre sur les Lois (K. fī-l-nawāmis)*
31) *Le Livre de la recension et de la classification des sciences (K. Iḥṣā' al-'Ulūm wa tartībiha)*
32) *Le Livre des deux philosophies de Platon et d'Aristote (K. al-falsafatayn li-Aflāṭin wa Arisṭūṭālīs), la fin est manquante (maḥrūm al-aḫir)*
33) *Le Livre de la cité vertueuse, ignorante, vicieuse, versatile et égarée (K. al-madīna al-fāḍila wa-l-madīna al-ğāhila wa-l-madīna al-fāsiqa wa-l-madīna al-mubaddila wa-l-madīna al-ḍālla)*, [Fārābī] a commencé la composition de cet ouvrage à Bagdad et l'a apporté dans le Šām à la fin de l'année de 330. Il l'a achevé à Damas en 331. Il l'a édité, l'a révisé et en a fixé les différentes parties. Ensuite, un groupe de gens lui a demandé de <composer> des chapitres qui renseignent sur <son découpage> (*qisma ma'ānihi*). Il les a réalisés en Égypte durant l'année 337. On en compte six.[141]
34) *Le Livre des principes des opinions de la cité vertueuse (K. mabādi'ā arā' al-madīna al-fāḍila),*
35) *Le Livre des Termes et des Lettres (K.al-alfāẓ wa-l-ḥurūf)*
36) *Le Grand Livre de la Musique (K. al-Musīqā al-kabīr) composé pour le vizir Abī Ğa'far Muḥammad b. al-Qāsim al-Karḫī*[142]
37) *Le Livre de la Recension du rythme (K. fī iḥṣā' al-īqā')*
38) *Le Propos sur la transition <ajoutée> au rythme (Kal. lahu fī-l-naqla muḍāfā illā al-īqā'),*
39) *Le Propos sur la musique, épitomé (Kal. fī-l-Musīqā, M.)*
40) *Chapitres philosophiques extraits d'ouvrages de philosophes (Fuṣūl falāsafiyya muntaza'a min kutubi al-falāsifa)*
41) *Le Livre des principes de l'humanité (K. al-mabādi'a al-insāniyya)*
42) *Contre la Métaphysique d'al-Rāzi (K. al-radd 'alā al-Rāzi fī-l-'ilm al-ilāhī)*
43) *Contre Galien <au sujet de ce >qu'il a mésinterprété des propos d'Aristote (K. al-radd 'alā Ğālīnūs fīmā ta'walahu min kal. Arisṭūṭālīs'alā ġayri ma'nāhu)*
44) *Contre la Dialectique d'Ibn al-Rāwandī (K. al-radd 'alā Ibn al-Rāwandī fī-l-Ğadal)*
45) *Contre la réfutation de Yaḥyā al-Naḥwī à l'encontre d'Aristote (K. al-radd 'alā Yaḥyā al-Naḥwī fīmā radda bihi 'alā Arisṭūṭālīs)*
46) *Contre la Métaphysique d'al-Rāzi (K. al-radd 'alā al-Rāzi fī-l-'ilm al-ilāhī*[143]
47) *Le Livre de l'Un et de l'unité (K. al-wāḥid wa-l-waḥda)*
48) *Le Propos sur l'espace et la mesure (Kal. lahu fī-l-ḥīz wa-l-miqdār)*
49) *Le Petit Livre de l'intellect (K. fī-l-'Aqlsaġīr)*
50) *Le Grand Livre de l'intellect (K. fī-l-'Aqlkabīr)*

---

[140] C'est ainsi qu'E. Platti (*Yaḥyā Ibn 'Adī, Théologien chrétien et philosophe arabe*, ch. 1, 3, p. 17) traduit en langue française l'œuvre d'Aristote qui est commentée ici par Fārābī. En effet, dans une anecdote de Yaḥya Ibn 'Adī rapportée par Ibn al-Nadīm (*K. al-Fihrist*, pp. 252-253, réf. cf. *supra*), il est question d'un commentaire d'Alexandre d'Aphrodise de « tout le livre de l'Audition » nommé en latin par E. Platti « Physica auscultatio » (*ibid.)* et en arabe par Ibn al-Nadīm « <K.> al-Samā' », (*ibid*., p. 252 : « الاسكندر شرح ان عدى بن يحيى زكرياء ابو قال كلّه للسماع {...}. »).

[141] Dans la mesure où ils résument *Le Livre de la cité vertueuse, ignorante, vicieuse, versatile et égaré*, *Les Chapitr*es augmentent la bibliographie fārābienne d'un élément, ce qui amène celle-ci à 114 écrits au lieu de 113 comme cela est suggéré par la numérotation adoptée ici.

[142] Il est intéressant de constater que la kunya « al-Karḫī » qu'Abī Ğa'far Muḥammad b. al-Qāsim al-Karḫī porte en son nom, provient de l'araméen « karka » qui signifie « ville », ou « ville » fortifiée ». Celle-ci a servi à désigner des villes musulmanes localisées en zones araméennes ainsi que des quartiers ou zones urbaines comme ce fut le cas à Bagdad et à Samarra (ex : Karḫ Baġdād, Karḫ Sāmarrā). Si l'on s'intéresse à Bagdad où Fārābī écoula la majeure partie de son existence, on peut remarquer que : « al-Karkh désigne un quartier déterminé (*Bāb al-Karkh*) et, d'une manière plus générale, l'ensemble de la partie occidentale en aval de la Ville […] ». Cf. STRECK M. & LASSNER J., « al-Karkh », EI, Brill Online, 2016. On peut remarquer de plus que d'après M. Streck et J. Lassner, la population de ce quartier était à majorité šī'īte, et fut exposée à des conflits fréquents avec les sunnites à partir du IVe/Xe siècle. En tenant compte de cela, il est possible de formuler au moins deux hypothèses au sujet de l'identification d'Abī Ğa'far Muḥammad b. al-Qāsim al-Karḫī auquel Fārābī dédia son *Grand Livre de la Musique*, et de défendre l'idée selon laquelle, ce dernier fut ou bien un vizir šī'īte bagdadien, ou alors un vizir originaire d'une ville située en zone araméenne.

[143] Il s'agit probablement d'un doublon.

51) *Propos sur la signification de l'appellation de la philosophie (Kal. lahu fī ma'nā 'ism al-falsafa)*
52) *Le Livre des réalités changeantes existantes, selon des propos physiques (K. al-mawǧūdāt al-mutaġayira al-mawǧūda bi kal. al-ṭabī'ī)*
53) *Le Livre des conditions de la Démonstration (K. šarā'iṭ al-Burhān)*
54) *Le Propos sur le Commentaire de ce <dont l'accès>est difficile (mustaġlaq) dans les postulats des première et cinquième parties des [Éléments] d'Euclide*[144] *(Kal. lahu š. al-mustaġliq min muṣādara al-maqāla al-'ūlā wa-l-ḫāmisa min Iqlīdis)*
55) *Le Propos sur l'accord entre les opinions d'Hippocrate et de Platon (Kal. fī tifāq ārā' Abuqrāṭ wa Aflāṭun)*
56) *L'Épître sur L'Avertissement des causes du bonheur (Risāla fī-l-tanbīh 'alā asbāb al-sa'āda)*
57) *Le Propos sur le sécable et l'insécable (Kal. fī-l-ǧuz'i wa mā lā yataǧaz'ā)*
58) *Le Propos sur l'appellation de la philosophie, la cause de son apparition, les noms de ceux qui en débattent, et les lecteurs parmi eux (Kal. fī ism al-falsafa wa sabab ẓuhūrihā wa asmā'al-mubrizīn fīhā wa 'alā min qarā' minhum)*
59) *Le Propos sur les Ǧinn (Kal. fī-l-Ǧinn),*
60) *Le Propos sur la substance (Kal. fī-l-ǧawhar)*
61) *Le Livre de la recherche civile (K. fī-l-faḥṣ al-madanī),*
62) *Le Livre des politiques civiles, connu sous l'intitulé « [Les] Principes des existants » (K. al-siyāsāt al-madaniyya wa yu'raf bi mabādi' al-mawǧūdāt)*
63) *Le Propos sur la religion et le droit – civil (Kal. fī-l-milla wa-l-fiqh – madanī)*
64) *Propos <rassemblés> des paroles du Prophète, prières de Dieu et salut sur lui, dans lesquels <il est fait mention de> l'art de la Logique (Kal. ǧama'ahu min aqāwīl al-nabī, ṣalā Allahi 'alayhi wa salam, yašīru fīhi illā ṣinā'a al-Manṭiq)*
65) *Le Grand Livre de La Rhétorique, vingt volumes (K. fī-l-Ḫiṭāba kabīr – 'ašrūn muǧalladān)*
66) *L'Épître sur les commandants d'armée*[145] *(Risāla fī qawāda al-ǧuyūš)*
67) *Le Propos sur les traitements et les guerres (Kal. fī-l-ma'āyiš wa-l-ḥurūb)*[146]
68) *Le Propos sur Les Météorologiques (Kal. fī-l-ta'aṯīrāt al-'ulwīyya)*
69) *Le Discours qui a été convenu <de nommer> « De la disposition des étoiles » (Maqāla fī ǧihati allatī yaṣuḥu 'alayhā al-qawl bi aḥkām al-nuǧūm)*
70) *Le Livre des chapitres choisis <sur les> rassemblements (K. al-fuṣūl al-muntaza'a li-l-iǧtimā'āt)*
71) *Le Livre des Ruses et des Lois (K.al-ḥīl wa-l-nawāmīs)*
72) *Le Propos sur les <rêves> (Kal. fī-l-rū'yā)*
73) *Le Livre sur l'art de l'écriture (K. fī ṣinā'ati al-kitāba)*
74) *Le Commentaire du Livre de la Démonstration d'Aristote sous forme d'annotations, dicté à Ibrāhim b. 'Adī*[147]*, élève <d'>Alep (Š. K. al-Burhān li-Arisṭūṭālīs 'alā ṭarīq al-t. imlāhu 'alā Ibrāhim b. 'Adī tilmiḏ min Ḥalab)*
75) *Le Propos sur la Métaphysique (Kal. lahu fī 'ilm al-ilāhī)*
76) *Le Commentaire de <ce dont l'accès est difficile> dans Le Traité des Catégories d'Aristote connu sous le titre d'« Annotations<sur ce qui est> difficile » (Š. al-mawāḍi'al-mustaġliqati min K. Qāṭīġūryāsli-Arisṭūṭālīs wa yu'rafu bi ''T. al-Ḥawāšī'')*[148]
77) *Le Propos sur Les Parties des animaux (Kal. fī a'ḍā' al-ḥayawān)*
78) *L'Épitomé sur l'ensemble des œuvres logiques (K. M. ǧamī' al-kutubi al-manṭiqiyya)*
79) *L'Introduction à la Logique (K. al-madḫal ilā al-Manṭiq)*
80) *Le Livre de la médiation entre Aristote et Galien (K. al-tawsiṭ*[149] *bayna Arisṭūṭālīs wa Ǧālīnūs)*
81) *Le Livre du but des catégories (K. ġaraḍ al-maqūlāt)*
82) *Le Propos sur la poésie et les rimes (Kal. lahu fī-l-ši'r wa-l-qawāfī)*
83) *Le Commentaire du Livre de L'Interprétation d'Aristote sous formes d'annotations (Š. K. al-*

[144] Le titre (« *Les Éléments* ») n'est pas indiqué, il est simplement question ici d'Euclide.
[145] Cette donnée peut être rapprochée d'une première indiquée au début de la notice selon laquelle le père de Fārābī a été chef d'armée.
[146] Même remarque, que la précédente qui augmente l'intérêt de Fārābī pour la question guerrière.
[147] D'après E. Platti (*Yaḥyā Ibn 'Adī, Théologien chrétien et philosophe arabe*, ch 1, 1, p. 4) qui s'appuie sur al-Bayhaqī, Yaḥyā Ibn 'Adī avait un frère nommé « Ibrahīm » au sujet duquel il aurait écrit (cf. *ibid*., note n°16) : « Ibrahīm b. 'Adī. Il était le frère de Yaḥyā b. 'Adī. Ibrahīm fut le collaborateur le plus proche d'Abū Naṣr al-Fārābī. Il a fait une sélection de ses œuvres. Ibrahīm a composé lui-même plusieurs ouvrages sur l'âme et sur d'autres sujets ». S'exprimant également au sujet de l'œuvre dont il est question ici, identifiée par E. Platti comme un commentaire des *Seconds Analytiques* (*ibid.*), il rapporte l'existence d'une controverse entre Ibrahīm et son frère sur « le corps, <la>substance et <l'>accident » (cf. *ibid.*, note n°17).
[148] Kaz., tome 1, p. 514.
[149] *Ibid.*, tome 2, p. 1532.

‘Ibāra li-Arisṭūṭālīs – ‘alā ğihati al-t.)

84) *Annotations sur Le Livre du Syllogisme (T. ‘alā K. al-Qiyās)*
85) *Le Livre sur la puissance finie et infinie (K. fī-l-quwwa al-mutanāhiyya wa ġayri al-mutanāhiyya)*
86) *Annotations sur les étoiles (T. lahu fī-l-nuğūm)*
87) *Le Livre <sur> ce que l’on a besoin d’apprendre avant la philosophie (K. fī-l-ašyā’ allatī yaḥtāğu an yu‘lama qabl al-falsafa)*
88) *Chapitres tirés de ce qu’il a rassemblé des paroles des Anciens (Fuṣūl lahu mimā ğama‘ahu min kal. al-Qudamā’)*
89) *Le Livre sur les visées d’Aristote dans chacun de ses ouvrages (K. fī aġrāḍ Arisṭūṭālīs fī kulli wāḥidin min kutubihi)*
90) *Le Livre des normes (K. al-maqāyīs)*
91) *Épitomé du Livre de la Guidance (M. K. al-Hudā)*
92) *Le Livre des Langues (K. al-Luġāt)*
93) *Le Livre des assemblées civiles (K. fī-l-iğtimā‘āt al-madāniyya)*
94) *Le Propos sur le fait <selon lequel> le mouvement des astres est permanent (Kal. fī anna ḥaraka al-fuluk dā’ima)*
95) *Le Propos sur ce que <doit> blâmer l’éducateur (Kal. fīmā yaṣlaḥu anna yaḏima al-mu‘addib)*
96) *Le Propos sur ce qui est suspendu, le disque solaire et <autre que cela> (Kal. fī-l-mu‘ālīq wa-l-ğūni*[150] *wa ġayri ḏalika)*
97) *Le Propos sur les nécessités de la philosophie (Kal. fī lawāzim al-falsafa)*
98) *Le Discours sur la nécessité de l’art de la Chimie et <la>réponse à ceux qui la démentent (Maqāla fī wuğūb ṣinā‘a al-Kīmiyyā’ wa-l-radd ‘alā mubṭilīha)*
99) *Le Discours sur les visées d’Aristote dans chacun des livres de l’ouvrage marqué au moyen des lettres (Maqāla fī aġrāḍ Arisṭūṭālīs fī kulli maqālamin al-K. al-mawsūm bi-l-ḥurūf) ; il s’agit d’une explicitation de la visée de La Métaphysique (wa huwwa taḥqīq ġaraḍihi fī K. mā ba‘da al-ṭabī‘a)*
100) *Le Livre des prétentions attribuées à Aristote en philosophie dépourvues de leurs arguments et de leurs preuves (K. fī-l-da‘āwā al-mansūba ilā Arisṭūṭālīs fī-l-falsafa al-muğarada ‘an bayānātihā wa ḥuğağihā)*
101) *Annotations sur la sagesse (T. fī-l-ḥikma)*
102) *Le Propos dicté à un demandeur qui l’a interrogé*[151] *sur la signification de l’essence, de la substance et de la nature (Kal. amlāhu ‘alā sā’il sa’ālahu ‘an ma‘nā ‘‘ḏāt’’ wa ma‘nā ‘‘ğawhar’’ wa ma‘nā ‘‘ṭabī‘a’’)*
103) *L’Épitomé du Compendium sur la politique (K. ğawāmi‘ al-siyāsa m.)*
104) *<Le>Peri Hermenias d’Aristote (K.al-Bāyrimīniyās li-Arisṭūṭālīs)*
105) *L’Épitomé introductive à la géométrie estimative (K. al-madḫal ilā al-handasa al-wahmiyya – m.)*
106) *Le Livre de la source des questions sur l’opinion d’Aristote (K. ‘uyūn masā’il ‘alā rā’yy Arisṭūṭālīs) ; 120 questions (wa hiyya mā’ia wa ‘ašrūn mas’āla), Réponses à des questions qu’on lui a posées (ğawābāt li-masā’il sa’ala ‘anhā), 23 réponses (wa hiyya ṯalāṯa wa ‘ašrūn mas’āla)*
107) *Le Livre des différentes sortes d’éléments simples qui se divisent en propositions dans l’ensemble des arts syllogistiques (K. aṣnāf al-ašyā’ al-basīṭa allatī tanqasam ilayhā al-qaḍāyā fī ğamī‘ al-ṣanā’i‘ al-qiyāsiyya)*
108) *Le Compendium sur Les Lois de Platon (Ğawāmi‘ K. al-nawāmīs li Flāṭun),*
109) *Les Propos <tirés> de sa dictée ; il a été interrogé sur ce qu’a dit Aristote sur la chaleur (Kal. min imlā’ihiwa qad sa’ala ‘ammā qāla Arisṭūṭālīsfī-l-ḥārr)*
110) *Annotations sur Les Premiers Analytiques d’Aristote (T. Anūlūṭīqā al-ūlā li Arisṭūṭālīs)*
111) *Le Livre des directives de la certitude (K. šarā’iṭ al-yaqīn)*
112) *L’Épître sur la quiddité de l’âme (Risāla fī māhiyya al-nafs)*
113) *Le Livre du son naturel (K.al-samā‘ al-ṭabī‘ī)*

[150] Kaz., tome 1, p. 359 : sacs en cuir dans lesquels les marchands de parfums transportent leurs parfums.
[151] Il s’agit sans doute de Fārābī qui put avoir été interrogé par un disciple ou un polémiste.

f) Notice n°6: *Wafayāt al-A'yān (Vies des hommes illustres),* Ibn Ḫallikān[152]

Abū Naṣr Muḥammad b. Ṭarḫān b. Ūzlaġ, al-Fārābī, turc, le célèbre sage. Auteur d'ouvrages en logique, musique et dans d'autres sciences. C'est le plus grand philosophe de l'islam (*akbaru falāsifa al-islām*), il n'eut pas son pareil dans son domaine ; le Ra'īs Abū 'Alī ibn Sīnā, dont on a parlé avant, a excellé dans la maîtrise de ses œuvres, et a su tirer profit de ses discours pour la réalisation de ses écrits.

Ce fut donc un <turc> qui naquit dans son pays [d'origine] et y grandit. Je m'exprimerai un peu plus sur ce sujet à la fin de cette biographie, si Dieu le Très-Haut, le Veut.

Par suite, il quitta son pays d'origine, et ses voyages le conduisirent jusqu'à Bagdad. Il connaissait le turc et un certain nombre d'autres langues en plus de l'arabe [qu'il] apprit [d'ailleurs] jusqu'à en acquérir une parfaite maîtrise. Ensuite, il étudia également les sciences de la sagesse. Quand il arriva à Bagdad, il y rencontra Abū Bišr Mattā b. Yūnus, le célèbre sage qui [fut] un grand maître (*šayḫ kabīr*). Les gens étudiaient auprès de lui l'art de la logique, il eut en ce domaine une excellente réputation et une grande renommée : chaque jour il rencontrait épisodiquement un groupe d'amateurs en logique. Il lisait les écrits logiques d'Aristote puis <en> dictait le commentaire à ses étudiants. Sur [la logique] <on recense> soixante-dix volumes (*sifrān*) de lui.

À cette époque, il n'avait pas son pareil en cet art. Dans ses ouvrages, [on trouvait] des expressions claires (*ḥasan al-'ibāra*), [et] des directives subtiles (*laṭīf al-išāra*), et il employait pour leur composition l'expansion (*basṭ*) et l'appendice (*taḏyīl*), ce qui poussa un certain nombre de savants (*'ulamā'*) en cet art à s'exprimer ainsi : « Jamais nous n'aurions vu Abū Naṣr al-Fārābī s'engager dans la voie de l'explication des notions considérables (*ma'ānī al-ğazīla*) au moyen d'expressions simples sans Abū Bišr, celui dont il vient d'être question ». Abū Naṣr assistait à ses cours au milieu de son cercle d'étudiants, et il resta ainsi durant une courte période, puis il se rendit dans la ville de Ḥarrān où se trouvait Yūḥannā b. Ḥaylān[153], le sage chrétien (*al-ḥakīm al-naṣrānī*) auprès duquel il se forma également à la logique.

Ensuite, il retourna à Bagdad, où il étudia les sciences philosophiques et se procura l'ensemble des œuvres d'Aristote. Il se prépara (*tamahhada*) à extraire leurs significations et à saisir leurs différentes visées. On raconte qu'on trouva un exemplaire du *Traité de l'Âme* (*K. al-Nafs*) d'Aristote annoté de la main de Fārābī ainsi : « J'ai lu ce livre cent fois. » On raconte encore qu'il aurait dit : « J'ai lu le livre « *du Son naturel* » (*K. al-samā' al-ṭabī'ī*) du sage Aristote quarante fois, et je constatai que j'avais encore besoin de lire une autre fois ». On rapporte également, que lorsqu'un groupe de gens parmi les érudits lui demandait : « Lequel des deux est le plus savant, toi ou Aristote ? » Il répondait : « Si j'avais été son contemporain, j'aurai été son plus grand disciple !» […]

[…] On attribue également à Fārābī des vers de poésie dont on n'a pas pu vérifier l'authenticité[154].

J'ai trouvé ces vers dans *La Ḫarīda*[155] attribuée au šayḫ Muḥammad b. 'Abd Allah al-Fārīqī al-Baġdādī <qui habitait à Bagdad>. Al-'Imād[156], l'auteur de *La Ḫarīda* a dit l'avoir rencontré un vendredi, le dix-huitième jour du mois de Rağab de l'année 561 et qu'il est mort des années après.

[152] AD, pp. 30-32 : réf. édition égyptienne, section 4 ; pp. 239-243.

[153] Comme cela a été affirmé en amont, nous pensons que le nom de « Yūḥannā b. Ḥaylān » remplace celui de «Yūḥannā b. Ğīlānī » que l'on trouve dans les versions arabes des notices n°2 et 4.

[154] cf. *supra*, poème n°2.

[155] Le titre complet de cet ouvrage est « *Ḫarīda al-qaṣr wağarīdat ahl al-'aṣar* ». Il s'agit d'une célèbre anthologie littéraire des poètes arabes du VIe/XIIe siècle. MASSÉ H., "ʿImād al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Kātib al-Iṣfahānī", in EI, Brill Online 2016.

[156] Cf. *Ibid*., il s'agit de 'Imād al-dīn al-Aṣfahānī (597/1201, historien d'origine persanne qui est l'auteur de la « *Ḫarīda* »

Chapitre II : La voie religieuse de Fārābī

En s'appuyant sur les notices biographiques anciennes qui viennent d'être présentées, il est possible d'esquisser un portrait de la religiosité de Fārābī, telle qu'ont pu la percevoir leurs auteurs. Dans ce but, différentes informations retiendront notre attention. Elles concernent son identité, les idées, l'orientation et la conduite religieuse qu'il est censé avoir adoptées, ainsi que les écrits à caractère religieux qui lui ont été attribués. À ce titre, si l'on s'interroge sur la nature de la religiosité dont il est question ici, il apparaît clairement que nous avons affaire à l'islam ou que, comme nous allons pouvoir le vérifier dans ce qui va suivre, la majorité des biographes anciens de Fārābī, l'ont considéré comme « un philosophe de l'islam », ou plus précisément comme « un philosophe musulman ». Dans cette mesure, nous chercherons à comprendre ce phénomène, et à révéler grâce à l'examen approfondi des notices, la et/ou les raison(s) qui ont conduit les biographes anciens de Fārābī à se forger cette image de lui. Car, comme cela a déjà été signalé en amont, d'Ibn al-Nadīm à Ibn Ḫallikān, Fārābī bascule progressivement du statut de savant ou de philosophe « à demi-mot », à celui de philosophe de l'islam, et donc de musulman à proprement parler, et ce, jusqu'à devenir un homme de religion musulman. Ainsi, le présent chapitre visera à expliquer le processus historique qui a conduit la représentation du Second maître à un tel basculement, de manière à esquisser au mieux la conception ancienne de sa religiosité personnelle.

a) L'identité de Fārābī

Dans les notices biographiques examinées, les éléments relatifs à l'identité de Fārābī sont au nombre de cinq. En règle générale, ces derniers y figurent au début, comme on peut le vérifier ci-dessous :

Notice n°1: *K. al-Fihrist (L'Index),* Ibn al-Nadīm
« Al-Fārābī, Abū Naṣr, Muḥammad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭarḫān, originaire de Fāriyāb situé dans le Ḫurāsān.[Un] précurseur dans l'art de la logique et des sciences anciennes. »

Notice n°2 : *Ṭabaqāt al-Umam (Classification des Nations),* Ibn Ṣā'id al-Andalusī
« […] Abū Naṣr, Muḥammad b. Muḥammad b. Naṣr, al-Fārābī, philosophe des musulmans au vrai sens du terme *(faylasūf al-muslimīn bi-l-ḥaqīqati).* »

Notice n°3 : *Tatimma ṣiwān al-ḥikma (Supplément au De la sagesse), Ẓ*ahīr al-Dīn al-Bayhaqī
« […] Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭarḫān, originaire de Fariyāb dans le Turkestan ; surnommé le Second maître, il n'a pas existé de plus illustre sage musulman avant lui. »

Notice n°4 : *Iḫbār al-'Ulamā bi-l-aḫbār al-Ḥukamā' (Nouvelles adressées aux Savants sur <la vie> des Sages),* Al-Qifṭī
« Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭarḫān, Abū Naṣr al-Fārābī, le philosophe, de Fārāb, <ville turque> située en Transoxiane (*mā warā' al-Nahr*). Philosophe des musulmans sans conteste. »

Notice n°5 :*'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-Aṭibbā' (Sources des nouvelles au sujet des classes de médecins)*, Ibn Abī Uṣaybi'a

« […] Abū Naṣr Muḥammad b. Ūzlaġ b. Ṭarḫān. <De> Fārāb, une ville située dans un pays turc de <la région> du Ḫurāsān. Son père était chef d'armée, et il était d'origine persane. Il vécut à Bagdad un certain temps, puis s'installa dans la région du Šām où il demeura jusqu'à sa mort. Il fut, que Dieu lui fasse Miséricorde, un philosophe complet (*faylasūfan kāmilān*) et un imâm vertueux (*imāmān fāḍilān*). »

Notice n°6 : *Wafayāt al-A'yān (Vies des hommes illustres)*, Ibn Ḫallikān
« Abū Naṣr Muḥammad b. Ṭarḫān b. Ūzlaġ, al-Fārābī, turc, le célèbre sage. Auteur d'ouvrages en logique, Musique et dans d'autres sciences. C'est le plus grand philosophe de l'islam (*akbaru falāsifa al-islām*), il n'eut pas son pareil dans son domaine [.] »

L'étude de ces extraits permet de déterminer les cinq éléments dont il est question ici, et de constater qu'ils se rapportent successivement au surnom (*kunya* ou *laqab*), au nom (*ism*), à la filiation (*nasab*), à l'origine (*nisba*) de Fārābī et à sa qualité de philosophe.

a. 1 : La *nisba* de Fārābī

Pour inaugurer l'étude des éléments caractéristiques de l'identité de Fārābī, l'examen de sa *nisba*, qui joue en même temps le rôle de *kunya*, à savoir, « ‘‘ Fārāb ’’+‘‘ ī ’’ »[157], semble pertinent. Celle-ci conduit à lui assigner des origines turques (al-Bayhaqī, al-Qifṭī, Ibn Ḫallikān) ou persanes (Ibn A. Uṣaybi'a). La plupart des éléments invite à privilégier l'hypothèse de ses origines turques par rapport à celle de ses origines persanes. Et l'on peut ajouter que dans un cas comme dans l'autre, rien n'atteste de manière certaine son appartenance à un milieu musulman.

En faveur de l'hypothèse relative aux origines turques de Fārābī, on trouve dans des travaux consacrés à la ville de « Fārāb » et/ou de « Fariyāb », deux éléments principaux. D'une part, on a observé qu'outre ces dénominations la ville a également porté le nom « d'Ūtrar »[158] au sujet de laquelle on dispose d'informations importantes permettant d'éclairer la situation de la culture religieuse dans le milieu de naissance de Fārābī. En seconde instance, on a constaté que cette ville est censée avoir été le chef-lieu de plusieurs villes et villages, dont la localité de « Wasīğ » où Fārābī aurait vu le jour[159].

Si l'on se penche par la suite sur les informations à notre disposition dans les notices examinées, on observe que la ville de Fārāb est située par Ibn A. Uṣaybi'a « dans un pays turc » de la région du Ḫurāsān[160]. Al-Qifṭī précise cette localisation en situant Fārāb dans une

[157] BEESTON A. F. L., "Arabic nomenclature : a summary guide for beginners", Oxford, University Press for the board of management of the James Mew Fund, 1971; p. 5 : "[Around the end of the second century of Islam], urbanization and the decay of the tribal system led to the growth, alongside the old tribal *nisbas*, of *nisbas* based on geography (al-Ḥalabī 'of Aleppo', al-Baṣrī 'of Basra' etc.), or *madhhab* (al-Shāfi'ī, al-Mālīkī, etc.), or having reference to a profession or trade. […] Geographical *nisbas* […] normally reflect the bearer's own place of birth or residence".

[158] Šams al-Dīn A. (AD) renvoie à Salāḥ al-Dīn al-Ṣafidī qui dans un ouvrage intitulé « *al-wāfî bi-l-wafîyāt* » affirme que Fārābī serait né dans la ville de Fārāb nommée Ûṭrār ou Ûtrār située dans le Turkestan, pays connu par les Arabes comme étant situé au-delà du Fleuve (*mā wara' al-Nahr*), cf. *ibid*, p. 8.

[159] BADAWI A., *Encyclopédie des philosophes*, « al-Fārābī : sa vie », Beyrouth, Dār al-Faris, « *al-mu'asasa al-'arabiyya li-l-darāsāt wa-l-našar* », 1ère éd., 1984, p. 195-199.

[160] D'après Bosworth C. E. (cf. *infra*) ce terme aurait bénéficié chez les géographes et les historiens arabes anciens d'une extension particulière.

zone connue par les Arabes sous la dénomination de « *mā warā' al-Nahr* »[161] (ie. « au-delà du Fleuve »)[162], nommée ainsi par différenciation avec une autre région appelée « *mā dun al-Nahr* » (ie. « ce qui se trouve de ce côté de la rivière »)[163]. Enfin, on constate qu'al-Bayhaqī situe Fariyāb au Turkestan[164].

En adoptant le point de vue de ces biographes (Ibn A. Uṣaybi'a, al-Qifṭī, al-Bayhaqī), qui est d'ailleurs partagé par la totalité de ceux qui ont été retenus pour notre étude à l'exception d'al-Ansalusī, l'hypothèse des origines turques de Fārābī semble pouvoir être adoptée, et comme on peut le vérifier sur la carte ci-dessous[165], la région nommée « *mā dun al-Nahr* » à laquelle nous avons attribué dans notre traduction le nom de « Transoxiane »[166] est bien traversée par un fleuve (*nahr*), et même par deux fleuves, qui sont « l'Amu Darya »[167], qui portait chez les géographes arabo-musulmans anciens le nom de « Ǧīhūn », et le « Syr Darya » nommé par ces derniers « Sīḥūn »[168].



Carte n°1 : La Transoxiane, une région située entre deux fleuves, l'Amu Darya (*Ǧīhūn*) et le Syr Darya (*Sīḥūn*)

[161] Bosworth C. E., « *mā warā' al-Nahr* », Encyclopédie Iranica Online, 2011 A noter que Bosworth traduit l'expression arabe « mā warā' al-nahr » par l'anglais "what lies beyond the river".

[162] Cette région se situe sur la rive droite du *Ǧihūn* ou de l'*Amu Darya* comme nous allons le voir *;* cf. *infra*.

[163] *Ibid*. "what lies this side of the river". À noter que pour selon Bosworth, le terme « Ḫurāsān » pouvait du point de vue des historiens arabes s'étendre à toutes les terres situées au-delà de L'Oxus, (La conception du Ḫurāsān a évolué en fonction de l'expansion des conquêtes arabes. Bosworth explique à ce titre que nous avons une mention de cette évolution autour de 800 à l'époque abbāsside), et englober ainsi la Transoxiane ainsi que le Khwarazm (ou Khwarāzm). De plus, en ce qui concerne la localisation de cette région, on peut par comparaison à la note précédente, affirmer qu'elle se situe au niveau de la rive gauche du *Ǧihūn.*

[164] Le Turkestan semble avoir comporté au moins deux parties, à savoir, la région de Ferghana et celle du «Tokharistan» qui correspond a priori au Turkestan. Cette bipartion conduit à constater que bien que situé en Transoxiane, la ville et/ou le district de Fārāb peut de façon plus précise, être localisée au Nord de la région Ferghana qui se situe dans la façade nord-est de la Transoxiane. Dans la notice que J. et D. Sourdel consacrent à la région de Ferghana (in DHI, p. 293) il paraît intéressant de relever deux éléments : d'une part, la culture agricole de cette région reposait sur des travaux de drainage ; d'autre part, elle aurait été traversée par la route de la soie. Combinés ensemble, ces éléments convergent avec notre description de l'activité agricole et commerciale du district de Fārāb et/ou d'Ūtrar et pourrait ainsi se situer aux abords de la région de Ferghana).

[165] Carte originellement intitulée « Les villes et provinces de l'Orient islamique au Xe siècle » (d'après GARCIN J.-C. *et alii, États, sociétés et cultures du monde musulman médiéval*, PUF) in DHI, n°13, p. 920.

[166] Cf. *supra*.

[167] En persan *daria* signifie « mer » ou « très grande rivière » . C'est suite à ses conquêtes qu'Alexandre le Grand (336-323) a nommé ce fleuve « L'Oxus ».

[168] Nommé à son tour par Alexandre « L'Iaxarte » ou le « Jaxartes », le conquérant y aurait fondé en 329 av. J.-C. la cité d'Alexandre Eskhate (qui signifie « Alexandre la plus lointaine ». Ce fleuve constituait ainsi la limite septentrionale des conquêtes d'Alexandre le Grand.

La carte proposée permet d'observer que l'espace qui se situe entre « l'Amu Darya » (*Ǧīhūn*) et le « Syr Darya » (*Sīḥūn*) délimite bien « la Transoxiane », et l'on peut, pour répondre à la question qui nous intéresse ici, formuler l'hypothèse selon laquelle Fārābī est originaire d'un pays turc où l'islam a pu exercer une certaine influence à partir de la période omeyyade[169]. À ce titre, on constate que pour les historiens et les géographes arabes anciens, l'expression « *mā warā' al-Nahr* » a servi à désigner des terres sous contrôle musulman situées au nord de *l'Amu Darya* et au-delà, c'est-à-dire, au niveau du *Syr Darya*. L'intérêt porté plus haut à la ville d'Ūtrar qui aurait désigné à en croire les spécialistes tels que Bosworth[170], la ville de Fārāb, permet de corroborer cette hypothèse, étant donné qu'en s'appuyant sur al-Muqqadisi (vers 385/1000)[171], ce chercheur prétend qu'au Xe siècle (ie. IVe s. H.), Ūtrar, qui se serait également nommée « Kadar », se définissait comme une ville fortifiée d'environ 7000 habitants[172] avec une citadelle, une mosquée du vendredi[173], des marchés animés et sans doute fréquentés par des nomades provenant des steppes qui y apportaient leurs produits. Selon cette vision, Ūtrar, qui aurait donc désigné Fārāb, apparaît clairement avoir été une ville musulmane, ou pour le moins une ville sous contrôle musulman, conformément aux indications fournies sur la géographie arabo-musulmane ancienne.

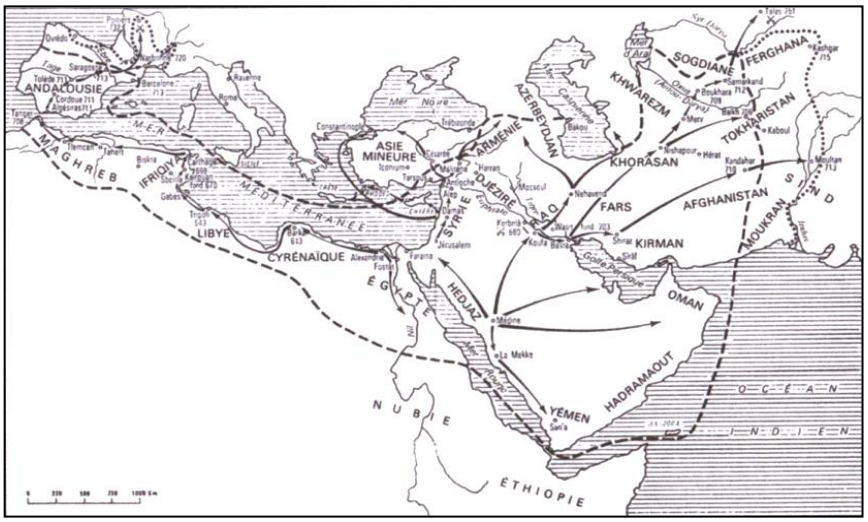
En outre, on peut souligner le fait que les éléments de description qui sont fournis ici sur la vie religieuse à Ūtrar renvoient au Xe siècle (IVe s. H.), qui est comme on le sait, la période durant laquelle vécut Fārābī, qui est né en 256-258/870-872 et s'est éteint en 338-339/950-951.

Il est également intéressant de constater que l'étude de Bosworth sur Ūtrar tient compte de ses dénominations de Fārāb et de Fariyāb, dont il propose l'étymologie, et accorde une importance plus particulière au Syr Darya, qui aurait selon lui joué un rôle significatif dans le développement de la ville d'Ūtrar. Sur ce point, Bosworth énonce en effet l'idée selon laquelle Ūtrar aurait été également nommée « Parab », « Fāryāb » ou « Pāryāb » du fait qu'elle aurait englobé un ensemble de « terres irriguées par le détournement de l'eau du fleuve »[174], qui désigneraient en l'occurrence le Syr Darya. En outre, ce chercheur invite à situer la ville d'Ūtrar sur la façade est de la Transoxiane où coule le Syr Darya.

Si l'on s'interroge parallèlement à cela au sujet du statut de la minorité turque dans le monde arabe classique, on constate en se basant sur les travaux de D. et J. Sourdel, que ce dernier a évolué en fonction des migrations « des peuplades turques » qui venaient des steppes

[169] Cf. DHI « Transoxiane », pp. 814-815 où l'on peut lire ce qui suit : « En 681, sous le califat des Omeyyades, les troupes arabo-islamiques des grandes conquêtes avaient commencé leurs incursions en Transoxiane où la première ville occupée, en 689, fut celle de Timidh/Termez. […] », p. 814.
[170] BOSWORTH C. E.," Otrâr " in Iranica online.org.
[171] *Ibid*.
[172] Au lieu de 70 000 habitants comme l'aurait affirmé al-Muqaddisi.
[173] On peut corroborer cette idée par les indications qui nous sont fournies dans l'article "Transoxiane" du DHI où J. & D. Sourdel affirment que : « Qutayba ibn Muslim qui avait été nommé en 705 par le calife al-Walîd Ier » pour poursuivre et parachever l'entreprise d'occupation de la Transoxiane par les Arabes, « entreprit [son] […] avancée militaire en direction du Ferghana [en faisant] construire des mosquées dans les principales villes où des groupes arabes s'étaient installés », cf. *ibid*. p. 814.
[174] BALLAND D. (Ab), " Faryab " in EI, Brill Online 2015.

intérieures de l'Asie et furent longtemps nomades[175]. Leurs pérégrinations les conduisirent à dominer au VIe siècle la Transoxiane, mais, suite aux conquêtes arabo-islamiques, ils furent repoussés au-delà du Syr Darya, de sorte que pour les géographes arabes des Xe et XIe siècles (IVe-Ve s. H.), le « pays des Turcs » se situait « au nord et à l'est de la Transoxiane dans [une] province appelée Ferghana »[176] représentée sur la carte[177] ci-dessous.



Carte n°2 : Le Turkestan sous domination omeyyade de la fin du VIIe s. au début VIIIe s. (Ier-IIe s. H.)

L'analyse de cette carte indique que le Turkestan semble avoir comporté au moins deux parties, étant donné qu'on observe une distinction entre la région de Ferghana et celle du « Tokharistan », qui correspond *a priori* au Turkestan. Cette bipartition conduit à constater que bien que située en Transoxiane, la ville d'Ūtrar et/ou de Fārāb pourrait de façon plus précise être localisée au nord de la région de Ferghana[178], qui figure sur la carte ci-dessus, au niveau de la façade nord-est de la Transoxiane, laquelle est bien traversée par le Syr Darya.

En récapitulant les données sur la *nisba* de Fārābī, qui joue également le rôle de sa *kunya*[179], on peut le considérer comme un philosophe d'origine turque, et plus particulièrement, de la ville de Fārāb (ou du chef-lieu de « Wasīğ »), qui a également été nommée « Fariyāb », « Ūtrar », « Kadar », « Parab », « Fāryāb » ou « Pāryāb », et peut être localisée en Transoxiane, au nord-est de la région de Ferghana, qui est traversée par le Syr Darya (*Sīḥūn*), et représente depuis les conquêtes arabo-musulmanes des VIIe-VIIIe siècles (Ier-IIe s. H.), l'une des deux régions constitutives du Turkestan.

[175] DHI, « Turkestan », p. 822-823.
[176] *Ibid.*
[177] Carte originellement intitulée « L'empire des Omeyyades à la suite des grandes conquêtes » (d'après Mantran R., *Les conquêtes musulmanes*, PUF) in DHI, n°8, p. 915.
[178] Dans la notice que J. et D. Sourdel consacrent à la région de Ferghana (in DHI, p. 293) il paraît intéressant de relever deux éléments : d'une part, la culture agricole de cette région reposait sur des travaux de drainage ; d'autre part, elle aurait été traversée par la route de la soie. Combinés ensemble, ces éléments convergent avec notre description de l'activité agricole et commerciale du district d'Ūtrar qui peut donc avec raison être situé aux abords de la région de Ferghana.
[179] Sur cette question, cf. *infra*.

a. 2 : Le *nasab* et la (les) *kunya* de Fārābī

En se concentrant à présent sur la parentèle (*nasab*) de Fārābī, on constate qu'elle renseigne à la fois sur son nom particulier (*ism*) et sur son surnom (*kunya*)[180]. L'analyse de ces derniers indique qu'ils semblent converger avec les éléments qui permettent d'établir sa *nisba*, et tendent également à le rattacher à la religion ou à la culture musulmane, comme nous allons le montrer à présent.

En effet, si la ville ou le chef-lieu d'où est originaire Fārābī a été de son temps, c'est-à-dire, au Xe siècle (IVe s. H.), sous domination musulmane, il apparaît significatif de constater que la totalité des biographes retenus ici s'accordent à lui attribuer comme nom « Muḥammad ». Ce nom apparaît d'ailleurs de façon conséquente dans son *nasab*, comme on peut le vérifier ci-dessous :

Tableau n°1 : Le nom (*ism)* et la parentèle (*nasab*) de Fārābī dans les notices biographiques anciennes

	4^{ème}génération Fārābī	**3ème génération** Le père de Fārābī	**2ème génération** Le grand-père de Fārābī	**1ère génération** L'arrière-grand-père de Fārābī
Ibn al-Nadīm	Muḥammad b.	Muḥammad b.	Muḥammad b.	Ṭarḫān
Al-Andalusī	Muḥammad b.	Muḥammad b.	Naṣr	_
Al-Bayhaqī	Muḥammad b.	Muḥammad b.	Ṭarḫān	_
Al-Qifṭī	Muḥammad b.	Muḥammad b.	Ṭarḫān	_
Ibn A. Uṣaybi'a	Muḥammad b.	Ūzlaġ b.	Ṭarḫān	_
Ibn Ḫallikān	Muḥammad b.	Ṭarḫān b.	Ūzlaġ	_

Conçu dans une perspective généalogique, ce tableau récapitulatif, qui présente le nom (*ism*) et la parentèle (*nasab*) de Fārābī remonte jusqu'à quatre générations avant sa naissance[181]. On y observe que plusieurs de ses ancêtres sont censés avoir porté avant lui le nom de « Muḥammad », qui présente un caractère sacré pour les musulmans[182], et qui, de plus, est un nom arabe ancien que l'on peut rattacher à la culture arabe ancestrale[183]. Aussi, étant donné qu'en vertu de ce qui précède, on sait que Fārābī n'est pas d'origine arabe, mais probablement turque, et que la région dont il est issu n'a été conquise par les Arabes qu'à partir du VIIe siècle (Ier s. H.), on est en droit de se demander si le port du nom de « Muḥammad » par ses pères traduit leur adhésion personnelle à la religion musulmane, ou s'il exprime de façon plus nuancée l'influence de la culture arabe dans sa terre natale. Se pose alors la question de savoir si le fait que Fārābī soit nommé d'après la totalité des biographes anciens « Muḥammad » et qu'on lui ait attribué des ancêtres du même nom, doit ou non, être

[180] Selon nous, ce dernier rêvet d'autres formes en plus de son caractère géographique. Fārābī aurait ainsi deux ou trois *kunya* dont une géographique « al-Fārābī », une nominative « Abū Naṣr », et une troisième honorifique en tant que « Second maître ».

[181] Ainsi pour comprendre le tableau présenté, il est nécessaire de le lire de droite à gauche, c'est-à-dire, en partant des ancêtres et les plus anciens de Fārābī à ses parents et donc, dans notre tableau, à son père.

[182] On constate à ce titre qu'il existait à ce sujet un interdit : cf. *infra* EI, on l'on a constaté que les musulmans n'avaient pas le droit de porter la même *kunya* que Muḥammad après sa mort.

[183] RÉD, "Ism.", EI., Brill Online, 2014.

considéré comme le signe possible de son adhésion personnelle à l'islam, ainsi que celle de ses pères, ou si, dans une perspective sensiblement différente, le port de ce nom par Fārābī et par certains membres de sa parentèle, trouve sa raison d'être dans la culture arabe qui a été diffusée en Transoxiane, suite aux conquêtes de l'islam.

Sur cette question, Ibn al-Nadīm semble être allé plus loin que ses successeurs, en attribuant à Fārābī un père ainsi qu'un grand-père qui auraient, tout comme lui, porté le nom de « Muḥammad ». Néanmoins, il n'est pas inintéressant de remarquer que le nom qui est censé avoir été porté par l'arrière-grand-père de Fārābī d'après lui, à savoir, « Ṭarẖān », fait unanimement partie de son *nasab* pour les biographes qui lui sont postérieurs, selon lesquels il sert à désigner soit le père de Fārābī (Ibn Ḫallikān), soit, son grand-père (Ibn A. Uṣaybi'a, al-Bayhaqī, al-Qifṭī).

L'étude du nom de « Ṭarẖān » fait d'ailleurs également sens, et l'on constate si l'on s'accorde avec Bosworth, qu'il aurait désigné, soit le nom personnel d'un certain « Nizāq Ṭarẖān », chef hephtalite « qui, à l'époque pré-islamique, avait régné sur le Nord et le Sud de l'Hindou Kouch, entre ce qui est aujourd'hui l'Asie Centrale soviétique et l'Inde du Nord »[184], soit, « un titre d'Asie centrale bien connu ». Or, présenté *a priori* dans nos notices davantage comme un nom que comme un titre, la dénomination « Ṭarẖān » sert à désigner soit l'arrière-grand-père de Fārābī (Ibn al-Nadīm), soit son grand-père (Ibn A. Uṣaybi'a, al-Bayhaqī, al-Qifṭī), soit, en dernier lieu, son père (Ibn Ḫallikān), ce qui laisse entendre, si l'on conjugue les points de vue des différents biographes, que l'adoption par Fārābī et ses ancêtres de l'islam ou de la culture arabe ancestrale, a pu selon les cas, et si elle est avérée, être plus ou moins tardive et concerner la deuxième ou la troisième génération avant lui, ou même se limiter à sa personne, lui-même étant le seul à porter et à conserver partout dans notre tableau le nom de Muḥammad.

Toutefois, en formulant par là l'hypothèse selon laquelle Fārābī se serait converti à l'islam de façon plus personnelle, et aurait adopté le nom de Muḥammad en signe de ralliement individuel à cette religion, on relève au demeurant une forme de syncrétisme dans les déclinaisons de son nom et de sa parentèle entre la culture arabe ancestrale, et même la culture arabo-musulmane qu'il a embrassée ou qui lui a été léguée, et sa culture turque originelle.

Ce syncrétisme se vérifie par la présence en son *nasab* de noms issus de ces deux cultures, comme c'est le cas des noms « Muḥammad » et « Ṭarẖān »[185] dont il vient d'être question, ainsi que de « Naṣr » et « Ūzlaġ », que nous allons examiner à présent.

En premier lieu, on constate que « Naṣr », le nom qui est censé avoir été porté par le grand-père de Fārābī (al-Andalusī), et qui figure également dans sa célèbre *kunya* : « Abū Naṣr », est probablement d'origine arabo-musulmane. Parallèlement à cela, on remarque en second lieu, qu'un dénommé « Ūzlaġ » a pu avoir été le père (Ibn A. Uṣaybi'a) ou le grand-

[184] BOSWORTH C. E.. "Nīzak, Ṭarkẖān", EI, Brill Online, 2014.
[185] Ce nom est probablement d'origine turque ou persane.

père de Fārābī (Ibn Ḫallikān), ce qui témoigne de l'importance et/ou de l'influence de la culture turque (ou persanne) dans la dénomination de sa parentèle.

À ce titre, il est intéressant de remarquer qu'en Transoxiane, d'où Fārābī est censé être originaire, le nom « Naṣr » a été porté par Naṣr Ier ibn Aḥmad (247-275/864-892)[186] qui avait été nommé par le calife 'abbāsside al-Mu'tamid (253-275/870-892) gouverneur de cette région la Transoxiane en 258/875[187], c'est-à-dire, seulement quelques années après la naissance de Fārābī, pour avoir su défendre son territoire contre les incursions des Turcs. Aussi, si comme le suggère al-Andalusī, un certain « Naṣr » a été le grand-père de Fārābī, on pourrait formuler l'hypothèse selon laquelle à défaut d'avoir été nommé ainsi en raison d'une possible conversion à l'islam, ce nom a pu s'inscrire dans l'air du temps, à une époque où les gouverneurs locaux de Transoxiane collaboraient avec les califes 'abbāssides, ce qui peut d'ailleurs avoir une certaine importance quand on sait que d'après Ibn A. Uṣaybi'a, le père de Fārābī a exercé la fonction de chef d'armée[188].

Toutefois, étant donné qu'al-Andalusī est le seul auteur ancien de notre corpus biographique qui attribue à Fārābī un ancêtre dénommé « Naṣr », il est préférable de se concentrer pour l'étude de ce nom sur l'une de ses *kunya* comme c'est le cas de celle, bien connue d'« Abū Naṣr ». Le tableau ci-dessous en recense les occurrences dans les notices biographiques examinées :

Tableau n°2 : Les occurences de la *kunya* « Abū Naṣr »dans les notices biographiques anciennes

	Nombre d'occurences
Ibn al-Nadīm	**1**
Al-Andalusī	**3**
Al-Bayhaqī	**16**
al-Qifṭī	**3+2**[189]
Ibn A. Uṣaybi'a	**5**
Ibn Ḫallikān	**3**

Si l'on se base pour analyser la *kunya* « Abū Naṣr » sur les règles de l'onomastique arabe à l'époque de Fārābī, c'est-à-dire, celles de l'onomastique 'abbāsside[190], on observe que la particule « Abū », ne permet pas de garantir l'existence d'un fils que Fārābī aurait nommé « Naṣr », conformément à sa signification « le père de ». Si tel est le cas, et si l'on tient compte du fait que Fārābī semble, d'après ses biographes, s'être adonné à une vie ascétique impliquant qu'il ne possédait ni biens ni maison[191], la *kunya* « Abū Naṣr » pourrait davantage

[186] Appartenant à une dynastie d'origine locale de gouverneurs semi-indépendants nommée « Les Samanides » (201-384/819-999), Naṣr Ier ibn Aḥmad aurait d'après J. et D. Sourdel (cf. DHI, p. 728) participé à la domination du Ḫurāsān, de la Transoxiane et de l'Iran oriental. On peut souligner d'un autre côté qu'ils ont contribué à faire « prospérer autour d'eux, au Xe siècle, une civilisation particulièrement brillante » (*ibid*.).
[187] Il a été nommé ainsi pour avoir su défendre le territoire contre les incursions des Turcs. Cf. DHI, p. 728-729.
[188] Cf. *supra*, notice n°5.
[189] Si l'on s'appuie sur d'autres extraits du *Iḫbār al-'Ulamā bi-l-aḫbār al-Ḥukamā'* d'al-Qifṭī, cf. Annexes.
[190] BEESTON A. F. L., "Arabic nomenclature: a summary guide for beginners" (*op. cit.*, cf. *supra*); RÉD, "Ism.", EI., Brill Online, 2014.
[191] Cf. *supra*, notice n°5.

être considérée comme une dénomination traditionnelle que comme le témoignage de l'existence d'une descendance.

En outre, on constate qu'une autre *kunya* est attribuée à Fārābī par al-Bayhaqī, qui est le seul à le nommer « *al-Mu'allim al-ṯānī* » (« le Second maître »)[192]. Basée sans doute sur les mérites en philosophie du sage, qui ne sont démentis par aucun des biographes anciens étudiés ici, celle-ci, contrairement à celle d'« Abū Naṣr » correspond à une réalité connue et vérifiée relativement à sa personnalité. Elle sert en effet à caractériser ou à louer la production et les mérites intellectuels du penseur en tant que formule de politesse en même temps qu'outil de dénomination et de distinction intellectuelle.

Nos recherches sur le nom « Ūzlaġ » qui est censé avoir été porté par le père (Ibn A. Uṣaybi'a) ou le grand-père (Ibn Ḫallikān) de Fārābī, ont été en revanche, moins fructueuses. Nous nous sommes trouvés limités à l'hypothèse selon laquelle ce nom ne semble pas avoir été d'origine arabe. Probablement d'origine turque ou persane, comme c'est le cas du nom « Ṭarḫān », on remarque que la mention du nom « Ūzlaġ » sert à désigner dans les deux notices dont il est question ici (Ibn A. Uṣaybi'a et d'Ibn Ḫallikān), soit le grand-père de Fārābī, soit son père.

Aussi, sachant que deux autres biographes, al-Bayhaqī et al-Qifṭī, s'accordent avec Ibn A. Uṣaybi'a pour envisager un certain « Ṭarḫān » comme ayant été son grand-père, et que par ailleurs Ibn al-Nadīm le présente comme ayant été son arrière-grand-père, on est en droit de se demander si Ibn Ḫallikān n'a pas confondu le nom du père de Fārābī avec celui de son grand-père, si tant est que l'un et l'autre se soient bien nommés « Ūzlaġ » et « Ṭarḫān », plutôt que « Muḥammad » et/ou « Naṣr ».

a. 2.1 : L'évolution historique de la biographie de Fārābī

Avant de clôturer cette réflexion sur la parentèle (*nasab*), le nom (*ism*) et le surnom (*kunya*) de Fārābī, on peut réfléchir à l'évolution historique qui semble se dégager des notices biographiques examinées. Pour cela, deux éléments peuvent retenir notre attention. Premièrement, on remarque que d'Ibn al-Nadīm à Ibn Ḫallikan la parentèle du Second maître perd progressivement le nom de « Muḥammad » qui devient réservé à sa dénomination personnelle (*ism*). Deuxièmement, on observe que ce phénomène apparaît compensé par son investiture dans l'école philosophique musulmane, dont il est perçu comme le père fondateur. Ainsi, si l'on tient compte de l'évolution historique qui semble se dégager des notices sélectionnées, on comprend qu'il n'est pas tant question à partir de leur étude de savoir si le sage de Fārāb est né ou non dans un milieu musulman, que d'expliquer comment il est parvenu à se hisser aux yeux de la majorité de ses biographes au rang d'initiateur de la philosophie musulmane.

[192] Comme cela a été supposé, ce titre de Fārābī provient de sa supériorité en philosophie après Aristote, qui a été considéré par les penseurs et les intellectuels arabo-musulmans de la période classique comme le « Premier maître » en philosophie ou « *al-mu'allim al-awwal* ».

En comparant le *K. al-Fihrist* d'Ibn al-Nadīm au *Wafayāt al-A'yān* d'Ibn Ḫallikān, c'est-à-dire, l'écrit duquel provient la plus ancienne notice examinée sur Fārābī, à celui dont provient la plus récente, on peut vérifier notre constat et souligner avec intérêt le fait que sa parentèle et son nom ne sont pas présentés de la même façon.

Sachant qu'Ibn al-Nadīm a composé le *K. al-Fihrist* peu de temps après les conquêtes musulmanes, on peut supposer que durant sa rédaction, il a éprouvé le besoin de légitimer la contribution des personnaltées non-arabes à la culture arabo-musulmane. Aussi, sachant que Fārābī ne fut pas d'origine arabe mais turque, il éprouva potentiellement le besoin de rattacher solidement sa parentèle à l'islam, en lui attribuant le nom de « Muḥammad » sur plusieurs générations, du grand-père de Fārābī à Fārābī-même.

Ce ne sera plus le cas avec al-Andalusī, al-Bayhaqī et al-Qifṭī, pour lesquels seuls Fārābī et son père sont censés avoir porté le nom de « Muḥammad », à la différence plus tard des informations données par Ibn A. Uṣaybi'a et par Ibn Ḫallikān, qui réservent le port de ce nom au philosophe lui-même. Or, dans la mesure où la perte du nom de « Muḥammad » par la parentèle de Fārābī s'est traduite dans les notices biographiques postérieures à celle d'Ibn al-Nadīm (al-Andalusī, al-Bayhaqī, al-Qifṭī, Ibn A. Uṣaybi'a, Ibn Ḫallikān) par l'investiture de son œuvre philosophique à un rang supérieur et fondateur, on peut supposer qu'à partir d'al-Andalusī, Fārābī n'est pas tant considéré comme un étranger qui a participé à l'évolution de la culture arabe, ou arabo-musulmane, que comme une figure emblématique de celle-ci en philosophie.

Dès lors, si Ibn al-Nadīm semble s'être démarqué de ses successeurs en accordant le milieu de naissance de Fārābī à l'islam[193], son effort qui put consister dans le *Fihrist* à satisfaire les exigences de la société de son temps, n'est plus semble-t-il, d'actualité ou déterminant à l'époque d'Ibn Ḫallikān.

Initiant dans le *Wafayāt al-A'yān* une méthodologie historique nouvelle[194] qui consistait à présenter les grandes personnalités de la culture arabe de façon scientifique[195] en privilégiant les savants et les érudits aux principaux acteurs de l'histoire sainte musulmane[196], la notice qu'Ibn Ḫallikān consacre à Fārābī, est moins soucieuse de ses origines qui sont ouvertement reconnues comme ayant été turques, sa parenté se voyant attribuée des noms en adéquation avec ces dernières (Ūzlaġ, Ṭarḫān)[197], que de la détermination exacte de son apport au développement de la philosophie musulmane.

Pour préciser ce statut, et prendre conscience de l'écart qui se creuse *a priori* à ce sujet entre *Le Wafayāt al-A'yān* et *Le Fihrist*, on peut examiner la situation d'autres philosophes

[193] Rappelons à ce titre que le nom Muḥammad est musulman mais également un nom arabe ancien. Cf. *supra*.
[194] SUBLET J. & ROUABAH M., « Une famille de textes autour d'Ibn Ḫallikān entre VIIe/XIIIe et XIe/XVIIe siècle », *Bulletin d'études orientales*, Tome LVIII, 2009, pp. 69-86.
[195] D'après Fück, Ibn Ḫallikān n'aurait retenu dans son *Wafayāt al-A'yān* que « les personnages dont [il] avait pu contrôler l'année de la mort ». Cf. FÜCK, J. W., "Ibn Khallikān.", EI., Brill Online, 2015.
[196] Selon Fück (cf. *ibid*), cette méthodologie fut intentionnelle dans la mesure où les renseignements concernant les « Compagnons du Prophète, les transmetteurs de la deuxième génération (*tābi'ūn*) […], et tous les califes, […] <pouvaient> être facilement trouvés dans des ouvrages biographiques et historiques ».
[197] Cf. *supra*.

musulmans dans ces ouvrages, et s'intéresser notamment à al-Kindī (260/873), à Muḥammad Ibn Zakariyyā'al-Rāzi[198] (313/925-320/932), et à Avicenne (428/1037), qui ont respectivement vécu avant, au même moment et après Fārābī.

En anticipant l'étude que nous traiterons au point suivant, on peut remarquer en première instance que si Ibn al-Nadīm considère al-Kindī comme le philosophe des Arabes (*faylasūf al-'Arab*), et lui assigne le statut de père de la philosophie musulmane[199], il n'en n'est pas de même pour Ibn Ḫallikān, qui ne lui consacre pas de notice dans son *Wafayāt al-A'yān*, et il semblerait que Fārābī lui vole en quelque sorte la vedette, comme nous chercherons à le montrer plus loin.

L'étude du cas d'al-Rāzi est particulièrement intéressante pour nous, dans la mesure où il en est question à la fois dans *Le Fihrist*[200]et dans *Le Wafayāt*[201].

Aussi, remarquons-nous que dans ces deux écrits al-Rāzi est présenté comme un médecin éminent[202] qui s'est consacré à l'étude de la philosophie sans que celle-ci n'ait d'impact apparent sur le développement de la philosophie musulmane ou qu'il soit intégré au panthéon de ses célébrités. Non renseignée, la détermination de sa foi personnelle fait par ailleurs problème, et sur ce terrain, nous en apprenons plus dans *Le Wafayāt* qui indique que l'un de ses maîtres, un dénommé Abū-l-Ḥasan 'Alī Ibn Rabn al-Ṭabarī[203] auprès duquel il étudia la médecine, aurait été un chrétien[204] qui avait embrassé l'islam[205].

---

[198] BADAWI A., *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, « Muḥammad Ibn Zakariyyā' al-Rāzi », Paris, Maisonneuve et Larose, 1979, p. 79 et svt., et plus particulièrement pp. 79-81. Sachant qu'un certain nombre de savants musulmans sunnites et ši'ītes ont porté la même *kunya* géographique que lui, à savoir, « al-Rāzi » (cf, la note consacrée Al-Faẖr al-Rāzi dans la partie supplémentaire de la notice biographique d'al-Qiftī (n°4 bis, 5)), on peut signaler que dans son *Histoire de la philosophie islamique*, H. Corbin assigne à Muḥammad Ibn Zakariyyā' le nom de « Rhazès » qu'il est le seul a l'avoir porté et qui correspond à sa dénommination latine médiévale. Cf. CORBIN H, *Histoire de la philosophie islamique* (ref. cf. *supra*), p. 198. On peut ajouter à cela que l'islamologue envisage pour le médecin-philosophe deux années de décès possibles, à savoir, 313/925 ou 320/932 cf. *ibid*.

[199] Cf. *K. al-Fihrist*, Livre VII, 2, pp. 255-261 (ref. cf. *supra*.). On peut signaler à ce titre la précision d'Ibn al-Nadīm au sujet de la parentèle d'al-Kindī dont il décline l'identité ainsi : « Il <se nomme> Abū Yūsaf Ya'qūb b. Isḥaq b. al-Ṣabāḥ b. 'Omrān b. Isma'īl b. Muḥammad b. al-Aš'aṯ b. Qays al-Kindī b. Mu'adī Karib b. Mu'awiyya b. 'Adī b. Rabī'a b. Mu'awiyya b. al-Ḥāriṯ b. Mu'awiyya b. Kinda, qui est lui-même Ṯūr b. Muratta' b. 'Adī b. al-Ḥāriṯ b. Murra b. Adad Ibn Zayd b. al-Hamīsi' b. Zayd b. Kahlān b. Sabā b. Yašğab b. Ya'rab » (*ibid.*, p. 255).

[200] *Ibid*, Livre VII, partie 3, pp. 299-302. L'identité d'al-Rāzi s'y décline ainsi : « Abū Bakr Muḥammad b. Zakariyyā' al-Rāzi de Rayy […] », p. 299. Celle-ci est identique dans *Le Wafayāt*, cf. *infra*.

[201] IBN ḪALLIKĀN, édition anglaise, trad. De Slane, vol. III, pp. 311-313 ; texte arabe : (éd. 'Ali Y., Bayrut, *Dar al-kutub al-'ilmiya*, 1419/1998, 6 vol), volume 4, notice n°707, pp. 390-393.

[202] On peut souligner avec intérêt l'usage du terme « imâm » dans la notice consacrée à al-Rāzi dans *Le Wafayāt* (p. 391, éd. 'Ali Y.) où nous lisons qu'il était l'imâm de son temps en médecine " كان إمام وقته في علم الطب. ".

[203] Cf. note n°4, édition de Slane, p. 314 ; éd. 'Ali Y, p. 392.

[204] Ici De Slane précise la religiosité d'al-Ṭabarī en indiquant entre parenthèses le terme « a Jew » qui peut conduire à supposer qu'il ne fut pas originellement chrétien mais juif. La note qu'il lui consacre (cf. *supra*, n°4, p. 314) va dans ce sens, nous y lisons en effet : « Abû 'l-Hasan Ali Ibn Rabn at-Tabari, an able physician, belonged to a Jewish family and was a native of Tabaristân ».

[205] Cf. *Ibid*., p. 312; éd. arabe, p. 392 où nous lisons " وكان مسيحياً ثم أسلم. " ; ce qui indique clairement qu'il comptait parmi les chrétiens avant d'adopter l'islam.

Pourtant, en examinant la longue liste d'œuvres qui lui est attribuée dans *Le Fihrist*, où l'on dénombre 115 écrits et 29 lettres[206], dont des ouvrages polémiques adressés aux *mutakallimīn*, aux *mu'tazilites* et aux philosophes[207], des écrits sur l'imâmat et la prophétie[208], et un nombre réduit d'ouvrages politiques dont les intitulés évoquent ceux de Fārābī[209], son intérêt pour l'islam et la connaissance qu'il en a semblent évidents. Il apparaît clairement qu'il dut compter en son temps parmi les opposants de certains théologiens et philosophes de l'islam, tout en se positionnant en même temps comme un philosophe de culture arabo-musulmane, comme l'attestent notamment ses écrits politiques et son *ism* qui est identique à celui de Fārābī, à savoir, « Muḥammad »[210].

À ce titre, on peut comparer la situation d'al-Rāzi à celle de Fārābī dans *Le Fihrist*, et on peut remarquer avec intérêt le fait qu'Ibn al-Nadīm ne semble pas avoir adopté la même attitude vis-à-vis d'eux.

Si dans le cas du second, il a tenté comme cela a été supposé, d'accorder la dénomination de sa parentèle à la culture arabo-musulmane, on ne peut que s'étonner de son attitude envers le premier, dont l'examen de la parentèle est rapide[211], et la question de la foi personnelle comme passée sous silence. Cette attitude conduirait d'une certaine façon à accorder la notice consacrée à al-Rāzi dans *Le Fihrist*, à celle qui porte sur lui dans *Le Wafayāt*, et à conclure comme cela a été évoqué en amont, que dans un cas comme dans l'autre, on a davantage retenu ses mérites en médecine que ceux en philosophie.

a. *2. 2 : Le statut particulier d'Avicenne dans la biographie de Fārābī*

Les choses diffèrent avec Avicenne, qui est reconnu comme ayant été un médecin-philosophe prodigieux, qui peut être rattaché à la culture arabo-musulmane tant par les éléments premiers de son identité, à savoir, sa parentèle, son nom et son surnom[212], que par sa biographie. Toutefois, on peut signaler en premier lieu, et comme c'est le cas d'al-Kindī dans

---

[206] *K. al-Fihrist*, pp. 300-302. Ibn Ḫallikān s'intéresse également à l'œuvre d'al-Rāzi mais semble se limiter à ses écrits médicaux les plus célèbres comme c'est le cas du *K. al-Mansūrī* (*Fihrist*, p. 300 ; *Wafayāt*, éd. De Slane, p. 312 ; éd. 'Ali Y., p. 392) ou du *K. al-Ḥāwī* en douze volumes (*ibid*).

[207] *K. al-Fihrist*, p. 300-301 où il est fait mention d'un « *K. al-radd 'alā al-Mutakalim fī raddihi 'alā Iṣḥāb al-Huyūlā* », d'un « *K. al-intifād al-taḥrīr 'alā al-mu'tazila* », et d'un « *K. fī-l-Išfāq 'alā Ahl al-taḥṣīlmin al-mutakalimīn wa-l-mutafalasafīn* ».

[208] *Ibid*., p. 301 où l'on relève quatre écrits dont le « *K. al-naqḍ 'alā al-kiyāl al-imāma* », « *K. fīmā yurid bihi aẓhār mā yadda'ī min 'uyūn al-anbiyyā'* » ; « *K. fī aṯār al-imām al-fāḍil al-ma'ṣūm* » et le « *K. al-imām wa-l-māmūm al-muḥaqayn* ».

[209] *Ibid*., c'est le cas du « *K. al-sīra al-fāḍila* » (*Le Livre de la Conduite vertueuse*) et du « *K. al-sīra al-fāḍila aš'āra fī-l-'ilm al-ilahī* » qui semble traiter à la fois de politique et de métaphysique comme c'est le cas chez Fārābī. Cf. *infra*.

[210] Pourtant, le port de ce nom par al-Rāzi ne l'a pas empêché comme le montre Badawi (cf. *supra*), d'opérer une critique de l'islam et d'autres religions. Sur l'adhésion d'al-Rāzi à l'islam, cf. *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, p. 91 (« *No other Muslim thinker was so daring as he* »). Sur sa critique des religions, cf. *ibid.* (« *After denying prophecy, al-Rāzi goes on to critizise religions in general. He expounds the contradictions of the Jews, the Christians, the Manichaeans, and the Majūsīs. […]* »).

[211] Cf *supra*.

[212] D'après Ibn Ḫallikān, Avicenne se serait nommé « Abū 'Ali al-Ḥusayn Ibn 'Abd Allah Ibn Sinā » en plus de son titre célèbre de « Ra'īs », éd. De Slane, p. 440 ; éd. 'Ali Y. p. 133.

Le Wafayāt, que *Le Fihrist* ne lui consacre pas de notice[213], bien que celle qui porte sur lui dans *Le Wafayāt* permette d'établir un certain nombre de parallélismes entre sa biographie et celle de ses prédécesseurs.

En tant que médecin éminent, Avicenne peut chronologiquement être considéré comme un successeur d'al-Rāzi, et en tant que philosophe musulman, il apparaît également poursuivre l'œuvre de Fārābī. Aussi, en constatant qu'en plus de la notice que lui dédie Ibn Ḫallikān dans dictionnaire biobibliographique[214], il est question de lui dans celle qui porte sur Fārābī[215], ce qui n'est pas le cas d'al-Rāzi, on peut en déduire qu'Avicenne apparaît davantage aux yeux du biographe comme ayant été un disciple de Fārābī en philosophie, qu'un adepte de la médecine du sage originaire de Rayy.

En outre, il paraît intéressant de constater que dans la formation intellectuelle qu'Ibn Ḫallikān attribue au Ra'īs[216] on trouve une initiation au *Coran* et aux sciences religieuses[217] et que cette formation précède son étude de la philosophie, et plus spécifiquement de la physique et de la métaphysique[218], ainsi que de la médecine, dans laquelle il surpassa rapidement et seulement à l'âge de seize ans[219] les Anciens et les Modernes[220].

La primauté de son instruction religieuse dans la formation intellectuelle d'Avicenne put, selon ce biographe, le conduire à assigner à la spiritualité un rôle majeur dans sa vie et sa philosophie, ce que nous pensons pouvoir vérifier à travers une première anecdote rapportée au sujet de ses études supérieures, durant lesquelles il avait coutume pour se délivrer d'une difficulté, de prier[221], et une seconde anecdote selon laquelle à la fin de sa vie, au moment où il comprit que la maladie dont il souffrait était incurable, il s'en remit à Dieu[222].

---

[213] Probablement en raison du jeune âge qu'il avait au moment de sa composition : Avicenne avait une dizaine d'années (cf. « MS », introduction, pp. 17-18).

[214] Éd. De Slane, vol. 1, pp. 440-446 ; éd. 'Ali Y, vol. 2, notice n°190, pp. 133-138.

[215] Cf. *supra*, notice n°6 ; Éd. De Slane, vol. 3, pp. 307-311; éd. 'Ali Y, vol. 4, notice n°706, pp. 387-390.

[216] *Kunya* célèbre attribuée à Avicenne interprétée par F. Sanagustin ainsi : « […] <Son> titre de Šayḫ al-ra'īs, c'est-à-dire de Maître suprême, <doit être interprété> comme signifiant *ra'īs al-ḥukamā',* le chef de file des sages ; le terme *ḥukamā'* (sing. *ḥakim*) désignant à la fois le médecin et le philosophe. Ceci nous ramène à l'idée première d'un homme universel rassemblant tous les multiples. » SANAGUSTIN F., *Avicenne, XIe siècle, théoricien de la médecine et philosophe : approche épistémologique*, introduction générale, Damas, IFPO, 2009, p. 14.

[217] Vers l'âge de dix ans. Éd. De Slane, p. 440. Avicenne fut également formé plus tardivement à la jurisprudence et à l'exégèse coranique par un certain « Isma'īl » dit le Sūfi. La note n°6, p. 444 qui lui est consacrée, nous y apprenons qu'il s'agit d'un ascète (*al-zāhid*) qui adopta le mode de vie des soufis mais dont l'identification est inconnue.

[218] Plus loin, cf. *infra*, nous verrons que c'est à partir de son étude qu'Avicenne va découvrir l'œuvre philosophique de Fārābī.

[219] *Wafayāt,* éd. De Slane p. 440 ; éd 'Ali Y p. 134; contrairement à al-Rāzi qui se consacra à la médecine à un âge plus avancé, environ à partir de quarante ans (éd. angl. p. 312 ; éd arabe, p. 390).

[220] *Ibid.*

[221] *Ibid.*, p. 441 éd. De Slane : "[…] when he met with an obscure point, he used to perform a total ablution and proceed to great mosque, where he would pray Almighty God to facilitate its comprehension to him and unlock the gate of difficulty."; éd. 'Ali Y, p. 194 " وكان إذا أشكلت عليه مسألة توضأ وقصد المسجد الجامع، وصلّى ودعا الله، عزّ وجلّ، أن يسهلها عليه ويفتح مُغلقها له.". Plus loin, nous verrons qu'il est question de cette pratique dans l'une des biographies consacrée à Fārābī, et qu'elle s'intègre à l'épistémologie avicennienne.

[222] *Ibid.*, p. 442-443 éd. De Slane "[…] He then made his ablutions, turned himself to God, gave his wealth in alms to the poor, and redressed the grievances of all those whom he could recollect; he manumitted also his mamlûks, and read the Koran through once every three days till he expired." ; éd. 'Ali Y, p. 136 " ثم اغتسل وتاب وتصدّق بما معه على الفقراء،وردّ المظالم على من عرفه وأعتق مماليكه، وجعل يختم في كل ثلاث أيام ختمة، ثم مات {...}". Nous aurons également à réexaminer la pratique de l'aumône chez Avicenne, cf. *infra*.

Confirmées en partie par la biographie fārābienne comme nous le verrons plus loin[223], ces anecdotes qui illustrent la religiosité avicennienne et révèlent l'importance de la spiritualité musulmane dans sa biographie, conduisent à la formulation d'au moins deux conclusions : premièrement, elles rendent indubitable l'affiliation du Ra'īs à l'islam et à la culture arabe ; deuxièmement, leur mention et leur intégration dans la biographie fārābienne tendent à consolider sa relation avec Fārābī, ce dernier devenant ainsi le maître et/ou le modèle d'Avicenne en philosophie musulmane.

De plus, il peut être intéressant de remarquer que la ville de Kharmaithen (*Ḫarmīṯnā*)[224] où est né Avicenne se situe à l'est de la Transoxiane à la frontière entre les régions de Ferghana et du Turkestan[225], et de comprendre ainsi qu'en plus des affinités intellectuelles qu'Avicenne put éprouver pour les écrits de Fārābī, comme nous seront amenés à le préciser plus en avant, il partageait avec lui des origines ethniques communes, ce qui amène de façon plus générale à la conclusion selon laquelle la philosophie musulmane en tant qu'elle eut Fārābī et Avicenne pour premiers maîtres, fut crée par des personnalités d'origine non-arabe, mais de confession vraisemblablement musulmane.

En allant plus loin, et en envisageant la position du Ra'īs vis-à-vis de ses prédécesseurs (al-Kindī, al-Rāzi et Fārābī), comme un critère d'intégration de ces derniers au panthéon de la philosophie musulmane, on peut remarquer que le jugement qu'il porte sur la philosophie d'al-Rāzi, et plus spécifiquement sur sa métaphysique (et/ou science divine), est contraire à celui qu'il réserve à celle de Fārābī[226], qu'il invite de façon plus ou moins cynique à se cantonner à son rôle de médecin. Aussi, bien que cette attitude ne soit pas adoptée aussi clairement par ses successeurs parmi lesquels nous avons étudié la position d'Ibn Ḫallikān, force est de constater que dans *Le Wafayāt*, al-Rāzi est identifié à sa fonction de médecin, et qu'il en est pratiquement de même dans *Le Fihrist* où il figure dans la partie qu'Ibn Nadīm consacre à la recension des médecins de culture arabe[227].

Toutefois, l'attention qu'accorda Avicenne à la métaphysique d'al-Rāzi put contribuer de façon plus positive à sa célébrité et à sa pérennité dans la culture arabe, ce qui ne semble pas avoir été le cas d'al-Kindī, malgré son importance dans *Le K. al-Fihrist*. Ainsi, en guise de conclusion de notre analyse de la parentèle (*nasab*), du nom (*ism*) et du surnom (*kunya*) de Fārābī, on peut affirmer que leur affiliation à l'islam put dépendre d'un processus extérieur à lui, qui a consisté pour les intellectuels arabo-musulmans anciens auxquels on peut associer Ibn al-Nadīm, à « islamiser » leurs sources non-arabes, et à les accorder autant que possible à la culture arabo-musulmane. Cette pratique semble avoir progressivement perdu en importance, et apparaît ne plus avoir été d'actualité à l'époque d'Ibn Ḫallikān, bien qu'elle semble avoir été favorisée dans le cas de la philosophie musulmane par l'existence et le

[223] Cf. notamment al-Bayhaqī (cf. *supra*, notice n°3). Ce mode de vie est également confirmé par l'autobiographie d'Avicenne, ce qui conduirait à supposer qu'Ibn Ḫallikān put s'en inspirer pour la rédaction de son *Wafayāt* ; cf. *infra*.
[224] Celle-ci avait pour chef-lieu la ville de Buḫāra ; éd. De Slane., p. 440 ; éd. 'Ali Y, p. 133.
[225] Cf. *supra*, cartes n°1 & 2.
[226] Cf. MS, introduction, pp. 17 et svt.
[227] Ref., cf. *supra*.

développement de la philosophie d'Avicenne. La philosophie de Fārābī semble avoir trouvé grâce aux yeux de cet étranger d'origine non-arabe, mais de religion musulmane, et c'est en se référant *a priori* à lui, et probablement à son autobiographie et à sa biographie, que les biographes du Second maître postérieurs à Ibn al-Nadīm (al-Andalusī, al-Bayhaqī, al-Qifṭī, Ibn A. Uṣaybi'a) et plus particulièrement, Ibn Ḫallikān, l'intégreront avec son disciple éminent au panthéon de la philosophie musulmane, au détriment d'al-Rāzi cantonné à sa fonction de médecin, et surtout d'al-Kindī dont il va être question à présent.

a. 3 : Fārābī, le « philosophe des musulmans » ?

Comme cela vient d'être exposé, à partir d'al-Andalusī, c'est-à-dire, pour la quasi-majorité des biographes de notre corpus, Fārābī est envisagé comme un philosophe musulman. Tout indique qu'à leurs yeux, il n'a pas été considéré comme n'importe quel philosophe musulman, étant donné qu'on relève à son sujet des formules honorifiques et des périphrases élogieuses à partir desquelles il semble avoir été le « philosophe des musulmans au vrai sens du terme » (« *faylasūf al-muslimīn bi-l-ḥaqīqati* », al-Andalusī), ou encore, « le plus grand philosophe de l'islam » (« *akbaru falāsifa al-islām* », Ibn Ḫallikān). Selon nous, l'examen de ces formules et de ces périphrases permet de poursuivre l'interrogation qui a été précédemment menée sur l'apport de Fārābī à la culture arabe et sa position dans l'histoire de la philosophie musulmane, et il n'est pas inutile de revenir dans ce cadre sur l'écart et même la rupture, entre la notice d'Ibn al-Nadīm et celles de ses successeurs.

À ce titre, on remarque en premier lieu qu'Ibn al-Nadīm n'use pas de formules honorifiques pour présenter la contribution de Fārābī à la philosophie musulmane, et qu'il exclut de la notice qu'il lui consacre dans le *Fihrist*, les termes de « philosophe » et de « philosophie », ce qui n'est pas le cas de celle qui porte sur al-Kindī[228], qu'il considère comme « le philosophe des Arabes » (*faylasūf al-'Arab*)[229]. Sachant néanmoins que pour Ibn al-Nadīm, Fārābī appartient au groupe des logiciens (*manṭiqīyyin*), et que ces derniers relèvent, avec les naturalistes, (*ṭabi'īyyin*) de la catégorie plus générale des philosophes (*falāsifa*), desquels il est spécifiquement question dans la septième partie du *Fihrist*[230], on peut affirmer sans hésiter qu'il est bien pour lui un philosophe (*faylasūf*)[231].

Selon Wellisch, spécialiste du *Fihrist*, Fārābī pourrait même être considéré comme un disciple d'al-Kindī[232], bien qu'Ibn al-Nadīm ne renseigne pas de façon directe et précise sur son orientation religieuse. Il inscrit en effet Fārābī et al-Kindī dans une mouvance commune

[228] Cette notice occupe les pages 255-260 de l'édition du *Fihrist* établie par G. Flügel. Ref, cf. *supra.*, *op. cit*.
[229] *Ibid.*, p. 255.
[230] Celle-ci débute p. 238 et s'achève p. 304, cf. *ibid*.
[231] Ce que l'on ne peut pas dire d'al-Rāzi, cf. *supra*.
[232] WELLISCH H. H., « The Fihrist Arab Bibliography : "Fihrist al-'Ulum", "Occasional Papers",University of Illinois, Urbana-Champaign Library, n° 175, December 1986-2007, p. 23 où nous lisons : "An enumeration of al-Kindi's disciples and followers ends with al-Farabi […]."

dans son *K. al-Fihrist*[233], où il propose une vision personnelle de l'histoire de la philosophie musulmane d'inspiration antique ou « *falsafa* ». Celle-ci semble se distinguer de celles des biographes postérieurs tels qu'al-Bayhaqī et al-Andalusī, ce qui se vérifie par le fait que dans la notice du premier, l'existence d'al-Kindī et sa contribution à l'histoire de la *falsafa* sont omises, et que dans celle du second, Fārābī se voit attribuer une supériorité en logique qui l'amène à surpasser al-Kindī. Aussi, bien que ce second point de vue ne s'éloigne pas tout à fait de celui d'Ibn al-Nadīm, qui a vu en Fārābī un expert en logique, l'histoire de la *falsafa* d'al-Bayhaqī fait question, et conduit, dans cette perspective, à supposer qu'à partir de lui, ou pour le moins, entre sa mort (565/1169) et celle d'Ibn al-Nadīm (385/995), c'est-à-dire, globalement entre les Xe et le XIIe siècles (IVe-VIe s. H.), la perception que l'on a eue de la philosophie fārābienne, ou ce qui revient au même, de la contribution de Fārābī à la culture arabe, a fait l'objet d'une certaine évolution.

Comme nous avons cherché à le montrer à travers l'étude comparée du *K.al-Fihrist* et du *Wafayāt*, cette évolution est bien réelle et s'accorde plus généralement avec le processus historique du développement de la *falsafa* dans le monde arabe classique (ie. X^{e}-XIIe s. /IVe-VIe s. H.), qui après avoir connu des personnalités telles qu'al-Kindī, al-Rāzi ou Fārābī, et postérieurement à la rédaction et à la publication du *Fihrist*, compte parmi ses artisans Avicenne, qui va lui apporter un souffle nouveau.

On peut ajouter à cela l'autre conclusion non négligeable de notre étude précédente selon laquelle l'apport avicennien à la philosophie musulmane concerne tout particulèrement Fārābī, qui est considéré dans les notices biographiques qui ont été retenues pour notre étude, comme ayant été le maître du Ra'īs en philosophie.

Cette idée y est justifiée par un triple constat. Le premier consiste en la disparition progressive de la figure d'al-Kindī et son remplacement par Avicenne. Le second se manifeste par une revalorisation de la philosophie de Fārābī, présenté comme une figure tutélaire de la philosophie arabe, à l'instar d'Avicenne[234], sur lequel il est censé avoir exercé une influence majeure[235]. Enfin, le troisième et dernier constat, qui est particulièrement significatif pour nous, consiste dans l'islamisation de la *falsafa* que l'on trouve dans nos notices, où elle est définie comme un domaine à part entière de la culture arabe (ou arabo-musulmane), au sein de laquelle Fārābī, et Avicenne à sa suite, sont les auteurs les plus éminents.

La vérification du premier constat conduit à partager nos notices en deux catégories, à savoir, une première où il est question d'al-Kindī (de façon directe et indirecte), et une seconde où il est occulté. Ce découpage conduit à associer la notice d'Ibn al-Nadīm à celle d'al-Andalusī et à les distinguer de trois autres notices (al-Bayhaqī, al-Qifṭī, Ibn Ḫallikān).

---

[233] *K. al-Fihrist, ibid.*, p. 238-245 : on peut remarquer que cette diffusion ne concerne pas uniquement la philosophie grecque, mais englobe également la philosophie persanne et indienne.

[234] Ainsi, ce dernier peut être considéré à la fois comme l'acteur d'une première révolution dans l'histoire de la philosophie arabo-musulmane, et le premier disciple arabo-musulman de Fārābī (cf. *supra*).

[235] Pour illustrer l'importance de la philosophie de Fārābī sur l'œuvre avicennienne, cf. *infra*, l'interprétation madkourienne de la philosophie de Fārābī, voir par ex, partie 2, ch. 1.

On peut raisonnablement envisager que dans son *Fihrist* Ibn al-Nadīm laisse entendre l'existence d'une relation de continuité entre al-Kindī et Fārābī au sens où il présente le « philosophe des Arabes » avant lui dans sa liste des logiciens. Mais, ce n'est pas le cas du *Ṭabaqāt al-Umam* où al-Kindī est nommément cité pour son infériorité en logique par rapport à Fārābī. De plus, on observe qu'il n'est plus du tout question d'al-Kindī dans les notices postérieures à celle d'al-Andalusī (462/1070), c'est-à-dire, rédigées après le XIe siècle (Ve s. H.), ce qui n'est pas le cas d'Avicenne, qui y totalise six apparitions, dont trois chez al-Bayhaqī, qui le nomme en se servant de sa *kunya* « Abū ʻAlī » ; deux chez al-Qifṭī qui l'appelle soit « Ibn Sīnā », soit « Abū ʻAlī ibn Sīnā » ; et enfin, une chez Ibn Ḫallikān qui décline l'identité d'Avicenne en se servant de son titre honorifique de « Ra'īs », qui signifie le chef ou le leader[236], parlant ainsi à son sujet du « Ra'īs Abū ʻAlī ibn Sīna ».

Contrairement à Ibn al-Nadīm, qui considère Fārābī, d'après Wellisch, comme l'un des disciples d'al-Kindī, Avicenne est présenté dans les notices des biographes postérieurs comme le disciple (*tilmiḏān*) de Fārābī (al-Bayhaqī), ou à défaut, comme un lecteur et un adepte de ses écrits (Ibn Ḫallikān), ce qui conduit ainsi à occulter l'hypothétique relation de maître à disciple entre al-Kindī et Fārābī, autorisée par l'ordre de rédaction du *Fihrist* au profit d'un rapport reconnu entre Fārābī et Avicenne.

Ainsi, les biographes postérieurs à Ibn al-Nadīm[237], auxquels on peut ajouter à cet égard al-Andalusī, en raison du peu d'estime qu'il manifeste pour la pensée d'al-Kindī, apparaissent avoir rivalisé d'imagination pour présenter au moyen de formules honorifiques et de périphrases élogieuses Fārābī comme le maître à penser d'Avicenne et le père de la philosophie arabo-musulmane ou *falsafa*. Une telle attitude témoigne de l'importance de sa contribution à la culture arabe en tant que philosophe, ce qui conduit à vérifier les deuxième et troisième constats relatifs à l'essor de la *falsafa* à partir d'Avicenne.

Constitutifs d'une même association d'idées, ces constats culminent en une revalorisation du statut de la philosophie de Fārābī dans la culture arabe. Les formules honorifiques et les périphrases élogieuses qui figurent ci-dessous vont en ce sens, et montrent que bien après Ibn al-Nadīm, qui présente Fārābī comme un « précurseur en logique et en sciences anciennes », le philosophe est considéré par ses biographes postérieurs de la manière suivante :

> **Notice n°2 : *Ṭabaqāt al-Umam (Classification des Nations)*, Ibn Ṣāʻid al-Andalusī**
> « […] Abū Naṣr, Muḥammad b. Muḥammad b. Naṣr, al-Fārābī, **philosophe des musulmans au vrai sens du terme** *(faylasūf* ***al-muslimīn*** *bi-l-ḥaqīqati). »*
>
> **Notice n°3 : *Tatimma ṣiwān al-ḥikma (Supplément au De la sagesse)*, Ẓahīr al-Dīn al-Bayhaqī**
> « […] Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭarḫān, originaire de Fariyāb dans le Turkistan ; surnommé le Second maître, **il n'a pas existé de plus illustre sage musulman avant lui (*lam yakun afḍal minhu min ḥukamāʼ al-islām qablahu*)[238]**. »

[236] Cf. *supra*., SANAGUSTIN F., *Avicenne, XIe siècle, théoricien de la médecine et philosophe : approche épistémologique*, introduction générale, Damas, IFPO, 2009, p. 14.
[237] WELLISCH H. H. « The Fihrist Arab Bibliography : "Fihrist al-ʻUlum", "Occasional Papers", University of Illinois, Urbana-Champaign Library, n° 175, December 1986-2007.
[238] Cf. AD, p. 14.

Notice n°4: *Iḫbār al-'Ulamā bi-l-aḫbār al-Ḥukamā' (Nouvelles adressées aux Savants sur <la vie> des Sages)*, Al-Qifṭī
« Muḥammad b. Muḥammad b. Ṭarḫān, Abū Naṣr al-Fārābī, le philosophe, de Fārāb, <ville turque> située en Transoxiane (*mā warā' al-Nahr*). **Philosophe des musulmans sans conteste (*faylasūf al-muslimīn ġayri mudāfi'*)[239].**

Notice n°6 : *Wafayāt al-A'yān (Vies des hommes illustres)*, Ibn Ḫallikān
« Abū Naṣr Muḥammad b. Ṭarḫān b. Ūzlaġ, al-Fārābī, turc, le sage célèbre. Auteur d'ouvrages en logique, Musique et dans d'autres sciences. **C'est le plus grand philosophe de l'islam (*akbaru falāsifa al-islām*) [.] »**

Ces formules et ces périphrases présentent un triple aspect : soit elles envisagent Fārābī comme le plus important philosophe de l'islam (al-Qifṭī, Ibn Ḫallikān). Soit elles le considèrent comme le premier philosophe musulman d'un point de vue chronologique (al-Bayhaqī), ou pour le moins, comme le premier philosophe musulman suffisamment digne d'une telle considération (al-Andalusī). Dans cette mesure, force est de constater que la contribution d'al-Kindī à la philosophie arabo-musulmane est occultée, ce qui pourrait indiquer qu'il est peut-être resté limité, dans l'esprit de ces auteurs, à son statut de « philosophe des Arabes ». D'autre part, on remarque que Fārābī n'est considéré par aucun d'eux comme le maître de la philosophie arabe, mais que tous le proclament père fondateur de la philosophie musulmane.

Si l'on s'appuie pour évaluer cette idée sur les dates de décès des biographes dont il est question ici, à savoir, al-Andalusī (462/1070), al-Bayhaqī (565/1169), al-Qifṭī (646/1248) et Ibn Ḫallikān (681/1282), on constate qu'elles sont postérieures à celles d'Avicenne (428/1037) d'au moins trente-trois années (al-Andalusī)[240], et que cet écart s'étale environ sur deux siècles et demi (Ibn Ḫallikān)[241].

Selon nous, la valorisation (ou la revalorisation) de la philosophie de Fārābī qu'on observe dans les notices de ces biographes s'est probablement précisée et confirmée au cours du temps, (c'est-à-dire, des trentre-trois années qui séparent la mort d'Avicenne de celle d'al-Andalusī, aux deux siècles et demi après sa disparition), mais elle semble atteindre son apogée avec al-Bayhaqī (XIIe s. / VIe s. H)[242], dans la notice duquel Fārābī est sacré, à la suite d'al-Andalusī (XIe s. / Ve s. H.), père de la philosophie musulmane, et maître à penser, et/ou prédécesseur en philosophie d'Avicenne, au détriment d'al-Kindī, qui est comme occulté de l'histoire de cette philosophie.

a.3.1 : Fārābī, un imām-philosophe ?

En outre, et de manière à parachever notre enquête sur le statut de Fārābī dans la culture arabe, et sur son apport en philosophie musulmane pour les biographes postérieurs à Ibn al-Nadīm, il apparaît pertinent de souligner le fait qu'Ibn Abī Uṣaybi'a se démarque de

[239] *Ibid.*, p. 18.
[240] Si l'on soustrait la date de décès de ce dernier, à savoir, 472/1070 à celle d'Avicenne (428/1037).
[241] Même raisonnement, cf. *supra*.
[242] Cf. *infra*, sur la métaphysique.

ses homologues, en le considérant moins comme le père de la philosophie musulmane, que comme « un imâm vertueux » (*imāmān fāḍilān*), ainsi qu'on peut le vérifier dans l'extrait ci-dessous :

> **Notice n°5 :*'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-Aṭibbā'* (*Sources des nouvelles au sujet des classes de médecins*), Ibn Abī Uṣaybi'a**
> « Il fut, que Dieu lui fasse Miséricorde, **un philosophe complet (*faylasūfan kāmilān*)** et **un imâm vertueux (*imāmān fāḍilān*).** Il a maîtrisé (*atqana*) les sciences de la sagesse, et excellé dans les sciences exactes (*'ulūm al-riyāḍiyya*). Doté d'une âme pure, d'une forte intelligence, et détaché de l'ici-bas, il était convaincu de ce qu'il entreprenait, et se conduisait à la manière des philosophes anciens. »

À première vue, cette description de Fārābī fait écho à la notice d'Ibn al-Nadīm qui le présente comme un expert en « logique et en sciences anciennes ». Toutefois, le fait qu'elle soit davantage concentrée sur ses traits de caractère que sur ses capacités intellectuelles a pour résultat que ses conceptions personnelles de la philosophie et de la sagesse s'apparentent à une philosophie et à une sagesse pratiques, qui, *a priori*, n'ont pas pour modèle l'islam, mais une philosophie considérée comme ancienne (« *il se conduisait à la manière des philosophes anciens* »).

L'intérêt d'Ibn A. Uṣaybi'a pour la personnalité de Fārābī autorise à le considérer soit, comme nous l'avons proposé dans notre traduction, comme un philosophe complet (*faylasūfan kāmilān*)[243], soit à l'envisager comme un philosophe parfait, en tenant compte du fait que la racine « *kml* » dont l'adjectif « *kāmilān* » est dérivé, renvoie également à la notion de perfection[244]. Si l'on cherche à interpréter à partir de cela le portrait qu'Ibn A. Uṣaybi'a dresse de Fārābī, on constate que son statut d'« imâm vertueux » (*imāmān fāḍilān*) le dote de vertus philosophiques, théoriques et pratiques. L'existence des deux premiers types de vertus est justifiée par le fait que Fārābī se voit attribuer « une excellence[245] en sagesse »[246] et « <une excellence> en sciences exactes (*'ulūm al-riyāḍiyya*)[247] ». Quant aux vertus pratiques, leur réalité semble pouvoir être déduite de la conduite du Second maître en philosophie, qui est présentée comme lui ayant été inspirée par des philosophes anciens, et plus particulièrement par Aristote, comme l'indique à sa suite, la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a :

---

[243] Cf. *Kaz* (tome 2, p. 930) où le terme « *kamala* » (« كَمَلَ ») désigne « un être entier, parfait, tel qu'il n'y manque rien ».

[244] Cf. *Ibid* où « la perfection » ou « l'état de ce qui est parfait, accompli, achevé » se dit « kamāl » (« كَمالٌ »), et l'adjectif « kāmil » (fem. « *kamala* ») désigne soit, « ce qui est complet, entier, achevé, terminé », soit, « le parfait [et] l'accompli ». En outre, on peut souligner l'intérêt particulier de Fārābī pour la notion de perfection dans son œuvre philosophique. Il est possible de s'en faire une idée dans L'APL (vol. 1, pp. 420-421) qui recense pas moins de quatre déclinaisons de la perfection, à savoir, la perfection ultime (*kamāl aḫīr :* « كمالأخير »), la perfection première (*kamāl awwal :* « كمالأول ») d'où dérive la perfection de l'homme (*kamāl al-insān al-awwal :* « كمال [الإنسان الأول »), ainsi que la perfection seconde (*kamāl ṯāni :* « كمالثان »).

[245] On peut songer à ce titre à la racine « fḍl », qui conduit également à l'idée d'excellence. Remarquons que pour les Grecs (ex : Platon, Aristote), la vertu (ἀρετή /*aretḗ*) désigne une excellence.

[246] La philosophie étant assimilable à la sagesse. En arabe classique, la « *falsafa* » et la « *ḥikma* ». Cf. par exemple, partie 2, ch. 1, c. sur l'interprétation du terme « hikma » par M. Mahdi dans *Le Livre des Opinions de* Fārābī.

[247] Telles que les mathématiques, la géométrie, cf. par exemple *La Recension*, Livre III. Dans l'édition de A. Cherni, « *Le recensement des sciences* », ch. III, Des mathemata, pp. 126-163.

> « On raconte que la raison qui […] poussa [Fārābī] à étudier la sagesse (*ḥikma*) provient du fait qu'un homme déposa un jour chez lui un ensemble d'ouvrages d'**Aristote**. Fortuitement, il y jeta un œil, approuva [leur contenu], puis s'empressa d'en faire la lecture, et ne s'arrêta pas avant d'être parvenu à leur pleine compréhension, devenant ainsi un véritable philosophe (*faylasūfan bi-l-ḥaqīqati*) » […]

Selon nous, le portrait de Fārābī que nous offre ici Ibn A. Uṣaybi'a peut s'inspirer d'une connaissance plus ou moins importante de sa pensée philosophique, dont il a pu se faire une idée à travers une lecture au moins partielle de ses écrits. D'une part, la vertu (*faḍl*) qui permet à notre biographe de qualifier l'imâmat de Fārābī, est, comme nous chercherons à le montrer dans notre travail, un concept central dans son œuvre philosophico-politique. D'autre part, le fait qu'Ibn A. Uṣaybi'a présente le Second maître comme « un imâm » (*imāmān*) peut être interprété au regard de ses écrits éthiques et politiques, tels que *Le Livre de L'Obtention du Bonheur* ou *Le Livre des Principes des Opinions des habitants de la cité vertueuse*, dans lesquels l'imâm est semblable au philosophe[248].

Ainsi, si comme le suggère Ibn A. Uṣaybi'a, Fārābī peut être identifié à ce qui s'apparente à un imâm-philosophe vertueux, cette représentation de sa personnalité peut faire l'objet d'au moins deux interprétations possibles. Selon la première, le biographe assimilerait Fārābī à sa philosophie politique, qu'il incarnerait ainsi à travers ses écrits où l'on trouve la figure de l'imâm-philosophe en raison d'une identité de rapports entre l'imâmat et la philosophie[249]. Quant à la seconde, elle s'articule à l'hypothèse selon laquelle Ibn A. Uṣaybi'a nous renseignerait sur l'orientation religieuse de Fārābī, qui aurait été, compte tenu du caractère polysémique du terme « imâm »[250], ou bien, un philosophe musulman de culte ši'ite[251], ou alors, un philosophe et un guide spirituel, si l'on se base sur la signification sunnite de cette notion[252]. Il est intéressant de souligner à cet égard qu'Ibn A. Uṣaybi'a, et plus fondamentalement, Fārābī, ne sont pas les inventeurs de la notion « d'imâm-philosophe », mais qu'une telle conception semble avoir circulé chez des libres penseurs[253] de son époque, comme c'est le cas d'al-Rāzi. Aussi, si comme le suppose R. Brague, al-Rāzi a élevé le sage Socrate au rang d'imâm[254], Fārābī semble s'être démarqué de lui sur ce point, car son imâm-philosophe est un homme polyvalent, qui combine en plus du titre de sage, celui de « législateur »[255], de « gouvernant suprême », de « prince » et même de prophète comme nous le verrons plus loin. Pour donner un aperçu de ces idées, on peut s'appuyer sur

[248] Cf. *infra*.
[249] *Ibid.*
[250] D'après le DHI : « en arabe *imâm* ou « guide, celui qui se tient en avant », [est un] un terme [qui a présenté] des acceptations différentes selon le contexte dans lequel il est employé, mais dont le sens primitif permet de comprendre chacune de ses significations et de les relier à l'institution fondamentale de l'imamat », in. « Imam », p. 386.
[251] *Ibid.*
[252] *Ibid.*
[253] Sur la signification de ce titre, cf. URVOY D., *Les penseurs libres dans l'Islam classique, L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, France, Champs/Flammarion, 2003.
[254] RAZI (AL), *La Médecine Spirituelle* (« MS » cf. *supra*), trad. Brague R., introduction, France, GF Flammarion, n°1136, 2003, p. 23: « […] <Sa > véritable filiation est ailleurs. Razi la fait tenir en une phrase : c'est Socrate qui est son *imâm*. […] ».
[255] OB, §$_{57}$, IV, p.87, trad. O. Sedeyn & N. Lévy.

l'extrait ci-dessous tiré de *L'Obtention du Bonheur*[256], dans lequel Fārābī assimile clairement l'imâm au philosophe :

« En ce qui concerne le **sens du mot « imâm »** dans la langue arabe, il désigne <celui> dont l'exemple est suivi et bien accepté : ce qui signifie que **sa perfection (*kamāluhu*) est bien acceptée, ou que son but (*ġaraḍuhu*) est bien accepté.** S'il n'est pas bien accepté dans toutes les activités (*al-af'āl*), les vertus (*al-faḍā'il*) et les arts (*al-ṣinā'āt*) qui sont en nombre illimité, alors il n'est pas véritablement bien accepté (*'alā al-iṭlāq*). C'est seulement lorsque les autres arts, les vertus et les activités des autres visent à réaliser son[257] but et aucun autre, que son art sera l'art le plus puissant, sa vertu la vertu la plus puissante, sa délibération, la délibération la plus puissante et sa science la science la plus puissante. Car avec toutes ces puissances il utilisera les puissances des autres afin d'accomplir son propre but. Cela n'est pas possible sans les sciences théoriques, sans la plus grande de toutes les vertus délibératives et sans toutes les autres choses que l'on trouve **chez le philosophe »**[258]	**(ص93)** وأما معنى الإمام في لغة العرب؛ فإنما يدل على مَنْ يؤتم به ويتقبل، وهو إما المتقبل كماله أو المتقبل غرضه، فإن لم يكن متقبلاً بجميع الأفعال والفضائل والصناعات التي هي غير متناهية، لم يكن متقبلاً على الإطلاق. وإن لم يكن ها هنا غرض يلتمس حصوله بشيء من الصنائع والفضائل والأفعال سوى غرضه؛ كانت صناعته هي أعظم الفكر قوة، وفضيلته أعظم الفضائل قوة، وفكرته أعظم الفكرة قوة، وعلمه أعظم العلوم قوة. إذ كان بجميع هذه التي فيه، يستعمل قوى **(ص94)** غيره في تكميل غرضه، وليس يمكن ذلك دون العلوم النظرية ودون الفضائل الفكرية التي هي أعظمها قوة ثم دون سائر تلك الأشياء التي تكون في الفيلسوف.

Dans cet extrait, Fārābī semble aller du général au particulier, en étant conscient du caractère polysémique et pourrait-on dire, ambigu, du terme « imâm ». En articulant sa réflexion à une étude sur la signification de « ce mot » dans la langue arabe (ie. sens général), ou plus littéralement, dans la langue des Arabes (« *fī luġati al-'Arab* »), il amène progressivement à sa conception personnelle de l'imâm (ie. sens particulier), dont les qualités font de lui le semblable du philosophe.

Plutôt que de concevoir l'imâm comme un guide au sens strict, il est présenté comme un modèle de conduite, mais son exemplarité nécessite une reconnaissance préalable que Fārābī associe à l'idée d'acceptation[259] (*al-mutaqabal* ; *mutaqabalān*)[260]. En ce sens, pour être imâm, il faut être reconnu comme tel par les autres, et la charge qui lui incombe dépend ainsi de l'image que l'on se fait de lui. De la sorte, et en un premier sens, l'imâm se définit pour le sage de Fārāb à la fois comme un exemple de conduite et un homme accepté, au sens où son exemplarité doit être reconnue par les autres[261].

Ces caractéristiques posées, il assigne à l'imâm des activités (ou actes) et un projet (ou but : *ġaraḍ*) « sur » et/ou « pour » les autres, qui là encore, doivent faire l'objet d'une

[256] *Ibid.*, p. 88-89. Texte arabe, éd. 'Alī Bū Malḥum, pp. 93-94.
[257] Souligné dans le texte, OB., §57, IV, p. 88
[258] Traduction modifiée.
[259] Cette idée est défendue dans l'article que consacre le DHI à la notion d'imam où nous constatons que dans la langue arabe classique, le mot « imâm » est utilisé dans un sens général pour désigner un : « personnage faisant autorité » à l'intérieur de la société islamique, dans quelque discipline ou quelque domaine que ce <soit>, c'est-à-dire, dans le *fiqh*, le *hadith*, la piété, la grammaire ou même l'*adab*. […] ». Cf. *ibid*, p. 386.
[260] Dans le Kaz (tome 2, pp. 665 et svt) la terme « *qabala* » et ses dérivés (n. d'action « *qubūl* » et « *qabūlun* ») désignent en partie le fait (sens n°1) de « recevoir, d'accepter, d'agréer, d'acceuillir quelque chose, […] », ou de (sens n°2), ce qui revient au même, « agréer quelque chose, consentir, acquiescer à quelque chose ; admettre quelque chose de la part de quelqu'un (avec l'emploi de la particule « *'an* »), <ou encore>, d'adopter une doctrine, ou <de> recevoir un enseignement de la part de celui qui l'enseigne ».
[261] Nous verrons dans la suite de notre travail que cette acceptation se rapporte à la conceptione fārābienne de la volonté et du choix de l'homme.

reconnaissance et d'une acceptation préalables. Parmi les activités de l'imâm, on compte des actions, des arts et des vertus (*afʿāl*, *faḍāʾil*, *ṣināʿāt*)[262]. Quant au but de l'imâm, seule la modalité de sa réalisation est précisée et paraît s'identifier à la réalisation de ses activités. Dans ce cadre, ses actions, arts et vertus, sont envisagées comme des puissances (*quwwa*), et la liste qui en est fournie, et qui compte l'art, la vertu, la délibération, et la science, ou plus généralement, les sciences théoriques et les vertus délibératives, conduit d'une part au second aspect de la définition fārābienne du terme *imâm*, qui est dans ce cas assimilé au philosophe, et permet d'autre part, de supposer l'existence d'un accord entre la conception fārābienne de l'imâmat et celle d'Ibn A. Uṣaybiʿa. Toutefois, si comme on l'a observé en amont, « l'imâm-philosophe vertueux » qu'est Fārābī aux yeux d'Ibn A. Uṣaybiʿa, est doté de vertus philosophiques, théoriques et pratiques, le présent extrait de *L'Obtention du Bonheur* permet de préciser ce jugement.

En premier lieu, son analyse permet de constater que « l'imâm-philosophe vertueux » fārābien est doué, non pas de trois, mais de quatre sortes de vertus (théoriques, délibératives, morales, et les arts pratiques)[263]. En seconde instance, on remarque que la philosophie sur la base de laquelle s'échafaude cette définition de l'imâmat s'inspire d'une conception gréco-antique de la sagesse, selon laquelle celle-ci est censée contenir « en puissance toutes les vertus »[264].

En adoptant cette perspective, la philosophie se définit comme « ''la science des sciences'' (*ʿilm al-ʿulūm*), ''la mère des sciences'' (*umm al-ʿulūm*), ''la sagesse des sagesses'' (*ḥikmati al-ḥakam*), et ''l'art des arts'' (*ṣināʿati al-ṣināʿāt*) »[265]. Dans cette mesure, on comprend ce qui autorise Fārābī à assimiler la figure de l'imâm parfait ou véridique à celle du philosophe, et l'on parvient également à la déduction selon laquelle il existerait pour lui une primauté, ou pour le moins une antériorité de la philosophie vis-à-vis de l'imâmat, comme c'est le cas en un sens pour l'imâm-philosophe d'al-Rāzi.

En adoptant une perspective différente, il apparaît pertinent de distinguer l'imâmologie fārābienne de l'imâmologie šiʿīte.

a.3.2 : L'imāmat philosophique fārābien et l'imâmamologie šiʾīte

Pour distinguer l'imâmologie de Fārābī de l'imâmologie šiʿīte, on peut constater que dans l'article consacré au šiʿīsme dans le *Dictionnaire du Coran*, M. A. Amir-Moezzi affirme ceci :

> « La foi chiite dans son ensemble a pour axe central la figure du '' Guide '' ou '' Maître initiateur '', *imâm* en arabe, de sorte que l'on peut dire que **le chiisme est une imamologie** par rapport à laquelle se déterminent et prennent sens **tous les autres chapitres religieux**, de la cosmologie à l'eschatologie, de

[262] Celles-ci préfigurent la conception fārābienne de la religion vertueuse, nous y reviendrons.Cf. *infra.*
[263] *OB*, §$_2$, I, p. 17.
[264] *Ibid*., §$_{53}$, IV, p. 81. Dans le texte arabe (éd., ʿAlī Bū Malḥum p. 86) nous lisons : « ويرون (اليونانيين) أنها هي (الفلسفة) بالقوة الفضائل كلها ». Ils estiment (les Grecs, et plus particulièrement Platon et Aristote) qu'elle (la philosophie) est en puissance toutes les vertus.
[265] Dans le texte arabe nous lisons (ibid. p. 86-87): « ويسمونها (اليونانيين) علم العلوم وأمّ العلوم وحكمة الحكم وصناعة الصناعات »

la théologie au droit, de la mystique à l'exégèse coranique et à la philosophie »[266].

Si, comme le pense M. A. Amir-Moezzi, le ši'īsme peut être considéré comme une imâmologie vis-à-vis de laquelle se déterminent ses autres aspects ou « chapitres religieux » dont « sa » ou « la » philosophie, on croit observer chez Fārābī une inversion de ce processus. Dans l'extrait examiné de *L'Obtention du Bonheur*, c'est la philosophie qui détermine ses parties, ou en reprenant la formule de M. A. Amir-Moezzi « ses chapitres », ce qui conduit à formuler l'hypothèse selon laquelle pour le *faylasūf*, c'est la philosophie qui détermine l'imâmat et non l'inverse. Ainsi, à la question de savoir si Ibn A. Uṣaybi'a eut ou non connaissance de l'œuvre philosophique de Fārābī, on peut répondre de façon affirmative et supposer qu'il put avoir connaissance d'écrits tels que *L'Obtention du Bonheur* ou *Le Livre des Opinions*, et qu'il a cherché, rejoignant en cela d'autres biographes de notre corpus, à identifier la voie religieuse du Second maître dans la biographie qu'il lui a consacrée, point qui va nous occuper à présent.

Avant cela, on peut conclure notre réflexion sur le statut de Fārābī dans la philosophie musulmane par le double constat suivant.

D'une part, il a été considéré après la mort d'Avicenne par la majorité de ses biographes (al-Andalusī, al-Bayhaqī, al-Qifṭī, Ibn A. Uṣaybi'a, Ibn Ḫallikān) comme le père fondateur de la philosophie arabe.

D'autre part, il a été envisagé de façon plus marginale (Ibn A. Uṣaybi'a) comme un religieux musulman semblable à un imâm-philosophe.

b) La voie religieuse de Fārābī

Dans les notices examinées ici, la voie religieuse de Fārābī se décline en trois aspects qui peuvent respectivement correspondre à ses idées en matière de religion, à son orientation religieuse, et à la conduite qu'il est censé avoir adoptée en ce domaine. L'examen de ces différentes facettes de sa voie religieuse conduit à constater que ses biographes ne parviennent pas toujours sur ce sujet à un consensus. D'un autre côté, on remarque également qu'indépendamment d'un tel accord, ils ne s'expriment pas nécessairement sur la totalité des aspects de sa religiosité. Pour ces raisons, trois cas de figure ont été distingués.

Le premier est le plus répandu. Il porte sur un aspect particulier de la voie religieuse de Fārābī (al-Andalusī, al-Qifṭī, Ibn Abī Uṣaybi'a, Ibn Ḫallikān). Les deux autres s'opposent l'un à l'autre et invitent ou à une occultation de la voie religieuse du philosophe (Ibn al-Nadīm), ou à s'exprimer à son sujet de façon exhaustive (al-Bayhaqī).

Sur les six notices analysées, cinq renseignent sur sa voie religieuse, dont quatre sur l'un de ses aspects (al-Andalusī, al-Qifṭī, Ibn Abī Uṣaybi'a, Ibn Ḫallikān), et une sur leur totalité (al-Bayhaqī). Une notice se trouve donc éliminée de notre investigation, et il s'agit

[266] *Dictionnaire de Coran* (DC), (dir.) AMIR-MOEZZI M. A., « Chiisme », M. A. A.-M. Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2007, p. 158-159.

comme on peut aisément le deviner, de celle d'Ibn al-Nadīm, qui n'a pas éprouvé le besoin de s'exprimer clairement sur ce point, malgré les allusions à la religion et à la culture musulmane qu'on trouve dans les éléments premiers de l'identité (*nasab, ism, kunya*) qu'il attribue à Fārābī. Si l'on s'intéresse par la suite à la détermination des aspects constitutifs de la voie religieuse fārābienne, et que l'on identifie pour cela les biographes qui se sont exprimés à son sujet, nous avons affaire en premier lieu à al-Andalusī et à al-Bayhaqī, qui semblent avoir assimilé les idées religieuses du Second maître à sa métaphysique. On observe dans un second temps que la majorité des biographes du sage (al-Bayhaqī, al-Qifṭī, Ibn Abī Uṣaybi'a, Ibn Ḫallikān) invitent à le considérer comme un adepte du mysticisme soufi. Enfin, en ce qui concerne la conduite religieuse qui a été adoptée ou revendiquée par Fārābī, on remarque que seul al-Bayhaqī s'exprime à ce sujet, et qu'il renvoie dans ce cadre à une forme de sagesse juridique qui évoque le droit canon musulman ou *fiqh*.

b. 1 : Les idées religieuses de Fārābī : de la métaphysique à la politique

Dans le corpus constitutif de la biographie fārābienne, seulement deux notices fournissent des indications sur les idées religieuses du penseur. Ayant pour auteurs al-Andalusī et al-Bayhaqī, leur analyse mène à la métaphysique du *faylasūf* :

> **Notice n°2 : *Ṭabaqāt al-Umam (Classification des Nations),* Ibn Ṣā'id al-Andalusī**
> « […] De plus, il est également l'auteur de deux ouvrages **d'une qualité incomparable en métaphysique** (***'ilm al-ilāhī***) et **en science politique** *('ilm al-madanī*) : le premier est connu sous le nom de « *La Politique civile* » (*al-Siyāsa al-madaniyya*), quant au second, il a pour intitulé « *La Conduite vertueuse* » (*al-Sīra al-fāḍila*). Dans ces derniers, il a livré de façon magistrale **les principes de la métaphysique**. En adoptant la doctrine d'Aristote <des> principes des six spirituels (*mabādi' al-sitta al-rūḥāniyya*), [il a expliqué] comment en faire procéder les substances corporelles (*al-ǧawāhir al-ǧismāniyya*) en tant qu'elles sont véritablement ordonnées et adjointes (*ittiṣāl*) à **la sagesse**. Parmi ces substances, il fit connaître **le rang de l'individu (*insān*)** ainsi que ses capacités psychiques (*quwwatuhu al-nafsāniyya*). Il distingua également **la révélation** (*waḥī*) et **la philosophie** (*falsafa*), et décrivit **différentes sortes de cités (*mudun*) vertueuses et non-vertueuses (*fāḍila wa ġayri fāḍila*).** En dernier lieu, [il insista] sur la nécessité **de régir la cité au moyen de conduites royales (*al-siyar al-malikiyya*)** et **de lois prophétiques** (*al-nawāmīs al-nubūwiyya*) ».
>
> **Notice n°3 : *Tatimma ṣiwān al-ḥikma (Supplément au De la sagesse),* Ẓahīr al-Dīn al-Bayhaqī**
> « […] [On considère que] les sages sont au nombre de quatre : deux de la période antéislamique, qui sont Aristote (*Arisṭū)* et Alexandre (*al-'Iskandar*), et deux de la période islamique, qui sont Abū Naṣr <al-Fārābī> et Abū 'Alī <Ibn Sīnā>. Entre la mort d'Abū Naṣr et la naissance d'Abū 'Alī, il existe un écart de trente années. Abū 'Alī fut **l'adepte** (*tilmiḏān*) des ouvrages de son prédécesseur et il s'exprima ainsi à ce sujet : « J'ai renoncé à la connaissance ***du but de la métaphysique*** (***ġaraḍ mā ba'da al-ṭabī'a***)[267] jusqu'à ce que je mette la main sur l'ouvrage (*Kitāb*) d'Abū Naṣr qui y est consacré (***fī haḏā al-ma'nā***). Satisfait, j'en remerciais Dieu le Très Haut, je jeûnais et fis l'aumône de ce que j'avais »[268].

Présentant à la fois des éléments de convergence et de divergence, ces extraits abordent sous des angles différents la métaphysique fārābienne.

En effet, si pour al-Andalusī (notice n°2) celle-ci porte le nom de « *'ilm al-ilāhī* » et se définit comme une science divine, dans la notice d'al-Bayhaqī (n°3), elle se nomme *« <'ilm>*

[267] *Ibid*, cf. *supra*.
[268] Passage qui permet de se faire une idée de la spiritualité avicennienne, cf. *supra*.

mā ba'da al-ṭabī'a » (ie. la science de ce qui est au-delà de la nature), et renvoie plus singulièrement à un écrit fārābien intitulé le « *But de la Métaphysique* » (*ġaraḍ mā ba'da al-ṭabī'a*).

Si en l'occurrence on cherche à déterminer ce qui, dans les notices d'al-Andalusī et d'al-Bayhaqī, conduit à établir une relation entre la métaphysique de Fārābī et ses idées religieuses, on peut formuler le constat suivant : pour le premier, la relation entre les idées religieuses du philosophe et sa métaphysique semble aller de soi, du fait que la métaphysique se présente comme une science divine (*'ilm al-ilāhī*) ; le second envisage quant à lui cette relation comme moins évidente, étant donné que la métaphysique y est assimilée à une science qui porte sur des réalités supra-naturelles (*mā ba'da al-ṭabī'a*), et renvoie notamment à un écrit d'Aristote commenté par Fārābī, qui prétend en révéler le but[269].

Cet écart peut être minimisé si l'on tient compte du fait qu'al-Andalusī base également sa conception de la métaphysique fārābienne sur deux ouvrages du Second maître qui sont « *La Politique civile* » (*al-Siyāsa al-madaniyya*) et « *La Conduite vertueuse* » (*al-Sīra al-fāḍila*). En outre, si l'on se concentre sur le point de vue d'al-Bayhaqī, la réciproque semble vérifiable, étant donné que son approche de la métaphysique fārābienne – qui s'intègre à une anecdote dans laquelle Avicenne est présenté comme le lecteur, l'admirateur, et l'adepte du Livre du « *But de la Métaphysique* »[270] – paraît assigner à cet écrit « un caractère divin ».

Insistant à cet égard sur le rôle joué par le *Livre du But de la Métaphysique* auprès d'Avicenne, al-Bayhaqī, qui s'appuie certainement sur l'autobiographie de ce dernier[271], rapporte comment c'est en désespérant de comprendre la métaphysique d'Aristote[272] qu'il fit son acquisition par hasard[273], et s'en sentit comblé au point d'en « remercier Dieu », de « jeûner », et de faire une « aumône »[274].

Si l'on tient compte de l'importance de ces pratiques (« remercier Dieu » ; « jeûner » ; « faire l'aumône ») dans la religion musulmane au sein de laquelle elles désignent des rituels obligatoires qui constituent en partie ses cinq piliers (la prière, le jeûne)[275], on peut remarquer qu'elles occupent une place particulère dans sa gnoséologie. Ainsi, puisque le Ra'īs avait

[269] Nous verrons plus loin que cet ouvrage, est un opuscule qui se présente comme une introduction à *La Métaphysique* d'Aristote.
[270] Nous disposons d'une édition critique de ce texte réalisé par l'association SELEFA (Société d'Études Arabes de Recherche Philosophique et Mystique). Nous remerçions son responsable, M. Roland Laffite, de nous l'avoir généreusement communiqué. FĀRĀBĪ (AL), *Aġrāḍ mā ba'da al-Ṭabī'a* (*Les Desseins de la métaphysique*), texte bilingue présenté par Faye J.-P., trad. Faye J.-P. & Ibrahim A. N., annotations de Cheikh Y., Laffitte R., Yakoub M. H., Union européenne, Édition de France – Gnôsis / SELEFA, « Pensée & Civilisation », 2011.
[271] Cf. *supra*, SANAGUSTIN F., *Avicenne, XIe siècle, théoricien de la médecine et philosophe : approche épistémologique*, ch. I, 2, Damas, IFPO, 2009, pp. 18-36.
[272] On peut supposer que ce désespoir est sans doute un *topos* car il est également présent dans la biographie fārābienne où il concerne d'autres écrits du Stagirite.
[273] SANAGUSTIN F., *Avicenne, XIe siècle, théoricien de la médecine et philosophe : approche épistémologique*, ch. I, 2, Damas, IFPO, 2009, p. 22.
[274] L'aumône (*al-zakāt*) désigne avec, la profession de foi en Dieu et en la reconnaissance du prophère Muḥammad (*šahāda*), la prière (*al-ṣalāt*), le jeûne (*al-siyām*), le pèlerinage (*al-ḥağğ*), les cinq piliers de l'islam.
[275] *Ibid.*

coutume durant ses études supérieures de prier pour se délivrer d'une difficulté[276], il peut être intéressant de souligner que la prière se définit chez lui comme la source d'une communication directe avec Dieu[277]. À ce titre, l'anecdote qu'al-Bayhaqī rapporte au sujet de la découverte qu'il fit du *But de la Métaphysique* de Fārābī ne saurait être négligée, et pourrait être interprétée comme le récit d'une faveur ou d'une grâce « divine » qui lui aurait été accordée par Dieu-même afin qu'il puisse avoir accès à la compréhension de la métaphysique aristotélicienne. En tenant compte de cela, si on devait admettre que la métaphysique à laquelle s'est formé Avicenne dans *Le But de la Métaphysique* de Fārābī n'a rien de divin, son accession pourrait être considérée comme telle, c'est-à-dire, porter en elle un caractère divin, et ce pour au moins deux raisons : premièrement, la lecture de cet écrit nous est présentée comme un véritable *dévoilement* qui aurait permis à Avicenne d'accéder à la compréhension de la métaphysique d'Aristote. Deuxièmement, sa découverte semble avoir été vécue par Avicenne comme une grâce divine qui eut pour conséquence l'accomplissement de rituels religieux musulmans surérogatoires.

Dès lors, et indépendamment de leurs dénominations en langue arabe de « *'ilm al-ilāhī* » et de « *<'ilm> mā ba'da al-ṭabī'a* », les conceptions de la métaphysique fārābienne présentées dans les notices d'al-Andalusī et d'al-Bayhaqī sont amenées à se rejoindre, et on remarque qu'elles ont ceci de particulier qu'elles entretiennent une relation singulière avec les écrits fārābiens, qu'il s'agisse de ses œuvres personnelles (*La Politique civile ; La Conduite vertueuse*) ou de ses commentaires (*Le But de la Métaphysique*) de la métaphysique aristotélicienne.

Ensuite, et en mettant entre parenthèses toute interrogation sur la portée théorique (ie. qui renseigne sur la métaphysique de Fārābī) ou pratique (par exemple ici l'usage et l'importance que confère Avicenne au *Livre du But de la Métaphysique*) des écrits métaphysiques de Fārābī, on peut se poser la question de savoir en quoi consistent ses idées religieuses, et dans quelle mesure ces dernières se trouvent associées ou identifiées à sa métaphysique ?

b.1.1: Les idées religieuses de Fārābī : définition(s) et relation(s) avec la métaphysique

Pour répondre à cette question, on peut se tourner vers la notice d'al-Andalusī plutôt que vers celle d'al-Bayhaqī. En effet, al-Andalusī illustre sa présentation de la métaphysique fārābienne par une analyse des écrits personnels du Second maître, ce qui n'est pas le cas d'al-Bayhaqī, qui s'est basé sur un témoignage plutôt indirect, probablement tiré de l'autobiographie avicennienne[278].

L'exégèse d'al-Andalusī qui s'appuie, comme cela a été signalé, sur « *La Politique civile* » (*al-Siyāsa al-madaniyya*) et « *La Conduite vertueuse* » (*al-Sīra al-fāḍila*) de Fārābī,

[276] Cf. *supra*.
[277] Voir par exemple : AVICENNE, *La Métaphysique du Shifā'*, trad. Anawati G. C., tome 2, Livre X, ch. 3, pp. 178-180.
[278] Cf. *supra*.

renseigne sur ses idées religieuses, et l'on observe à ce titre que la science métaphysique qui en constitue l'objet, et qui représente une science divine (*'ilm al-ilāhī*), partage ce statut avec la science politique *('ilm al-madanī*). Il en ressort que les idées religieuses fārābiennes nous sont apparues comme des idées mi-métaphysiques, mi-politiques, et donc comme des idées métaphysico-politiques dont la détermination résulte dans la notice d'al-Andalusī de deux parties ou moments. Le premier est consacré à la métaphysique en tant que telle, et plus particulièrement, à « ses principes » (de « *Dans ces derniers […]* » à « *à la sagesse* »). Le second est relatif à la politique (de « *Parmi ces substances […]* » à « *lois prophétiques* »), qui est centrée sur l'individu (*insān*), et débouche sur l'idée d'une législation prophétique (*al-nawāmīs al-nubūwiyya*). En outre, on observe l'existence d'une différence de « rang », ou pourrait-on dire, de « dignité », entre les idées métaphysiques et politiques de Fārābī. Ce constat semble pouvoir trouver des éléments de justification dans le fait que les premières présentent un caractère « divin » dont les secondes sont exemptes. En fait, l'examen de la notice d'al-Andalusī nous a conduit à constater que les idées métaphysico-religieuses de Fārābī sont à envisager comme des idées abstraites qui prennent place « au-dessus » de ses idées politico-religieuses et qui leur sont « supérieures ». Ceci nous a amené à la déduction selon laquelle ses idées politico-religieuses peuvent être envisagées comme des idées concrètes, qui sont donc situées « en-dessous » de ses idées métaphysico-religieuses et leur sont « inférieures ».

Si l'on cherche à déterminer en quoi consistent les idées métaphysico-religieuses de Fārābī selon al-Andalusī, on peut se concentrer sur « *Le Livre du Régime Politique* », qui correspond selon nous à « *La Politique civile »*, comme le suggère clairement la comparaison des extraits suivants :

<u>Notice n°2 :</u> al-Andalusī, sur les idées métaphysico-religieuses de Fārābī	**Al-Fārābī, *Le Livre du Régime Politique*, prologue (trad. Ph. Vallat)**
« Dans ces derniers, il a livré de façon magistrale **les principes de la métaphysique**. En adoptant la doctrine d'**Aristote** <des> six principes spirituels **(*al-mabādi' al-sitta al-rūḥāniyya***), [il a expliqué] comment en faire procéder les substances corporelles (*al-ǧawāhir al-ǧismāniyya*) en tant qu'elles sont véritablement ordonnées et adjointes (*ittiṣāl*) à **la sagesse ».**	« Les principes par lesquels subsistent les corps et les accidents qui sont les leurs sont de **six sortes** auxquels correspondent **six rangs suprêmes**, chacun de ces rangs comprenant une de ces **six sortes**. La *Cause première* est au **premier rang**, *les Causes secondes* au **deuxième rang**, *l'Intellect agent*, au **troisième rang**, *l'Âme*, au **quatrième rang**, *la forme*, au **cinquième rang** et *la matière*, au **sixième rang**. Ce qui est au premier de ces six rangs ne peut être multiple, mais seulement un et nonpareil. Ce qui est à chacun de tous les autres rangs est multiple. Trois d'entre eux ne sont ni des corps, ni dans des corps ; il s'agit de la Cause première, des Causes secondes et de l'Intellect agent. Trois **sont dans des corps**, bien que leur essence ne soit pas des corps ; à savoir l'Âme, la forme et la matière. »[279]

Le rapprochement entre ces deux extraits fait apparaître que, comme le prétend al-Andalusī, Fārābī a adopté une doctrine philosophique aristotélicienne relative à six principes spirituels (*al-mabādī' al-sitta al-rūḥāniyya*) qui s'apparente à une cosmologie spirituelle.

[279] FĀRĀBĪ (AL), *Le Livre du Régime Politique*, trad. fra. Vallat Ph., Paris, Les Belles Lettres, « Sagesses médiévales », 2012, pp. 1-4.

Celle-ci conduit, d'une part à considérer la génération et l'existence de substances corporelles, et d'autre part à concevoir l'existence d'une adjonction et/ou d'une union (*ittiṣāl*) entre ces dernières et la sagesse. Or ceci apparaît clairement dans le prologue du *Régime Politique* présenté ci-dessus, dans lequel on trouve des précisions sur ces indications. En premier lieu, nous trouvons la liste « des six principes spirituels » qu'al-Andalusī attribue à Aristote, et dont Fārābī aurait fait usage d'après lui. Aussi pensons-nous pouvoir les identifier en leur associant la Cause première (principe n°1), les Causes secondes (principe(s) n°2), « l'Intellect agent » (principe n°3), l'Âme (principe n°4), la forme ainsi que la matière (principes 5, 6), qui sont des notions spécifiques à la métaphysique du *faylasūf*. En second lieu, le caractère « spirituel », et/ou abstrait, de ces principes semble être justifié de différentes façons, ce qui nous conduit à examiner dans le détail les idées métaphysico-religieuse et politico-religieuse de Fārābī.

b.1.2: Les idées métaphysico-religieuses de Fārābī

Si l'on se base sur le prologue du *Livre du Régime Politique*, on peut supposer que la cosmologie spirituelle de Fārābī se rapporte à trois ordres ou domaines dont les premiers termes, c'est-à-dire les réalités les plus abstraites, dotées de la dignité ontologique la plus élevée, conduisent à la Cause première, aux Causes secondes, et à l'Âme. Dans la mesure où la Cause première ne peut être envisagée autrement que par elle-même et pour elle-même, sans quoi il adviendrait en elle de la multiplicité et de la diversité (« *Ce qui est au premier de ces six rangs ne peut être multiple, mais seulement un et nonpareil*. »), sa spiritualité ainsi que son rang, sont supérieurs à ceux des autres principes et les dominent.

Dans la mesure où la Cause première se définit également par le fait de n'être « *ni un corps, ni dans un corps* », il est possible de lui associer les Causes secondes, qui se définissent comme des réalités incorporelles, qui ne sont « *ni <des> corps, ni dans un corps* », bien qu'elles relèvent d'un degré (ou rang) ontologique inférieur (ie. le deuxième et le troisième rang), tout ce qui se situe en-deçà de la Cause première étant « multiple ».

Une connaissance plus poussée de la métaphysique fārābienne conduit à remarquer que l'Intellect Agent appartient en réalité aux Causes secondes, au sein desquelles il occupe la dernière position, qui correspond au dixième rang et qui représente la Dixième intelligence. Cette idée confirme ce qui est affirmé par Fārābī dans l'extrait ci-dessus du *Régime Politique* au sujet de son rang, qui est présenté comme inférieur à celui des Causes secondes, et donc troisième vis-à-vis de la Cause première. Cette infériorité assigne à l'Intellect Agent une position intermédiaire entre les principes métaphysiques purement spirituels dont il fait partie avec la Cause première et les Causes secondes, et les principes métaphysiques qui admettent en eux la corporéité, bien qu'ils ne soient ni « *dans des corps <ou que> leur essence <soient> […] des corps* », lesquels correspondent à l'Âme, à la forme et à la matière, qui occupent respectivement, les quatrième, cinquième et sixième rangs des principes spirituels énoncés par al-Andalusī.

Plus loin, nous serons amenés à constater que la position intermédiaire de l'Intellect Agent entre les Causes secondes et l'Âme est capitale pour comprendre la condition et le devenir (spirituel ou sensuel) des âmes humaines[280] dans la Cité. Pour le moment, on peut se contenter de relever le caractère subtil de la démarcation entre les principes métaphysiques non-corporels (ou purement spirituels), et les principes métaphysiques corporels, qui constituent ainsi deux triades (« *Cause première, Causes secondes, Intellect Agent* » (principes 1, 2, 3), et « *Âme, forme, matière* » (principes 4, 5, 6)), et remarquer que la spiritualité des seconds s'exprime dans le fait qu'ils soient des essences incorporelles (« *bien que leur essence ne soit pas des corps* ») qui nécessitent pour exister, un corps, ou, ce qui revient au même, un support (« *Trois sont dans des corps*»)[281].

b.1.3: Les idées politico-religieuses de Fārābī

En examinant à nouveau la notice d'al-Andalusī, on constate que les six principes spirituels entretiennent des relations avec des substances corporelles :

> « En adoptant la doctrine d'Aristote <des> principes des six spirituels (*mabādi' al-sitta al-rūḥāniyya*), [il (ie. Fārābī) a expliqué] comment **en faire procéder les substances corporelles** (*al-ǧawāhir al-ǧismāniyya*) en tant qu'elles sont véritablement ordonnées et adjointes (*ittiṣāl*) à la sagesse ».

L'examen de cette remarque indique clairement une relation entre la doctrine des des six principes spirituels d'Aristote, à partir de laquelle Fārābī a conçu ses six principes métaphysiques, et les substances corporelles (*al-ǧawāhir al-ǧismāniyya*).

En concentrant à présent notre regard sur les substances corporelles, on s'aperçoit qu'elles partagent avec les six principes métaphysiques fārābiens au moins deux traits communs, à savoir, un premier qui est relatif à leur corporéité, laquelle détermine en partie les trois derniers principes métaphysiques de Fārābī (n°4, 5, 6) qui se définissent comme des essences qui nécessitent la possession d'un corps pour exister. Quant au second, il concerne l'incorporéité totale des trois premiers principes (n°1, 2, 3), qui n'ont pas besoin de corps pour exister, et se manifeste à travers les relations que les substances corporelles entretiennent avec la sagesse à laquelle elles sont ordonnées et adjointes (*ittiṣāl*).

Sachant de plus que les substances corporelles « procèdent » des six principes spirituels aristotéliciens, tout porte à croire qu'il s'agit là du processus qui conduit à leur génération et à leur hiérarchisation[282]. On peut remarquer, à ce titre, que le mouvement de « descente » de la Cause première à la matière, s'accompagne d'un phénomène de « chute » progressif de l'essence dans la matière, ou ce qui revient au même, à un processus d'incarnation de l'essence au terme duquel apparaît pour elle la nécessité d'un corps et/ou le besoin d'un support pour exister. Or, si comme on le suppose, ce mouvement de descente correspond bien au dispositif à partir duquel se génèrent et se hiérarchisent les substances

[280] cf. partie 2.
[281] *Ibid.*
[282] *Ibid.*

corporelles, le mouvement de « remontée » ou « d'ascension » qui lui est contraire, de la matière vers la Cause première, n'est pas exclu en vertu de l'union des substances corporelles avec la sagesse[283]. En s'appuyant sur cette hypothèse, on peut s'interroger sur la définition de ce mouvement, et se demander dans cette perspective, quels sont l'importance et le rôle de l'union entre les substances corporelles et la sagesse ?

Selon nous, la réponse à cette question permet d'établir les relations entre les idées métaphysico-religieuses de Fārābī et ses idées politico-religieuses. Plus fondamentalement, elle amène à préciser les relations entre sa métaphysique en son acception de science divine (*'ilm al-ilāhī*) et sa science politique, dont il est justement question dans la seconde partie de l'exposé qu'al-Andalusī consacre à la métaphysique.

Dans cette partie (de « *Parmi ces substances […]* » à « *lois prophétiques* »), on a cru pouvoir identifier une liste des idées religieuses du Second maître, et y déceler des dimensions à la fois métaphysiques et politiques. De manière à en révéler l'originalité, nous avons estimé intéressant d'accompagner cet extrait d'un témoignage au sujet de la métaphysique du médecin-philosophe al-Rāzi, que Fārābī est censé avoir réfuté sur ce terrain dans un ou deux écrits personnels[284] :

<u>Notice n°2</u> : al-Andalusī, sur les idées politico-religieuses de Fārābī

« […] Parmi ces substances (ie. corporelles), il fit connaître **le rang de l'individu (*insān*)** ainsi que ses puissances psychiques (*quwwatuhu al-nafsāniyya*). Il distingua également **la révélation** (*waḥī*) et **la philosophie** (*falsafa*), et décrivit **différentes sortes de cités (*mudun*) vertueuses et non-vertueuses (*fāḍila wa ġayri fāḍila*).** En dernier lieu, [il insista] sur la nécessité **de régir la cité au moyen de modes de vie royaux (*al-siyar al-malikiyya*)** et **de lois prophétiques** (*al-nawāmīs al-nubūwiyya*) ».

La métaphysique de Muḥammad ibn Zakarriyā' al-Rāzi, d'après Faḫr al-Dīn al-Rāzi (606/1209), théologien sunnite[285]

« Le **Créateur** […], aurait affirmé Rāzi, est d'une science et d'une sagesse parfaites, il ne lui arrive ni inattention ni négligence. De lui **émane l'intellect** comme la lumière **émane** du disque <solaire>. Il […] connaît les choses d'une connaissance parfaite. Quant à **l'âme**, il **émane** d'elle la vie comme la lumière du disque <solaire>. Mais elle est ignorante et ne connaît pas les choses tant qu'elle n'en a pas fait l'expérience. Le Créateur […] savait que l'âme aurait un penchant pour s'attacher à **la matière**, la désirer, rechercher le plaisir corporel, abhorrer la séparation d'avec les corps, et s'oublier elle-même. Comme le Créateur […] avait pour propriété la sagesse parfaite, il s'appliqua à la matière après que l'âme se fut attachée à elle, et il l'assembla <en> des types d'assemblages, par exemple les cieux et les éléments ; il assembla les corps des animaux de la façon la plus parfaite, et ce qui y resta en fait de corruption <y reste> parce qu'il ne pouvait l'en ôter. Ensuite, il […] fit **émaner** sur l'âme **l'intellect et la perception**. Cela devint cause du monde matériel, elle ne se dégagerait pas des souffrances. Quand l'âme sait cela, et qu'elle sait qu'il y a pour elle, dans son monde, des plaisirs dépourvus de douleurs, elle désire ce monde, **monte, après sa séparation** <d'avec le corps> et demeure là-haut pour une éternité d'éternités, à l'extrême de la gloire et de la béatitude. »[286]

Plusieurs raisons motivent une étude comparée de l'extrait proposé de la notice d'al-Andalusī sur la métaphysique de Fārābī et la métaphysique d'al-Rāzi telle qu'elle a été envisagée par ses successeurs, comme c'est le cas du théologien sunnite et compatriote Faḫr

[283] Cette idée est selon nous au principe de l'anthropologie de Fārābī, cf. partie 2.
[284] Cf. *infra*, c., sur les écrits religieux de Fārābī.
[285] Sur Faḫr al-Dīn Rāzi, cf. annexes le point 5 de la partie complémentaire de la notice qu'al-Qifṭī (n°4 bis). Voir également, Brague R., introduction, p. 13.
[286] MS. pp. 27-28, et plus particulièrement note n°69, p. 28.

al-Dīn al-Rāzi. La plus importante d'entre elles consiste dans le fait que le sage de Fārāb et le médecin-philosophe semblent avoir échafaudé leurs sciences divines en faisant appel à des sources communes. C'est tout particulièrement le cas pour la doctrine dite de « l'émanation » (*fayḍ*) qui provient de la théologie néoplatonicienne[287], mais qui faisait partie à leur époque de l'aristotélisme en étant associée à « la théologie aristotélicienne »[288]. S'articulant à un mécanisme de génération et de corruption comprenant le monde (et/ou « le Tout ») et ses parties (ie. les créatures) hiérarchisées à partir d'une série d'hypostases entre l'Un et le Multiple, la doctrine de l'émanation conduit à une vision spirituelle de l'univers selon laquelle *le monde intelligible* est à la fois le lieu de départ (ie. la source, l'origine) et de retour des âmes humaines (ie. le but, la finalité). *Le monde sensible* s'en distingue et se situe quant à lui comme « en dessous de lui ». Il est envisagé comme un lieu de chute et de transition nécessaires (ie. cela traduit la descente de l'âme humaine sur terre et son incarnation à partir de laquelle elle se voit assigner un corps et/ou un support pour exister) pour les âmes qui vont devoir par conséquent s'en délivrer pour retourner vers l'Un, qui est leur principe originel.

Pour Fārābī et d'autres adeptes de la théologie pseudo-aristotélicienne, c'est au moyen de l'intellect, c'est-à-dire de la partie rationnelle de l'âme humaine, que les hommes vont pouvoir se libérer de leur condition matérielle, et rejoindre ainsi l'Un (ie. le mouvement d'ascension), duquel ils sont comme séparés par les dix Intelligences qui les transcendent et qui incarnent respectivement les deuxième et troisième principes métaphysiques. Aussi, bien qu'elle soit *a priori* absente du premier moment de la présentation qu'al-Andalusī offre de la métaphysique fārābienne, il paraît possible et même nécessaire d'y intégrer la doctrine de l'émanation en complément de celle des principes des six spirituels qui est affectée à Aristote. Il en est par ailleurs de même pour le témoignage que Faḫr al-Dīn al-Rāzi consacre à la métaphysique du médecin-philosophe de Rayy, qui apparaît clairement imprégnée de la doctrine de l'émanation.

Cependant, il est important de constater que l'usage commun de la doctrine de l'émanation chez Fārābī et Muḥammad ibn Zakarriyā' al-Rāzi, ne les a pas conduits à l'élaboration de métaphysiques et/ou de sciences divines équivalentes, et que cette divergence ouvre en quelque sorte la voie à une explication de leur différent en ce domaine[289].

b.1.3. 1: Les métaphysiques de Fārābī et d'al-Rāzi

Selon nous, la métaphysique du Rhazès des latins de l'ère médiévale[290] semble se démarquer de celle de Fārābī d'au moins deux autres façons. Premièrement, elle paraît

[287] Brague R., p. 29 ; voir également MADKOUR I, « *La place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane* », ch. IV, note n°2, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1934, p. 77.
[288] *Ibid*.
[289] Ce qui pose par ailleurs la question de savoir si au final, la critique qu'Avicenne adresse à la science divine d'al-Rāzi (cf. *supra*) n'est pas un héritage et une autre marque de son affiliation à la philosophie de Fārābī, et plus spécifiquement à sa métaphysique.
[290] Sur cette appellation, cf. *supra*.

contenir en elle un rejet partiel de l'aristotélisme[291], ce qui ne semble pas avoir été le cas de Fārābī si l'on se fie à l'usage que lui assigne al-Andalusī de la doctrine des principes des six spirituels. Deuxièmement, la métaphysique d'al-Rāzi semble rejeter les religions.

Cette attitude semble opposée à celle de Fārābī dans la mesure où la *falsafa* dont il a progressivement été considéré comme le père avec Avicenne comme disciple[292], s'est justement élaborée à partir d'une synthèse entre la pensée grecque et la religion musulmane. Or, on peut souligner à cet égard que le rejet exprimé par al-Rāzi envers la religion concerne en partie l'islam en ses acceptions sunnite et ši'īte[293]. C'est sans doute en vertu de son rejet de l'islam que la métaphysique d'al-Rāzi a été critiquée par les philosophes musulmans tels qu'al-Bīrūnī (421/1030)[294] qui fut contemporain d'Avicenne, et les théologiens de culte sunnite tel Faḫr al-Dīn al-Rāzi qui est le rapporteur de son propos ici, ou ši'īte, comme c'est le cas de l'ismaélien Abū Ḥātim al-Rāzi (322/933)[295].

Quant à son rejet plus général des religions[296], il amène à comprendre la raison pour laquelle le médecin-philosophe originaire de Rayy put compter Fārābī parmi ses dissidents, dans la mesure où pour le *faylasūf* la religion occupe une place centrale dans la Cité, et se révèle être la seule susceptible de conduire les hommes à l'obtention de la félicité ultime. Or, si des religions s'accordent sur le fait de conduire les hommes à l'obtention du bonheur, il n'est pas exclu pour Fārābī qu'elles s'accordent entre elles, la seule critique qu'il autorise de la religion étant basée sur son caractère potentiellement vicieux[297]. En tenant compte de l'importance que Fārābī accorde à la religion, une troisième distinction semble pouvoir nous conduire à distinguer à nouveau sa métaphysique de celle d'al-Rāzi.

---

[291] Dans MS on peut lire : « Aristote dit, moi je dis », introduction, p. 21. Malgré son indépendance vis-à-vis d'Aristote al-Rāzi sembler conserver au moins en partie son éthique et sa logique. Cf. *La Médecine spirituelle*, ch. II où nous lisons à propos d'une opinion attribuée à Platon : « Il (ie. Platon) est d'opinion que l'homme doit s'efforcer <d'acquérir> la médecine corporelle, qui est la médecine que l'on connait, et la médecine spirituelle. Celle-ci consiste à convaincre, au moyen de preuves et de démonstrations, en faveur de l'équilibre des actions de ces âmes (ie. végétative, animale, intellective), afin qu'elles ne soient ni en défaut ni en excès par rapport à ce que l'on veut d'elles. », trad. Brague R., p. 74. On peut ajouter à cela le fait qu'al-Rāzi aurait été d'après Corbin H., pythagoricien (« *Rhazès passait pour un pythagoricien* »), cf. *Histoire de la philosophie islamique*, IV, 4, p. 198.

[292] Cf. *supra*.

[293] Cf. *supra*.

[294] CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique*, IV, 6, p. 213, qui affirme qu'il admirait la philosophie naturelle d'al-Rāzi tout en ayant rejeté ses idées religieuses ; cf. également *infra*

[295] *Ibid*., II, B, p. 118. À noter que contrairement à Faḫr al-Dīn al-Rāzi (606/1209), Abū Ḥātim Rāzi (322/933) fut le contemporain de Rhazès et de Fārābī, et qu'il s'engagea contre son compatriote dans de vives polémiques (*ibid.*, IV, 4, p. 198 et svt), ce qui fut d'après Corbin H. le cas de tous les auteurs ismaéliens en affirmant qu'« Il est en effet remarquable que les auteurs ismaéliens ont tous été en polémique avec lui, à commencer par son contemporain et compatriote Abû Hâtim Râzi. […] » (*ibid.*). Plus loin, H. Corbin fournit les principaux thèmes à propos desquels les ismaéliens se sont opposés à Rhazès, à savoir, « le temps, la Nature, l'Ame et la prophétie » (*ibid.*, p. 199).

[296] Pour éclairer cette position on peut s'appuyer sur les renseignements que fournit Corbin H. (*ibid.*, p. 200) sur l'un des maîtres du médecin-philosophe de Rayy. Il s'agit d'un ancien philosophe iranien du IIIe siècle de l'Hégire (ie. IXe s.) nommé « Iranshahrî », dont l'œuvre ne nous est pas parvenue mais qui est censé avoir « rejeté toutes les religions existantes, pour s'en créer une personnelle ». cf. également MS, introduction, pp. 25-26 où la pensée religieuse du sage iranien est présentée par le philosophe al-Bīrūnī, qui est censé avoir accusé al-Rāzi d'avoir « défiguré la pensée d'Erânshahrî » (*ibid.*, p. 26).

[297] Cf. *infra*, partie 2.

En raison de son rejet radical[298] des religions, la métaphysique d'al-Rāzi semble pouvoir être considérée comme ayant été strictement rationnelle. Du fait qu'elle accorde une place à la religion dans la Cité et qu'elle lui assigne en même temps une finalité en rapport avec le devenir de l'homme, la métaphysique de Fārābī peut être considérée comme étant à la fois rationnelle et spirituelle et/ou religieuse.

Si cette dernière hypothèse est valide, on peut supposer qu'au moins trois aspects distinguent la métaphysique de Fārābī de celle d'al-Rāzi, et constatant que le premier a progressivement été considéré comme le père fondateur de la philosophie musulmane, il n'est pas impossible que ces différences aient impacté de façon sérieuse le développement historique de la métaphysique musulmane. En outre, la connaissance des différences entre les métaphysiques de Fārābī et d'al-Rāzi, permet de mieux cerner l'environnement intellectuel fārābien, et de relever son caractère polémique, et conduit à inscrire dans les débats intellectuels de son époque sa position religieuse, qui n'était donc pas limitée, comme nous allons le voir, à un certain utopisme platonicien[299], mais sérieusement tournée vers les idéologies et les doctrines de son époque. Ainsi, contre l'ultra rationnalisme d'al-Rāzī[300], Fārābī put éprouver le besoin d'intégrer la religion dans sa métaphysique, et de lui assigner ainsi une valeur et un cadre rationnel.

Si l'on songe à ce titre à nouveau au concept d'imâm-philosophe exposé plus haut, on peut se demander si l'imâm-philosophe fārābien est semblable à celui d'al-Rāzi, et si ce concept n'a pas été inspiré à Fārābī par al-Rāzi ?

b.1.3. 2: L'imâm-philosophe de Fārābī et celui d'al-Rāzi, quelle(s) différence(s) ?

En nous appuyant sur la présentation que R. Brague consacre à *La Médecine Spirituelle*, qui est un traité d'Éthique d'al-Rāzi, on peut relever deux arguments intéressants.

Il apparaît en première instance qu'al-Rāzi a milité en faveur d'un égalitarisme intellectuel qui supposait que par l'étude tout homme pouvait parvenir au niveau le plus élevé[301]. Aussi dans le commentaire que R. Brague consacre à cette idée, il explique que celle-ci fut conçue en opposition à l'imâmat šiʻīte et à l'idée selon laquelle un homme devait régner de façon supérieure sur le reste de l'humanité[302]. Le deuxième argument que l'on peut relever concerne, quant à lui, plus spécifiquement la notion d'imâm-philosophe et s'articule au raisonnement suivant de R. Brague :

> « Selon lui, Platon est le ‘‘*shaykh*’’ des Philosophes et le plus important parmi eux. Mais sa véritable filiation est ailleurs. Razi la fait tenir en une phrase : c'est Socrate qui est son *imâm*. La formule est lourde de sens. En effet, d'une part, le choix de ce terme n'est pas innocent : le mot désigne par son étymologie celui qui marche au-devant et sur lequel se règlent les autres. On peut donc le trouver pour

[298] Cf. *supra.*, BADAWI A.. *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, « Muḥammad Ibn Zakariyyā' al-Rāzi », Paris, Maisonneuve et Larose, 1979, p. 79 et svt.
[299] Cf. *infra*, partie 2.
[300] BADAWI A., *ibid.*, p. 84 « Al-Rāzi is a pure rationalist ».
[301] MS, introduction, p. 21.
[302] *Ibid*.

désigner un philosophe. Mais déjà à l'époque, il appartient au vocabulaire religieux et désigne soit simplement celui qui dirige la prière, soit, pour les Chiites l'héritier du Prophète. Que Razi, **qui s'oppose à toute forme de religion, choisisse de désigner ainsi Socrate suggère que, pour lui, seule la philosophie est à même de tenir les promesses des religions.** Et à l'inverse, le choix de Socrate comme guide spirituel a des raisons stratégiques : c'est un guide qui permet de se débarasser de tout guide, puisque Socrate n'a rien écrit, ne défendait aucune doctrine et ne représentait qu'un mode de vie sans contenu déterminé. Se réclamer de Socrate comme d'un imâm, c'est donc un double pied de nez à l'égard de toute tradition.»[303.]

Cette description de l'imâm-philosophe d'al-Rāzi ne correspond pas de prime abord avec celle que nous avons examinée en amont dans *L'Obtention du Bonheur* de Fārābī, et on peut la distinguer de celle de Fārābī pour au moins deux raisons.

La première suppose que l'imâm-philosophe fārābien s'adresse à une Cité ou à un groupe de gens, et doit pour mener sa mission, qui consiste en des actions, des vertus et des arts, être reconnu et accepté par eux. La deuxième conduit à remarquer que Fārābī n'attribue pas le nom d'un philosophe en particulier à son imâm, mais qu'il se contente de définir sa vocation en s'appuyant sur la signification de son nom en langue arabe[304]. En outre, la conception que propose R. Brague de l'enseignement de Socrate ne s'accorde pas non plus avec celle de l'imâm-philosophe fārābien, car il représente un modèle pour les gens et ne peut en ce sens être dépourvu d'un enseignement.

À partir de ce dernier, le Second maître attribue comme nous chercherons à le montrer[305], des fonctions didactiques et politiques à l'imâm dont la conception la plus idéale fait de lui le fondateur de la cité vertueuse, des lois politiques de la cité et de ses lois religieuses et un guide pour ses concitoyens pour lesquels il œuvre à l'obtention de la félicité ultime. Sa légitimité résulte de sa nature originelle ou « *fiṭra* »[306], qui fait de lui et de ses successeurs des hommes provientiels pour l'humanité, et des gardiens de la sagesse et de la religion dans la Cité. Ainsi, si comme le suppose ici R. Brague al-Rāzi put réfuter l'imâmat ši'īte et les religions grâce à la philosophie, il apparaît que Fārābī s'en sert comme d'un instrument au service de la religion, et que d'une certaine façon sa conception de l'imâm-philosophe oscille entre la vision d'al-Rāzi, qui suppose que seule la philosophie peut satisfaire les promesses de la religion, et l'imâmologie ši'īte qui considère l'imâm comme un homme provientiel pour ses semblables.

En revenant à l'image qu'offre al-Andalusī de la métaphysique de Fārābī, on peut remarquer que la science politique semble être son double « sensible ». L'examen de la métaphysique de Muḥammad ibn Zakarīyā' al-Rāzī[307] indique quant à lui qu'en plus

[303] *Ibid*., p. 23.
[304] Il s'agit là d'un trait caractéristique de la pensée de Fārābī sur lequel nous reviendrons.
[305] Cf. *infra*, partie 2.
[306] *Ibid.*
[307] Autre témoignage sur la métaphysique de Rāzi rapporté par al-Isfahani : (triade intellect-âme-matière) « Le Créateur est d'une sagesse parfaite, ne l'atteint ni inattention ni négligence ; la vie émane de lui comme la lumière émane du disque du soleil, et il [?] est l'intellect parfait et pur. L'âme émane d'elle [c'est-à-dire de la vie] comme émane la lumière ; elle oscille entre l'ignorance et l'intellect comme l'homme qui, une fois, ne fait pas attention, et, une autre, prend conscience. En effet, lorsqu'elle regarde vers le Créateur, qui est l'intellect pur, elle intellige et se réveille. Et quand elle regarde vers la matière, qui est l'ignorance pure, elle néglige et ne fait pas attention ». Cf. MS, p. 28-29, note n°70, OP, p. 197, 10-15.

d'embrasser une perspective émanatiste, elle admet, non pas six principes métaphysiques, mais « cinq ». Ceux-ci se déclinent en deux catégories, dont une première qui comprend le Créateur, l'intellect et l'âme (principes n°1, 2, 3), et une seconde, qui engloble la matière et la perception (principes n°4 et 5). Les éléments de la première catégorie semblent constituer la trame de fond du monde intelligible rāzien. Quant à ceux de la seconde, ils structurent vraisemblablement son univers sensible. Toutefois, si l'on s'appuie sur les travaux de Paul Kraus, qui est l'un des spécialiste d'al-Rāzi de l'ère moderne[308], on peut exclure l'intellect et la perception de la métaphysique du sage ou supposer que sa métaphysique présente des modélisations différentes, sa doctrine dite des « cinq principes » comprenant l'Espace et le Temps[309] en plus du Créateur, de l'âme et de la matière.

L'exposé d'al-Andalusī sur la métaphysique de Fārābī indique que sa relation avec la politique s'articule à des considérations sur : l'individu (*insān*), la révélation (*waḥī*), la philosophie (*falsafa*), la et/ou les cité(s) vertueuses et non vertueuses (*mudun fāḍila wa ġayri fāḍila*), les modes de vie royaux (*al-siyar al-malikiyya*) et des lois prophétiques (*al-nawāmīs al-nubūwiyya*). Ceci conduit à assigner à la politique du Second maître des racines métaphysiques, et à considérer les notions politiques dont il est question ici comme des réalités à mi-chemin entre le rationnel et le spirituel et/ou religieux.

En outre, en vertu des distinctions qui ont été supposées entre les métaphysiques de Fārābī et d'al-Rāzī, il paraît logique de supposer que les deux sages se distinguer également sur le plan politique.

b.1.4: La communication entre les idées métaphysico-religieuses et politico-religieuses de Fārābī

En réexaminant l'exposé d'al-Andalusī sur la métaphysique fārābienne, on peut remarquer que de même que les subtances corporelles apparaissent ordonnées et adjointes à la sagesse, la philosophie (*falsafa*) communique avec la révélation (*waḥī*) dont elle se distingue (« *Il* (ie. Fārābī) *distingua également la révélation et la philosophie* ») et collabore avec elle au gouvernement des cités, dont une en particulier, qui est nommée la cité vertueuse (*al-madīna al-fāḍila*), et qui s'oppose à des cités non-vertueuses (*mudun ġayri fāḍila*) qui ne semblent régies ni par des modes de vie royaux (*al-siyar al-malikiyya*)[310] ni par des lois prophétiques (*al-nawāmīs al-nubūwiyya*).

---

[308] Cf. la recension des écrits et des travaux sur al-Rāzi réalisée par Sezgin F. et Amawi M. : RĀZĪ (AR.), *Texts and studies*, Sezgin F. (éd.) Amawi M.n (collab.) Frankfurt am Main, Institute for the history of Arabic-Islamic Science, Islamic Philosophy, 18, 1999.

[309] Voir notamment CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique*, IV, 4, p. 199.

[310] Pour comprendre la raison pour laquelle il est question ici « d'un mode de vie royal », nous supposons que ce dernier désigne un mode de vie philosophique dont la réalité peut être saisie dans *La Philosophie de Platon* de Fārābī (FĀRĀBĪ, *La philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties, du commencement jusqu'à la fin*, (« PP »), trad. Sedeyn O. & Lévy N., Paris, Éditions Allia, 2002.). Comme cela a été signalé en note dans l'Introduction de notre travail, Fārābī a été influencé par la philosophie politique de Platon, et s'est sans doute appuyé pour imaginer ce mode de vie de la doctrine platonicienne du roi-philosophe (ou philosophe-roi) selon laquelle la philosophie est envisagée comme un art royal et les philosophes gouvernent idéalement les cités. Cf. PLATON, *République*, Livre V, 473 d.

La place dont bénéficie ici la philosophie doit être soulignée. En premier lieu, et en raison de sa proximité avec la sagesse, à laquelle sont ordonnées et adjointes les substances corporelles, on peut imaginer qu'elle communique avec ces dernières, et qu'elle ressemble, comme elles, en partie aux trois premiers principes métaphysiques de Fārābī (la Cause première, les Causes secondes, l'Intellect agent)[311]. En second lieu, la philosophie peut être considérée comme un adjuvant à la fois de la révélation et de la prophétie, étant donné qu'elle collabore avec elles au gouvernement de la cité vertueuse. Enfin, du fait que cette gouvernance comporte un aspect éthique relatif à des modes de vie royaux, on peut supposer que la philosophie est un auxiliaire de l'éthique, laquelle parachèverait ainsi la dichotomie entre la métaphysique et la politique.

Ces indications montrent que pour le Second maître, la philosophie bénéficie d'un statut particulier sur la base duquel on observe une articulation, ou pour le moins, une médiation entre la métaphysique en son acception de science divine, la politique et l'éthique. Quant à la sagesse, elle semble assurer la même fonction que la philosophie, et permettre de plus l'établissement d'un ensemble de relations entre les substances corporelles qui ressemblent aux premiers principes métaphysiques de Fārābī, la révélation et la prophétie. Dans ce contexte, si l'on s'interroge sur les modalités au moyen desquelles la philosophie et la sagesse déterminent la métaphysique, la politique et l'éthique fārābienne, il semblerait que nous ayons affaire à la doctrine de l'émanation, et que son usage ne soit pas indifférent à un effort de conciliation entre la philosophie et l'islam, comme l'affirme I. Madkour :

> « Étudier la théorie de l'émanation, c'est, étudier **tout le système d'al Fârâbî**, autrement dit, **toute la philosophie musulmane.** Cette théorie nous met, en effet, **au sommet de la métaphysique**. Elle résout à la fois le problème du monde céleste et le problème du monde sublunaire. Elle s'occupe essentiellement des êtres intelligibles et incorruptibles, mais elle ne néglige pas les êtres corporels et périssables. Tout en expliquant le problème du devenir, elle sépare le monde du changement du monde éternel. Elle embrasse **le divin en même temps que le profane** et établit, en un mot, un rapport entre **l'un et le multiple**. **Autour d'elle se concentrent la théologie, la cosmologie et la psychologie de l'école arabe.** »[312]

Précisant sa position dans la suite de sa réfléxion, cette remarque d'I. Madkour gagne à être éclairée par l'argumentation qui en constitue le prolongement :

> « Cette théorie (ie. la doctrine de l'émanation) est l'œuvre la plus curieuse et la plus caractéristique **des philosophes musulmans. C'est par elle qu'ils se séparent sensiblement d'Aristote, et c'est dans sa formation que leur syncrétisme atteint son point culminant.** Etant une tentative de conciliation, cette théorie doit réserver une place à tous les systèmes et sympathiser avec les diverses doctrines philosophiques. **C'est surtout pour concilier l'aristotélisme avec l'islamisme qu'elle fut élaborée.** La matière première, disait Aristote, ne peut avoir de commencement ; elle existe de toute éternité ; donc elle est nécessaire et n'a pas de créateur. Par contre, selon l'islamisme, le monde a été librement créé par Dieu ; par conséquent, il a eu un commencement et n'est ni nécessaire ni éternel. De cette thèse et de cette antithèse, **al Fârâbî s'efforce d'élaborer une synthèse pour rapprocher la philosophie de la religion**. Il admet avec Aristote l'éternité de la manière, mais il la fait dériver de Dieu. C'est ainsi

[311] Cf. *supra*, la Cause première n'étant « ni un corps, ni dans un corps », elle peut s'associer aux Causes secondes, qui se définissent comme des réalités incorporelles, qui ne sont « ni <des> corps, ni dans un corps », d'un degré inférieur. On peut supposer qu'il en est de même pour la relation entre la sagesse et les substances corporelles.

[312] MADKOUR I., *La Place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, ch. IV, pp. 73-75.

qu'il soutient une théorie de l'émanation par laquelle la matière, tout en étant l'œuvre de Dieu, reste toujours éternelle. »[313]

Rapportée à la détermination des modalités d'action et de communication de la philosophie et de la sagesse avec la métaphysique, la politique et l'éthique de Fārābī, et d'autre part, aux relations qu'entretiennent ces dernières[314] avec les substances corporelles, la révélation et les lois prophétiques, les remarques d'I. Madkour peuvent conduire à la détermination des idées religieuses de Fārābī et en révéler les sources premières. Celles-ci seraient donc à mi-chemin entre la philosophie et la religion, ou ce qui revient au même, entre l'aristotélisme néoplatonisé et l'islam. La métaphysique, qui d'après I. Madkour constitue « le sommet » du système philosophique de Fārābī, et plus généralement, de la philosophie musulmane en son ensemble, se définit ainsi comme une synthèse entre la philosophie et la religion au cœur de laquelle elles convergent l'une vers l'autre (« *al Fârâbî s'efforce d'élaborer une synthèse pour rapprocher la philosophie de la religion.* »). Désormais, elle peut se décliner en trois domaines qui sont : la théologie, la cosmologie et la psychologie, ou ce qui revient au même, une doctrine de Dieu (du grec « *théos* » : le dieu), une doctrine du monde (du grec « *cosmos* » : le monde), et une doctrine de l'âme (du grec « *psuchè* » : l'âme).

Si l'on s'appuie sur la doctrine des six spirituels qu'al-Andalusī assigne à Fārābī, on peut supposer que la théologie du *faylasūf* a pour objet la Cause première, que sa cosmologie s'occupe des Causes secondes, et enfin que sa psychologie se rapporte à l'Intellect Agent et aux principes qu'il surplomble, à savoir, l'Âme, la forme et la matière, dont la combinaison peut révéler l'essence de l'homme et de son existence dans le monde sensible[315].

En complétant ces indications d'autres éléments fournis par al-Andalusī dans l'exposé qu'il consacre à la science politique du Second maître, la présentation de son système philosophique par I. Madkour peut être parachevé par deux autres domaines qui sont justement la science politique et l'éthique, et qui déterminent ensemble l'existence de la cité (du grec « *polis* ») et de ses parties qui sont ses membres. Or si, comme le suppose le spécialiste, la doctrine de l'émanation est une théorie à partir de laquelle les philosophes musulmans se sont démarqués d'Aristote, on peut supposer que c'est à partir de sa science politique, et en tant qu'elle constitue un prolongement de sa métaphysique, que le Second maître put d'une certaine façon se démarquer du philosophe de Stagire.

Cette hypothèse en prolonge et rejoint une autre, formulée dans l'Introduction générale de notre travail, selon laquelle le système philosophique fārābien, qui comporte comme on le comprend à présent, une métaphysique qui s'apparente en partie à une science divine, une politique et une éthique, ou, une théologie, une cosmologie, une psychologie, une politique et une éthique[316], constitue « la trame de fond » ou « l'armature » d'une totalité à géométrie variable qui n'est autre que la « Cité », et qui ne coïncide qu'accidentellement avec la cité

[313] *Ibid*.
[314] Il s'agit toujours de la philosophie et de la sagesse.
[315] Nous y reviendrons.
[316] Cet ordonnancement du système philosophique fārābien sera confirmé dans la deuxième partie de notre travail.

humaine (ou « cité » avec un « c » minuscule) au sens de « *polis* » en grec ou de « *madīna* » en arabe comme nous chercherons à le montrer[317]. Aussi, l'étude qu'al-Andalusī offre de la métaphysique fārābienne en son acception de science divine conduit à supposer à présent que la Cité constitue le « réceptacle » ou le « réservoir » des idées religieuses de Fārābī que nous avons tenté de rassembler dans les tableaux ci-dessous. Le premier est consacré à la présentation générale des idées religieuses du Second maître. Quant au second, il se présente comme une tentative en vue de les classifier.

Tableau n°1 : Les idées religieuses de Fārābī selon *Le Ṭabaqāt al-Umam (Classification des Nations)* d'al-Andalusī

Les idées métaphysiques *Domaine de la métaphysique en tant que science divine (ʻilm al-ilāhī)* *Monde intelligible*	**Les idées politiques** *Domaine de la science politique (ʻilm al-madanī) et de l'éthique* *Monde sensible*
• La Cause première • Les Causes secondes • L'Intellect agent • L'Âme • La forme • La matière	• L'individu • La philosophie • La révélation • La cité • Le mode de vie • Les lois prophétiques

Tableau n°2 : Essai de classification des idées religieuses de Fārābī dans *Le Ṭabaqāt al-Umam (Classification des Nations)* d'al-Andalusī

La Théologie *doctrine de Dieu*	La Cosmologie *doctrine du Monde*	La Psychologie *doctrine de l'Intellect*	La Politique et l'Éthique *doctrine de la Cité*
La Cause première	• Les Causes secondes • L'Intellect Agent	• L'Intellect Agent • L'Âme • La forme • La matière	• L'individu • La philosophie • La révélation • La cité • Le mode de vie • Les lois prophétiques

Si la présentation des idées religieuses de Fārābī que l'on trouve dans le premier tableau ne renseigne pas sur la manière dont elles communiquent entre elles, il peut être intéressant de relever l'équilibre qu'on y trouve entre les idées métaphysiques et politiques.

Celles-ci sont au nombre de douze, dont six métaphysiques, et six politiques. Pour saisir l'action de la doctrine de l'émanation sur les idées religieuses de Fārābī, on peut tenir compte du fait que d'après I. Madkour, la métaphysique fārābienne, et plus généralement le système philosophique fārābien, englobe les dimensions divines et profanes de l'existence. Aussi, sachant qu'al-Andalusī envisage ici la métaphysique en son acception de science divine, et identifie la politique à une science sociale et humaine qui porte à la fois sur

[317] *Ibid.*

l'individu (*insān*) et la cité (*madīna*), on en déduit, comme le montre clairement le second tableau, que la doctrine de l'émanation embrasse un spectre de réalités qui s'étend du « divin », c'est-à-dire, de la Cause première, qui est *a priori* l'unique objet d'étude de la théologie de Fārābī, au « profane », qui se rapporte tant à l'individu qu'à la cité, et qui relèvent ainsi en même temps de la politique et de l'éthique du Second maître[318].

En cela, on est en droit de se demander si la procession qui naît de l'Un et descend vers le Multiple est révélatrice ou non chez Fārābī, de l'autonomie et de l'originalité de sa pensée vis-à-vis des Grecs ou de ses contemporains et prédécesseurs parmi les philosophes musulmans, tels que le médecin-philosophe al-Rāzi, ou al-Kindī. À ce titre, si, comme on a pu s'en faire une idée, il paraît indubitable qu'al-Rāzi ait connu et fait usage de la doctrine de l'émanation, on peut souligner avec intérêt le fait qu'al-Kindī, malgré son éviction apparente de l'histoire de la philosophie arabo-musulmane au profit de Fārābī et d'Avicenne, a obtenu des Modernes le titre de « Plotin du monde arabe »[319]. Ceci indique qu'il fit également usage de la doctrine de l'émanation, et qu'il put marquer son temps en cela[320].

Toutefois, dans la mesure où I. Madkour présente la doctrine de l'émanation comme ce qui rapproche et éloigne d'Aristote, les philosophes musulmans et plus spécifiquement Fārābī à travers sa métaphysique dans son acception de science divine, les douze idées religieuses qui en procèdent doivent être considérées dans leur originalité. En nous appuyant sur les indications fournies à ce sujet par al-Andalusī, on peut affirmer que cette originalité s'exprime de deux façons : d'une part à travers leur dimension politique, qui apparaît doublée d'une seconde, de nature éthique (cf. tableau n°2) ; d'autre part, en fonction du syncrétisme qui s'en dégage, qui combine des éléments de doctrine issus de l'islam (ex : la révélation, les lois prophétiques) avec d'autres, relevant de la philosophie grecque, et principalement de l'aristotélisme (ex : la Cause première, les Causes secondes, l'Intellect agent, etc.).

En examinant de près le second tableau, il ne semble pas exister de séparation nette entre les idées métaphysico-religieuses de Fārābī et ses idées politico-religieuses. Ce constat permet de confirmer l'hypothèse selon laquelle la politique peut être considérée comme un aspect de la métaphysique fārābienne en tant que science divine, et d'envisager plus généralement le système fārābien comme une totalité hypostasique qui prend sa source dans la théologie et trouve son aboutissement dans la politique et l'éthique. Si l'on cherche à expliquer ensuite le fonctionnement ou la dynamique de cette totalité, on peut remarquer que la psychologie constitue une zone de contact entre les idées métaphysiques et politiques, c'est-

[318] Par conséquent, et comme l'exigerait en un sens le néoplatonisme *stricto sensu*, l'émanation n'arrêterait pas son mouvement de « descente » dans « la matière » mais dans la cité et l'homme. Sur Plotin, on peut ser référer à l'article que lui consacre Bréhier E., dans son Histoire de la philosophie où il affirme clairement qu'en plus des trois hypostases divines (Un, Intelligence, Âme), « Plotin admet encore une autre hypostase, qui est la matière ». p. 415 in BREHIER E., *Histoire de la philosophie*, Livre II, ch. 7, 1 : « Plotin », Paris, PUF, Quadrige/Manuel, nouvelle édition, 2004, pp. 405-419.

[319] Voir par exemple : KINDĪ (AL), *Œuvres philosophiques et scientifiques*, vol. II. : « Métaphysique et cosmologie », Rashed R. & Jolivet J., Leiden, Boston, Köln, Brill, "Islamic philosophy and theology", 29, 1998, pp. 1-101.

[320] On peut se référer ici à deux études de BADAWI A. : *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Section B, II, Paris, Vrin, Études de Philosophie Médiévale, LVI, 1987, pp. 46-59 ; *Plotinus apud Arabes, Theologia Aristotelis et fragments quae supersunt*, Le Caire, 1955 ; 2e éd. 1966.

à-dire, entre d'un côté, la théologie et la cosmologie, et d'un autre côté, la politique et l'éthique. Aussi, fort de ce constat, on peut affirmer que la pyschologie occupe une place centrale dans le système fārābien, et qu'elle assure ainsi la médiation entre ses idées religieuses métaphysiques et des idées religieuses politico-éthiques, et sur cette base on peut chercher à déterminer la communication entre ces idées et leurs conséquences.

b.1.5: Les conséquences de la communication entre les idées métaphysico-religieuses et politico-religieuses de Fārābī

En réexaminant la révélation et la prophétie et en les évaluant à partir de l'hypothèse selon laquelle la psychologie constitue une zone de contact entre la métaphysique et la politique de Fārābī, il paraît possible de les intégrer à sa gnoséologie. Cette dernière pourrait être comparée à celle d'Avicenne qui intègre, comme on a pu le constater, des rituels musulmans tels que la prière et le jeûne. Or, si la révélation et la prophétie font bien partie de la gnoséologie fārābienne, qui apparaît semblable en cela à celle d'Ibn Sinā, on peut se demander si cela suffit à justifier son « caractère musulman » et plus généralement celui de sa métaphysique[321], et de révéler un autre critère d'opposition avec celle d'Ibn Zakariyyā' al-Rāzi, qui réserve à la révélation et à la prophétie des traitements différents et institue sa métaphysique sur un rejet partiel de l'aristotélisme.

En effet, le médecin-philosophe de Rayy s'appuie sur la doctrine de l'émanation pour élaborer l'existence d'une révélation et d'une prophétie universelles[322]. S'articulant à deux idées selon lesquelles premièrement, la prophétie ne concerne pas une poignée d'hommes que l'on pourrait considérer comme des « élus »[323], mais la totalité des être vivants, et deuxièmement, la révélation est assimilable à une émanation du Créateur (ie. Dieu) sur la totalité des créatures (ie. les êtres vivants)[324], cette position conduit al-Rāzi à les évacuer de sa métaphysique. Proposant en cela comme « une rationalisation » de cette dernière, il laisse entendre que sa gnoséologie, sa politique et son éthique ne sauraient être considérées comme « musulmanes » au même titre que celles de Fārābī. et dans une moindre mesure, que celles d'Avicenne. De toute évidence, la science divine d'al-Rāzi en tant qu'elle propose des formes panthéistes des notions de révélation et de prophétie qui incitent à parler de « pan-révélation » et de « pan-prophétie », peut être considérée comme ayant été en rupture avec l'islam, ou pour le moins avec l'islam en son interprétation historique.

Dès lors, si l'on souhaite clôturer l'examen de la présentation qu'al-Andalusī offre des sciences divines et politiques de Fārābī, et que l'on tient également compte de l'éclairage fourni par I. Madkour au sujet de la métaphysique et du système philosophique fārābien, on parvient aux conclusions suivantes.

---

[321] Et plus généralement, de son système philosophique, comme cela a été défendu par I. Madkour, cf. *supra*.
[322] MS, p. 31 et svt.
[323] *Ibid.*
[324] *Ibid.*

Premièrement, les métaphysiques de Fārābī et d'al-Rāzi représentent bien plus que de simples synthèses entre la philosophie grecque (aristotélisme, plotinisme) et l'islam, et peuvent, d'une certaine façon, être considérées comme deux visions du monde différentes. La première, celle de Fārābī, intègre *a priori* l'islam historique à la science divine, laquelle est synthétisée avec l'aristotélisme et le plotinisme. La seconde, celle d'Ibn Zakariyyā' al-Rāzi, ne semble pas aménager de place à l'islam historique, et rejette de façon plus ou moins importante l'aristotélisme.

Deuxièmement, en conformité avec ce qui est affirmé par I. Madkour, la métaphysique semble constituer chez Fārābī le domaine le plus élevé de son système philosophique et s'intégrer à cet égard à au moins deux ordonnancements. Dans le premier, elle occupe le premier rang d'un tryptique avec la politique et l'éthique. Dans le second, elle initie une pentade (du grec « *pénte* » qui signifie « cinq ») au sein de laquelle elle se décline en une théologie et/ou en une doctrine de « Dieu » (du grec « *théos* », le dieu), en une cosmologie et/ou en une doctrine du monde (du grec « *cosmos* », le monde), et enfin, en une psychologie et/ou en une doctrine de l'âme (du grec « *psukè* », l'âme), auxquelles s'ajoutent et font suite la politique et l'éthique.

Troisièmement, si on se focalise sur la déclinaison de la métaphysique en théologie, en cosmologie et en psychologie, on peut souligner le fait que la dernière assure la médiation entre les douze idées religieuses de Fārābī, et que ceci peut présenter au moins deux conséquences : la première conduit à envisager la psychologie comme une science intermédiaire entre la métaphysique et la politique en vertu du caractère mi-métaphysique, mi-politique des idées religieuses fārābiennes. Quant à la seconde, elle concerne le système philosophique fārābien en sa totalité, et conduit à assigner à la psychologie un statut central assurant la médiation entre la théologie et la cosmologie qui sont associées, et la politique et l'éthique qui forment également un ensemble.

Enfin, les exposés qu'al-Andalusī et I. Madkour offrent de la métaphysique du Second maître conduisent à envisager celui-ci comme un artisan de la métaphysique musulmane, et à considérer al-Rāzi, auquel il s'oppose *a priori* dans ce domaine sur différents aspects, comme l'auteur d'une métaphysique opposée à son système philosophique, et plus largement comme une science divine en rupture avec une certaine conception de l'orthodoxie islamique. Pour préciser ce point, on peut se concentrer sur l'exposé qu'al-Bayhaqī livre de la métaphysique fārābienne, et constater le fait qu'il s'intègre à une certaine conception de l'histoire de la philosophie musulmane au sein de laquelle al-Rāzi ne semble pas avoir de place.

b.1.6: La place de la métaphysique de Fārābī dans l'histoire de la philosophie islamique

Divisée en deux périodes dont une première antéislamique, incarnée par Aristote et Alexandre d'Aphrodise, et une seconde islamique, initiée par Fārābī et Avicenne, l'histoire de la philosophie d'al-Bayhaqī ne semble pas accorder de place à al-Rāzi[325]. Si l'on examine la

[325] Comme c'est par ailleurs le cas de son prédécesseur al-Kindī.

liste des penseurs de l'antéislam, les sources de la métaphysique fārābienne peuvent être complétées, et il apparaît que l'aristotélisme dont elle se réclame auquel nous avons associé le plotinisme, correspond sans doute à l'interprétation qu'en fit Alexandre d'Aphrodise[326].

b.1.6.1: Alexandre d'Aphrodise et la philosophie musulmane

Pour le montrer, on peut examiner les notices qu'Ibn al-Nadīm consacre dans *Le K. al-Fihrist* à Aristote et à Alexandre d'Aphrodise. Dans la première[327], Alexandre semble avoir commenté de façon partielle ou totale dix écrits du Stagirite, dont six logiques[328], trois physiques[329] et un métaphysique[330]. La seconde notice[331] le considère comme un introducteur[332] et un commentateur du corpus aristotélicien logique[333] et physique[334], un penseur qui a privilégié l'épître[335], et un polémiste qui a été le rival et le contemporain de Galien[336].

Si en partant de là, on cherche à déterminer l'influence d'Alexandre d'Aphrodise sur Fārābī et Avicenne qui sont présentés comme les pères de la philosophie musulmane par al-Bayhaqī, on peut supposer dans le cas de Fārābī, que celle-ci a concerné sa psychologie, laquelle put s'inspirer de *L'Épître sur le Livre de L'Âme* d'Alexandre d'Aphrodise dont il a

---

[326] Dans la traduction que nous présentons de la notice d'al-Bayhaqī (cf. *supra*, ch. 1, notice n°3), on trouvera en note un premier éclairage sur la biographie d'Alexandre d'Aphrodise.

[327] *K. al-Fihrist*, « Aḫbār Arisṭālīs », pp. 246-251.

[328] *Les Catégories, Le Traité de l'Interprétation, Les Analytiques, Les Topiques, Les Réfutations Sophistiques*.

[329] *Le Livre de L'Audition, Le Livre du Ciel et du Monde, Le Livre de la Génération et de la Corruption.* N'oublions pas que la compréhension *du Livre de L'Audition* a posé problème à Fārābī (cf. *supra*). Il est donc intéressant de savoir qu'il eut accès à un commentaire d'Alexandre d'Aphrodise dont il constituait l'objet.

[330] *La Métaphysique, K. al-Fihrist,* p. 251 où l'on peut remarquer que cet écrit a également été connu sous l'intitulé *« al-Ilāhiyyāt »*.

[331] *K. al-Fihrist,* « al-Iskandar al-Afrūdīsī », pp. 252-253.

[332] Ibn al-Nadīm attribue à Alexandre des écrits introductifs dédiés à l'aristotélisme en général comme c'est le cas du *Livre de tous les principes (ou toutes les opinions) d'Aristote* (*K. al-mabādā al-kulli 'alā ra'y Arisṭālī*) et de *l'Épître* consacrée à*<une partie> de l'opinion d'Aristote* (*K. al-faṣl 'alā ra'y Arisṭālīs*).

[333] À la liste de ses commentaires des écrits logiques du Stagirite, on peut ajouter des commentaires sur *La Sophistique* et *La Réthorique*. D'après Ibn al-Nadīm ces commentaires constituaient le legg d'un copiste chétien nommé Ibrāhīm b. 'Abd Allah au sujet desquels on aurait spéculé des fortunes avant de les brûler. Cf. *Ibid*., pp. 253-254.

[334] Cf. *infra*, les écrits polémiques d'Alexandre adressés à Galien.

[335] Parmi les écrits personnels d'Alexandre d'Aphrodise nous recensons : *K. al-nafs m.* (*le Livre de l'Âme, épître*), *K. al-Ibṣār*, m. (*le Livre de la vision, épître*) ; *K. al-Uṣūl al-'āmiyya (le Livre des sources de l'opinion commune, épître) ; K. al-'aksal-muqaddamāt m. (le Livre de ce qui s'oppose aux prémisses, épître) ; K. fī an al-mawǧūd laysa muǧanas li-l-maqūlāt al-'ašar (le Livre relatif au fait que l'Existant n'est pas en engendré pour les dix catégories) ; K. al-'ināyya m. (L'optique, épîtres) ; K. al-farq bayna al-huyūlā wa-l-ǧins (le Livre de la différence entre la forme en tant d'hylè et le genre) : K. radd 'alā man qāla annahu lā yakūn šayy' illā min šayy' (le Livre de la réfutation de celui qui a affirmé aucune chose n'est sans qu'elle ne provienne d'autre chose) ; K. fī an al-ibṣār lā takūn illā bi-ša'ā'āt tanbittu min al-'ayn (le Livre au sujet duquel la vision ne peut être qu'en tant que rayons qui affectent l'oeil) ; K. al-radd 'alā man qāla bi-anbaṯāṯ al-ša'ā' m. (le Livre de la réfutation de celui qui <défend la thèse de>l'autogénération du rayon) ; K. al-Lawn m. (le Livre des Couleurs, épître) ; K. al-mālīḫūliyā, m. (le Livre de la mélancolie, épître).*

[336] D'après Ibn al-Nadīm les rapports entre Galien et Alexandre d'Aphrodise étaient tendus et on peut signaler deux choses pour le justifier, dont le surnom qu'affectait le second au premier, à savoir, « tête de mule » (« *ra's baġal* », *ibid.*, p. 252), et les réfutations qu'est censé avoir composé Alexandre contre Galien à savoir, le *K. al-radd 'alā Ğālīnūs fī-l-tamkīn m*. (*Réfutation de Galien sur les Lieux,* épître) ; *K. al-radd 'alayhi fī-l-zamān wal-makān m. (Réfutation de <Galien> sur le temps et le lieu, épître).*

été le commentateur[337]. Cette hypothèse semble pouvoir être corroborée par les indications biographiques fournies par Ibn A. Uṣaybi'a et al-Qifṭī, du fait que l'un comme l'autre s'accordent à attribuer au *faylasūf* un « *Commentaire du discours d'Alexandre d'Aphrodise sur l'âme sous forme d'annotations (Š. maqāla al-Iskandar al-Afrūdīsī fī-l-nafs 'alā ğihati al-t)* » et un « *Commentaire du discours d'Alexandre sur l'âme* (*Š. maqāla al-Iskandar fī-l-nafs*) ».

Dans le cas d'Avicenne, on peut supposer qu'il en fut de même que pour Fārābī, mais on peut remarquer, en s'appuyant sur *L'Histoire de la philosophie* d'Émile Bréhier[338], que la détermination de l'influence d'Alexandre d'Aphrodise sur lui et sur Fārābī pose plus généralement la question de la transmission des commentaires du corpus aristotélicien dans le monde arabe classique. Selon Bréhier, à partir du IIe siècle de notre ère, c'est-à-dire, dès l'époque d'Alexandre d'Aphrodise, « *l'étude d'Aristote et de ses commentateurs devient un exercice obligatoire dans l'école philosophique* »[339], et « *la lecture d'un commentaire d'Aristote <constituait assez fréquemment un> point de départ [à l'analyse des] traités de Plotin* »[340]. Ainsi, les penseurs musulmans d'expression arabe ont hérité de cette tradition exégétique et d'une partie non négligeable des commentaires qui en sont nés, ce qui peut conduire à élargir l'influence d'Alexandre d'Aphrodise à d'autres domaines en plus de la psychologie, tels que la logique, la physique, ou encore la métaphysique auxquelles il s'est également consacré.

Renvoyant en plus d'Alexandre d'Aphrodise, à d'autres exégètes célèbres du corpus aristotélicien dont Porphyre[341] qui fut l'élève de Plotin, Thémistius[342] ou encore Simplicius[343], Émile Bréhier envisage la transmission de leurs productions littéraires aux Syriaques et aux Arabes comme suit :

> « Ces commentaires se relient sans aucune suture aux commentaires en syriaque, puis en arabe, et enfin à ceux qu'on écrivit en Occident, à partir du XIIIe siècle, sans oublier les commentateurs byzantins qui se rattachent à Jean Philopon (début du VIe s.)[344] »[345].

Un retour au *K. al-Fihrist* vérifie ce propos dans la mesure où l'on y relève l'existence de notices consacrées à Porphyre (*Furfūriyūs*)[346], Thémistius (*Ṯāmisṭyūs*)[347], Simplicius (*Sinblīqyūs al-Rūmī*)[348] ainsi qu'à Jean Philopon (*Yaḥyā al-Naḥwī*)[349]. On peut remarquer, en

[337] cf. note précédente.
[338] BREHIER E, *Histoire de la philosophie* (*op. cit., cf. supra*), Livre II, ch. 6, 13 : « Renaissance de l'aristotélisme », pp. 399-403 et Livre III, ch. 3, 7 : « Les Arabes en Espagne : Averroès », pp. 564-565.
[339] *Ibid*., Livre II, ch. 6, 13, p. 399.
[340] *Ibid.*
[341] Auteur de *L'Isagogè* qui consistait en une introduction à l'étude des *Catégo*ries, *ibid*., p. 400. Cette œuvre est commentée par Fārābī, cf. *supra*., ch. 1.
[342] D'après É. Bréhier, ce commentateur a probablement vécu durant la deuxième moitiée du IVe s. cf. *Ibid*.
[343] *Ibid.*, p. 400 ; É. Bréhier nous apprend qu'il a commenté *Les Catégories*, *La Physique* et *Le traité du Ciel*.
[344] Dit « le Grammairien » chez les Arabes, supra, ch.1, liste des écrits attribués au Second maître.
[345] *Ibid.*, p. 400.
[346] *K. al-Fihrist*, p. 253.
[347] *Ibid.*
[348] *Ibid.*, p. 268.
[349] *Ibid.*, p. 254.

se concentrant sur la manière dont Ibn al-Nadīm présente les œuvres d'Aristote dans la notice qu'il lui consacre dans *Le K. al-Fihrist*, que pour chacune d'entre elles, il s'efforce de proposer un panorama détaillé de ses traducteurs et de ses commentateurs grecs, syriaques et arabes.

Si on s'intéresse par exemple au *Traité de l'Interprétation* (*Bārī Armīniyās*)[350], nous sommes renseignés en premier lieu sur sa traduction du grec au syriaque, puis du syriaque à l'arabe[351]. Ibn al-Nadīm fournit ensuite la liste des noms de ses commentateurs, du plus ancien, à savoir Alexandre d'Aphrodise, aux plus récents, parmi lesquels figure Fārābī. Enfin, le biobibliographe dresse la liste des auteurs qui ont composé des bréviaires (*muḫtaṣarāt*) du *Traité de l'Interprétation*, parmi lesquels on trouve al-Kindī et al-Rāzi.

Ainsi, si ces indications montrent bien, comme l'affirme É. Bréhier, que la diffusion des commentaires des écrits aristotéliciens s'est réalisée « sans suture » des Grecs aux Arabes, elles permettent également de nuancer l'histoire de la philosophie musulmane d'al-Bayhaqī. On doit alors y intégrer d'autres philosophes musulmans, tels al-Kindī et al-Razī, et d'autres philosophes non-musulmans parmi lesquels on compte les commentateurs grecs d'Aristote[352], les Byzantins, et surtout les Syriaques[353], qui ont fait œuvre de traducteurs[354] et d'instructeurs[355] en philosophie dans le monde arabe comme nous le verrons plus loin.

Toutefois, si l'on cherche d'un autre côté à maintenir la vision qu'al-Bayhaqī propose de l'histoire de la philosophie musulmane, il paraît intéressant de la compléter par la méthodologie de l'école aristotélicienne que lui attribue É. Bréhier. Ceci permettrait de supposer que si à partir du IIe siècle de notre ère, on a commencé à combiner l'étude systématique des commentaires de l'œuvre d'Aristote à celle de Plotin, les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise qui vécut durant cette période et paraît tout particulièrement avoir influencé les penseurs musulmans et leurs prédécesseurs, ont joué un rôle majeur dans les philosophies de Fārābī et d'Avicenne. En outre, si comme nous l'avons constaté dans le cas de Fārābī, la psychologie peut se définir comme un aspect de la métaphysique à partir de l'Intellect Angent, il est possible de se demander si d'une part, on peut articuler la vision qu'al-Andalusī propose de la métaphysique fārābienne à une influence éventuelle de la psychologie d'Alexandre, et si d'autre part, les idées métaphysico-religieuses du *faylasūf* sont héritières de la pyschologie alexandrine ?

---

[350] *K. al-Fihrist*, p. 249.

[351] *Ibid.* : en premier lieu l'ouvrage fut traduit du grec au syriaque par un certain Ḥunayn, à la suite duquel un certain Isḥāq le traduisit en arabe.

[352] Ainsi, si l'on s'intéresse à l'exemple étudié ici à partir du *K. al-Fihrist* on trouve associés au nom d'Alexandre d'Aphrodise d'autres noms dont les suivants : Philopon, Porphyre, Galien (*al-Ǧālīnūs*), Théophraste (*Liṯāwfurisṭis*) dont la mention précède celle du nom de Fārābī. Cf. *K. al-Fihrist*, p. 249.

[353] *Ibid*., parmi ces commentateurs on compte : Quwīrā et Abū Bišr Mattā qui font partie de l'école philosophique de Bagdad comme nous le verrons plus loin.

[354] D'après Ibn al-Nadīm, le *Traite de l'Interprétation* fut traduit du grec au syriaque par un certain Ḥunayn, à la suite duquel un certain Isḥāq le traduisit en arabe ; *ibid.* Ces derniers sont certainement les célèbres traducteurs chrétiens Ḥunayn Ibn Isḥāq (259/873) et Isḥāq Ibn Ḥunayn (297-298/910-911).

[355] C'est le cas d'Abū Bišr Mattā qui a été le maître de Fārābī, cf. *supra*, biographie. Ce point sera réexaminé plus loin au chapitre III.

b.1.6. 2: L'influence d'Alexandre d'Aphrodise sur les idées métaphysico-religieuses de Fārābī

La réponse à cette question conduit à examiner la doctrine alexandrine de l'intellect. On y trouve un exposé synthétique dans le propos suivant d'Émile Bréhier :

> « [Alexandre d'Aphrodise] distingue **quatre intellects**, **l'intellect en puissance ou hylique**, capacité de recevoir les formes, semblable à une table rase, ou plutôt '' à ce caractère qu'elle a d'être rase'', intellect différent de la matière première, puisqu'il ne devient pas telle ou telle chose en particulier et parce qu'il ne pâtit pas comme la matière. En second lieu, **l'intellect acquis, ou l'intellect comme disposition,** qui naît lorsque l'intelligence a appréhendé l'universel, en séparant par abstraction les formes de la matière ; il est l'ensemble des pensées qui sont toujours à la disposition du savant, bien qu'il n'y pense pas toujours actuellement. Enfin, **l'intellect en acte** est la pensée actuelle, dans laquelle le sujet est identique à son objet. Ces trois phases décrivent **les trois phases de l'activité intellectuelle**, **de la puissance à la disposition et de la disposition à l'acte**. **Le quatrième intellect est l'intellect agent, la cause qui fait passer à l'acte les intelligibles en puissance.** Il faut qu'il soit par conséquent lui-même intelligible en acte, par sa propre nature, séparé et sans mélange. Dans cet **intellect agent**, Alexandre est amené à reconnaître **non plus une faculté de l'âme, mais l'acte pur, la pensée de la pensée, en un mot, le Dieu d'Aristote.** C'est donc **Dieu qui est l'agent de l'opération intellectuelle en nous ;** ce qui n'est point **une vision en Dieu mais c'est, si l'on peut dire, une vision par Dieu.** Grâce à **Alexandre,** chez les péripatéticiens comme chez les platoniciens, **la méditation sur la nature de la connaissance intellectuelle** et sur son objet nous amène non plus à **la science,** mais à **la théologie**. »[356]

Si pour analyser ce passage on s'appuie sur les acquis des analyses précédentes, seul l'Intellect Agent, qui correspond ici au quatrième intellect d'Alexandre d'Aphrodise, a été examiné.

Dans le tableau des idées religieuses de Fārābī, cet Intellect fait partie des idées métaphysiques, et ne semble pas pouvoir être identifié à Dieu, comme le suppose Émile Bréhier dans le cas d'Alexandre d'Aphrodise. L'Intellect Agent fārābien se distingue en effet clairement de la Cause première qui peut être assimilée au Dieu fārābien. En outre du fait qu'il s'apparente et se distingue simultanément des Causes secondes vis-à-vis desquelles il joue un rôle à part, il communique également avec les essences qui ont besoin d'un corps et/ou d'un support pour exister, tels que l'Âme, la forme et la matière (cf. *supra*, tableau n°2). En cela, l'Intellect agent de Fārābī semble plus proche, ou ce qui revient au même, moins éloigné de l'âme humaine que celui d'Alexandre d'Aphrodise. Ceci conduit à supposer que la doctrine des quatre intellects de ce dernier, qui comprend en plus de l'Intellect Agent un intellect hylique, un intellect acquis et un intellect en acte, qui comprennent les trois phases du raisonnement humain, met en relation l'âme humaine et Dieu. Ce n'est pas le cas du *faylasūf*, qui considère une telle relation impossible sur le plan intellectuel[357] et limitée à l'Intellect Agent qui occupe le dernier rang des Causes secondes qui sont elles-mêmes des Intelligences supérieures, mais inférieures à ce qu'on pourrait considérer comme étant un Intellect divin.

Ainsi, si comme nous le supposons ici la psychologie d'Alexandre d'Aphrodise put excercer une influence sur celles de Fārābī et d'Avicenne après lui, la théologie du Second

---

[356] BREHIER E., *Histoire de la philosophie*, Livre II, ch. VII, pp. 401-402.

[357] Mais pas du point de vue de l'imagination comme nous le montrerons dans la deuxième partie de notre travail.

maître et du commentateur grec sont différentes et se distinguent sur la signification et la valeur qu'il convient d'accorder à l'Intellect Agent.

Sachant toutefois que la doctrine de l'intellect d'Alexandre d'Aphrodise suppose une réflexion de nature gnoséologique entre Dieu et l'âme humaine, on peut se demander si elle n'a pas exercé une certaine influence sur la métaphysique d'al-Rāzi dont les premiers principes sont le Créateur, l'intellect et l'âme[358]. En outre et en s'intéressant à des philosophes musulmans plus tardifs, on peut remarquer qu'Émile Bréhier affirme qu'Averroès a conçu sa doctrine de l'intellect « contre l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise »[359], et que pour cela, l'intellect hylique, qui correspond au premier intellect d'Alexandre, devient non plus une table rase susceptible de recevoir les formes, mais un intellect dit « passif »[360], qui reçoit en lui un flux d'émanations de l'Intellect Agent.

Cette position invite à supposer qu'Averroès put hériter de la doctrine fārābienne de l'Intellect Agent, et de l'idée selon laquelle il existe bien une communication entre lui et l'intellect passif, qui correspond à l'intelligence humaine dans son état premier, avant qu'elle ne soit informée par les émanations de l'Intellect Agent.

Dès lors, en s'appuyant sur les notices d'al-Bayhaqī et d'al-Andalusī, on peut formuler l'hypothèse selon laquelle la métaphysique fārābienne a joué un rôle majeur dans l'histoire de la philosophie musulmane, telle qu'elle a put être envisagée au moins durant une période[361] par les différents acteurs et gardiens de son orthodoxie. On peut en déduire que les idées religieuses qui se révèlent distribuées dans la totalité du système philosophique de Fārābī, ont pu d'une certaine façon contribuer à élever l'islam au niveau de la pensée, c'est-à-dire, à lui aménager une place dans une pensée philosophique qui s'apparente à une synthèse originale et rationnelle entre la pensée grecque, et principalement l'aristotélisme[362], et la culture arabe.

Dans la suite, nous aurons donc à vérifier si, comme l'affirment al-Bayhaqī et I. Madkour, la philosophie musulmane et la métaphysique fārābienne ont connu une destinée commune, et si elle a exercé une influence déterminante sur la pensée d'Avicenne[363]. En allant plus loin, nous devrons nous demander si cette influence s'est limitée ou non à la philosophie avicennienne et si en l'occurrence elle n'a pas eu une certaine importance pour des philosophes plus tardifs tels qu'Averroès[364]. En outre, et comme le suppose en un sens al-Andalusī, nous aurons à vérifier si la métaphysique de Fārābī est identifiable ou non à la liste des idées religieuses que nous avons dégagée, et si les principes métaphysiques associés aux notions politiques et éthiques qu'on y trouve sont ou non en adéquation avec sa pensée politico-religieuse.

---

[358] Cf. *supra*.
[359] BREHIER E., *Histoire de la philosophie*, Livre III, ch. 3, 7, p. 564.
[360] *Ibid.*
[361] Cette idée fait écho à la critique dont fera l'objet le système philosophique fārābo-avicennien par Ġazālī. Cf. *supra*, inroduction générale.
[362] Ne pas oublier que pour Fārābī l'aristotélisme ou plus généralement, le péripatétisme, s'accorde au platonisme (cf. *supra*). Ce point aura son importance quand nous comparerons à nouveau sa métaphysique à celle de Rāzi.
[363] Cf. *infra*, conclusion générale.
[364] *Ibid*.

En clôturant ainsi notre enquête sur les idées religieuse de Fārābī, qui conduisent, selon notre hypothèse, principalement à sa métaphysique et à sa politique, et amènent également à s'interroger sur la totalité de son système philosophique, nous pouvons nous tourner vers l'examen de l'image que ses biographes proposent de son orientation religieuse.

b. 2 : L'orientation religieuse de Fārābī : un mystique musulman ou un *qāḍī*?

Les biographes qui permettent de déterminer l'image que l'on s'est faite de l'orientation religieuse de Fārābī sont au nombre de quatre (al-Bayhaqī, al-Qifṭī, Ibn Abī Uṣaybiʿa, Ibn Ḫallikān).

La majorité d'entre eux l'ont considéré comme un mystique musulman (al-Bayhaqī, Ibn Abī Uṣaybiʿa) qui, adoptant durant une période la voie soufie (al-Qifṭī), aurait exhorté les hommes, dans des poèmes et des aphorismes, à renoncer aux plaisirs de la vie présente (Ibn Abī Uṣaybiʿa, al-Bayhaqī). De façon plus marginale, le *faylasūf* est censé avoir abandonné une charge de *qāḍī* pour se consacrer à l'étude de la sagesse et à la recherche de la vérité (Ibn Abī Uṣaybiʿa), et n'a donc pas adopté un mode vie mystique, mais philosophique (Ibn Ḫallikān), pour des motifs qui seront divulgués ci-après.

b.2.1: Fārābī, un mystique musulman ?

Conformément à ce qui vient d'être énoncé, les notices anciennes à partir desquelles on peut se faire une idée de l'orientation religieuse de Fārābī sont au nombre de quatre :

Notice n°3 : *Tatimma ṣiwān al-ḥikma (Supplément au De la sagesse)*, Ẓahīr al-Dīn al-Bayhaqī
« <Le sage Abū Naṣr al-Fārābī a dit> […] :'' Celui dont **la science (*'ilmuhu*) n'éduque (*yuhaḏḏibu*) pas le caractère (*aḫlāquhu*) en cette vie (*dunyā*), son âme ne trouvera pas le bonheur dans la vie future (*aḫīra*)** ''. Il a dit aussi : '' Le **bonheur ultime** dépend de **la noblesse du caractère**, comme **l'excellence de l'arbre <se manifeste à travers> [la qualité du] fruit** ''. Il a dit [enfin] : '' **Celui qui élève sa *nafs* au-dessus du rang qui est le sien, recouvre sa *nafs* d'un voile (*maḫğūba*) qui la prive de l'obtention de sa perfection** ''. »

Notice n°4: *Iḫbār al-'Ulamā bi-l-aḫbār al-Ḥukamā' (Nouvelles adressées aux Savants sur <la vie> des Sages)*, Al-Qifṭī
« Abū Naṣr al-Fārābī alla à la rencontre de **Sayf al-Dawla Abī al-Ḥasān 'Alī b. Abī al-Hīğā' Abd Allah b. Ḥamdān** à Alep [où] il demeura sous sa protection durant une période **en habit de soufi (*bi-zayy ahl al-taṣawwuf*)**. **Sayf al-Dawla** le préféra aux autres, l'honora, reconnut son niveau en science et le degré de son intelligence. Il se rendit en sa compagnie à Damas où il mourut en 339 […].»

Notice n°5: *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-Aṭibbā' (Sources des nouvelles au sujet des classes de médecins)*, Ibn Abī Uṣaybiʿa
« Il rencontra **le prince Sayf al-Dawla Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Abd Allah b. Ḥamdān al-Taġlibī**, qui le combla de tous les honneurs, le reçu à sa cour en grande pompe, et lui accorda sa préférence. D'après ce qui a été rapporté de certains anciens, Abū Naṣr al-Fārābī se serait rendu en Egypte en 338, puis retourna à Damas où il mourut durant le mois de Raǧab de l'année 339 dans **la cour de Sayf al-Dawla 'Alī b. Ḥamdān** sous le califat d'al-Rāḍī, **Sayf al-Dawla**, se serait alors <chargé de sa prière mortuaire> accompagné de quinze hommes parmi ses intimes. On raconte qu'il n'acceptait rien de Sayf al-Dawla, excepté ce pourquoi il était d'accord, à savoir, seulement **quatre dirhams en argent par jour qu'il employait pour les besoins nécessaires à sa subsistance. Il n'accordait pas d'importance à l'apparence, et ne possédait ni maison, ni biens.** On raconte qu'il se nourrissait exclusivement **d'eau de pluie (*mā' qulūbal-ḥamlāni*) <mélangée à> (*ma'a*) <du> vin odoriférant (*al-ḫamr al-***

***rayḥānī*)**. On raconte [également] qu'il fut à **ses débuts *qāḍī,* et que quand il sentit jaillir en lui les vérités (*ma'ārif*), il rejeta [sa charge], pour s'y consacrer totalement. <Ainsi>, d'aucune manière, il ne <prêtait attention> aux réalités de ce monde.** […] Parmi **<ses compositions poétiques>**, Abū Naṣr al-Fārābī a dit : *« Quand je vis que le temps était bouleversé….Et qu'il n'y avait dans le compagnonnage aucun bénéfice. Tout chef ayant ses ennuis….Et toute tête ses maux. Je suis resté chez moi, et j'ai préservé honneur…. Une telle fierté ayant généré contentement. Je bus à ce que j'acquis tel <d'un> vin….Qui illuminait ma tranquillité. Dans les bouteilles, j'ai <trouvé> des commensaux….Et dans les gargouillements, une musique. <De laquelle> j'ai tiré une discussion <avec> un peuple ….Duquel il ne reste aucune trace ».* […] Il a dit < également> : *« Mon frère, détourne-toi du parti de la fausseté….Et soit <pour> celui des vérités. Le lieu dans lequel nous vivons n'est pas celui de notre éternité….Et l'existence de l'humain sur terre n'a rien d'extraordinaire. Sommes-nous autre chose que des lignes tracées,….Sur une sphère, en perpétuel état de dispartition ? L'un fait concurrence à l'autre,….pour moins qu'une parole abrégée. L'immensité des Cieux est meilleure pour nous,…..Et quel encombrement au centre ! »*

<u>Notice n°6</u> : *Wafayāt al-A'yān* (*Vies des hommes illustres*), Ibn Ḫallikān
« […] On attribue également à Fārābī **des vers de poésie dont on n'a pas pu vérifier l'authenticité**[365]. J'ai trouvé ces vers dans *La Ḫarīda* attribuée au šayḫ Muḥammad b. 'Abd Allah al-Fārīqī al-Baġdādī <qui habitait à Bagdad>. Al-'Imād, l'auteur de *La Ḫarīda* a dit l'avoir rencontré un vendredi, le dix-huitième jour du mois de Rağab de l'année 561 et qu'il est mort des années après ».

Dans l'extrait de la notice d'al-Qifṭī (n°4), deux éléments peuvent retenir notre attention.

Le premier porte sur la relation entre Fārābī et le prince ši'īte Sayf al-Dawla Abī al-Ḥasān 'Alī b. Abī al-Hīğā' Abd Allah b. Ḥamdān (333-355/945-967). Le second concerne la conduite censée avoir été adoptée par lui à la cour de ce dernier. Étroitement liés, ces éléments conduisent tout d'abord à considérer Sayf al-Dawla comme ayant été le protecteur et l'ami de Fārābī, et laissent entendre d'un autre côté le fait qu'il aurait vécu sous sa protection durant « une période en habit de soufi » (*bi-zayy ahl al-taṣawwuf*).

Dans la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a (n°5), la relation entre Sayf al-Dawla et Fārābī est confirmée et précisée. D'après ce biographe, Sayf al-Dawla fut le mécène et le bienfaiteur de Fārābī. Le philosophe aurait vécu à sa cour (« *Sayf al-Dawla […], le reçut à sa cour en grande pompe […]* ») jusqu'à sa mort en 339/950 (« *puis <il>retourna à Damas où il mourut durant le mois de Rağab de l'année 339 dans la cour de Sayf al-Dawla […]* »), avant quoi, il y bénéficiait d'une rente modeste, fixée à « seulement quatre dirhams en argent par jour », au moyen de laquelle il observait un régime alimentaire limité à la consommation d'un vin odoriférant coupé à l'eau de pluie (« *On raconte qu'il se nourrissait exclusivement d'eau de pluie (mā' qulūb al-ḥamlāni) <mélangée à> (ma'a) <du> vin odoriférant (al-ḫamr al-rayḥānī) »*). Ibn A. Uṣaybi'a, complète ces données par d'autres du même ordre, selon lesquelles on apprend que le Second maître « *n'accordait pas d'importance à l'apparence, et ne possédait ni maison, ni biens* », et que « *d'aucune manière, il ne <prêtait attention> aux réalités de ce monde* ». Combinées aux premières, ces indications conduisent à donner un certain crédit à l'affirmation d'al-Qifṭī sur l'adoption par Fārābī de la voie soufie. Il semblerait même qu'Ibn A. Uṣaybi'a aille plus loin que lui, du fait que la description qu'il offre du mode de vie du sage n'est pas restreinte à une « période ».

[365] Cf. *supra* ch. 1 : le poème attribué à Fārābī dont l'authenticité est discutée par Ibn Ḫallikān est celui que l'on trouve en seconde position dans la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a.

Sachant cependant que selon certains spécialistes du soufisme, il n'existait aux premiers temps de ce mouvement aucune identité stricte entre la mystique musulmane et la voie soufie, comme on peut l'observer dans l'islamologie moderne[366], on peut se demander si les indications d'Ibn A. Uṣaybi'a et d'al-Qifṭī sur ce point sont ou non concordantes. Pour répondre à cette question, on peut se tourner vers la notice d'al-Bayhaqī (n°3).

b.2.1.1: La voie mystique de Fārābī selon al-Bayhaqī

En premier lieu, il est intéressant de constater que Fārābī est présenté par le biographe comme un individu détaché de la vie présente (*dunyā*) et tourné vers la vie éternelle ou future (*aḫīra*). En témoigne le premier aphorisme qu'il lui attribue, dans lequel nous lisons :

> Aph. n° 1 : « Celui dont la science (*'ilmuhu*) n'éduque (*yuhaḍḍibu*) pas le caractère (*aḫlāquhu*) en **cette vie (*dunyā*)**, son âme ne trouvera pas **le bonheur dans la vie future (*aḫīra)** ».

Cette exhortation à préférer la vie future (*aḫīra)* à la vie présente (*dunyā*) évoque la distinction que l'on trouve en théologie musulmane, et plus généralement dans les théologies des religions de culte monothéiste, entre l'au-delà et l'ici-bas[367]. Dans les aphorismes qu'al-Bayhaqī attribue à Fārābī, cette exhortation semble constituer un *leitmotiv,* ce que l'on peut vérifier à travers le fait que la mention du « *bonheur dans la vie future* » qui figure dans le premier aphorisme (aph. n°1), est complétée par des indications sur le « *bonheur ultime* » (aph. n°2), ou encore, sur « *l'obtention de <la> perfection* » (aph. n°3) dans les deux autres aphorismes que le biographe attribue au sage :

> **Aph. n° 2 :**'' Le **bonheur ultime** dépend de la noblesse du caractère, comme l'excellence de l'arbre <se manifeste à travers> [la qualité du] fruit ''.
> **Aph. n° 3 :** '' Celui qui élève sa *nafs* au-dessus du rang qui est le sien, recouvre sa *nafs* d'un voile (*maḥğūba*) qui la prive de **l'obtention de sa perfection** ''.

Pour expliquer la relation qui apparaît clairement ici entre l'obtention du bonheur et la perfection de l'homme, il est nécessaire d'ouvrir une parenthèse, et d'anticiper en quelque sorte sur ce que nous étudierons par la suite[368].

Nous serons amenés à constater que les œuvres personnelles de Fārābī, et plus spécifiquement ses écrits éthiques et politiques, accordent un statut particulier à la vie future, qui apparaît connectée aux notions de bonheur ultime et de perfection de l'homme. Aussi, pensons-nous que les informations fournies par al-Bayhaqī sur ces sujets amènent à prendre au sérieux les aphorismes qu'il attribue à Fārābī, bien qu'il fasse figure d'exception en cela, et que l'on pourrait d'une certaine façon les envisager comme authentiquement fārābiens.

---

[366] D'après Marijean Molé, il semblerait qu'au départ, la mystique musulmane n'était pas comme c'est le cas aujourd'hui, assimilée au soufisme. MOLÉ M., *Les Mystiques musulmans*, Paris, « Les deux Océans », 1982.
[367] Voir par exemple, VAUCLAIR D., *Les religions d'Abraham, judaïsme, christianisme, islam*, partie II : « Découvrir les religions d'Abraham », ch. 4 : « Le sens de la vie et de la mort », France, Eyrolles, 2011, pp. 106-109.
[368] Partie 2.

À ce titre, du fait que certaines notions qui y sont mobilisées, comme c'est le cas de celle de « *nafs* » (cf. aph. n°3), font l'objet d'un traitement spécifique dans la terminologie soufie[369], nous pouvons supposer que le Second maître put les composer sous une influence soufie. Néanmoins, dans la mesure où le *Coran* a inspiré dans une large mesure les penseurs et les savants de l'islam, on peut se demander si, par l'emploi d'un vocabulaire d'apparence mystique, ou reconnu par la majorité des savants et des hommes cultivés de son époque comme tel, il ne s'est pas démarqué[370] des soufis ? Si l'on examine par exemple la notion de *nafs*, dont la signification est polysémique dans le *Coran*[371], on peut se demander si son usage dans le troisième aphorisme[372] ne fait pas partie intégrante de sa politique et de son éthique ?

L'examen du premier argument peut être appuyé par le fait suivant : en considérant la période dans laquelle s'est inscrite l'existence de Fārābī, c'est-à-dire, les IXe et Xe siècles (ie. IIIe-IV^e^s. H.)[373], on constate que l'époque qu'ils délimitent correspond pour les spécialistes du *taṣawwuf* au premier moment de son histoire, qui est située entre les VIIIe et XIe siècles (ie. IIe-Ve s. H.)[374], et se trouve principalement associée à des pratiques telles que l'ascèse et la renonciation au monde[375].

Si l'on revient un moment à la description du mode de vie fārābien qui nous est livrée par Ibn A. Uṣaybi'a, le sage de Fārāb pourrait être considéré comme un adepte du soufisme primitif pour au moins deux raisons : premièrement, son mode de vie est clairement présenté comme ayant été « ascétique », ce qui se vérifie par son désintérêt pour l'argent, la nourriture

---

[369] Cf. *infra*.

[370] Voir notamment AFL, tome I, "**نفس**", p. 479 ; tome 2, "soul", pp. 723-724.

[371] Les occurrences qui se rapportent à la notion de *nafs* dans le *Coran* sont les suivantes : « *nafsun* » : II, 48 (2 occurrences), 123 (2 occ.), 233 ; 281 ; III, 25, 30, 145, 161, 185 ; IV, 1 ; V, 32, 45 (2 occ.) ; VI, 70, 98, 151, 164 ; VII, 189 ; X, 30, 54, 100 ; XI, 105 ; XII, 53, 68 ; XIII, 33, 42 ; XIV, 51 ; XVI, 11 (2 occ.) ; XVII, 33 ; XVIII, 74 ; XX, 15 ; XXI, 35, 47 ; XXV, 68 ; XXIX, 57 ; XXXI, 28, 34 (2 occ.) ; XXXII, 13, 17 ; XXXVI, 54 ; XXXIX, 6, 56, 70 ; XL, 17 ; XLV, 22 ; L, 21 ; LIX, 18 ; LXXIV, 38 ; LXXV, 2 ; LXXIX, 40 ; LXXXI, 14 ; LXXXII, 5, 19 (2 occ.) ; LXXXVI, 4 ; LXXXIX, 27 ; XCI, 7 ; « *nafsān* » : II, 72, 286 ; IV, 4 ; V, 32 ; VI, 152, 158 ; VII, 42 ; XVIII, 74 ; XX, 40 ; XXIII, 62 ; XXVIII, 19, 33 ; LXIII, 11 ; LXV, 7 ; « *nafsuka* » : IV, 79, 84 ; V, 116 ; VII, 205 ; XVII, 14 ; XVIII, 6, 28 ; XXVI, 3 ; XXXIII, 37 ; XXXV, 8 ; « *nafsuhu* » : II, 130, 207, 231 ; III, 28,30, 93 ; IV, 110, 111 ; V, 30 ; VI, 12, 54, 104 ; IX, 120 ; X, 108 ; XII, 23, 30, 32, 51 (2 occ.), 77 ; XVII, 15 ; XVIII, 35 ; XX, 67 ; XXVII, 40, 92 ; XXIX, 6 ; XXXI, 12 ; XXXV, 18, 32 ; XXXVII, 112 ; XXXIX, 41 ; XLI, 46, XLV, 15 ; XLVII, 38 ; XLVIII, 10 ; L, 16 ; LIX, 9 ; LXIV, 16 ; LXV, 1 ; LXXV, 14 ; « *nafsihā* »; XVI, 111 ; « *nafsī* » : V, 25 ; VII, 188 ; X, 15, 49 ; XII, 26, 53, 54 ; XX, 41, 96 ; XXVII, 44 ; XXVIII, 16 ; XXXIV, 50 ; « *al-nufūs* » : LXXXI, 7 ; « *nufūsukum* » : XVII, 25 ; « *al-anfusu* » : II, 155 ; IV, 128 ; XVI, 7 ; XXIX, 42 ; XLIII, 71 ; LIII, 23 ; « *anfusukum* » : II, 44, 54 (2 occ.), 84, 85, 87, 110, 187, 223, 235 (2 occ.), 272, 284 ; III, 61, 165, 168, 186 ; IV, 29, 66, 135 ; V, 105 ; VI, 93 ; IX, 35, 36, 41, 128 ; X, 23 ; XII, 18, 83 ; XIV, 22 ; XVI, 72 ; XVII, 7 ; XXIV, 61 (2 occ.) ; XXX, 21, 28 (2 occ.) ; XL, 10 ; XLI, 31 ; XLII, 11 ; XLIX, 11 ; LI, 21 ; LIII, 32 ; LVII, 14, 22 ; LXI, 11 ; LXIV, 16 ; LXVI, 6 ; LXXIII, 20 ; « *anfusinā* » : III, 61 ; VI, 130 ; VII, 23 ; « *anfusuhum* » : II, 9, 57, 90, 102, 109, 265 ; III, 69, 117 (2 occ.), 135, 154 (2 occ.), 164, 178 ; IV, 49, 63, 64, 65, 95 (2 occ.), 97, 107, 113 ; V, 52, 70, 80 ; VI, 12, 20, 24, 26, 123, 130 ; VII, 9, 37, 53, 160, 172, 177, 192, 197 ; VIII, 53, 72 ; IX, 17, 20, 42, 44, 55, 70, 81, 85, 88, 111, 118, 120 ; X, 44 ; XI, 21, 31, 101 ; XIII, 11, 16 ; XIV, 40 ; XVI, 28, 33, 89, 118 ; XVIII, 51 ; XXI, 43, 64, 102 ; XXIII, 103 ; XXIV, 6, 12 ; XXV, 3, 21 ; XXVII, 14 ; XXIX, 40 ; XXX, 8, 9, 44 ; XXXII, 27 ; XXXIII, 2 ; XXXIV, 19 ; XXXVI, 36 ; XXXIX, 15, 53 ; XLI, 53 ; XLII, 45 ; XLIX, 15 ; LVIII, 8 ; LIX, 9, 19 ; « *anfusahunna* » : II, 228, 234 (2 occ.), 240. Source: *al-Muʿğam al-muṭahris li alfāẓ al-Qurʾān al-karīm,* Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī, al-Qāhira, "Dār al-Ḥadīṯ", 1997, pp. 803-807.

[372] Cf. *supra*.

[373] Plus précisément de 256-258/870-872 à 338/950, cf. *supra*, introduction.

[374] Cf. « Soufisme », in DHI, p. 766-770 et plus particulièrement p. 767 pour l'histoire du soufisme.

[375] Cf. "*Taṣawwuf*", Massignon, L.; Radtke, B.; Chittick, W.C.; Jong, F. de; Lewisohn, L.; Zarcone, Th.; Ernst, C.; Aubin, Françoise; J. O. Hunwick, in EI. Brill Online, 2015.

et les biens matériels. Deuxièmement, sachant qu'il est également censé avoir plus ou moins dédaigné les réalités mondaines (« *d'aucune manière, […] il ne <prêtait attention> aux réalités de ce monde* »), il apparaît sous les traits d'un homme qui avait d'une certaine façon renoncé aux plaisirs du monde.

Dans le cas où cette interprétation serait valide, la description du mode de vie fārābien fournie par Ibn A. Uṣaybi'a s'accorderait en partie avec celle d'al-Qifṭī, mais elle s'en distinguerait également d'au moins deux façons. En premier lieu, Ibn A. Uṣaybi'a ne situe pas dans le temps l'adoption du mode de vie ascétique par Fārābī, comme c'est le cas d'al-Qifṭī, et ne l'associe donc pas, contrairement à lui, à un moment précis de sa vie[376]. En second lieu, Ibn A. Uṣaybi'a semble avoir fourni à ses lecteurs les moyens de comprendre et d'identifier facilement le type d'ascétisme adopté par Fārābī, en vertu des comportements et des *habitus* qu'il lui assigne, et qui sont caractéristiques du soufisme primitif.

Bien que considérant également le sage de Fārāb comme un mystique musulman, la position d'al-Bayhaqī ne s'accorde pas exactement avec celles d'Ibn A Uṣaybi'a et d'al-Qifṭī.

En se concentrant sur le troisième aphorisme qu'il attribue au sage, à savoir, « *Celui qui élève sa nafs au-dessus du rang qui est le sien, recouvre sa nafs d'un voile (maḥğūba) qui la prive de l'obtention de sa perfection* », on relève une rupture entre l'ascétisme qui sert à caractériser son mode de vie et la pensée soufie. Celle-ci apparaît clairement à travers l'examen de la notion de *nafs*, qui dispose selon nous de significations différentes chez les soufis et Fārābī, en plus de ses significations coraniques.

Pour le montrer, on peut constater que le troisième aphorisme qu'al-Bayhaqī attribue au philosophe pourrait recevoir plusieurs interprétations, voire, des traductions différentes.

En effet, si cet aphorisme opère un jeu de mots entre deux significations de la *nafs*, dont une première, qui conduit à ce qui s'apparente à l'âme charnelle des soufis (sens n°1), et une seconde, qui renvoie à la totalité de la personne (sens n°2) ; en optant pour une interprétation soufie de ce dernier, on pourrait en proposer l'interprétation suivante : *« celui dont l'âme charnelle (sens n°1 de la nafs) occupe une place différente de celle qui lui revient naturellement, sa personne en sa totalité (sens n°2 de la nafs) se voit privée de l'obtention de la perfection comme si son accès lui était voilé »*.

En s'appuyant sur « le glossaire essentiel »[377] de *l'Anthologie du soufisme* d'Eva de Vitray-Meyerovitch[378], on remarque que la notion de « *nafs* » y occupe une place spécifique aux côtés de celle de voile (*ḥiğāb*)[379] d'où dérive le fait d'être voilé (*maḥğūba*) dont il est

[376] Bien que le mode de vie décrit mette en scène la relation entre Fārābī et Sayf al-Dawla.
[377] VITRAY-MEYEROVITCH (de) E., *Anthologie du Soufisme*, Glossaire essentiel, Paris, Albin Michel, « Sipiritualités vivantes », 2001, pp. 349-353.
[378] *Ibid.*, p. 352 : « *Nafs* » traduit par Eva de Vitray-Meyerovitch « âme » ou « moi ». À noter que cette notion compte dans son glossaire des formes dérivées, qui renvoient soit à la notion de soupir « *Nafas* », soit à différentes sortes et/ou espèces d'âme, dont « *an-Nafs al-ammâra* » l'âme concupiscente, « *an-Nafs al-kulliyya* » l'âme universelle, « *an-Nafs al-mutma'inna* » l'âme apaisée, « *an-Nafs an-nâtiqa* » l'âme logique, raisonnante, cf. *ibid*.
[379] *Ibid.*, p. 350.

question dans l'aphorisme examiné ici[380]. L'examen de la notion de voile[381] conduit d'ailleurs la spécialiste à définir le fait d'être voilé[382] comme un état qui s'apparente ou bien à « […] un ''abîme''<…> entre le ''moi'' et le ''soi'' »[383], ou alors à une incapacité de l'individu à « […] percevoir la lumière divine dans son cœur[384] »[385].

Eva de Vitray-Meyerovitch rattache cet état à « la psychologie transcendantale de l'Islam »[386], et à « l'enseignement du prophète de <l'Islam>[387], en expliquant que celle-ci considère l'homme comme l'objet d'une connaissance de lui-même qui mène à la connaissance de Dieu[388].

Selon cette optique, la connaissance de soi s'institue sur la distinction et l'existence en l'homme d'un moi empirique ou « moi », et d'un moi profond qui est assimilable au « soi », et c'est le premier, c'est-à-dire, le moi empirique, qui désigne l'*ego* et/ou « la *nafs* », qui se définit à son tour, ou bien, comme une séparation entre l'homme et son ipséité profonde, ou alors, comme un voile qui entrave la relation entre l'homme et Dieu[389]. Ainsi, en adoptant une orientation soufie, la première acceptation de la *nafs* correspond au moi empirique, quant à la seconde, elle renvoie au soi, c'est-à-dire, au moi profond, ou au cœur, qui est censé conduire à la connaissance de Dieu. En d'autres termes, la *nafs* en tant que moi empirique (sens n°1) est susceptible de voiler la *nafs* en tant que moi profond (sens n°2), et de la priver de l'accession

---

[380] Dans le Kaz., tome 1, la racine « حَجَبَ » (nom d'action :حِجابٌ; حَجْبٌ) signifie au sens propre : 1. Cacher, dérober aux regards, *av. acc. de la ch.* ; ne pas laisser voir. On dit « حجبنفسه et حجبتنفسها » Il, elle se referma, n'était visible pour personne, ne recevait personne. 2. Avec « بين » Masquer, s'interposer, ou être placé entre l'homme et un objet, de manière à cacher celui-ci à ses yeux. 3. Élever un mur de séparation, une cloison, une portière, un rideau, pour empêcher de pénétrer ou de voir, av. acc. II. Voiler, dérober aux regards. V. Être dérobé, se dérober aux regards en mettant un voile. VII. 1. Tomber ou être soulevé (en parlant d'un voile, d'un rideau etc.), de manière à laisser quelqu'un av. عن de la p ; cf. p. 379-380. Quant à la forme dérivée de la racine « حَجَبَ » qui implique la préfixation de la lettre « mim », on trouve le terme « مَحْجُوبٌ plur. مَحاجيبٌ » qui signifie 1. Caché, masqué, dérobé aux regards par un voile. 2. Aveugle ; et « مُحَجَّبٌ » qui signifie « Séparé par un voile, par un rideau », cf. *ibid*. (chercher les identifications grammaticales, masdar, etc.).

[381] CHELHOD J., "Ḥiḏjāb.", EI, Brill Online, 2015. cf. points III et IV de l'article où l'on trouve respectivement des interprétations mystiques et symboliques du voile.

[382] VITRAY-MEYEROVITCH (de) E., *Anthologie du Soufisme*, p. 271.

[383] *Ibid*.

[384] Sachant cependant que la notion de cœur a différentes significations et dénominations en mystique, qui semblent rattachées à des degrés ou à des dimensions différentes de ce dernier, comme en témoigne la dichotomie entre la notion de « *qalb ; qulūb* », qui désigne le(s) cœur(s) « intérieur(s) », et celle de « *fu'ād* » qui définit le « cœur extérieur ». Cf. notamment ṬIRMIḎĪ (AL), *Le Livre des Nuances ou de L'Impossibilité de la synonymie (K. al-furûq wa man' al-tarâduf)*, trad. commentée précédée d'une étude des aspects historiques, thématiques et linguistiques du texte, Gobillot G., « Index des termes techniques », Paris, Geuthner, 2006, pp. 493-530 et plus spécifiquement p. 500.

[385] *Ibid*.

[386] *Ibid*., p. 270.

[387] *Ibid.*

[388] À l'instar de l'injonction socratique célèbre « Connais-toi toi-même » (PLATON, *Charmide* 167a ; on attribue à Muḥammad la parole suivante : « Qui se connaît, connaît son Seigneur » (VITRAY-MEYEROVITCH (de) E., *Anthologie du Soufisme*, p. 270.).

[389] En outre, Eva de Vitray-Meyerovitch montre que la notion de voile peut être reliée dans le soufisme à une épistémologie transcendantale, et qu'il délimite dans ce cas, une « connaissance réservée » (voilée) ou communiquée (dévoilée, révélée, *ibid.*, p. 271) qui permet de définir la révélation comme « *l'ouverture du voile* » (*ibid.*, cf. note n°4), Dieu ne s'adressant à l'homme dans *le Coran* que « *par révélation ou de derrière un voile* » (*ibid.*, cf. note °5, voir *Coran*, XLII, 51.). En adoptant cette perspective, l'homme peut être considéré comme un être « voilé » (*maḥğūb*) au moment où il est « *incapable de voir la lumière divine dans son cœur* » (*ibid.*, p. 271), ce qui revient pour lui à ignorer son *moi profond* qui est donc assimilable à son cœur.

à sa perfection, une telle accession devant *a priori* amener l'homme à la connaissance de lui-même et de Dieu.

b.2.1.2: Vers une interprétation philosophique de la *nafs*

Si l'on cherche à se départir de l'interprétation soufie de la *nafs*, et que l'on s'interroge sur sa signification dans la philosophie musulmane, on peut s'appuyer sur l'article que consacre Meryem Sebti à « l'Âme » dans le *Dictionnaire du Coran*[390]. Son étude du lexique coranique permet d'assimiler la *nafs* à l'âme humaine[391], et de l'envisager à la fois comme une réalité en devenir[392] qui se distingue du *rūḥ*[393], et comme la source d'une tentation (*l'âme tentatrice*) ou d'une pacification (*l'âme apaisée*) « en » et/ou « pour » l'homme.

D'après M. Sebti, cet aspect de la *nafs* « pose les fondements d'une doctrine éthique et psychologique »[394], et il ne s'agit pas tant d'accéder à la connaissance de Dieu, qui importe pour les soufis, qu'à l'obtention du salut, par la maîtrise des penchants de la *nafs*, comme le suggère le verset coranique suivant :

> « Quant à celui qui aura redouté de comparaître devant son Seigneur et qui aura préservé **son âme des passions**, le paradis sera son refuge. »[395]

Pour comprendre en quoi consistent « les passions de l'âme » dont il est question ici, on peut reprendre la distinction qui vient d'être établie entre l'âme tentatrice et l'âme apaisée : négative, la première, tient compte de « la propension de l'âme à blâmer »[396] ; positive, la seconde bénéficie d'une dénomination spécifique, à savoir, « *al-nafs al-muṭma'inna* »[397], et semble de surcroît, caractériser plus particulièrement l'intériorité du croyant, dans la mesure où dans *Le Coran*, l'âme apaisée obtient son salut de Dieu-même à laquelle il s'adresse ainsi :

> « Ô toi **âme apaisée** ! Retourne vers ton Seigneur, satisfaite et agréée ; entre donc avec mes serviteurs ; entre dans mon Paradis ! »[398]

Si l'on cherche à synthétiser les indications au sujet de la propension de l'âme à blâmer ou de sa capacité contraire à être apaisée, on comprend que la distiction entre ces deux états de la *nafs* a pour enjeu l'obtention du salut, et que celle-ci est assimilable à son entrée au

---

[390] SEBTI M., DC, « Âme », pp. 44-47.
[391] *Ibid.*, cf. plus spécifiquement p. 44 où la spécialiste affirme que « le texte coranique désigne plutôt par *nafs* l'âme ».
[392] *Ibid.*, p. 45 : « l'âme humaine, *al-nafs*, n'est pas une nature pleinement réalisée dans sa perfection comme l'ange. Elle est en devenir ».
[393] La notion de *rūḥ* entretient avec celle de *nafs* une relation de synonymie dans le *Coran*. Cf. ibid., p. 44 où M. Sebti explique que « le *Coran* utilise deux termes distincts pour désigner l'âme, *nafs* et *rûḫ* » ; et voir plus loin où la spécialiste définit le *rūḥ* comme « un ange messianique particulier [et] une qualité divine particulière » (*ibid.*).
[394] *Ibid.*, p. 44.
[395] *CORAN*, LXXIX, 40-41, cité par Sebti M., in *ibid*, p. 45.
[396] *Ibid.*, LXXV, 2 : « Non! Je jure par l'âme qui ne cesse de blâmer », in. *Ibid.*, p. 45.
[397] *Ibid.*, p. 45.
[398] *CORAN*, LXXXIX, 27-30, in *ibid.*, p. 45.

Paradis. Aussi, si l'on repense au troisième aphorisme qu'al-Bayhaqī attribue à Fārābī, on peut supposer que c'est la propension de l'âme au blâme qui représente un voile pour elle, et que c'est en quelque sorte sa négativité qui la prive du salut, c'est-à-dire, du statut d'âme apaisée. Selon M. Sebti[399], la prise en compte de cet aspect négatif de la *nafs* montre que pour *Le Coran*, sa nature est imparfaite ou inachevée, ou dit autrement, en devenir. En ces termes, l'obtention du salut par la *nafs* résulterait d'un travail sur elle-même, que l'on pourrait associer à un possible effort de polarisation sur sa capacité ou puissance positive, au moyen de laquelle elle accède à son apaisement et au Paradis. Si c'est bien le cas, cet apaisement de l'âme pourrait donc servir à qualifier le moment où elle atteint sa perfection, c'est-à-dire, le moment à partir duquel on peut dire de sa nature qu'elle est achevée et parfaite.

Or, selon nous, l'hypothèse selon laquelle l'apaisement représente l'état vers lequel doit tendre l'âme pour acquérir sa perfection conduit à la seconde définition de la *nafs* des soufis[400].

Pour le montrer, il peut être intéressant de constater que M. Sebti s'appuie dans son article sur « l'Âme »*[401]* tant sur des philosophes grecs dont Platon et Plotin, que et sur des philosophes musulmans tels qu'Avicenne et les philosophes de l'Išrāq[402]. En partant d'une identification de l'homme à l'âme qui remonte à Platon[403], et qui invite à envisager l'âme, qui se dit « *psukhê* » en grec, comme la totalité de la personne, elle propose une analyse de la psychologie avicennienne, et affirme que pour celle-ci, « *l'homme détient [en lui] le principe de sa réalisation* »[404], et que c'est « *en orientant son existence vers l'accomplissement de son ''âme apaisée''* »[405], qui désigne son intellect, ou la part en lui « *capable de penser rationnellement* »[406], qu'il est « *libre de choisir sa destinée* »[407].

D'après cette optique, la *nafs* désigne bien la totalité de la personne (sens n°2), mais l'apaisement (ou l'âme apaisée) qui constitue sa finalité, n'est plus envisagé comme ce qui la conduit à la perfection de sa nature. Le travail de la *nafs* est envisagé sous l'angle de la « destinée », qui se définit comme une capacité, ou un principe d'auto-détermination, dont l'actualisation résulte d'une décision qui traduit un libre choix de l'homme. Aussi, c'est seulement à partir de celui-ci, c'est-à-dire, au moment où l'homme décide d'œuvrer ou non à sa réalisation, qu'il peut hisser la totalité de son être vers une forme d'apaisement, et employer pour cela l'intellect, qui représente la partie de lui qui correspond à son âme rationnelle (*al-nafs al-nāṭiqa*)[408]. Toutefois, en constatant que cette dernière est également

[399] SEBTI M., DC, « Âme », pp. 44-47.
[400] *Ibid*., sens n°2 : *nafs* comme totalité de la personne.
[401] *Ibid.*
[402] *Ibid.*
[403] *Ibid.*, p. 45. La spécialiste renvoie plus spécifiquement à L'*Alcibiade* où Socrate identifie l'homme à l'âme (129b-131d).
[404] *Ibid.*
[405] *Ibid.*
[406] *Ibid.*
[407] *Ibid.*
[408] *Ibid.* Se référant en effet à une épître d'Avicenne sur l'âme rationnelle composée peu de temps avant sa mort, Meryem Sebti nous en restranscrit l'argument suivant : « Sache que l'homme se distingue d'entre tous les animaux par une puissance au moyen de laquelle il appréhende les intelligibles, elle est nommée tantôt âme

assimilée à l'âme apaisée, c'est-à-dire, à son but et à la totalité de son être, voire même à son point de départ, l'intellect semble incarner simultanément les causes initiale, formelle et finale de l'accomplissement de sa destinée. Dès lors, on peut observer un double usage de la *nafs* en tant que totalité et partie de la personne comme c'est le cas dans l'interprétation soufie du troisième aphorisme[409]. Ainsi, ce n'est plus l'âme tentatrice ou l'aspect négatif de la *nafs* qui est susceptible d'empêcher l'individu d'accomplir sa destinée, mais la liberté de l'homme. Cette idée peut être vérifiée à partir de l'extrait ci-dessous, qui provient d'une épître d'Avicenne sur l'âme rationnelle composée peu de temps avant sa mort :

> « Sache que l'homme se distingue d'entre tous les animaux par une puissance au moyen de laquelle il appréhende **les intelligibles**, elle est nommée tantôt **âme rationnelle, tantôt âme apaisée, elle est présente en tout homme** qu'il soit enfant ou adulte, qu'il soit pubère ou non pubère, qu'il soit fou ou raisonnable, malade ou sain »[410].

Contrairement à ce qui précède, l'âme apaisée n'est plus une visée pour la *nafs* mais constitue une aptitude et/ou une disposition naturelle. Dans ce contexte, l'obtention du salut ne consiste pas tant pour la *nafs* à dépasser ses tourments, qu'à faire usage de cette dernière. Identifiée à l'âme rationnelle, cette disposition est présente chez tous les hommes quel que soit l'âge (enfant, adulte), l'état d'esprit (fou, raisonnable) la condition biologique (pubère, non pubère) ou physique (malade, sain), et consiste en la saisie des « intelligibles », que l'on peut définir comme des réalités rationnelles, ou ce qui revient au même, comme des objets de la raison.

Si l'on compare cette conception philosophique de la *nafs* à sa version coranique évoquée en amont, l'obtention du salut semble également ouverte à tous, et recquiert de surcroît l'accomplissement d'un certain nombre d'efforts. Selon cette perspective, il ne s'agit plus d'envisager l'obtention du salut comme une grâce ou une faveur divine, mais comme le fruit d'un travail personnel accompli par l'homme, qui d'après M. Sebti est explicitement mentionné dans le *Coran* où se trouve l'idée selon laquelle : « l'homme est libre d'assurer son salut par la réalisation de son âme apaisée, ou au contraire de se vouer au tourment éternel en suivant les murmures (*Coran*, L, 16) susurrés par l'âme instigatrice du mal »[411]. Dès lors, si partant de ces conceptions philosophique et coranique de la *nafs*, on cherche à fournir une réinterprétation du troisième aphrorisme qu'al-Bayhaqī attribue à Fārābī, nous comprenons que la *nafs* accède librement à son salut, et que c'est donc au moyen de la raison, et ou de sa disposition rationnelle qui est naturelle en elle, qu'elle devient ou même reste fidèle à son état de nature, c'est-à-dire, à son état d'âme apaisée, et qu'elle échappe ainsi au mal qui la condamne à des tourments éternels dans l'au-delà.

---

rationnelle, tantôt âme apaisée, elle est présente en tout homme qu'il soit enfant ou adulte, qu'il soit pubère ou non pubère, qu'il soit fou ou raisonnable, malade ou sain. » in *Risāla fī-l-K. 'alā-l-nafs al-nāṭiqa*, *ibid.,* p. 45.

[409] Cf. *supra*.

[410] *Risāla fī-l-K. 'alā-l-nafs al-nāṭiqa*, *ibid.*, p. 45.

[411] *Ibid.*, DC., p. 45.

Ainsi, trois conceptions de la *nafs* ont été examinées, dont une première, qui correspond à son sens dominant et celèbre dans l'enseignement soufi d'âme charnelle et passionnelle, une deuxième qui provient du *Coran*, qui la définit comme l'âme de façon générale ou spéciale (tentatrice, apaisée). Et enfin, une troisième, qui est issue des philosophies grecque (Platon, Plotin) et musulmane (Avicenne, les philosophes de l'Išrāq) et conduit à l'intellect (ou l'âme rationnelle).

Dans la mesure où la conception coranique de la *nafs* apparaît présenter des affinités avec ses conceptions mystique et philosophique, on peut supposer qu'elle a représenté une source de réflexion commune aux soufis et aux philosophes musulmans. Toutefois, en tenant compte de l'influence de la philosophie grecque sur ces philosophes, on peut pour parachever notre examen de la *nafs* philosophique en cherchant à déterminer l'influence du *Coran* et de la philosophie grecque sur la psychologie fārābienne et se demander dans cette perspective, dans quelle mesure elle rompt avec celle des soufis, ou des philosophes musulmans postérieurs (Avicenne) ?

b.2.1.3: La psychologie fārābienne : entre la *nafs* coranique et la *psukhê* gréco-antique

En premier lieu, il peut être intéressant de remarquer qu'il semble exister une affinité entre le modèle coranique de la *nafs* et celui qui a été forgé par les philosophes grecs.

Qu'il s'agisse de Platon ou d'Aristote, cette affinité semble se vérifier sur différents plans, qui invitent à considérer *la nafs* à la fois comme partie et totalité de la personne. Aussi, si comme on l'a constaté en amont et à l'instar du *Coran*, Platon envisage l'âme (*psukhê* en grec ; *naf*s en arabe)[412] à la fois comme une partie de l'homme (ie. l'homme c'est l'âme)[413] et la totalité de son être (ie. l'homme en tant que totalité âme/corps), les extraits ci-dessous, qui proviennent respectivement du *Coran* et d'une étude consacrée à la pensée aristotélicienne, révèlent au moins deux choses : d'une part, ils indiquent l'existence d'affinités entre la psychologie coranique et aristotélicienne. D'autre part, ils permettent la mise en évidence de points de rupture et de concordance entre les psychologies aristotélicienne et platonicienne.

Le *Coran*, « Âme », in DC, M. Sebti[414]

XII, 54 : « Le roi dit : ''Amenez-moi [Joseph] ; je vais l'attacher **à ma personne [*astakhlisuhu li-nafsî*]''** »)

LI, 20-21 :« Il y a sur terre et **en vous-mêmes** des Signes pour

D. Ross, *Aristote*, Psychologie[415]

« […] Aristote ne conçoit pas **la notion du moi** comme **une pure essence spirituelle pour laquelle le corps serait une partie du monde extérieur** au même titre que les autres choses physiques. L'âme et le corps forment plutôt à ses yeux **une union** qui, en tant qu'elle dure, **est complète**, et dans laquelle l'âme et le corps ne sont que **des aspects que peut seul discerner l'œil philosophique**. […] **Le moi tout entier, âme aussi bien**

[412] Nous envisageons ici une identité entre la conception platonicienne de l'âme qui se dit « *psukè* » et la *nafs*, qui parmi ses significations en langue arabe, sert à désigner l'âme et la totalité de la personne (cf. *supra*).
[413] Cf. *supra*.
[414] *Ibid.*
[415] ROSS D., *Aristote*, ch. V: « Psychologie », France, Éditions des Archives Contemporaines, 2000, pp. 185-186.

ceux **qui croient fermement.** Ne les voyez-vous pas ? ».	**que corps, est quelque chose de donné**, qui ne saurait être mis en question. »

En nous appuyant sur D. Ross, on peut supposer que Platon et Aristote s'accordent pour considérer l'âme, comme c'est le cas de la *nafs* coranique, comme une partie de la personne.

Aristote semble néanmoins se démarquer de son maitre[416] car pour lui, l'âme semble s'apparenter à une réalité concrète qui est comme attachée au corps (*soma*). En ce sens, sa pyschologie pourrait être considérée comme concrète ou matérielle et s'opposer en cela à celle de Platon, qui serait envisagée quant à elle comme abstraite ou immatérielle. Pour développer l'approche concrète de l'âme défendue par le philosophe de Stagire, on peut remarquer que dans les versets coraniques présentés ci-dessus, la *nafs* semble associée à une représentation concrète de l'individu, voire matérielle, tant dans le premier cas (XII, 54), que dans le second (LI, 20-21).

En effet, supposer à la manière du verset LI, 20-21, qu'il y a « en <nous-mêmes> des signes pour ceux qui croient fermement », peut aussi bien renvoyer à l'âme seule qu'au corps seul, voire, au composé des deux (âme et corps). Cela apparaît de façon plus subtile dans le verset XII, 54, qui considère la *nafs* comme une totalité qui désigne et englobe un être (ie. « le roi ») qui aspire à la possession d'un autre (ie. « Joseph »).

Néanmoins, ce qui est non sans évoquer le troisième aphorisme qu'al-Bayhaqī attribue à Fārābī, on relève dans ce verset un jeu de mots entre les significations de la *nafs* comme totalité de la personne et instance charnelle et/ou passionelle. Comparativement à ce dernier, on assiste comme à un changement de perspective, dans la mesure où c'est le désir de possession du roi qui semble faire naître son âme charnelle (« *Le roi (sens n°1 : nafs comme totalité de la personne) dit : ''Amenez-moi [Joseph] ; je vais l'attacher à ma personne [astakhlisuhu li-nafsî] (sens n°2 : nafs comme âme charnelle et passionelle* »). En ce sens, et contrairement aux soufis, l'âme charnelle, ou le moi empirique, ne serait pas première vis-à-vis du soi, ou du moi profond, mais seconde, et pourrait surgir de ce dernier, comme c'est le cas ici, d'un désir de possession qui traduit en l'occurrence le désir du roi « d'attacher » à lui Joseph.

Selon nous, l'hypothèse de l'antériorité du *soi* sur le *moi* peut conduire à assigner au troisième aphorisme qu'al-Bayhaqī attribue à Fārābī une nouvelle interprétation, qui inviterait en l'occurrence à se demander si dans ce dernier, c'est la personne en tant que totalité qui constitue un obstacle à l'obtention du salut, et si de ce point de vue, le sage avait ou non conscience ou connaissance de la réciprocité qui semble se dégager de la généalogie et des rapports entre le *moi* et le *soi*.

En s'appuyant pour répondre à cette question sur I. Madkour, on peut remarquer qu'il associe la psychologie fārābienne à un triraillement entre le platonisme et l'aristotélisme. Si pour lui Platon est l'auteur d'une psychologie spiritualiste selon laquelle l'existence de l'âme

[416] *Ibid*., p. 186. Ce qui tend à justifier la concordonce que l'on trouve avec la psychologie de Platon.

est antérieure à celle du corps[417], celle de l'homme de Stagire apparaît matérialiste au sens où l'âme est « la forme du corps »[418] comme cela a été exprimé en amont.

Dans la mesure où pour Fārābī l'âme représente une forme qui est « attachée <au corps> [en tant que] matière »[419], on peut supposer qu'il a adopté la psychologie aristotélicienne. Sachant en outre que le verset XXII, 54 propose une vision matérialiste de la *nafs*, on peut supposer l'existence sur ce terrain d'un consensus entre le matérialisme aristotélicien et *Le Coran*. Toutefois, du fait que la psychologie fārābienne se développe comme cela a été évoqué à partir de dix Intelligences et/ou Causes secondes qui comprennent l'Intellect Agent[420], l'âme doit être envisagée comme une réalité spirituelle qui procède en partie de l'Intellect Agent, et non simplement comme une réalité matérielle en tant qu'elle est attachée au corps humain.

Sachant, grâce à l'examen de la notice d'al-Andalusī, que l'âme représente le quatrième des six principes spirituels[421], et que l'Intellect Agent est le troisième[422], la détermination de la signification de la *nafs* pour Fārābī peut prendre au moins trois significations possibles. Une première de nature métaphysique qui l'associe à l'âme et au fait qu'en tant que telle, son existence est antérieure à celle du corps, comme c'est le cas chez Platon. Une seconde matérielle ou physique, qui tient compte de sa relation au corps et de la totalité de l'individu à la manière d'Aristote. Enfin, une dernière à mi-chemin entre le monde sensible ou physique et intelligible ou métaphysique, à partir de laquelle elle peut être envisagée comme une partie de l'âme humaine que l'on peut, comme c'est le cas chez Avicenne, associer à l'intellect et/ou à la raison.

Dans le cas de Fārābī, l'intellect n'est pas associée à l'âme apaisée, mais comme le montre la notice d'al-Andalusī, à un faisceau de relations avec les Causes secondes, et plus particulièrement avec l'Intellect Agent. Cet Intellect assiste l'intellect humain dans ses opérations rationnelles, et son existence vis-à-vis de lui est donc première, à la manière dont elle-même précède celle du corps. Dans ce cadre, et en tant qu'intellect, la *nafs* apparaît engagée dans un processus d'émanation (*fayḍ*) qui débouche en un sens sur l'existence de l'homme en tant que complexe *hylè-morphique* (ie. composé de matière (*mophè*) et de forme (*hylè*), et en un autre sens, sur l'obtention du salut et de la perfection de l'homme. Dans le premier cas, on a affaire au mouvement de descente de l'âme humaine dans le corps ; dans le second, il s'agit de son mouvement de remontée vers l'Un. Sachant que l'Intellect Agent informe l'intellect humain et assiste ses opérations, on peut l'envisager à son tour comme une

[417] MADKOUR I., *La place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, ch. V, p. 128.
[418] Voir notamment, ARISTOTE, *De Anima*, trad. Tricot J., Livre II, ch. 1, 412 b 9-11, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », nouvelle édition, 2003, p. 69 : « Nous avons donc défini, en termes généraux, ce qu'est *l'âme* : elle est une substance au sens de *forme*, c'est-à-dire la quiddité d'un *corps* d'une qualité déterminée. »
[419] MADKOUR I., *La place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, ch. V, p. 128.
[420] *Ibid*.
[421] *Ibid.*
[422] *Ibid.*

nafs supérieure, et supposer qu'il partage ce statut avec les neuf autres Intelligences qui représenteraient chacune autant de *nufūs*.

Si l'on songe à présent à un rapprochement entre la *nafs* coranique et la *nafs* philosophique de Fārābī, il est intéressant de souligner que dans le verset 54 de la sourate XII, c'est en sa qualité d'interprète des rêves que la présence de Joseph est désirée par le roi. Ce don (XII, 6 ; 21)[423], constitue la clé d'une vision que le roi n'a pas été capable d'interpréter (*ibid*., 43-44)[424], et la possibilité de procéder à sa réalisation (*ibid.*, 46-49)[425]. Si l'on tient compte par la suite de l'action de l'Intellect Agent sur l'intellect humain, il apparaît que sa réalisation, ou ce qui revient au même, l'obtention du salut, ne saurait s'en passer, mais que à la manière dont le roi à besoin de Joseph pour comprendre et accomplir sa vision, l'intellect humain a besoin de l'Intellect Agent pour se réaliser. Néanmoins, et contrairement au roi, la relation entre l'intellect humain et l'Intellect Agent doit résulter pour Fārābī d'un libre choix, et conséquemment, elle ne saurait conduire à l'existence d'une entité à part telle que l'âme charnelle qui ferait écran à l'obtention du salut comme c'est le cas du troisième aphorisme qu'al-Bayhaqī attribue à Fārābī.

Enfin, si comme on vient de le supposer, l'intellect humain peut être considéré comme une *nafs* qui jouit d'un rang ontologique inférieur à celui de l'Intellect Agent et des Intelligences qui lui sont des supérieures, on peut formuler l'hypothèse selon laquelle la *nafs* du roi est inférieure à celle de Joseph mais qu'elle nécessite son concours pour se réaliser. Cette position, qui invite à identifier la *nafs* à l'intellect humain peut conduire à une réinterprétation du troisième aphorisme qu'al-Bayhaqī attribue à Fārābī, et nous pourrions en l'occurrence supposer que ce dernier, à savoir, « *Celui qui élève sa nafs au-dessus du rang qui est le sien, recouvre sa nafs d'un voile (maḥğūba) qui la prive de l'obtention de sa perfection* », invite à tenir compte du rang de l'intellect humain dans la hiérarchie des Intelligences. Ainsi, si l'intellect cherche à occuper une place qui n'est pas la sienne, et qui pourrait être celle des Intelligences qui lui sont supérieures, il se voit privé par lui-même de l'obtention du salut.

De manière à parachever cette dernière interprétation, on peut examiner à nouveau les deux premiers aphorismes qu'al-Bayhaqī attribue à Fārābī, à savoir, le premier « *Celui dont la science (ʿilmuhu) n'éduque (yuhaḏḏibu) pas le caractère (aḫlāquhu) en cette vie (dunyā), son âme ne trouvera pas le bonheur dans la vie future (aḫīra)* », et le deuxième, « *Le bonheur ultime dépend de la noblesse du caractère, comme l'excellence de l'arbre <se manifeste à travers> [la qualité du] fruit* ».

Dans la mesure où ils font dépendre l'obtention du bonheur ultime du caractère (*aḫlāq*), ces aphorismes pourraient rendre compte, dans le cas où ils seraient authentiques, de la place occupée par l'éthique dans la voie mystique de Fārābī. Dans le premier, on observe

[423] *CORAN*, trad. Masson D., pp. 282-284.
[424] *Ibid*., p. 288.
[425] *Ibid.*, p. 289.

l'existence d'une dialectique ternaire qui a pour étapes respectives : l'acquisition de la science en général (*'ilm*), puis de l'éthique (*aḫlāq*), et du bonheur dans la vie future *(aḫīra)*. Dans le second, deux implications sont comparées. Une première, entre la noblesse de caractère et le bonheur suprême (*noblesse de caractère →*[426] *bonheur suprême*). Une seconde, entre l'excellence de l'arbre et la qualité du fruit (*excellence de l'arbre → qualité du fruit*)[427]. Dans un cas comme dans l'autre, l'éthique, qui est exprimée à travers la notion de « caractère », est la source de l'obtention du bonheur ultime dans la vie future, et cette science représente comme un viatique en vue de l'obtention du salut. Son acquisition s'exprime ou bien grâce à un travail préalable de l'âme sur elle-même, qui nécessite une certaine formation et/ou une éducation (aph. n°1 : « *Celui dont la science n'éduque pas […]* »), ou provient alors de l'existence d'une ou plusieurs qualités naturelles qui sont assimilables à des vertus, du fait que d'un arbre « excellent »[428] (aph. n°2) naîssent des fruits de même nature[429].

Dès lors, si l'on considère les aphorismes qu'al-Bayhaqī attribue à Fārābī dans leur ensemble, on peut formuler l'hypothèse selon laquelle, l'éthique est une science qui prémunit la *nafs*.

Désignant l'intellect humain (sens n°3), la totalité de la personne (sens n°2) ou l'âme charnelle (sens n°1), la *nafs* est prémunie par l'éthique d'au moins deux maux : d'une part, occuper un rang qui n'est pas le sien, d'autre part, se priver par elle-même de l'obtention du bonheur ultime. Ainsi pour accéder au salut (aph n°3), la *nafs* doit être éduquée, acquérir la science en général, puis l'éthique (aph n°1) et devenir vertueuse (aph n°2). Dans ce contexte, l'examen des différentes acceptions de la *nafs* conduit à vérifier qu'elle dispose bien d'un sens philosophique et conséquemment, l'analyse du vocabulaire employée dans les aphorismes qu'al-Bayhaqī attribue à Fārābī, ne permet pas de se prononcer de façon définitive sur son adoption de la voie soufie. Pour cette raison, et de manière à clôturer l'étude de la place occupée par la mystique dans la voie religieuse de Fārābī, nous examinerons en dernière instance le statut qu'elle occupe dans son œuvre philosophique.

b.2.1.4: Le statut de la mystique dans l'œuvre philosophique de Fārābī

Dans la notice biographique d'al-Bayhaqī (n°3), on trouve une anecdote qu'il nous a semblé judicieux de comparer à une autre, qui figure dans la préface du *Commentaire des Lois de Platon* de Fārābī :

Notice n°3 : *Tatimma ṣiwān al-ḥikma* (*Supplément au De la sagesse), Ẓahīr al-Dīn al-Bayhaqī*	**Al-Fārābī, *Le Compendium des Lois de Platon, préface*[430]**

[426] La « → » signifie ici « implique », ie. « cause→ conséquence ».
[427] À rapprocher du *Livre des Lettres* (« LL »), partie II où l'on trouve une métaphore qui évoque cet exemple (métaphore de l'arbre).
[428] Ne pas oublier que pour les Grecs, l'excellence désigne la vertu, cf. *supra*.
[429] Ces qualités seront discutées dans la deuxième partie où nous examinerons les qualités du chef de la cité idéale.
[430] FĀRĀBĪ (AL.), *Le Compendium des Lois de Platon (ie : « Les Lois »)*, trad. Diebler S., 2-3, in. *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, 2007, pp. 139-140. Quand cela nous est paru nécessaire nous avons modifié la traduction.

« <J'ai relevé> […] dans *Le Livre de la conduite des sages (K. aḫlāq al-ḥukamā')* que l'illustre conseiller Kāfī al-kufāt Ismā'īl b. 'Abbād b. 'Abbās, envoya à Abū Naṣr des cadeaux et des présents, qu'il l'invita et souhaitait se lier d'amitié avec lui. Abū Naṣr s'en abstînt et se referma sur lui-même jusqu'à ce que le temps fasse son effet et qu'il arriva à Rayy habillé d'une robe boutonnée et sale, arborant un bonnet bigarré noir et blanc. Il était de petite taille et avait une pilosité peu fournie à la manière de certains turcs. On prête au <Ṣāḥib b. 'Abbād> les paroles suivantes : '' *Celui qui me conduira à Abū Naṣr, ou qui incitera Abū Naṣr à venir vers moi, je lui donnerai tellement d'argent qu'il en deviendra riche* ''. Abū Naṣr profita de l'occasion pour **s'introduire déguisé dans le Conseil du Ṣaḥib**, il se trouvait alors au milieu de compagnons de beuverie, de bouffons et de maîtres plaisantins ; <ces derniers> commençaient à s'en prendre au portier, de sorte que leurs blâmes fusaient sur lui comme des flèches, et que tous ceux qui étaient présents à ce Conseil se soient moqués d'Abū Naṣr. Impassible, il supporta leurs railleries jusqu'à ce que l'ivresse eût raison d'eux et leur fasse oublier sa présence. Ensuite, les coupes se succédèrent, [l'ivresse] fit tourner les têtes, et l'euphorie finit par être générale. Abū Naṣr se mit alors à jouer de son instrument à cordes, un sentiment de compassion proportionnel à l'apaisement de ses auditeurs se répandit alors, chacun d'eux étant devenu semblable à celui qui est étourdi par la mort. On rapporte que cet instrument qu'il portait sur lui avait été [spécifiquement] préparé pour produire cet effet, et qu'il y a inscrit : *"À été présent Abū Naṣr al-Fārābī, il siégea parmi vous, vous* ***vous êtes moqués de lui****, il vous a endormi, puis a disparu"*. **Incognito et accompagné,** il quitta ainsi Rayy pour Bagdad. Quand le Ṣaḥib et ses compagnons de beuverie recouvrèrent leurs esprits, ils s'émerveillèrent de sa maîtrise de l'art musical, et regrettèrent de n'avoir pu boire avec lui ; le Ṣaḥib dit alors ceci : « *Levons nos verres en son nom, peut-être que le temps nous le ramènera* ». Quand le musicien prit le luth pour en jouer, il dit: « *Ô Ṣaḥib, cet homme a écrit quelque chose sur mon instrument* » ; quand le Ṣaḥib regarda [l'inscription] et qu'il sut qu'il s'agissait d'Abū Naṣr, il déchira <le col de son vêtement>, se mit à crier, et ordonna à ses hommes d'aller à sa recherche. Il était alors semblable à cet homme de la tribu de 'Aneza : il ne laissa aucune trace ni nouvelle de lui ; quant au Ṣaḥib, il demeura le restant de ses jours dans le regret de ne l'avoir jamais côtoyé, ni même reconnu le jour où il le vit ; <ô> combien est grande la distance qui sépare le nostalgique de l'oiseau mythique ».

« **(2)** <On> raconte qu'un **ascète austère** était connu pour sa piété, sa rectitude, **son ascèse** et sa dévotion et qu'il était célèbre pour cela auprès des gens, avant que d'être exposé à une terreur de la part du sultan tyranique et de vouloir trouver un lieu d'asile en dehors de cette sienne cité. Alors sortit un édit de ce sultan ordonnant qu'il fût recherché et appréhendé où qu'on le trouvât. Il lui fut impossible de sortir de la cité par aucune porte et il craignit pour sa vie de tomber entre les mains des hommes du sultan. Il résolut alors d'adopter **un habit semblable à celui des noceurs, s'en revêtit, prit une mandoline entre les mains et prit l'apparence d'un homme ivre au début de la nuit**, puis il se rendit à la porte de la cité en chantant avec sa mandoline. Quand donc le garde à la porte lui demanda ''*Qui es-tu ?*'', il lui rétorqua sarcastiquement ''*Je suis l'ascète Untel*''. Le garde supposa **donc qu'il se moquait**, ne s'opposa pas à son passage, **et il trouva le salut sans avoir rien fait de faux. (3)** Notre dessein, dans cette préface, est ainsi de dire que **le Sage Platon** s'était interdit de faire voir les sciences et de les dévoiler à tout le monde, et qu'il avait adopté la voie de l'énigme, des devinettes, du camouflage et de la difficulté, de peur que la science ne tombât entre les mains de qui n'en n'est pas digne, et ne s'en trouvât dégradée, ou bien entre les mains de qui n'en connaît pas le prix ou de qui l'emploie mal à propos, ce qui n'est pas correct. Étant donné, toutefois, qu'il savait, et qu'il lui était clairement apparu qu'il était déjà célèbre pour cela et que tout le monde le connaissait à ce sujet, il a pu se faire qu'il se résolve à parler de ce dont il voulait parler en **l'explicitant de manière manifeste**. Ainsi, le lecteur et l'auditeur de ses propos pouvaient supposer que c'était **une énigme**, et qu'il voulait dire par là le contraire de ce qu'il avait explicité. Cette notion relève des **secrets** de ses ouvrages : **nul ne distingue donc ce qu'il a explicité et ce qu'il a dit sous forme d'énigme, sinon celui qui est aguerri dans les subtilités de l'art, et nul n'en saisit le fondement sinon celui qui est devenu fort habile dans la connaissance de son discours**. Ainsi en va-t-il de son discours dans *les Lois*. […] »

Présentant Ismā'īl b. 'Abbād b. 'Abbās comme l'admirateur et l'ami de Fārābī, l'anecdote rapportée par al-Bayhaqī peut retenir notre attention pour plusieurs raisons : d'une part, elle complète la conception du cercle amical, et pourrait-on dire, « mondain » du sage de Fārāb, et montre en l'occurrence que contrairement à Sayf al-Dawla, avec lequel il avait une relation privilégiée, Ismā'īl b. 'Abbād b. 'Abbās n'a pas eu la même chance que lui, et a même été comme dûpé par le sage[431]. D'autre part, elle indique que Fārābī a éprouvé un

[431] Pour nuancer cette idée, on peut se référer à une anecdote rapportée par al-Ḥamawī (626/1229) au sujet de la rencontre entre Fārābī et Sayf al-Dawla qui figure dans l'étude de M. Abbès intitulée *Islam et politique à l'âge classique*, III, 1, 3, Paris, PUF, 2009, pp. 220-222 où nous lisons au sujet de Fārābī ceci : « Vêtu comme les Turcs – c'était dans ses habitudes – al-Fārābī fut introduit à la cour de Sayf al-Dawla, devant lequel il se tint debout. « Assieds-toi », lui dit alors le prince. « Là où tu es ou là où je suis », répondit al-Fārābī. « Là où tu es », dit Sayf al-Dawla, et le poussa au point qu'il le sortit de son trône. Tout près de Sayf al-Dawla, se tenaient debout des esclaves qui dialoguaient avec lui dans une langue secrète, que très peu de gens connaissaient. « Ce viellard, leur dit-il dans cette langue, est d'une extrême insolence, et je vais l'interroger sur certaines choses : s'il montre qu'il n'en a pas la maîtrise, sortez-le. » Abū Naṣr lui dit alors : « Prince, un peu de patience ; attendez donc avant de juger. » Plein d'étonnement, Sayf al-Dawla lui demanda : « Tu maîtrise cette langue ? » « Oui, répondit al-Fārābī, et bien d'autres encore. » L'anecdote se poursuit, nous nous sommes limités ici

certain penchant pour la dissimulation et le déguisement, et que c'est par ce moyen qu'il put passer inaperçu aux yeux du Ṣāḥib b. ʿAbbād et de son assemblée. Confronté à l'anecdote de l'ascète austère qui est rapportée par Fārābī dans la préface de son *Commentaire des Lois de Platon*, le penchant pour la dissimulation et le déguisement que lui attribue al-Bayhaqī semble se vérifier et constituer la base de la didactique philosophique platonicienne. Cette dernière, dont l'existence et la réalité nous sont révélées dans le second moment de notre extrait (point n°3), apparaît alors privilégier l'énigme (« *et qu'il (ie. Platon) avait adopté la voie de l'énigme*, ») et s'en servir comme d'un critère susceptible de distinguer ceux qui sont habiles en sciences et capables d'accéder à la vérité, de ceux qui s'y opposent.

Pour comprendre cette position, il est intéressant de se tourner vers la formule qui précède l'extrait présenté des *Lois* de Fārābī où nous lisons :

> « Les Sages […], ayant connu ce fait de la nature humaine, peuvent **faire voir d'eux-mêmes** une disposition donnée un grand nombre de fois, de sorte que les gens assertent en tout temps cet état de fait à leur sujet *(attitude n°1)*, **puis aller au contraire de cette disposition** par la suite en **la dissimulant aux gens** *(attitude n°2)*, ces derniers supposant alors la disposition première […] »[432].

En tenant compte des informations fournies par al-Bayhaqī au sujet de la relation entre Fārābī et Ismāʿīl b. ʿAbbād b. ʿAbbās, il apparaît intéressant de souligner le fait que pour le philosophe, les « Sages » sont potentiellement capables d'adopter aux yeux des gens une attitude et son contraire. Selon nous, ce qui autorise une telle variation de leur comportement se traduit par leur usage de la dissimulation (« *le dissimulant aux gens* »), celle-ci pouvant se définir comme une attitude qui se distingue de la tromperie et de la moquerie.

Elle se distingue de la tromperie au sens où l'ascète austère bien que déguisé, dûpe son sultan tyrannique en déclinant sans mentir son identité au garde des portes de la cité. Elle n'est pas non plus réductible à la moquerie, car le sentiment qu'elle suscite réside dans l'âme du garde et non dans le comportement du sage. Or, telle est l'attitude adoptée par Platon, d'après Fārābī, dans ses ouvrages dans lesquels il a cherché à « préserver la vérité », et à ne pas la laisser tomber entre les mains de ceux qui n'en sont pas dignes ; mais ce n'a pas été le cas du Ṣāḥib b. ʿAbbād, ou du garde de la cité, qui, à la vue du Second maître et de l'ascète austère, n'ont pas compris à qui ils avaient affaire (« *[…] vous vous êtes moqués de lui » ; « Le garde supposa donc qu'il se moquait […]* »). Ainsi, si pour Fārābī, les sages sont « *d'entre le reste de l'humanité, ceux pour qui les expériences déterminent les choses qui sont réelles et correctes* »[433], cette aptitude les distingue des sophistes tout d'abord, qui visent dans leurs discours la fausseté et la tromperie[434], et de la plupart des hommes ensuite, car contrairement à eux, ils ne sont ni prisonniers, ni dûpes des apparences, contrairement au

volontairement à son début (*ibid.*, pp. 220-221) mais l'on peut constater que si Fārābī a accordé le privilège à Sayf al-Dawla de se montrer à lui ainsi qu'aux membres de sa cour, il le met tout autant à l'épreuve que Ṣāḥib b. ʿAbbād.

[432] *Cf. supra*, *Les Lois*, trad. Diebler S., p. 139.

[433] *Ibid.*, pp. 138-140.

[434] Ce qui distingue bien évidemment le sage du sophiste.

garde qui laisse le vieil ascète austère quitter la cité sans l'inquiéter, ou du Ṣāḥib b. ʻAbbād qui se moque de Fārābī sans savoir qu'il s'agit de lui.

Dans ce cadre, tout porte à croire que l'ascète est parvenu à se libérer du joug du sultan grâce à une connaissance des mécanismes de l'esprit humain, et que vraisemblablement, le garde de la cité dont il est le maître ne parvient pas à combiner des représentations « en apparence » contraires. En habit de noceur, une mandoline à la main et embaumé de vin, l'apparence de l'ascète austère ne correspondait donc plus à l'image que les membres de sa cité avaient de lui, à savoir, celle d'un homme connu pour sa piété, sa rectitude, et sa dévotion, et ainsi déguisé, il pouvait se libérer de sa punition sans mentir sur son identité ni être inquiété[435].

Dans le même ordre d'idées, l'anecdote d'al-Bayhaqī montre comment le Ṣāḥib b. ʻAbbād a reçu Fārābī à sa cour sans en avoir conscience. Ayant tenté de se lier d'amitié avec lui, et face aux silences du philosophe, il put être amené à supposer qu'il ne parviendrait jamais à réaliser ce dessein. La visite du sage à sa cour est donc bien contraire à ses silences, et le refus d'accepter les présents et les cadeaux de son admirateur. Celle-ci est d'autant plus contradictoire que le sage s'est déguisé pour se rendre chez lui et qu'il s'est présenté à lui davantage comme un musicien que comme un philosophe dans un contexte propice aux débordements et aux railleries. Aussi supposons-nous que Fārābī a sans doute cherché à éprouvé le Ṣāḥib b. ʻAbbād pour savoir s'il pouvait ou non se lier d'amitié avec lui, et qu'à la manière de Platon dans *les Lois*, il a œuvré à préserver la vérité philosophique par différents subterfuges tels que la dissimulation et le déguisement, qu'il n'a pas hésité à intégrer à son comportement personnel.

En revenant ainsi à l'anecdote de l'ascète austère, il est intéressant de constater que sa seconde partie décrit clairement les principes de la didactique philosophique de Platon d'après Fārābī. Au nombre de quatre, ils se rapportent à la voie de l'énigme, aux devinettes, au camouflage, et à la difficulté.

Articulés à une dialectique de l'implicite et de l'explicite, du connu et de l'inconnu, ou encore, du manifeste et du caché, ces principes s'intègrent à une herméneutique philosophique qui permit à Platon de préserver la vérité dans ses écrits tout en en préservant l'accès. De ce principe bien connu du platonisme, il ressort que d'après Fārābī, l'auditeur ou le lecteur de l'œuvre platonicienne qui en est digne, et qui a donc à la fois connaissance et conscience de sa didactique philosophique, suppose quant il a affaire à : « *une énigme, qu'il (ie. Platon) veut dire par là le contraire de ce qu'il a explicité et que cette notion relève des secrets de ses ouvrages […]* ». Quant à celui qui n'est pas dans cette disposition, il se voit privé de la compréhension de l'écrit examiné, mais cette privation indique dans le même temps qu'il n'en n'est pas digne. Ainsi, le philosophe, ou pour le moins, celui qui souhaite se former à la

[435] À noter que cette attitude s'inscrit en contre-point de celle de Socrate, qui comme on le sait, accepte sa condamnation à mort, et meurt à Athènes sans tenter de s'évader et d'accepter les propositions qui lui ont été faites à ce sujet, cf. PLATON, *Criton*, 46b-50a.

philosophie platonicienne, doit être capable de « lire entre lignes »[436] et de distinguer par conséquent ce que Platon pense véritablement, de la manière dont il l'exprime, et qui, en l'occurrence, peut être en apparence contraire à ses idées et même alimentée par des procédés rhétoriques tels que l'énigme, la devinette, le camouflage, et la difficulté.

En ce sens on peut supposer que l'attitude de l'ascète austère de l'anecdote de Fārābī est équivalente à celle qu'il attribue à Platon, et que conséquemment, lire les écrits de ce dernier, s'apparente à une véritable épreuve de vérité. De la même façon, nous supposons également qu'il est possible d'associer la figure de Fārābī dans la notice d'al-Bayhaqī à celle de Platon sous la plume de Fārābī, car, dans les deux cas de figure nous avons affaire à des hommes aguerris dans le domaine des sciences et de la sagesse, si bien que derrière l'anecdote de l'ascète austère, puisse aussi bien se cacher Platon que Fārābī lui-même.

Pour corroborer le rapprochement proposé ici entre la notice d'al-Bayhaqī et *Les Lois* de Fārābī et compléter l'interprétation que nous en proposons, on peut s'appuyer sur son œuvre musicale. En l'occurrence, on remarque que dans son *Grand traité de la Musique* (*K. al-Mūsīqī al-Kabīr*), le Livre introductif qui précède ses trois Livres constitutifs[437] offre une réflexion sur les genres de musique et leurs effets sur l'âme.

Trois sortes de musique y sont définies dont : une première, qui produit du plaisir, une deuxième qui fait naître en nous des passions, et une troisième qui s'adresse à notre imagination[438]. Selon Fārābī, les passions éprouvées par l'âme humaine sont communicatives, et s'il le désire l'homme peut faire naître des passions (ex : la tristesse, la tendresse, la colère, etc.) dans l'âme de ses compagnons ou de ses auditeurs[439]. Cette action est rendue possible par deux moyens. Un premier, qui est naturel et n'est autre que l'usage de la parole, ou ce qui revient au même, de la voix humaine. Un second, qui est artificiel et renvoie aux instruments de musique. Ainsi dans *le Grand traité de la Musique*, la voix humaine se définit comme une musique et comprend même en elle les caractéristiques de la plus parfaite des musiques[440], les instruments de musique jouent quant à eux vis-à-vis d'elle le rôle d'auxilliaires, et vont avoir

[436] C'est sur ce principe que L. Strauss semble échaffauder son interprétation de la doctrine politico-religieuse de Fārābī, cf. partie 2, ch. 1, b.

[437] Par ordre de progression, ces trois Livres sont : le « Livre des Éléments » (pp. 80-162, éd. Geuthner, tome 1 cf. *infra*, note suivante), le « Livre des Instruments » (pp. 163-306, ibid.) et enfin, le « Livre de la Composition » (pp. 2-102, *ibid.*, tome 2). Quant au « Livre de l'Introduction » dont il est question ici, il se situe dans le premier tome de l'édition de notre ouvrage pp. 5 à 77.

[438] FĀRĀBĪ (AL.), *Grand Traité de la Musique* (*K. al-Mūsīqā al-Kabīr*), Livre de L'Introduction, Discours 1, 3 : « Différents genres de musique produisant sur l'âme différents effets », trad. le Baron Rodolphe d'Erlanger, in *La Musique Arabe*, tome 1, Paris, Les Éditions Geuthner, 2001, reproduction de l'édition de 1930, pp. 15-16 : « Nous comptons donc trois espèces de musique. La première produit simplement du plaisir, la seconde exprime [et provoque] des passions, la troisième s'adresse à notre imagination. La mélodie (musique) naturelle est celle qui produit chez l'homme [en général] un de ces trois effets, soit qu'elle agisse sur tous les hommes et toujours, soit qu'elle agisse le plus souvent et sur la plupart d'entre eux. Les mélodies dont l'action est la plus générale sont les plus naturelles. »

[439] *Ibid*., p. 14 : « <La voix de l'homme> […] peut exprimer la tristesse, la tendresse, la colère. Inversement, ces sons, ces notes feront naître chez l'auditeur ces mêmes passions, ces mêmes états d'âme, pourront les exalter, les effacer ou les apaiser. »

[440] *Ibid*., p.16 : « La musique la plus parfaite, la plus excellente et la plus efficace est donc celle qui revêt tous les caractères que nous venons de citer (cf. *supra*). Il ne peut s'agir alors que de celle qu'exprime *la voix humaine*. La *musique instrumentale* possède parfois certaines de ces qualités »

selon les cas la fonction de renforcer son effet et de capter l'attention des auditeurs[441]. Quant à la passion qui naît de l'écoute de la musique ou de façon plus élémentaire, du son, elle se définit comme un processus qui aspire à atteindre sa fin, c'est-à-dire sa perfection, avant de disparaître naturellement de l'âme humaine[442].

Si l'on exploite ces données pour compléter notre interprétation de l'anecdote d'al-Bayhaqī, on peut formuler l'hypothèse selon laquelle l'instrument au moyen duquel Fārābī est censé avoir hypnotisé le Ṣāḥib et sa cour lui permit d'exalter leurs passions et de les conduire à leur fin et/ou à leur perfection dernière (« *Ensuite, les coupes se succédèrent* […] *chacun d'eux étant devenu semblable à celui qui est étourdi par la mort*. »). Une fois dissipées, les passions d'Ismā'īl b. 'Abbād b. 'Abbās et de son assemblée laissèrent place à une grande incompréhension.

Le Ṣāḥib fut envahi par une douloureuse nostalgie (« *Quand le Ṣaḥib et ses compagnons de beuverie recouvrèrent leurs esprits, ils s'émerveillèrent de sa maîtrise de l'art musical, et regrettèrent de n'avoir pu boire avec lui* ») et la peine d'avoir pu reconnaître son hôte au moment où il s'introduisit chez lui. Or, si l'on tient compte de ce qui précède, et qui concerne l'adoption possible par Fārābī de la didactique philosophique de Platon telle qu'il la présente dans son *Commentaire des Lois*, on peut supposer que plutôt que de chercher à dûper Ismā'īl b. 'Abbād b. 'Abbās, il lui a offert une leçon de philosophie. Axée sur les passions humaines, cette leçon indique que la colère éprouvée par Ismā'īl b. 'Abbād b. 'Abbās, ainsi que sa nostalgie de ne pas avoir reconnu Fārābī au moment où il le vit *(« Quand le musicien prit le luth pour en jouer, il dit: « Ô Ṣaḥib, cet homme a écrit quelque chose sur mon instrument» ; quand le Ṣaḥib regarda [l'inscription] et qu'il sut qu'il s'agissait d'Abū Naṣr, il déchira <le col de son vêtement>, se mit à crier, et ordonna à ses hommes d'aller à sa recherche. »)* permettent de le considérer comme ne faisant pas partie des sages, ou de ceux qui sont dignes d'être initiés à la sagesse au moment où Fārābī lui rendit visite, mais que probablement avec le temps, et au moment où il aura compris le fait que les philosophes se jouent des apparences, il aura eu en réalité l'immense privilège d'avoir été initié par Fārābī à la philosophie.

Ainsi, si nous combinons les enseignements des *Lois* de Fārābī à notre interprétation de l'anecdote rapportée par al-Bayhaqī, nous comprenons que l'attrait pour une réalité telle

[441] Cette liste est non exhaustive. Dans ce cas il s'agit de la troisième sorte de musique au sujet de laquelle on peut lire ce qui suit : « La musique qui excite l'imagination souligne les poèmes et certaines autres formes oratoires. Elle se joint aux paroles pour en accentuer l'effet. ». Cf., *Ibid*., p. 16.

[442] *Ibid*., p. 14-15 : « Nous avons dit que certains sons musicaux étaient la conséquence d'une certaine passion, d'un certain état d'âme. Nous devons considérer ces sons comme la *fin*, la *perfection* de cette passion, de cet état d'âme, puisque nous savons que la conséquence d'une chose est à la fois sa fin et sa perfection. Les sons, les notes résultant d'un état d'âme, d'une passion, peuvent être regardés aussi comme l'*indi*ce de l'existence de cet état d'âme, de cette passion, car la *conséquence nécessaire* d'une chose est l'*indice* de son existence. Si nous considérons les sons comme étant la *fin*, la dernière forme de la passion de celui qui les émet, *ils auront la propriété de dissiper cette passion ou de l'apaiser*. En effet, il est de la nature de la passion de produire ce qui atteint une certaine fin ; or, nous avons convenu de considérer les sons comme étant une des fins de la passion. L'homme ou l'animal a-t-il reconnu que son état d'âme, sa passion, n'a pas atteind son but, il se satisfera en émettant des sons ; il aura l'illusion de voir sa passion atteindre son but. Cette passion disparaîtra d'elle-même puisqu'elle était née dans le but d'une conséquence ; ayant atteint ce but, ou, du moins, un autre qui semble en tenir lieu, il est naturel qu'elle disparaisse. »

que la sagesse ou la philosophie, est insuffisant à son obtention, à sa compréhension et à son apprentissage. Partant de cette conclusion, le statut de la mystique dans l'œuvre philosophique de Fārābī semble avéré et concorder avec les indications fournies par al-Bayhaqī, mais son examen invite à l'associer à la philosophie. En nous appuyant sur les *Lois* de Fārābī, et dans une moindre mesure, sur son *Grand traité de la Musique*[443], nous avons montré que cette philosophie s'identifie au platonisme, et que conséquemment la mystique fārābienne put, si tant est qu'elle existe bien, se distinguer du soufisme de par l'influence que Platon semble avoir exercé sur elle[444], en plus du *Coran*, dans lequel elle est censée avoir puisé son vocabulaire comme nous avons cherché à le montrer à travers l'étude de la notion de *nafs*.

Si l'on revient ensuite à nouveau aux autres biographes du *faylasūf* qui l'on majoritairement considéré comme un mystique musulman (al-Bayhaqī, Ibn Abī Uṣaybi'a, al-Qifṭī)[445], nous pouvons formuler l'hypothèse selon laquelle cette représentation de lui est sans doute l'objet d'une confusion dont il n'est pas exclu qu'il fut l'instigateur.

Comme ce fut le cas du Ṣāḥib b. 'Abbād, ils ont pu avoir été dûpés par le penchant de Fārābī pour la dissimulation et le déguisement.

Un article de V. Van Renterghem sur l'identification sociale dans les milieux lettrés bagdadiens du Ve-VIe s. H. (XIe-XIIe s.) permet de corroborer cette hypothèse et de supposer en l'occurrence que « l'habit soufi » que le Second maître est censé avoir endossé dans la cour de Sayf al-Dawla (al-Qifṭī) pourrait avoir été un subterfuge pour cultiver auprès de lui un certain anonymat. En effet, la spécialiste indique que « *dans la Bagdad de cette époque (comme sans doute dans l'ensemble du dâr al-islâm), l'habit faisait le soufi aussi bien qu'il faisait le 'âlim, l'émir ou le filou* »[446] ; et bien que Fārābī n'ait pas vécu dans la Ville Ronde durant la période étudiée par la chercheuse, son analyse peut présenter un certain intérêt pour nous, car, les repères chronologiques de l'existence d'al-Qifṭī (568/1172-646/1248) indiquent qu'il vécut durant le VIe et le VIIe siècle de l'Hégire (ie. XIIe-XIIIe s.) entre l'Égypte et la Syrie[447], c'est-à-dire, dans un territoire appartenant au « *dār al-islam* ». Dans son cas, l'hypothèse de Van Renterghem est applicable, et on peut raisonnablement supposer que dans l'esprit d'al-Qifṭī, « l'habit » faisait « le soufi », et que l'idée selon laquelle Fārābī put endosser durant une période cet habit à la cour de Sayf al-Dawla l'a naturellement amené à supposer qu'il avait adopté cette voie à la fin de son existence.

---

[443] On peut remarquer que dans *La République*, Platon intègre la musique à l'éducation des gardiens (Livre II, 376a-377e). Cette indication est à envisager avec précaution et ne vaut que pour l'importance de la musique chez Fārābī et Platon, car le Second Maître procède à différents endroits de son *Grand Traité* à des critiques sévères de la conception grecque de la musique comme c'est le cas notamment des pythagoriciens (cf. *Ibid*, p. 14, sur la définition pythagoricienne de la perception).

[444] Ayant particulièrement retenu l'attention de L. Strauss, l'examen de ce qui s'apparente ici à la mystique fārābienne et son influence platonicienne sera effectué plus loin, partie 2, ch. 1.

[445] Cf. *supra*.

[446] VAN RENTERGHEM V., « Identifier et s'identifier dans les milieux lettrés bagdadiens (Ve-VIe/XIe XIIe siècles) », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [En ligne], 127, juillet 2010, mis en ligne le 15 juin 2013, URL : http://remmm.revues.org/6674.

[447] DIETRICH A., "Ibn al-Ḳifṭī.", EI, Brill Online, 2015.

Si l'on considère par ailleurs à nouveau l'anecdote des *Lois*, on constate également que dans l'esprit des hommes de l'époque de Fārābī, « l'habit de noceur » suffit à faire le noceur[448], de sorte que l'on puisse appliquer l'hypothèse de V. Van Renterghem à ce commentaire de Fārābī, et prendre un peu plus de distance vis-à-vis de l'opinion d'al-Qifṭī au sujet de l'adoption possible par Fārābī de la voie soufie. Cependant, dans la mesure où Ibn A. Uṣaybi'a semble avoir partagé son avis, en considant le Second maître comme un adepte possible du soufisme sous sa forme primitive, nous devons en dernière instance réexaminer sa position, et nous concentrer notamment sur les poèmes qu'il lui attribue et qui se révèlent par divers aspects de nature ascétique.

b.2.1.5: L'œuvre poétique de Fārābī, une œuvre ascétique ?

Pour le traitement de cette question, on peut exclure en première instance le second poème qu'Ibn A. Uṣaybi'a attribue à Fārābī dans la mesure où dans l'extrait que nous avons présenté plus haut de la notice d'Ibn Ḫallikān (n°6), on trouve un certain nombre d'indications qui mettent en cause son authenticité. Selon lui ce poème n'est pas de Fārābī, mais d'un certain « al-'Imād »[449], et se trouverait dans œuvre intitulée « *La Ḫarīda* » du bagdadien Muḥammad b. 'Abd Allah al-Fārīqī al-Baġdādī.

Or, d'après Ibn Ḫallikān, al-'Imād et l'auteur de *La Ḫarīda* se seraient connus, et le second aurait rencontré le premier « *un vendredi, le dix-huitième jour du mois de Raǧab de l'année 561 (ie. 1166)* », peu de temps avant sa mort (« […] *et qu'il est mort des années après* »), c'est-à-dire, environ un peu plus de deux siècles après le décès du Second maître[450].

Si l'on s'intéresse ensuite au premier poème qu'Ibn A. Uṣaybi'a attribue à Fārābī, dont l'autenticité n'est pas discutée par Ibn Ḫallikān, il apparaît qu'en dépit du mysticisme qui s'en dégage, il se démarque du soufisme primitif. Ce dernier, qui semble pouvoir être assimilé à une complainte a pu avoir été composé par Fārābī, bien qu'il ne s'y exprime pas en son nom propre, comme on peut le constater à sa lecture :

> *« Quand je vis que le temps était bouleversé….Et qu'il n'y avait dans le compagnonnage aucun bénéfice*
> *Tout chef ayant ses ennuis….Et toute tête ses maux*
> *Je suis resté chez moi, et j'ai préservé honneur…. Une telle fierté ayant généré contentement*
> *Je bus à ce que j'acquis tel <d'un> vin….Qui illuminait ma tranquillité*
> *Dans les bouteilles, j'ai <trouvé> des commensaux….Et dans les gargouillements, une musique*
> *<De laquelle> j'ai tiré une discussion <avec> un peuple ….Duquel il ne reste aucune trace »*

[448] Cf. *supra*. *Les Lois*, trad. Diebler S. : « Il résolut alors d'adopter un habit de ceux des noceurs, s'en revêtit, prit une mandoline entre les mains et prit l'apparence d'un homme ivre au début de la nuit, puis se rendit à la porte de la cité en chantant avec sa mandoline. »
[449] Sur l'identité d'al-'Imād, cf. *supra*, notes.
[450] Si l'on soustrait de la date indiquée la date de décès de Fārābī on obtient : « 561-339 =222 ». En ère grégorienne, le calcul est quasiement équivalent : « 1166-950=216 ».

Notre hypothèse de lecture repose sur l'idée selon laquelle ce poème peut, d'une certaine façon, servir à promouvoir le projet philosophico-politique de Fārābī, et, pourquoi pas, exhorter ses lecteurs à adhérer à la cité vertueuse.

Cela se vérifie en premier lieu dans le fait que le poème est résolument pessimiste et manifeste à ce titre un certain rejet des conditions et des lois qui rythment l'existence humaine sur terre, qu'elles soient physiques[451], humaines (éthiques et politiques)[452] ou même biologiques[453] (« *Quand je vis que le temps était bouleversé….Et qu'il n'y avait dans le compagnonnage aucun bénéfice…Tout chef ayant ses ennuis….Et toute tête ses maux* »). Toutefois, du fait que ces conditions et ces lois semblent conduire l'homme, ou pour le moins, le narrateur du poème, comme à une impasse qui l'amène à s'isoler de ses semblables et du monde (« *Je suis resté chez moi »),* son existence apparaît comme suspendue à l'alternative suivante : ou bien vivre isolé des autres et du monde en sa totalité en tirant un certain contentement de cela, ce qui est clairement explicité dans la deuxième partie du poème (de [« *et j'ai préservé honneur* »] à [« *aucune trace* »]), ou alors, vivre avec les autres et dans le monde, ce qui revient à sortir de chez soi et à se condamner d'une certaine façon à vivre malheureux.

Si cette hypothèse de lecture est valide, et si comme nous le supposons, elle sert à faire la promotion du projet philosophico-politique fārābien, la formulation d'au moins deux autres hypothèses est possible.

D'une part, on peut supposer que la seule manière de mettre un terme à la dichotomie entre l'isolement et le vivre-ensemble qui est présentée dans le poème est de conduire les hommes à intégrer la cité vertueuse dont le but est de les amener à l'obtention du bonheur, du salut, et de leur perfection dernière[454]. D'autre part, nous pouvons supposer qu'en tant que telle, la cité vertueuse est « ouverte » à une forme de vie mystique ou ascétique possible.

Or, dans la mesure où une telle vie présupposerait le fait de vivre en société au sein de la cité vertueuse, nous serions amenés à considérer son mysticisme comme politique, ce dernier se distinguant en cela du soufisme primitif, qui comme cela a été vu, prônait l'ascèse et la renonciation du monde. En tant que tel, le soufisme primitif apparaît *a priori* incompatible avec une démarche politique, et l'on peut remarquer, en s'intéressant aux premiers soufis, que leur renoncement du monde s'articulait à une aspiration à l'absolu, ou ce qui revient au même, à une quête de Dieu et à la recherche de son amour, voire, d'une union totale en Lui[455]. Ainsi, si comme nous le supposons ici, le narrateur du poème se retire du monde par déception, on peut envisager pour lui au moins deux destinées : une première, qui le condamne à une forme d'exil radical du monde et de la société ; une seconde, qui lui

[451] En rapport avec le temps.
[452] Cette dimension conduit à l'éthique et à la politique et renvoie aux notions de « compagnonnage » et de « chef ».
[453] En rapport avec le corps de l'homme, ici, les « maux » de tête.
[454].Ce point a été abordé plus haut, voir l'analyse de l'aphorisme n°3 qu'al-Bayhaqī attribue à Fārābī. Nous y reviendrons.
[455] Cf. *supra*. MASSIGNON L. et alii , "*Taṣawwuf*", in EI. Brill Online, 2015.

permet de transcender ces deux cadres de vie par l'intégration d'un monde nouveau qui n'est autre que la cité vertueuse.

Partant de ces hypothèses et de celles qui ont été développées dans les points précédents, nous pouvons conclure ainsi notre étude du rapport de Fārābī à la mystique musulmane. Bien qu'Ibn A. Uṣaybi'a et al-Qifṭī invitent à le considérer comme un soufi, il n'est pas possible de lui attribuer de façon certaine cette orientation religieuse. L'étude de la notice d'al-Bayhaqī associée à certains écrits tirés de son œuvre conservée nous a permis de formuler cette réponse et de supposer en l'occurrence, que le mysticisme qui lui a été attribué a sans doute été associé au soufisme par erreur. Ce dernier qui semble pourtant avoir bien existé dans l'œuvre du Sage se démarquerait ainsi du soufisme de son époque, et/ou du soufisme primitif, et se définirait comme nous avons cherché à le montrer à partir d'une synthèse entre *Le Coran* et la sagesse platonicienne.

Du premier, Fārābī semble avoir emprunté des idées et des éléments de vocabulaire comme nous avons tenté de l'illustrer à travers notre étude de la *nafs*. Quant à Platon, il paraît avoir mis Fārābī sur la voie de la tromperie de la dissimulation et du déguisement.

Dans la suite de notre travail nous serons amenés à montrer que cette voie a particulièrement suscité l'intérêt de L. Strauss, qui a développé l'hypothèse selon laquelle il existerait un « art de lire » le *Commentaire* de Fārābī consacré aux *Lois* de Platon[456]. Si nous avons cherché dans l'analyse proposée à montrer que le Sage semble plus avoir été un adepte du platonisme que du soufisme primitif, on peut s'interroger sur sa conception personnelle de la vérité et sur la manière dont il y a donné accès dans ses écrits personnels. En effet, la voie de la tromperie de la dissimulation et du déguisement semble comprendre deux aspects dans son *Commentaire des Lois*. Un premier qui consiste à s'en servir au sens propre et à œuvrer à une dissimulation de la vérité au premier degré. Un second qui est plus subltil et qui consiste à révéler la vérité dans toute sa clarté comme l'illustre l'anecdote de l'ascète austère. Or cette modalité est plus complexe car elle prend le contre-pied de ce qui était généralement admis au sujet du platonisme, et montre que la révélation de la vérité peut également prendre la forme d'une dissimulation au second degré et constitue ainsi en tant que telle un obstacle à surmonter pour s'initier à la philosophie de Platon. Aussi, si comme nous le supposons ici le mysticisme de Fārābī se rapporte en partie au platonisme et à sa conception de la diffusion de la vérité, on peut légitiment s'interroger à l'instar de L. Strauss sur l'enseignement philosophique du *faylasūf*, et se poser la question de savoir s'il a été ou non l'adepte d'un art ésotérique[457].

Enfin, et il s'agit là d'une hypothèse que nous aurons à vérifier, le mysticisme de Fārābī semble pouvoir être associé à l'éthique (al-Bayahqī, sur la *nafs*) et à la politique (Ibn A. Uṣaybi'a, poème n°1 attribué à Fārābī), ce qui mène à la question de savoir si en tant que

[456] Cf. *infra.*, partie 2, ch. 1.
[457] *Ibid.*

telle, la cité vertueuse peut ou non se définir comme un « cadre » ou une « entrée » dans un mode de vie mystique.

b.2.2: Fārābī, un qāḍī ?

Si conformément à ce qui a été constaté, Ibn A. Uṣaybi'a considérait Fārābī comme un homme qui avait renoncé aux réalités de ce monde à la manière des premiers soufis[458], il est le seul parmi les biographes consultés à lui attribuer la fonction de « *qāḍī* » comme le révèle l'extrait ci-dessous :

> *« On raconte [également] qu'il fut* ***à ses débuts (kāna fī awwal amrihi) qāḍī****, et que quand il sentit jaillir en lui les vérités (ma'ārif),* ***il rejeta [sa charge]****, pour s'y consacrer totalement. <Ainsi>, d'aucune manière, il n'a <prêté attention>****aux réalités de ce monde. »***

Selon nous, cette indication appelle deux remarques.

En premier lieu, il apparaît que le renoncement au monde de Fārābī a été précédé par un premier renoncement articulé à l'abandon de sa charge de *qāḍī*. En second lieu, on remarque que cet abandon résulte d'un intérêt particulier pour la recherche de la vérité qui suggère l'adoption d'un mode de vie ou d'une voie philosophique. Car, c'est au moment où Fārābī sentit *« jaillir »* en lui les verités *(ma'ārif)*, qu'il fit le choix de s'y consacrer *« totalement »*. Dans ce contexte le rejet par Fārābī du monde apparaît un critère pertinent pour distinguer son éventuelle vie de *qāḍī* de son adoption de la philosophie. Dans la mesure où la charge de *qāḍī* implique la réalisation d'une action concrète dans le monde, comme nous allons le vérifier plus loin, on peut supposer que l'exercice d'une telle fonction est incompatible avec le renoncement au monde. Or si l'on accorde à cette attitude un certain crédit, on peut supposer que ce renoncement s'ordonne dans la biographie supposée de Fārābī à son adoption personnelle de la philosophie dans la mesure où c'est au moment où il sentit jaillir en lui les vérités qu'il se consacra à celle-ci et qu'il renonca à sa charge de *qāḍī*.

Cette hypothèse gagnerait à être considérée, car elle s'accorde également avec nos conclusions précédentes, à partir desquelles nous avons été amenés à montrer que le mysticisme fārābien s'apparente davantage à un mysticisme philosophique à mi-chemin entre la lettre coranique et la philosophie gréco-antique, qu'au soufisme ancien dont il se démarque de différentes façons.

Si l'on s'interroge ensuite sur la crédibilité du propos d'Ibn A. Uṣaybi'a, on peut constater que dans le monde arabe classique, l'exercice de la charge de *qāḍī* nécessitait une connaissance précise de la loi musulmane et de ses écrits fondateurs, et qu'elle a évolué au cours du temps.

[458] Cf. *supra*., VITRAY-MEYEROVITCH (de) E., *Anthologie du Soufisme*, Paris, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 2001.

Dans *le Dictionnaire historique de l'islam*, le *qāḍī* ou « cadi » désigne un « agent de l'autorité appartenant à l'organisation judiciaire et chargé, au titre civil et criminel, de la ''juridiction'' ou *qaḍâ'* lui permettant de faire régner dans la communauté des croyants un ordre conforme aux exigences de la Loi »[459]. Le *qāḍī* veille ainsi à l'observance de la loi musulmane (ou *« Loi »*), et se voit attribuer, pour ce faire, deux fonctions : une première, qui consiste à régler les litiges entre particuliers en se basant sur « les critères de l'équité »[460], et une seconde, en vertu de laquelle il doit faire appliquer les règles juridiquement établies par « Le *Coran* et la *Sunna* »[461], dans les affaires qui portent sur le statut de la personne (ex : le mariage, l'héritage)[462] ou en cas de délits[463].

En ce qui concerne l'évolution historique de la charge de *qāḍī*, on remarque que sous les 'Abbāssides, c'est-à-dire, durant l'ère dynastique pendant laquelle vécut Fārābī, le *qāḍī* était considéré comme « un agent de l'Etat <qui était> rétribué <et> nommé <par> le calife, ou ses délégués, sultan et émir »[464].

Si en s'appuyant sur ces informations, on cherche ensuite à accorder un certain crédit au propos d'Ibn A. Uṣaybi'a, il peut être intéressant de déterminer l'identité de celui (calife, sultan ou émir) qui dans l'entourage de Fārābī, put procéder à sa nomination en tant que *qāḍī*, et de déterminer dans ce cas le lieu, ainsi que le moment durant lesquel il put exercer cette fonction.

Pour répondre à cette question, on peut examiner en premier lieu la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a, et nous concentrer sur les éléments premiers constitutifs de l'identité fārābienne. Sur ce point, le biographe s'est démarqué de ses homologues dans la mesure où il a décrit Fārābī à la fois comme « un philosophe complet (*faylasūfan kāmilān*) » et un « imâm vertueux (*imāmān fāḍilān*) ». Or, si l'on confronte cette vision à l'article « imam » qui figure dans le *Dictionnaire Historique de l'islam*[465], on observe qu'au Moyen Age dans les grandes villes, et plus particulièrement dès le IXe siècle (IIIe s. H.), l'imâm pouvait désigner « un cadi »[466]. Cette identification des fonctions d'imâm et de *qāḍī* à l'époque de Fārābī semblent pouvoir fournir une explication possible au propos d'Ibn A. Uṣaybi'a, qui le présenterait ainsi logiquement comme un imâm-philosophe et comme un *qāḍī.* Partant de là, et sachant que sous les 'Abbāssides, la nomination du *qāḍī* revenait soit au calife, soit à ses délégués, sultans et émirs, on peut légitimement se demander si Sayf al-Dawla, qui fut « le plus célèbre émir de la dynastie des Hamdanides »[467], et a été, comme on le sait à présent, le mécène, et probablement l'ami de Fārābī, n'a pas pu lui-même le nommer *qāḍī* ?

Pour répondre à cette nouvelle question, on peut combiner les données chronologiques fournies par Ibn A. Uṣaybi'a aux données historiques contemporaines.

---

[459] *DHI*, « Cadi », p. 174 et svt.
[460] *Ibid.*
[461] *Ibid.*, p. 175.
[462] *Ibid.*
[463] *Ibid.*
[464] *Ibid.*
[465] *DHI*, « imam », p. 386 et svt.
[466] *Ibid.*
[467] *DHI*, « Sayf al-Dawla, Abû l-Ḥasan 'Ali ibn Ḥamdân, 915-967 », p. 735.

Des premières, nous pouvons retenir au moins trois informations, à savoir, tout d'abord, le fait que Fārābī est censé avoir quitté Bagdad pour la région du Šām en 330/942, et qu'il acheva dans la ville de Damas la rédaction de son *Livre des Principes des Opinions des habitants de la cité vertueuse* en 331/943 ; deuxièmement, l'information selon laquelle le sage mourut dans cette même ville « *durant le mois de Rağab de l'année 339/951 à la cour de Sayf al-Dawla* » ; enfin, le fait qu'il est censé avoir exercé sa charge de *qāḍī* « *à ses débuts* » avant de l'abandonner, pour se consacrer vraisemblablement à la philosophie.

Pour éclairer le troisième point, on peut souligner le fait que dans la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a, l'expression « à ses débuts » (*kāna fī awwal amrihi*) compte une autre occurence qui concerne la biographie intellectuelle de Fārābī, et figure dans le témoignage suivant de Sayf al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī b. Abī 'Alī al-Āmidī (630/1233), qui s'est personnellement adressé au biographe :

> ***« Sayf al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī b. Abī 'Alī al-Āmidī*** *me raconta que Fārābī fut* ***à ses débuts*** *(kāna fī awwal amrihi) le gardien d'un jardin de Damas, et que c'est pour cette raison qu'il put se consacrer de façon continue à l'étude de* ***la sagesse (ḥikma)****, l'examiner de façon profonde, accéder* ***aux opinions (arā') des Anciens****, et en fournir* ***l'explication.*** *De condition précaire, il veillait la nuit pour lire et écrire, en s'éclairant de la lumière de sa lampe de sentinelle. Il vécut ainsi* ***durant une certaine période****, puis, il* ***améliora sa condition****,* ***son excellence fut reconnue, ses œuvres devinrent célèbres, ses étudiants furent nombreux, et il finit par ne pas avoir son pareil à son époque et marqua [ainsi] son temps ».***

Les indications fournies dans ce passage corroborent selon nous ce qui a été supposé en amont concernant l'abandon par Fārābī de sa charge de *qāḍī* et son adoption de la philosophie. Cela est clairement exprimé ici où l'on apprend qu'il s'est intéressé à la sagesse (*ḥikma*) aristotélicienne en même temps qu'il travaillait comme gardien d'un jardin à Damas. L'abandon de cette fonction est encore comparée à son adoption de la philosophie, qui semble symboliquement être identifiée ici aux « opinions des Anciens », et ce phénomène semble progressif et proportionnel à la notoriété que Fārābī a acquise au fil du temps, à mesure qu'il améliora sa condition, que son excellence fut reconnue et que ses étudiants furent nombreux (« *il améliora sa condition, son excellence fut reconnue, ses œuvres devinrent célèbres, ses étudiants furent nombreux, et il finit par ne pas avoir son pareil à son époque et marqua [ainsi] son temps ».* »).

Ces indications permettent de donner à l'expression « à ses débuts » (*fī awwal amrihi*) dans la notice d'Ibn Uṣaybi'a au moins deux interprétations différentes.

En premier lieu, elle pourrait servir à qualifier les débuts de Fārābī dans la ville de Damas, qu'il rejoignit en 330/942. Si c'est le cas, cela signifierait qu'en quittant Bagdad, le *faylasūf* ne bénéficiait d'aucune notoriété ni reconnaissance sociale, et qu'il y vivait dans des conditions précaires qui l'avaient amené à devenir le gardien d'un jardin de Damas. En second lieu, on peut également supposer que l'expression « à ses débuts » sert à caractériser dans la notice du biographe la genèse de la formation philosophique de Fārābī, et que dans ce cas précis Ibn A. Uṣaybi'a rapporte plusieurs scénarios à ce sujet dans sa notice, dont un, qui se serait déroulé à Damas, plutôt qu'à Bagdad.

En ce sens, le récit de Sayf al-Dīn Abū al-Ḥasan ʻAlī b. Abī ʻAlī al-Āmidī pourrait être considéré comme un scénario possible de la formation de Fārābī en philosophie, mais non comme le seul, et le sage put conséquement, aussi bien avoir exercé sa fonction de *qāḍī* que celle de gardien d'un jardin à Damas « à ses débuts » et avant de s'adonner à l'étude de la philosophie et/ou de la sagesse. Néanmoins, il est intéressant de constater qu'Ibn Uṣaybiʻa associe également dans sa notice l'adoption par Fārābī de la philosophie à un « hasard heureux », ce qui conduirait à élever le nombre de scénarios relatif à sa formation en ce domaine à trois plutôt qu'à deux :

> **« On raconte que la raison qui le poussa à étudier la sagesse** (*ḥikma*) provient du fait **qu'un homme déposa un jour chez lui un ensemble d'ouvrages d'Aristote. Fortuitement,** il y jeta un œil, approuva [leur contenu], puis s'empressa d'en faire la lecture, et ne s'arrêta pas tant qu'il était parvenu à leur pleine compréhension, devenant ainsi **un véritable philosophe *(faylasūfan bi-l-ḥaqīqati).* »** *[…]*.

Articulé à la visite fortuite d'un homme qui aurait déposé chez Fārābī « un ensemble d'ouvrages d'Aristote », ce nouveau scénario conduit probablement à considérer comment il est devenu « le philosophe complet (*faylasūfan kāmilān*) » qu'il incarne au début de la notice d'Ibn A. Uṣaybiʻa[468], mais il invite également en seconde instance à considérer les indications fournies par notre biographe au sujet de la formation philosophique de Fārābī davantage comme une compilation exhaustive de témoignages sur lui, que comme une recension critique à la manière d'Ibn Ḫallikān, qui a notamment cherché à authentifier les poèmes attribués au philosophe[469]. Dans cette mesure, la crédibilité à accorder aux différents témoignages d'Ibn A. Uṣaybiʻa doit être mesurée et nuancée, et l'idée selon laquelle Fārābī put exercer la charge de *qāḍī* ne peut a *priori* que rester cantonnée au rang d'hypothèse ou de scénario possible (un parmi trois) relatif à sa formation philosophique.

Dans ce contexte, si l'on cherchait en dernière instance à accorder les données fournies par Ibn A. Uṣaybiʻa à celles des historiens contemporains de la civilisation arabo-musulmane, et que l'on adoptait pour cela d'une part, l'hypothèse selon laquelle il a exercé la charge de *qāḍī* durant une période, et d'autre part, celle selon laquelle Sayf al-Dawla put le nommer à cette fonction, en examinant le parcours de Fārābī de son arrivée à la cour du prince à Damas en 330/942, à sa mort en 339/950, on peut retenir quatre dates.

Tout d'abord, l'année 330/942 au cours de laquelle le prince ḥamdanide reçut le surnom honorifique de « Sayf al-Dawla », au moment où son frère, qui fut gouverneur de Mossoul, était nommé « grand-émir »[470]. La date de 333/945 peut également retenir notre attention, car elle correspond au moment où Sayf al-Dawla devint le maître d'Alep, qu'il arracha « aux Ikhchidides d'Egypte » en échange de la ville de Damas qu'il était parvenu à occuper durant un temps[471]. Enfin, on peut signaler les années 337/949 et 350/962.

---

[468] Cf. *supra*. a.1, sur les éléments premiers de l'identité de Fārābī.
[469] Cf. *supra.*
[470] Cf. *supra*., DHI, p. 735.
[471] *Ibid.*

La première est antérieure à la mort de Fārābī, et correspond au début des expéditons guerrières menées par Sayf al-Dawla contre les Byzantins, qui lui « *valurent la gloire mais […] n'aboutirent jamais à des résultats définitifs* »[472]. Quant à la seconde, elle est postérieure à la mort du sage, mais correspond à la prise d'Alep par les Byzantins, qui sacagèrent à cette occasion « le palais où le prince hamdanide vivait entouré d'une cour de savants lettrés, parmi lesquels le philosophe al-Fârâbī, et le poète Mutanabbī qui composa de nombreux panégyriques célébrant ses victoires »[473].

En combinant les données historiques contemporaines aux anciennes (Ibn A. Uṣaybiʿa), on peut supposer que dans le cas où Sayf al-Dawla a nommé Fārābī *qāḍī,* ce dernier put exercer cette charge en Syrie, dans la ville de Damas ou d'Alep. Dans le premier cas, son mandat put avoir été de courte durée, dans la mesure où il est supposé y être arrivé en 330/942, et que Sayf al-Dawla a cédé la ville aux Iḫchidides en 333/945, ce qui limite l'exercice de sa charge à trois années. Dans le second cas de figure, on peut supposer que la fonction de *qāḍī* a été occupée par Fārābī de 333/945 à sa mort en 339/950, c'est-à-dire, durant cinq ans environ, après l'accord conclu entre Sayf al-Dawla et les Iḫchidides. Toutefois dans la mesure où ce second scénario implique une discordance entre les donnés historiques contemporaines et anciennes, il paraît plus raisonnable de lui préférer le premier[474]. En effet, si d'un côté Ibn A. Uṣaybiʿa prétend que Fārābī mourut à la cour de Sayf al-Dawla dans la ville de Damas, on constate d'un autre côté que cette indication ne concorde pas avec les informations fournies par D. et J. Sourdel, qui localisent la cour de Sayf al-Dawla à Alep et non à Damas, au moment où les Byzantins ont saccagé son palais en 350/962, c'est-à-dire, après la mort du philosophe, qui comptait parmi ses résidents[475].

Ainsi, si l'on souhaite accorder du crédit aux données fournies dans la notice d'Ibn A. Uṣaybiʿa, il apparaît possible de formuler l'hypothèse selon laquelle Fārābī a exercé la charge de *qāḍī* dans la ville de Damas durant trois années de 330/942 à 333/945. Si l'on réfléchit par la suite à l'importance de l'exercice de cette fonction pour Fārābī, et que l'on tente de lui accorder une signification particulière dans sa biographie, au moins deux hypothèses sont susceptibles d'être formulées. La première concerne sa relation avec Sayf al-Dawla, duquel il put avoir été le conseiller[476]. Quant à la seconde, elle s'articule plus spécifiquement à la voie religieuse qui est censée avoir été adoptée par Fārābī, et permet de se faire une idée plus complète de l'image que s'en fit Ibn A. Uṣaybiʿa dans la notice biographique qu'il lui consacre.

Si l'on se limite pour le moment à la brève chronologie de la carrière politique et guerrière de Sayf al-Dawla qui vient d'être fournie, on peut remarquer que sa notoriété converge avec l'arrivée de Fārābī dans la région du Šām, et qu'il reçoit le titre honorifique de

[472] *Ibid.*
[473] *Ibid.*
[474] Sayf al-Dawla devenant gouvernant qu'à partir de 333/945.
[475] On peut remarquer à ce titre que d'autres biographes anciens de Fārābī ne s'accordent pas sur ce point avec Ibn A. Uṣaybiʿa. cf. *supra*., ch. 1.
[476] Ce qui pourrait donner une portée réelle et concrète à son œuvre politique. Nous y reviendrons au chapitre suivant.

« Sayf al-Dawla » en 330/942, au moment où le sage quitte définitivement la ville Ronde. Sachant en outre que le départ de Fārābī pour le Šām coïncide d'après Ibn A. Uṣaybi'a avec l'achèvement de son *Livre des Opinions des habitants de la cité vertueuse*[477], qui présente de façon magistrale sa pensée politique et confère les pleins pouvoirs à un roi-philosophe, imâm, législateur et détenteur de la prophétie, on peut se demander si cette figure n'était pas destinée à orienter Sayf al-Dawla, dont l'ascension était alors fulgurante, et dont le modèle pouvait lui permettre de parer à « la crise du califat 'abbāsside ».

D'une certaine façon cette hypothèse en rejoint une seconde, qui renvoie à l'image qu'Ibn A. Uṣaybi'a propose de Fārābī dans sa notice, où il est décrit comme un philosophe idéal qui combine la perfection à la complétude et se présente à la fois comme ayant été un imâm et un *qāḍī*[478], et se démarque de la séparation proposée par le biographe entre ses carrières philosophique et juridico-politique qu'il rattache à des moments particuliers et distincts de son parcours. Dans ce qui va suivre nous serons pourtant amenés à envisager une synthèse de ces deux aspects dans la mesure où le modèle d'éducation philosophique qui est assigné à Fārābī combine la connaissance et la maîtrise de la culture religieuse musulmane dont le *fiqh*, à la sagesse.

Dès lors, si au terme de cette analyse nous ne pouvons affirmer avec certitude que Fārābī a occupé la fonction de *qāḍī*, nous pouvons constater qu'ici encore et comme ce fut le cas durant notre examen de son rapport à la tradition soufie, c'est la philosophie qui l'emporte, et qu'en l'occurrence si Fārābī a été *qāḍī*, il a put renoncer à cette charge pour la philosophie, voire, dans le cas contraire, il a été nommé à une telle fonction grâce à ses compétences en philosophie. Toutefois, dans la mesure où cette seconde alternative se démarque du point de vue d'Ibn A. Uṣaybi'a, qui suppose une distinction entre un « Fārābī-philosophe » et un « Fārābī-*qāḍī* », on peut se demander comment d'autres biographes sont parvenus à accorder ces deux aspects possibles de son parcours individuel, et comment sans lui assigner clairement cette fonction dans leurs biographies, ils lui ont attribué un modèle d'éducation philosophique compatible avec la charge de *qāḍī*, et plus particulièrement le droit musulman canon ou *fiqh*.

b. 3 : L'éducation philosophique de Fārābī et la culture musulmane

Tiré de la fin de la notice d'al-Bayhaqī, l'extrait suivant attribue à Fārābī un modèle d'éducation philosophique qui apparaît en accord avec la culture musulmane :

> **Notice n°3 :** *Tatimma ṣiwān al-ḥikma (Supplément au De la sagesse)*, Ẓahīr al-Dīn al-Bayhaqī
> « […] Le sage Abū Naṣr al-Fārābī a dit : '' Celui qui souhaite s'engager dans **la voie de la science de la sagesse (*'ilm al-ḥikma*)** doit être jeune, équilibré, et éduqué à la manière des vertueux (*al-aḫyār*). Il doit en premier lieu avoir **appris Le *Coran*, la langue et les sciences de la Loi (*'ulūm al-šar'ī*).** Il doit s'être préservé (*ṣā'inān*), être tempérant (*'afīfān*), moralement scrupuleux (*mutaḥariğān*), véridique (*ṣadūqān*), et doit se détourner de l'immoralité, de la débauche, de la trahison, de la perfidie, de la ruse

[477] Cf. *supra*, ch. 1, notice n°5.
[478] Cf. *supra*.

et de la supercherie. Il doit également être tranquille vis-à-vis de ses intérêts pécuniaires. Et s'il est appelé à exercer des **fonctions juridiques, il le fera sans violer les lois qui ont été fermement établies par leur fondateur (*man arkāna al-šarī'a*),** et **dans le respect de la Tradition (*sunna*) et de la loi religieuse (*šarī'a)*.** Il doit vénérer le savoir et les savants, ne doit avoir de respect que pour les sciences et les savants, et n'utiliser en aucun cas son savoir pour gagner de l'argent (*ḥarafa*), faire des acquisitions matérielles (*makāsib*) ou comme <un instrument> pour s'enrichir. Celui [dont l'action] est contraire à cela est à la fois **un faux sage (*ḥakīm zūr*)** et un **faussaire (*nabahrūğa*)** ; du fait que le mensonge n'est pas considéré comme faisant partie de la parole solide (*raṣīn*), de même que la fausse monnaie ne saurait être considérée comme <vraie> [.] Celui dont le comportement est contraire à ce dont on vient de parle ne peut pas appartenir **au groupe des sages** ».

En plus de ses dispositions naturelles *(« jeune, équilibré »*), de son éducation (« *éduqué à la manière des vertueux* »), de ses vertus morales *(« se préserver, tempérant, moralement scrupuleux, véridique »*), de son éthique individuelle *(« se détourne de l'immoralité, de la débauche, de la trahison, de la perfidie, de la ruse et de la supercherie »)* et intellectuelle *(« vénère le savoir et les savants, respect des sciences et des savants, n'utiliser en aucun cas son savoir pour gagner de l'argent, faire des acquisitions matérielles ou comme <un instrument> pour s'enrichir »*), et de sa condition matérielle (« *tranquille vis-à-vis de ses intérêts pécuniaires* »), celui qui désire se former à la philosophie, ou plus précisément, à la science de la sagesse (*'ilm al-ḥikma*), doit apprendre « *Le Coran, <sa> langue, et les sciences de la Loi* ». Cet apprentissage est décrit comme primordial et essentiel. Il est primordial, au sens où il représente la première étape de la formation de l'apprenti sage *(« Il doit en premier lieu avoir appris […]* »). Il est essentiel, car il semble s'imposer comme la condition *sine qua non* de son action future. À ce titre, on peut souligner que celle-ci apparaît comme étant de nature politique, et qu'elle pourra l'amener à exercer des fonctions juridiques (« *Et s'il est appelé à exercer des fonctions juridiques […]* »). Or, si l'on tient compte de l'examen précédent consacré à l'éventuelle carrière de Fārābī en tant que *qāḍī*, nous observons une concordance entre le point de vue d'Ibn A. Uṣaybi 'a et celui d'al-Bayaqī qui attribue aux futurs sages des compétences et une formation dans le domaine du droit musulman canon ou *fiqh*[479].

Pour préciser la nature de l'apprentissage préconisé ici, nous pouvons remarquer qu'en sa version classique et traditionnelle la science arabe regroupait deux catégories[480], dont une première, consacrée à la langue arabe *('ulūm al-luġa*), et une seconde, à la religion musulmane *('ulūm al-dīn)*. Aussi, si la première permettait de se former à la langue arabe, qui est celle dans laquelle *Le Coran* a été révélé, la seconde constitue quant à elle la source de la pensée religieuse musulmane, et a progressivement conduit au développement de l'exégèse coranique (*'ilm al-tafsīr*), de la Tradition (*ḥadiṯ*), de la théologie rationnelle et spéculative

[479] À noter que dans l'article « Fiḳh » de l'EI (Goldziher, I.; Schacht, J.; J. Schacht., Brill Online, 2016) le *fiqh* «signifiait à l'origine "compréhension, savoir, intelligence" et […] s'appliquait à toutes les branches du savoir (par ex. *fiḳh al-luġha*, la lexicographie) ». Ce n'est que progressivement, qu'il est « devenu le terme technique servant à désigner la jurisprudence, la science du droit religieux de l'Islam » (*ibid.*).

[480] Ceci est précisé dans l'introduction de l'édition arabe du *Livre de la Recension des Sciences* réalisée par Bū Malḥūm 'A., p. 5. FĀRĀBĪ (AL), *Iḥṣā' al-'Ulūm*, texte présenté, commenté et introduit par Bū Malḥūm 'A, Beyrouth, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1ère éd., 1996.

(*ʿilm al-kalām*), de la jurisprudence *(ʿilm al-fiqh*), et de la mystique (*al-taṣawwuf*)[481]. Aussi, dans la mesure où d'après al-Bayhaqī, Fārābī est censé avoir revendiqué l'apprentissage du « *Coran* », de sa « *langue* », et des « *sciences de la Loi* », les deux catégories de la science arabe classique et traditionnelle sont mobilisées, et cet apprentissage se déclinerait ainsi en deux ou trois étapes.

En premier lieu, l'apprenti sage devra s'initier à la langue arabe, qui est la langue dans laquelle *Le Coran* a été révélé[482]. Ensuite, c'est-à-dire, une fois la langue arabe apprise, l'apprenti devra se former à l'étude du *Coran*, c'est-à-dire, selon notre hypothèse, ou bien à l'art de son interprétation en général (*ʿilm al-tafsīr*), ou alors, à la jurisprudence, dans la mesure où *Le Coran* représente avec « la *sunna*, l'*iḏjmāʿ* et le *ḳiyās* […] les quatre ''racines'' officielles ou sources (*uṣūl*) de la science juridique »[483]. De plus, sachant que la jurisprudence désignait dans la culture musulmane, « les sciences de la loi »[484] et régulait « les pratiques rituelles et religieuses (*ʿibādāt*), […] <le> droit familial, le droit successoral, le droit de propriété, les contrats et obligations, <les> dispositions concernant <toutes les> questions juridiques qui se présentent dans la vie sociale (*muʿāmalāt*); […] <le> droit et <la> procédure criminels, et enfin <le> droit constitutionnel et <les> lois réglementant l'administration de l'État et la conduite de la guerre »[485] la formation de l'apprenti à la sagesse telle que Fārābī est censé l'avoir revendiquée nécessitait des compétences juridiques spécifiques et relatives *a priori a minima* à la réglementation et à l'administration de l'État du fait que nous avons considéré sa future action possible comme étant de nature politique.

Ainsi, si comme le soutient al-Bayhaqī, l'éducation philosophique fārābienne comprenait, en plus des vertus attendues de ses futurs candidats, une initiation à la langue arabe, au *Coran* et aux sciences religieuses musulmanes (*ʿilm al-tafsīr, al-fiqh*), ce modèle apparaît être en accord avec la culture musulmane, et Fārābī tout autant que sa sagesse et/ou sa philosophie, devraient du même coup être envisagés comme musulmans au sens plénier du terme, conformément à ce qui a été soutenu par la totalité de ses biographes[486].

En outre, et c'est là une position qui a principalement été défendue par al-Bayhaqī et Ibn A. Uṣaybi ʿa, la philosophie de Fārābī apparaît avoir entretenu un rapport particulier avec la jurisprudence. Aussi, si le premier apparaît l'élever au rang de vocation possible de la sagesse, le second est plus pondéré, et envisage une séparation nette entre les activités de Fārābī en tant que philosophe et que *qāḍī*.

---

[481] *Ibid.* ; on peut également pour préciser cette question se référer à l'étude suivante : ARNALDEZ R., *Les sciences coraniques : grammaire, droit, théologie et mystique*, Paris, Vrin, Études musulmanes, XXXIX, 2005.

[482] Celui-ci implique l'étude des sciences du langage spécifiques à la langue arabe, comme c'est le cas de la grammaire, qui a divisé les adeptes de la philosophie grecque dont les maîtres de Fārābī, et les partisans de la langue arabe. Cf. Annexes.

[483] Cf. *supra*, « Fiḳh », in EI.

[484] *Ibid.*

[485] *Ibid.*

[486] Ne pas oublier cependant que chez Ibn al-Nadīm, cette affirmation est implicite et ne figure pas clairement dans la notice qu'il consacre à Fārābī. Cf. *supra*.

b.3.1: Critique du modèle éducatif attribué à Fārābī

Pour évaluer la légitimité du modèle éducatif qu'al-Bayhaqī assigne à Fārābī, on peut signaler la critique qu'il a suscité sous la plume de Ph. Vallat, spécialiste contemporain de Fārābī. S'appuyant sur la figure du « faux sage » (*ḥakīm zūr*) dont il est question à la fin de l'extrait présenté de la notice d'al-Bayhaqī, il envisage une correspondance que nous admettons entre cette figure et celles que l'on trouve à la fin du *Livre de L'Obtention du Bonheur* de Fārābī où sont dressés successivement (IV, §$_{60\text{-}63}$) les portraits du philosophe faux, vain et vrai, et formule une critique sans appel de la position du biographe originaire de Bayhaq : « Se référant à *L'Accession à la félicité* de Farabi (§62, p. 191-193 Al-Yasin), affirme-t-il, où celui-ci se réfère lui-même à la *République* de Platon au sujet des qualités de l'apprenti philosophe, le bio-bibliographe al-Bayhaqī (ob. 1169) évacue Platon, le remplace par le Coran, la Sunna et les sciences arabo-islamiques et islamise la formulation de départ [...]. »[487]

Ainsi, à en croire Ph. Vallat, al-Bayhaqī a été un lecteur des écrits personnels de Fārābī, et plutôt que d'en restituer la vérité, il a cherché à accommoder leur contenu à la culture musulmane.

Pour évaluer ce jugement, on peut remarquer qu'il s'articule à une réflexion plus générale sur la diffusion de l'œuvre fārābienne dans l'Histoire, et que l'attitude attribuée ici au biographe illustre en réalité l'argument suivant : « C'est au respect que lui témoigna Avicenne, affirme Ph. Vallat, que nous devons aujourd'hui de connaître une partie de ses œuvres[488]. À en juger non seulement par le silence autour de son nom pendant près d'un siècle après sa mort, mais aussi par les quelques tentatives calamiteuses de récupération et de travestissement de sa pensée pendant les décennies qui suivirent celle-ci, on peut estimer que ses œuvres n'auraient pas été recopiées et auraient donc disparu si lui-même n'avait pas été associé à la gloire et à l'autorité d'Avicenne. […] »[489]

Cette position, qui s'accorde avec ce qui a été vu en amont sur le statut particulier occupé par Avicenne dans la biographie fārābienne[490], envisage ainsi la position d'al-Bayhaqī comme une « calamiteuse tentative de récupération et de travestissement de <la> pensée » de Fārābī, et condamne de ce point de vue au moins en partie sa biographie. Pourtant, et ce également en vertu de ce qui a été précédemment étudié, il semble possible de réserver un accueil moins tranché au propos d'al-Bayhaqī examiné ici, et ce pour au moins trois raisons : la première concerne l'éviction de Platon *(« évacue Platon »)* à laquelle il est censé avoir procédé. La seconde, renvoie à sa méthodologie historique. Quant à la troisième, elle repose sur l'analyse d'écrits philosophiques du Second maître.

---

[487] FĀRĀBĪ (AL), *Épître sur L'Intellect*, trad. Vallat Ph., introduction, Paris, Les Belles Lettres, « Sagesses médiévales », 2012, p. L, note n°74.
[488] Il s'agit bien évidemment de celles de Fārābī.
[489] *Épître sur L'Intellect*, trad. Vallat Ph., introduction, pp. L-LI.
[490] Cf. *supra*.

b.3.1.1 : Sur l'éviction de Platon

D'après R. Brague, Platon a particulièrement été plébiscité par les philosophes juifs et musulmans de l'époque médiévale, sa pensée se prêtant mieux que celle d'Aristote à des ajustements et à des réadaptions théologiques[491]. N'hésitant pas à comparer l'influence du philosophe sur les pensée arabo-musulmane à celle du prophète de l'islam[492], on ne voit pas en adoptant cette perspective, d'opposition entre la position défendue par al-Bayhaqī dans l'extrait examiné de sa notice, et l'œuvre de Fārābī, car, dans ce contexte, le biographe n'aurait pas eu la nécessité de remplacer la pensée de l'auteur de *La République* par *Le Coran*, la *Sunna* et les sciences religieuses arabo-musulmanes. De plus, comme nous avons cherché à le montrer en nous appuyant notamment sur le prologue du *Compendium des Lois de Platon* de Fārābī, le mysticisme platonicien auquel il semble avoir adhéré présente des affinités avec la mystique musulmane qui sont telles qu'elles ont pu conduire la majorité des biographes consultés dans notre étude à le considérer comme un adepte du soufisme ou d'une forme de mysticisme.

En outre, si comme a raison de le signaler Ph. Vallat, c'est probablement grâce à Avicenne que Fārābī et son œuvre ont été sauvés de l'oubli, la religiosité de ce dernier ne saurait être occultée, et nous avons cherché à montrer qu'il semble avoir éprouvé un profond respect pour l'islam et son orthodoxie[493] à partir de l'anecdote d'al-Bayhaqī, qui rapporte les circonstances qui ont menées Ibn Sīnā à faire la découverte du *Traité des Buts de la Métaphysique* du Second maître.

Enfin, sachant qu'il est question à la fin de *L'Obtention du Bonheur* à laquelle est censé se référer al-Bayhaqī, non seulement de Platon, mais encore d'Aristote[494], et que leurs philosophies[495] sont jugées comme authentiques, contrairement à celles des philosophes faux et vains, au moins deux questions se posent.

D'une part, on peut se demander dans le cas où al-Bayhaqī aurait cherché à évacuer Platon de sa notice, pourquoi il évoque à son commencement le nom d'Aristote dont la philosophie se prêtait moins au jeu de l'adaptation de la philosophie à l'islam ? D'autre part, s'il a éprouvé la nécessité d'inscrire la philosophie dans un cadre musulman, et d'accommoder par conséquent sa biographie à la culture musulmane, pourquoi tient-il compte de la distinction entre les philosophies musulmanes et non-musulmanes (antéislamiques), et s'exprime-t-il en l'occurrence au sujet d'Alexandre d'Aphrodise dont il n'est pas question dans *L'Obtention du Bonheur* ? De telles indications rendent perplexe quant à l'idée d'un travestissement volontaire de la pensée de Fārābī, et peuvent conduire à s'interroger sur la méthodologie historique d'al-Bayhaqī.

[491] BRAGUE R., *La Loi de Dieu, Histoire philosophique d'une Alliance*, France, Gallimard, « nrf », 2005.
[492] *Ibid.*
[493] Nous y reviendrons dans la conclusion générale de notre étude.
[494] Dans la version traduite par Sedeyn O. et Lévy N., cf. OB, IV, §63, pp. 94-95.
[495] *Ibid.*, p. 95.

b.3.1.2 : La méthodologie historique d'al-Bayhaqī

Dans le corpus biographique retenu pour notre étude, al-Bayhaqī est le premier, et peut-être même le seul[496] à situer Fārābī dans l'histoire de la philosophie musulmane. Comme cela vient d'être suggéré, il subdivise celle-ci en deux périodes (antéislamique et islamique), qui sont à leur tour chronologiquement organisées autour de quatre grands noms, qui sont ceux d'Aristote (*Arisṭū*) et d'Alexandre d'Aphrodise (*al-Iskandar*) pour la première période[497], puis de Fārābī (Abū Naṣr) et d'Avicenne(Abū ʿAlī) pour la seconde :

> « [On considère que] les sages sont au **nombre de quatre** : deux de la période antéislamique, qui sont **Aristote (*Arisṭū*)** et **Alexandre (*al-Iskandar*)**, et deux de la période islamique, qui sont **Abū Naṣr <al-Fārābī>** et **Abū 'Alī<Ibn Sīnā>**. Entre la mort **d'Abū Naṣr** et la naissance **d'Abū 'Alī**, il existe un écart de trente années. **Abū 'Alī** fut le disciple (*tilmiḏān*) de ses ouvrages […] ».

S'accordant avec Ph. Vallat sur le rôle joué par Avicenne dans la transmission historique de l'œuvre fārābienne dont il aurait été le disciple (*tilmiḏ*), al-Bayhaqī n'hésite pas à critiquer dans sa notice « *ceux dont les connaissances historiques manquent* »[498], comme en témoigne la distinction qu'il établit entre Fārābī et un homonyme médecin originaire de la ville de Samarkand[499]. En s'appuyant ainsi sur l'histoire de la philosophie islamique présentée par al-Bayhaqī et sa méfiance à l'égard de ceux que l'on pourrait considérer comme ayant été à ses yeux de véritables pseudo-historiens, la critique de Ph. Vallat à son égard mériterait d'être nuancée.

L'hypothèse que nous proposons consisterait à maintenir les visions de nos deux protagonistes, et à considérer en l'occurrence la position d'al-Bayhaqī comme une expression de l'historiographie fārābienne ancienne et celle de Ph. Vallat comme son expression contemporaine.

Un tel regard a ceci de pertinent qu'il permet de déterminer la représentation que l'on se fit de Fārābī et de sa philosophie durant l'âge classique et d'en distinguer sa représentation contemporaine, voire moderne, qui sera étudiée plus loin[500].

Dans la mesure où nous œuvrons ici à la détermination de la voie religieuse de Fārābī à partir des notices biographiques anciennes, il est nécessaire pour nous de maintenir au moins de façon provisoire la position d'al-Bayhaqī sur le modèle éducatif philosophique fārābien. Ceci est d'autant plus important pour notre étude qu'il est susceptible de fournir des indications sur la pensée politico-religieuse du *faylasūf*. Toutefois dans la mesure où Ph. Vallat a contribué et contribue encore à l'avancement du fārābisme[501], sa critique à l'égard du modèle éducatif d'al-Bayhaqī peut être maintenue en tant que limitation possible, mais non

[496] Si l'on tient compte de la rupture entre Ibn al-Nadīm et les biographes postérieurs que nous avons cherché à démontrer (cf. *supra*).
[497] Sur la relation entre Alexandre d'Aphrodise et Aristote, cf. *supra*.
[498] Cf.*supra*, notice.
[499] *Ibid*.
[500] Cf. partie 2, ch. I.
[501] Ph. Vallat est notamment l'auteur de traductions récentes des écrits du Second maître et d'une étude majeure sur *Fārābī et l'école d'Alexandrie*. Cf. Bibliographie.

nécessaire. Aussi, de manière à trancher cette question, nous nous sommes tournés vers certains écrits du Second maître qui semblent légitimer la position d'al-Bayhaqī.

b.3.1.3 : Les écrits personnels de Fārābī et le modèle éducatif d'al-Bayhaqī

Dans *Les Aphorismes Choisis (Fuṣūl al-Muntaza'a)* de Fārābī, on trouve un passage qui corrobore le modèle éducatif philosophique qu'al-Bayhaqī lui attribue.

Situé dans la sixième partie de l'ouvrage (VI, §58), il fait suite à une réflexion sur la hiérarchisation des classes dans la cité vertueuse[502], et se propose comme le développement détaillé d'une doctrine politique qui s'apparente à une théorie du califat :

> « **§58 : Les souverains et les gouvernants de cette cité** (ie. la cité vertueuse)[503] sont de **quatre sortes**. L'un d'eux est **le roi véritable** ; il est le souverain premier dans lequel se rencontrent **six conditions : la sagesse, la prudence complète, la persuasion excellente, la représentation excellente, la capacité de son corps au combat ainsi que le fait que rien dans son corps ne soit une entrave à sa pratique des choses du combat.** Celui dans lequel se rencontrent toutes <ces conditions> est le modèle, celui sur lequel on prend exemple dans ses modes de vie et ses actions, celui dont les propos et les recommandations sont acceptés, et celui à qui il appartient de gouverner selon ce qu'il considère et désire. **Le deuxième <souverain>, c'est qu'il n'existe aucun homme dans lequel se rencontrent toutes ces <conditions>,** mais qu'elles existent dispersées dans **un groupe** dans lequel l'un d'entre eux livre **la fin**, le deuxième livre **ce qui conduit à la fin**, **le troisième** possède la persuasion excellente et la représentation excellente, et un autre possède **la capacité de combattre** : par conséquent, **ce groupe, pris tout ensemble, joue le rôle de roi.** <Ses membres> sont appelés les souverains supérieurs, possesseurs de vertus, leur souveraineté est appelée souveraineté des vertueux. **Le troisième <souverain>, c'est que ceux-ci n'existent pas non plus ;** le souverain de la cité est alors celui dans lequel se rencontrent <les conditions suivantes> : [a] la connaissance **des lois révélées(*šarā'i*') et des lois traditionnelles (*sunan*)[504] antérieures** que les premiers guides (*a'imma*)[505] ont apportés et avec lesquelles ils ont gouverné les cités ; puis [b] l'excellence dans la distinction des lieux et des moments dans lesquels doivent être employées ces **lois traditionnelles** selon l'intention des premiers <guides> ; puis [c] **la capacité d'inférer** ce qui n'est pas dit explicitement dans **les lois traditionnelles anciennes** qui ont été préservées et consignées, en suivant, dans ce qu'il infère, **les traces des lois traditionnelles précédentes** ; puis [d] l'opinion excellente et la prudence par rapport aux évènements qui surviennent un par un, <évènements> qui ne se produisent pas dans les modes de vie antérieurs et au moyen desquels on préserve la prospérité de la cité ; et [e] la persuasion excellente et [f] la représentation excellente ; et [g], en plus de cela, la capacité de combattre. Celui-ci est appelé **le roi traditionnel** et sa souveraineté est appelée **la royauté traditionnelle**. Le **quatrième <souverain>**, c'est qu'il n'existe pas un homme seul dans lequel se rencontrent toutes ces conditions, mais qu'elles soient dispersées dans **un groupe <d'hommes>.** Ceux-ci alors, dans leur totalité, jouent le rôle **de roi traditionnel**, et pris ensemble, ils sont appelés **souverains traditionnels** »[506].

---

[502] FĀRĀBĪ (AL), *Aphorismes Choisis* (AC), Partie VI, §57, trad. Dye G. & Mestiri S., p. 83 : « La cité vertueuse a cinq parties : ceux qui sont *vertueux*, ceux qui maîtrisent *l'éloquence*, *les experts*, *les combattants* et ceux qui *s'occupent des choses lucratives*. Ceux qui sont vertueux sont les sages, les prudents et ceux qui ont un avis dans les affaires importantes. Ensuite, <il y a> les détenteurs de la religion et ceux qui maîtrisent l'éloquence, à savoir, les rhéteurs, les orateurs, les poètes, les musiciens, les secrétaires administratifs et ceux qui se conduisent comme eux et figurent parmi eux. Les experts sont ceux qui pratiquent le calcul, les ingénieurs, les médecins, les astronomes et ceux qui se conduisent comme eux. Les combattants sont les guerriers, les gardiens, et ceux qui se conduisent comme eux et que l'on compte parmi eux. Ceux qui s'occupent des choses lucratives sont ceux qui gagnent l'argent au sein de la cité, comme les paysans, les bergers, les marchands et ceux qui se conduisent comme eux ».

[503] Précision qui ne figure pas dans le texte.

[504] AC, note n°3, p. 84 : il s'agit respectivement des « *šarā'i*' », que les traducteurs proposent de rendre par « lois divines », et des « *sunan* ».

[505] *Ibid*., note n°1, p. 84.

[506] AC, VI, §58, pp. 84-85.

L'examen de cet extrait indique que la théorie ou doctrine fārābienne du califat se décline en deux aspects : un premier, qui désigne la souveraineté véritable des premiers califes et qui se décline à son tour en deux catégories qui correspondent à des formes individuelle et collective de souveraineté. Un second, qui comprend la même subdivision (individuelle, collective), mais renvoie quant à lui à un modèle de souveraineté traditionnel. Si l'on se concentre sur ce modèle, la doctrine de Fārābī apparaît clairement avoir été influencée par la Tradition ou la « sunna » dont il est question à travers la notion de « lois traditionnelles » (*sunan*), et de ce point de vue, la méfiance de Ph. Vallat à l'égard du statut de la *sunna* dans l'œuvre authentique du sage devrait être rediscutée. Pour ce faire, il est intéressant de constater que sa critique d'al-Bayhaqī est solidaire d'une interprétation personnelle de la philosophie politique de Fārābī selon laquelle celle-ci se serait présentée dans certains écrits comme faisant abstraction de l'islam.

Dans l'introduction qu'il consacre à sa traduction commentée du *Livre du Régime Politique* de Fārābī, il s'exprime en effet ainsi :

> « Le *Régime politique*, avec la *Cité vertueuse* et quelques autres petits traités de Farabi, sont **les seules œuvres connues en arabe qui traitent de philosophie politique sans y mêler aucune référence autre qu'apparente à l'islam.** Le mot « islam » n'apparaît d'ailleurs pas une seule fois dans toute son œuvre conservée »[507].

Cette position, qui suggère l'idée d'une mise à distance de l'islam par Fārābī dans certains de ces écrits politiques, ne semble pas tenir compte des *Aphorismes Choisis*.
Pourtant, si l'on se penche sur le livre de « *la Cité vertueuse* », dont il est question ici et qui renvoie selon nous au *Livre des Principes des Opinions des Habitants de la Cité vertueuse*, on y trouve un chapitre (ch. XXXVIII)*[508]* en accord avec le passage examiné des *Aphorismes*, et qui concorde par ailleurs avec un autre passage qui figure dans *Le Livre de la Religion* (§$_{8-9}$)*[509]*.

En nous limitant au chapitre XXXVIII du *Livre des Opinions*, on peut montrer en l'occurrence que la liste des qualités du premier chef de la cité idéale[510] qu'on y trouve entretient des relations explicites tant avec l'islam qu'avec l'extrait des *Aphorismes Choisis* examiné, et que celles-ci représentent ainsi bien plus que de simples allusions[511]. Vis-à-vis de l'islam, on relève des références au califat et à l'imâmat. Aussi, si à partir du *Coran*, le calife et l'imâm peuvent respectivement se définir comme « celui qui prend la place d'un autre, un successeur »[512], et celui qui occupe une « fonction de direction »[513], on peut lire au début du

---

[507] FĀRĀBĪ (AL.), *Le Livre du Régime Politique*, trad. Vallat Ph., Introduction, II, Les Belles Lettres, « Sagesses médiévales », Paris, 2012, p. XIII.
[508] Ce chapitre estconsacré aux qualités du premier chef de la cité idéale. Cf. POHV, trad. Sabri T., p. 109 et svt.
[509] *Le Livre de la Religion* (LR), pp. 57 et svt où Fārābī s'intéresse aux successeurs du chef de la cité vertueuse.
[510] À noter que la cité idéale est équivalente à la cité vertueuse, et qu'il ne s'agit là que d'une question de traduction.
[511] Cf. *supra*, Ph. Vallat.
[512] BENKHEIRA, M. H., DC, « Califat et Imâmat », p. 145. À noter que d'après ce spécialiste, le calife est un successeur « en un sens non nécessairement institutionnel ou politique », *ibid* ; M. H. Benkheira d'ajouter plus

chapitre XXXVIII du *Livre des Opinions* ceci : « Voici comment doit être le chef qui n'est dominé par aucun autre. Il est l' « imâm » (*al-imām*), il est le premier maître de la cité idéale. Il est aussi le maître de la nation idéale et de tout le territoire habitable sur la terre. Mais une telle place ne peut être accordée qu'à celui qui a réuni en lui douze qualités innées. »[514].

S'il paraît intéressant de signaler au passage une correspondance entre le nombre d'occurrences du terme *imâm* dans le *Coran* et celui des qualités que porte naturellement en lui[515] l'imâm fārābien qui sont au nombre de douze[516] contre sept pour le roi traditionnel, et six pour le roi premier des *Aphorismes Choisis*, deux conlusions peuvent résulter de l'analyse de ce court extrait.

La première montre que le premier chef de la cité idéale du *Livre des Opinions* n'est pas un imâm comme les autres, et qu'il diffère, d'une part, de ceux auxquels on a affaire dans *Les Aphorismes* (ex : le roi traditionnel, le roi premier), et d'autre part de l'imâm coranique, car sa chefferie est totale et extensible, à partir de « la cité idéale », à la totalité du « terriroire habitable de la terre ».[517] Cette idée conduit à notre seconde conclusion, en vertu de laquelle on est en droit de considérer le premier chef de la cité idéale du *Livre des Opinions* comme un imâm idéal, de quoi il ressort que sa conception est philosophique, par différentiation d'avec les modèles classique et coranique.

Toutefois, à la différence de Ph. Vallat qui envisage la philosophie politique de Fārābī comme une pensée dont le développement put s'abstraire de l'islam, nous supposons qu'il est possible de l'évaluer en des versions haute et basse et d'assigner à chacune de ces versions un niveau faible ou élevé.

Son niveau le plus élevé serait alors philosophique et culminerait par exemple dans le cadre de la théorie du califat, dans la figure d'un imâm idéal telle qu'est est présentée dans le chapitre XXXVIII du *Livre des Opinions*. Quant à son niveau inférieur, nous pensons pouvoir le rattacher à la culture musulmane en général et à ses traditions religieuses. Ceci semble pouvoir être vérifié à travers l'analyse du paragraphe $_{58}$-$_{VI}$ des *Aphorismes Choisis* à partir des roi(s) traditionnel(s) et du rôle qui leur est assigné dans la cité. En adoptant cette logique qui s'inspire de L. Strauss[518], nous pourrions situer dans ce second niveau le propos d'al-Bayhaqī et le modèle d'éducation à la philosophie qu'il assigne à Fārābī. L'analyse de la définition qu'il assigne à la sagesse dans sa notice et sa comparaison avec celles que l'on trouve dans les

---

loin que c'est « seulement entre les mains des musulmans <que les termes imâm et calife> ont pris une signification principalement politique », p. 146.

[513] *Ibid*.

[514] POHV, trad. T. Sabri, ch. XXXVIII, p. 109.

[515] Dans le texte arabe édité par Naṣrī Nādar, on trouve la phrase suivante : « قَدْ فُطِرَ عَلَيْها بِالطَّبْعِ اِثْنَتا عَشْرَةَ خَصْلَةً », p. 127.

[516] Il est intéressant de constater à ce titre que le nombre d'occurrences du terme imâm dans *Le Coran* s'élève à douze (II, 124 ; IX, 12 ; XI, 17 ; XV, 79 ; XVII, 71 ; XXI, 73 ; XXV, 74 ; XXVIII, 5 ; XXVIII, 41 ; XXXII, 24 ; XXXVI, 12 ; XLVI, 12) comme cela est rapporté dans l'article de M. H. Benkheira examiné plus haut (ibid., p. 146). Dès lors, on peut se poser la question de savoir si ce chiffre n'est pas un clin d'œil symbolique de Fārābī au ši'īsme duodécimain ?

[517] À noter que cet imâm peut ainsi être considéré comme le premier chef de la Cité que nous avons choisi de distinguer avec une majuscule, conformément à la définition que nous en avons donné dans l'Introduction générale de notre étude.

[518] Cf. *infra*., partie 2, ch. 1, b.

écrits du philosophe (*Les Aphorismes*, *Le Livre des Opinions*) aboutissent à au moins deux conclusions : d'une part, le fait que le niveau de compréhension philosophique de la politique ne va pas sans son niveau traditionnel et/ou religieux ; d'autre part, que l'apport de la culture religieuse musulmane dans celle-ci est plus profond et majeur qu'on ne pourrait le croire.

De manière à justifier la seconde conclusion, on peut remarquer que l'idée d'associer la sagesse philosophique à la pratique du *fiqh* comme le fait al-Bayahqī dans sa notice s'accorde avec l'évolution historique de sa définition.

Dans sa conception ancienne, le *fiqh* se définissait par opposition au « *ʿilm* », et devait ainsi amener les jurisconsultes[519] à faire appel à leur jugement personnel pour le règlement d'affaires non élucidées par les sources du droit. Comme l'affirment I. Goldziher et J. Schacht, ces domaines désignent des « qualités distinctes chez le théologien »[520], et de façon plus générale, « la somme de toute sagesse est composée des éléments suivants : « *al-Ḳurʾān wa-l-ʿilm wa-l-fiḳh.* »[521] Or, cette conception de la sagesse apparaît particulièrement s'accorder avec celle qui est fournie par al-Bayhaqī et nous pouvons remarquer à ce titre qu'il emploie pour la désigner le terme de « *ḥikma* » et non celui de « *falsafa* » qui provient du grec.

En ce sens, le modèle d'éducation à la philosophie que le biographe assigne à Fārābī pourrait être considéré autrement que comme aspirant à une initiation dans le domaine de la *falsafa*, et correspondre plus simplement à une formation dans le domaine de l'exégèse coranique en ses aspects classiques qui présupposent un « *ʿilm* »[522] et la formation intellectuelle du jugement ou « *raʾy* ». Aussi, là où l'apprenti sage peut être amené à exercer des fonctions juridiques, il semblerait qu'il en soit de même pour le roi traditionnel des *Aphorismes Choisis,* dans la mesure où sa souveraineté s'institue sur la connaissance des lois révélées et traditionnelles des premiers imâms, et sur sa capacité à inférer ce qui n'a pas été explicitement énoncé en elles, en comparant leurs versions anciennes à leurs versions plus tardives.

Pour préciser ce point on peut formuler deux remarques : une première relative à la définition du *fiqh*, et une seconde qui concerne les fonctions apparamment juridiques qu'al-Bayhaqī et Fārābī attribuent aux apprentis sages et au roi traditionnel. De la première, il ressort que caractère construit du *fiqh,* qui, d'après I. Goldziher et J. Schacht, se définit au

[519] Cf. *supra* : « Le résultat de cette réflexion indépendante est le *raʾy* (opinion, *opinio prudentium*) qui est parfois employé comme son synonyme <de *fiqh*> ».
[520] *Ibid.*
[521] *Ibid.* I. Goldziher et J. Schacht s'appuyent ici sur Muğāhid pour définir la sagesse lequel commente alors un verset coranique (II, 269: « *man yuʾta l-ḥikma* »). Quant au contenu de la sagesse, il se rapporte à un autre commentateur du *Coran*, à savoir, al-Ṭabarī (*Tafsīr*, III, 56).
[522] Cf. *supra*, Goldziher, I.; Schacht, J.; J. Schacht, « Fiḳh » in EI , Brill Online, 2016 où nous lisons :« Dans le vocabulaire théologique primitif, on l'employait <le mot *fiqh*> plutôt par opposition à *ʿilm*. Tandis que ce dernier mot désigne, outre le *Ḳurʾān* et son interprétation, la connaissance précise des décisions juridiques transmises du Prophète et de ses compagnons (Ibn Saʿd, II/2, 127: *al-riwāyāt wa-l-ʿilm*, comme synonymes), le terme *fiḳh* s'applique à l'exercice indépendant de l'intelligence, à la décision sur des points de droit par le jugement personnel en l'absence ou dans l'ignorance d'une règle traditionnelle portant sur le cas en question ».

final comme une discipline conçue par des savants affirmant que : « la jurisprudence islamique n'est pas née à partir d'un droit existant, <mais que> c'est elle qui l'a créé. »[523]

À partir de la seconde, on peut constater que l'action du futur sage dans le modèle d'éducation à la philosophie qu'al-Bayhaqī assigne à Fārābī, l'amène à ne pas « violer les lois qui ont été fermement établies par leur fondateur (*man arkāna al-šarīʿa*), dans le respect de la Tradition (*sunna*) et de la loi religieuse (*šarīʿa*) ». Cette attitude, qui est comparable à celle du roi traditionnel, renvoie selon nous à une vision positive du *taqlīd*[524] qui se définit négativement comme l'adoption et la perpétuation d'une certaine tradition. Cette notion qui dérive du verbe *qallada* qui signifie « imiter », « suivre », ou encore « obéir à quelqu'un »[525], est particulièrement intéressante à examiner ici, car elle représente l'idée d'une soumission à une autorité[526] qui semble clairement exister dans les textes d'al-Bayhaqī et de Fārābī, car dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'obéir aux lois établies, qu'elles soient anciennes ou actuelles, et de veiller à leur observance si une question de droit devait se présenter,

N. Calder, qui identifie un genre spécifique de *taqlīd* spécifiquement juridique[527], affirme que son usage distinguait l'élite cultivé des masses ignorantes. Vis-à-vis de leur obéissance à la loi, les masses dépendaient ainsi de l'élite cultivée, et leur relation était définie au moyen des termes de : « *muḏjtahid* et de *muftī* (désignant l'autorité de la culture) et *ʿāmmī* ou *muḳallid* (désignant le disciple) »[528].

Toutefois, l'élite cultivée était soumise à son tour aux voies fondées par les maîtres des grandes écoles juridiques (*maḏāhib*), et se retrouvaient de ce point de vue, quant à la soumission à leur autorité, dans une position équivalente à celle des masses ignorantes[529]. Aussi, pour rendre compte du développement du droit, les juristes distinguaient : « *l'iḏjtihād muṭlaḳ* (signifiant l'acte créatif de *l'iḏjtihād* par lequel les imāms fondateurs créèrent, à partir des sources révélées, une structure systématique de lois) et *l'iḏjtihād fī-l-maḏhhab* (développement créatif de la loi au sein des grandes structures du *maḏhhab*, ce qui fut l'accomplissement caractéristique des juristes musulmans au cours des siècles) » [530].

Dans ce contexte, on peut supposer que le terme « imâm » sert à désigner les fondateurs des *maḏāhib,* et se demander en l'occurrence, si Fārābī qui ne donne ni dans ses *Aphorismes Choisis,* ni dans son *Livre des Opinions* les noms des imâms auxquels il se réfère, a adopté un tel jugement ?

Conformément à ce qui a été vu, on retrouve dans sa politique une distinction entre l'élite et la masse, qui semble caractéristique du rapport qu'il envisage selon nous entre la

---

[523] *Ibid.*
[524] Calder, N., "Uṣūl al-Fiḳh.", EI. , Brill Online, 2016: « Une appréciation plus positive du *taḳlīd* a été développée dans les écrits du shāfiʿite Ibn al-Ṣalāḥ (ʿUthmān b. ʿAbd al-Raḥmān Abū ʿAmr, m. en 643/1245 [q.v.]) et de son disciple, al-Nawawī (Yaḥyā b. Sharaf Muḥyi l-dīn, m. en 676/1277 [q.v.]) (voir Calder, Al-Nawawi's typology). La discipline des *Uṣūl al-fiḳh*, dans cette tradition, fut perçue comme un moyen de recréer (re-expérimenter) les processus de découverte qui avaient été instaurés par les Imāms fondateurs. »
[525] Cf. Calder, N., "Taḳlīd.", EI. Brill Online, 2016.
[526] *Ibid*.
[527] *Ibid.*, cf. rubrique consacrée au « *Taḳlīd* en matière juridique ».
[528] *Ibid*.
[529] *Ibid*.
[530] *Ibid*.

sagesse philosophique et la sagesse populaire. Il est particulièrement intéressant de remarquer au passage que cette distinction figure dans *L'Obtention du Bonheur* qu'al-Bayhaqī est censé avoir lu d'après Ph. Vallat, et qu'en l'occurrence, la religion s'y définit comme une imitation de la philosophie[531]. Cette idée, qui, de façon plus fondamentale, débouche sur l'existence d'un possible *taqlīd* philosophique dans la pensée politico-religieuse de Fārābī gagnerait à être exploitée plus loin, et pourrait même si l'on se fie au propos de N. Calder, contribuer à l'évolution de la compréhension de sa doctrine religieuse. Aussi, si l'on s'intéresse à l'évaluation que propose le spécialiste de « *l'idjtihād fī l-madhhab* », on remarque qu'il « était associé avec le *taḳlīd*, qui, dans ce contexte, signifie soumission volontaire à l'autorité du fondateur et du *madhhab* — mais non pas soumission aveugle, car les principes qui justifiaient les déductions du fondateur et les développements des juristes ultérieurs étaient examinés dans la science des *uṣūl al-fiḳh* »[532]. Dès lors, et contrairement à ce que pense Ph. Vallat, le modèle d'éducation à la philosophie que l'on retrouve dans la notice d'al-Bayhaqī ne peut être considéré comme une tentative calamiteuse de récupération de l'œuvre de Fārābī, mais peut-être comme une interprétation exacte des aspirations didactique du *faylasūf*.

Ainsi, si de prime abord on peut supposer qu'al-Bayhaqī s'est adonné à une lecture et à une interprétation traditionniste de son œuvre philosophique, nous pouvons supposer à présent que la politique du Second maître assigne une place spécifique à la Tradition et aux sciences religieuse musulmane, ce qui corrobore l'hypothèse selon laquelle ces éléments, ainsi que *Le Coran* et son interprétation et la langue ont bien fait partie du modèle d'éducation à la sagesse qu'il avait préconisé.

Les éléments philosophiques et religieux qu'on y trouve constituent une synthèse dont les frontières sont difficiles, voire impossibles à tracer, et la prise en compte de l'apport de la culture musulmane dans l'œuvre philosophique de Fārābī semble selon nous conduire à un progrès certain dans la détermination de sa voie et de sa doctrine religieuse. Aussi, avant de nous tourner vers l'examen qui va suivre, relatif au corpus ancien des écrits religieux qui lui ont été attribués, on peut formuler la synthèse suivante sur le portrait qui a été dressé jusqu'ici au sujet de sa religiosité. Dans l'esprit des biographes anciens que nous avons consultés, Fārābī a été un philosophe musulman au plein sens du terme, qui, en plus de sa maîtrise de la sagesse antique, avait des aptitudes dans le domaine de la science arabe classique, en langue arabe qui a été sa langue d'expression[533], et dans l'exégèse du *Coran*. Ainsi, si l'on souhaite synthétiser les différents portraits qui ont été dressés au sujet de sa religiosité, il semble que nous devrions le considérer à la fois comme un philosophe et un fin connaisseur de l'islam, de ses institutions et de ses traditions, qu'il n'a pas hésité à intégrer à différents aspects de son système philosophique, de la métaphysique à la politique et à l'éthique.

[531] Cette définition de la religion a été abordée dans l'Introduction générale de notre travail, nous y reviendrons.
[532] *Ibid*.
[533] Sur sa maîtrise de la langue arabe on remarque néanmoins un certain nombre de critiques. Toutefois si les compétences de Fārābī en langue arabe ont été discutées, nous serons amenés à constater qu'il s'est illustré de façon majeure dans l'étude de la langue comme phénomène social. Cf. partie 2, ch. II sur Livre des Lettres, partie 2.

En outre, et si l'on songe à nouveau à l'opposition entre le Second maître et al-Rāzi au sujet de la religion, il apparaît qu'il a éprouvé un respect équivalent pour la religion et même un intérêt profond qui se manifeste par le statut particulier qui lui est attribué dans la Cité, et son usage de la philosophie, qui se révèle être dans ce contexte un véritable instrument ou *organon* au service de la religion.

Ces indications ont pu conduire les biographes à considérer Fārābī indifféremment comme un imâm vertueux, un philosophe, un soufi ou encore un qāḍī, et quand bien même la plupart de ces qualifications ne l'ont pas déterminé en réalité, il est incontestable au demeurant qu'il a été considéré comme le père et le maître par excellence de la philosophie musulmane avec, ensuite, Avicenne qui aurait perpétré sa tradition ou son école philosophique.

c) Le corpus ancien des écrits religieux attribués à Fārābī

Si l'état actuel de notre connaissance de l'œuvre fārābienne permet d'y circonscrire un corpus religieux, l'examen des notices biographiques examinées peut également conduire à ce résultat. Basé sur les notices d'al-Andalusī, d'al-Bayhaqī, d'al-Qifṭī et d'Ibn A. Uṣaybi'a, ce corpus se distingue de sa version contemporaine pour au moins deux raisons.

D'une part, les indications qui permettent de l'établir sont lacunaires.

D'autre part, quant elle est avérée, son adéquation avec le corpus contemporain semble partielle.

Pour illustrer le premier point, on peut remarquer que *Le Livre de la Recension des Sciences* est exclu du corpus religieux ancien du sage, ce qui n'est pas le cas de sa version contemporaine[534].

Dans les notices où il est mentionné (al-Andalusī, al-Qifṭī, Ibn A. Uṣaybi'a[535]), l'objet des sciences qu'il recense n'est pas renseigné, et l'on n'apprend ainsi à aucun moment qu'il traite dans sa dernière partie (livre V) de la jurisprudence (*'ilm al-fiqh*) et de la théologie spéculative (*'ilm al-kalām*), qui désignent pourtant des sciences religieuses musulmanes.

Pour illustrer le second cas de figure on peut s'appuyer sur *Le Livre de la Religion*. Nous remarquons que sous la plume d'Ibn A. Uṣaybi'a, qui est le seul biographe de notre sélection à l'évoquer, il a pour intitulé : « *Propos sur la religion et le droit – civils » (Kalām fī-l-milla wa-l-fiqh madanī)*. Or, cette appellation ne correspond pas à sa désignation actuelle de « *Livre de la Religion* » (*K. al-Milla*)[536]. Dans les deux cas de figure ce livre mérite sa place dans le corpus religieux des écrits du Sage, mais, ce n'est pas pour les mêmes raisons, le

[534] Pour le vérifier, cf. *infra*, partie 2, ch. 1, c.
[535] Dans la notice de ce dernier, *Le Livre de la Recension des Sciences* figure sous l'appellation suivante : « *Le Livre de la recension et de la classification des sciences (K. Iḥṣā' al-'Ulūm wa tartībiha)* ».
[536] Cet intitulé figure notamment sous la plume de M. Mahdi. Cf. partie 2, ch. 1, c.

caractère juridique et politique qu'il a semblé revêtir aux yeux des anciens étant comme occulté par les modernes[537].

Outre ces différences, les biographes étudiés ici ne semblent pas avoir accordé un intérêt équivalent aux écrits religieux qu'ils assignent au Sage. Cela nous a amené à classer leurs notices en deux catégories : dans la première (al-Qifṭī, Ibn A. Uṣaybi'a), nous trouvons un catalogue exhaustif de l'œuvre fārābienne au sein duquel les écrits religieux représentent une partie peu conséquente. Quant à la seconde, les écrits religieux semblent introduire à la pensée philosophique du *faylasūf*, et servir, ou bien à révéler son influence sur ses lecteurs qui ont pu en même temps avoir été ses disciples (al-Bayhaqī), ou alors, en dévoiler certains aspects ou doctrines (al-Andalusī).

Si l'on se focalise en première instance sur la seconde catégorie, nous sommes amenés à formuler l'hypothèse selon laquelle dans le corpus ancien des écrits religieux fārābiens on trouve des écrits politiques et métaphysiques.

En cherchant à définir les idées religieuses de Fārābī à partir des notices d'al-Andalusī et d'al-Bayhaqī[538], nous avions montré en effet qu'ils se sont appuyés sur ses écrits politiques et métaphysiques dont *La Politique Civile* (*al-Siyāsa al-madaniyya*) et *La Conduite vertueuse* (*al-Sīra al-fāḍila*) d'après al-Andalusī, et *Le Livre du But de la Métaphysique* (*<Kitāb> ġaraḍ mā ba'da al-ṭabī'a*) selon al-Bayhaqī. Aussi, dans la mesure où l'examen de ces écrits nous a amenés à déterminer une liste des idées religieuses de Fārābī, et à révéler la relation particulière qui unit la métaphysique et la politique – la seconde étant le double sensible de la première, et réciproquement, la première le modèle intelligible de la seconde –, nous pensons pouvoir intégrer les écrits évoqués ici (*La Politique Civile*, *La Conduite vertueuse*, *Le Livre du But de la Métaphysique*) au corpus religieux ancien de Fārābī, et supposer de façon plus générale qu'il pourrait en être de même pour la totalité de ses œuvres métaphysiques et politiques.

Si l'on s'intéresse ensuite à la première catégorie de notices (al-Qifṭī, Ibn A. Uṣaybi'a) qui représentent comme nous l'avons constaté, des recensions plus ou moins longues de l'œuvre fārābienne au sein desquelles les écrits religieux représentent une catégorie marginale, on peut, à la lumière des informations révélées par l'analyse de la seconde catégorie (al-Andalusī, al-Bayhaqī), et en s'appuyant sur l'hypothèse selon laquelle on trouve des œuvres métaphysiques et politiques dans le corpus religieux ancien de Fārābī, y relever les écrits de cette nature et en dresser la liste.

De plus, dans la mesure où l'on trouve également dans les notices d'al-Qifṭī et d'Ibn A. Uṣaybi'a des écrits qui entretiennent un rapport particulier avec l'islam ou pour le moins, avec la culture religieuse musulmane classique, son corpus religieux ancien peut s'enrichir d'une troisième catégorie que nous avons fait le choix de considérer comme « islamique »[539].

---

[537] Nous parlons ici de « modernes » en raison de la date de redécouverte de ce livre (vers 1968) nous y reviendrons, cf. *infra*, partie 2, ch. 1, c.

[538] Cf. *supra*.

[539] À noter qu'une telle catégorie figure dans le catalogue des œuvres fārābiennes proposées dans le AFL, tome II.

Enfin, constatant que les intitulés de certaines œuvres qui lui ont été attribuées semblent entretenir un rapport de proximité avec l'une des trois catégories qui viennent d'être déterminées (politique, métaphysique, islamique), nous avons conçu une quatrième catégorie hybride, qui a été nommée pour cette raison « autres », et qui occupe la dernière colonne, comme nous pourrons le vérifier à travers les deux tableaux présentés ci-dessous.

Titre : Le corpus ancien des écrits religieux attribués à Fārābī dans les notices biographiques d'al-Qifṭī et d'Ibn A. Uṣaybi'a, essai de classification et de présentation

Tableau n°1 : Al-Qifṭī

Politique	Métaphysique	Islamique	Autres
1) *Le Livre des Opinions des habitants de la cité vertueuse (K. arā' ahl al-madīna al-fāḍila)* 2) *Le Livre des Lois (K. al-nawāmīs)* 3) *Le Livre de la politique civile (K. al-siyāsa al-madaniyya)* 4) *L'Obtention des félicités (nayl al-sa'ādāt)*	1) *Le Livre sur l'Intellect (K. fī-l-'Aql)* 2) *Le Livre du Bonheur existant (K. fī-l-sa'āda al-mawǧūda)* 3) *Le Livre des Prémisses à ce qui existe et est nécessaire (K. al-muqadimāt min mawǧūdin wa ḍarūrī)* 4) *Le Commentaire du discours d'Alexandre sur l'âme (Š. maqāla al-Iskandar fī-l-nafs)* 5) *Le Livre des Lettres (K. al-Ḥurūf)* 6) *Le Livre des Principes de l'humanité (K. al-mabādi'a al-insāniyya)* 7) *Contre al-Rāzi (K. al-radd 'alā al-Rāzi)* 8) *Le Livre sur la Métaphysique (K. fī-l-'ilm al-ilāhī)* 9) *Le Livre de la substance (K. al-ǧawhar)*	1) *Le Livre sur les Génies et [l]'état de leur existence (K. fī-l-Ǧinn wa ḥāli wuǧūdihim)*	1) *Le Livre des Étoiles (K. al-Nuǧūm)* 2) *Le Livre des normes (K. al-maqāyīs)* 3) *Commentaire de L'Almageste (Š. K. al-Maǧasṭī)* 4) *Le Commentaire [du Livre] du Ciel et du Monde (K. š.al-samā' wa-l-'ālam)* 5) *L'Éthique (K. al-aḫlāq)* 6) *Le Livre sur le fait que le mouvement des astres est éternel (K. fī anna ḥarakat-l-falak sarmadiyya)* 7) *Le Livre des <rêves> (K. fī-l-rū'yā)*

Tableau n°2 : Ibn A. Uṣaybi'a

Politique	Métaphysique	Islamique	Autres
1) *Le Livre sur les Lois (K. fī-l-nawāmis)* 2) *Le Livre de la cité vertueuse, ignorante, vicieuse, versatile et égarée (K. al-madīna al-fāḍila wa-l-madīna al-ǧāhila wa-l-madīna al-fāsiqa wa-l-madīna al-mubaddila wa-l-madīna al-ḍālla)* 3) *Les Chapitres du Livre de la cité vertueuse, ignorante, vicieuse, versatile et égarée (en six parties) »* 4) *Le Livre des principes des opinions de la cité vertueuse (K. mabādi'ā arā' al-madīna al-fāḍila)* 5) *Le Livre de la recherche civile (K. fī-l-faḥṣ al-madanī)* 6) *Le Livre des politiques civiles, connu sous l'intitulé« [Les] Principes des existants » (K. al-*	1) *Commentaire du discours d'Alexandre d'Aphrodise sur l'âme sous forme d'annotations (Š. maqāla al-Iskandar al-Afrūdīsī fī-l-nafs 'alā ǧihati al-t)* 2) *Le Livre des principes de l'humanité (K. al-mabādi'a al-insāniyya)* 3) *Réfutation de la Métaphysique de Rāzi (K. al-radd 'alā al-Rāzi fī-l-'ilm al-ilāhī)* 4) *Réfutation de la Métaphysique de Rāzi (K. al-radd 'alā al-Rāzifī-l-'ilm al-ilāhī)* 5) *Le Livre de l'Un et de l'unité (K. al-wāḥid wa-l-waḥda)* 6) *Le Petit Livre de l'intellect (K. fī-l-'Aqlsaġīr)* 7) *Le Grand Livre de l'intellect (K. fī-l-'Aql kabīr)* 8) *Épître sur*	1) *Le Petit Épitomé de la Logique selon la méthode des mutakalimīn (K. al-M. al-saġīrfī-l-Manṭiq 'alā ṭarīqatial-mutakallimīn)* 2) *Propos sur les Ǧinn (Kal. fī-l-Ǧinn)* 3) *Propos <rassemblés> des paroles du Prophète, prières de Dieu et salut sur lui, dans lesquels est mentionné l'art de la Logique (Kal. ǧama'ahu min aqāwīl al-nabī, ṣalā Allahi'alayhi wa salam, yašīru fīhi illā ṣinā'a al-Manṭiq)*	1) *Le Commentaire de L'Almageste de Ptolémée (Š. K. al-maǧasṭī li-Bṭulīmūs)* 2) *Commentaire du Livre du Ciel et du Monde d'Aristote sous forme d'annotations (Š. K al-samā' wa-l-'ālam li-Arisṭūṭālīs 'alā ǧihati al-t.)* 3) *Commentaire de l'introduction de L'Éthique d'Aristote (Š. ṣadr K. al-Aḫlāq li-Arisṭūṭālīs)* 4) *L'Épître sur les commandants d'armée (Risāla fī qawāda al-ǧuyūš)* 5) *Propos sur les traitements et les guerres (Kal. fī-l-ma'āyišwa-l-ḥurūb)* ; 6) *Discours qui a été convenu <de nommer>, « De la disposition des étoiles » (Maqāla fī ǧihati*

siyāsāt al-madaniyya wa yu'raf bi mabādā' al-mawǧūdāt) *7) Propos sur la religion et le droit – civil (Kal. fī-l-milla wa-l-fiqh – madanī)* *8) Le Livre des chapitres choisis <sur les>rassemblements (K. al-fuṣūl al-muntaza'a li-l-iǧtimā'āt)* *9) Le Livre des Ruses et des Lois (K. al-ḥīl wa-l-nawāmīs)* *10) Le Livre des assemblées civiles (K. fī-l-iǧtimā'āt al-madāniyya)* *11) Épitomé du Compendium sur la politique (K. ǧawāmi' al-siyāsa m.)* *12) Compendium sur Les Lois de Platon (Ǧawāmi' K. al-nawāmīs li Flāṭun)*	*L'Avertissement des causes du bonheur (Risāla fī-l-tanbīh 'alā asbāb al-sa'āda)* *9) Propos sur la substance (Kal. fī-l-ǧawhar)* *10) Propos sur la Métaphysique (Kal. lahu fī 'ilm al-ilāhī)* *11) Discours sur les visées d'Aristote dans chacun des livres de l'ouvrage marqué au moyen des lettres (Maqāla fī aġrāḍ Arisṭūṭālīs fī kulli maqālamin al-K. al-mawsūm bi-l-ḥurūf) ; il s'agit d'une explicitationde la visée de La Métaphysique (wa huwwa taḥqīq ġaraḍihi fī K. mā ba'da al-ṭabī'a)* *12) Propos dicté à un demandeur qui l'a interrogé sur la signification de l'essence, de la substance et de la nature (Kal. amlāhu 'alā sā'il sa'ālahu 'an ma'nā ''ḏāt'' wa ma'nā ''ǧawhar'' wa ma'nā ''ṭabī'a'')* *13) Épître sur la quiddité de l'âme (Risāla fī māhiyya al-nafs)*		*allatī yaṣuḥu 'alayhā al-qawl bi aḥkām al-nuǧūm)* *7) Propos sur les <rêves> (Kal. fī-l-rū'yā)* *8) Annotations sur les étoiles (T. lahu fī-l-nuǧūm)* *9) Le Livre des normes (K. al-maqāyīs)* *10) Épitomé du Livre de la Guidance (M. K. al-Hudā)* *11) Propos sur le fait <selon lequel> le mouvement des astres est permanent (Kal. fī anna ḥaraka al-fuluk dā'ima)* *12) Le Livre des directives de la certitude (K. šarā'iṭ al-yaqīn)*

c. 1 : Les écrits métaphysiques et politiques

Un premier examen de ces deux tableaux conduit à constater qu'il existe une certaine concordance entre les indications bibliographiques fournies par al-Qifṭī et celles d'Ibn A. Uṣaybi'a, bien que le second soit plus exhaustif que le premier.

En ce qui concerne les écrits politiques, on en dénombre douze chez Ibn A. Uṣaybi'a contre quatre pour al-Qifṭī, et l'on observe que sur ces quatre, trois (*Le Livre des Opinions des habitants de la cité vertueuse, Le Livre des Lois, Le Livre de la politique civile*) figurent également dans la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a sous des intitulés différents[540]. L'analyse des titres attribués à ces écrits révèle une relation entre la politique et la métaphysique, comme en témoigne le sous-titre du *Livre des politiques civiles,* à savoir, *« [Les] Principes des existants » (K. al-siyāsāt al-madaniyya wa yu'raf bi mabādā' al-mawǧūdāt),* qui est rapporté

[540] L'identification de ces œuvres n'est pas aisée. Ainsi, nous formulons l'hypothèse selon laquelle *Le Livre des Opinions des habitants de la cité vertueuse* (*K. arā' ahl al-madīna al-fāḍila*), renvoie dans la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a ou bien au *Livre de la cité vertueuse, ignorante, vicieuse, versatile et égarée (K. al-madīna al-fāḍila wa-l-madīna al-ǧāhila wa-l-madīna al-fāsiqa wa-l-madīna al-mubaddila wa-l-madīna al-ḍālla),* ou alors,au *Livre des principes des opinions de la cité vertueuse (K. mabādi'ā arā' al-madīna al-fāḍila).* En ce qui concerne *Le Livre des Lois* (*K. al-nawāmīs*), deux œuvres qui figurent dans la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a peuvent en constituer des équivalents, à savoir, soit, *Le Livre sur les Lois* (*K. fī-l-nawāmis*), soit le *Compendium sur Les Lois de Platon* (*Ǧawāmi' K. al-nawāmīs li Flāṭun*). Enfin, en ce qui concerne le *Livre de la politique civile* (*K. al-siyāsa al-madaniyya*), il est possible de l'associer dans la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a, au *Livre des politiques civiles,* intitulé *« [Les] Principes des existants » (K. al-siyāsāt al-madaniyya wa yu'raf bi mabādi' al-mawǧūdāt).*

par Ibn A. Uṣaybi‘a, et qui correspond, selon nous, dans la notice d’al-Qifṭī, au *Livre de la politique civile* (*K. al-siyāsa al-madaniyya)*[541].

Comme nous avons cherché à le montrer en amont à travers l’analyse de la notice d’al-Andalusī, cet écrit, qui est intitulé d’après lui « *La Politique Civile* » (*al-Siyāsa al-madaniyya*) et qui correspond à l’œuvre de Fārābī qui est actuellement connue sous l’appellation de « *Livre du Régime Politique* », mêle la métaphysique à la politique, les principes des existants qu’elle est censée présenter, comme l’assure une partie du titre que lui attribue Ibn A. Uṣaybi‘a (« *wa yu‘raf bi mabādā’ al-mawǧūdāt* »), correspondant d’après notre analyse[542], aux six principes métaphysiques que l’on retrouve dans la doctrine des six principes spirituels attribuée à Aristote.

Dans la mesure où ces principes (la Cause première, les Causes secondes, l’Intellect Agent, l’Âme, la forme, la matière) constituent la source, des idées politiques de Fārābī (l’individu, la philosophie, la révélation, la cité, le mode de vie, les lois prophétiques)[543], on peut les considérer comme « les principes des existants » (*mabādā’ al-mawǧūdāt*) et nous conformer en cela aux indications bibliographiques fournies par Ibn A. Uṣaybi‘a.

Cette précision appelle alors au moins deux remarques.

Une première en vertu de laquelle la liste des sources de la métaphysique fārābienne semble pouvoir être enrichie.

Une seconde à partir de laquelle il est possible de considérer la métaphysique de Fārābī pour elle-même, et de la démarquer de ses sources philosophiques, aussi nombreuses soient-elles[544].

Pour le vérifier, on peut observer à titre préliminaire le fait que les écrits métaphysiques qui sont attribués au Second maître par al-Qifṭī et Ibn A. Uṣaybi‘a se déclinent dans nos tableaux en différentes sous-catégories.

En premier lieu, la métaphysique fārābienne semble se décliner en une psychologie. Selon al-Qifṭī, celle-ci compte deux écrits, dont un *Livre sur l’Intellect (K. fī-l-‘Aql*) et un « *Commentaire du discours d’Alexandre sur l’âme* » (*Š. maqāla al-Iskandar fī-l-nafs*). Attribuant également ces ouvrages à Fārābī, Ibn A. Uṣaybi‘a paraît en préciser le contenu tout en complétant la liste des écrits psychologiques qu’ils constituent. Ainsi, le philosophe serait-il selon lui non pas l’auteur d’un *Livre sur l’Intellect*, mais de deux écrits, dont un premier qualifié de « petit » et un second de « grand »[545]. Quant à son *Commentaire* du discours sur l’âme, il devient sous la plume d’Ibn A. Uṣaybi‘a une étude réalisée sous forme d’annotations (*ta’līq*) consacrée à un discours d’Alexandre d’Aphrodise[546]. Enfin, Ibn A. Uṣaybi‘a recense

[541] Cf. *supra*.
[542] Cf. *supra*, b. 1.
[543] *Ibid.*
[544] Voir notamment I. Madkour (*La place d’al Fârâbî dans l’école philosophique musulmane*, p. 100 et svt) qui pense que celles-ci ne se limiteraient pas à la pensée grecque, mais pourraient également concerner, dans le cas de la doctrine des dix Intelligences, des religions anciennes comme c’est le cas du sabéisme.
[545] Il s’agit du *Petit Livre de l’intellect (K. fī-l-‘Aql saġīr)* et du *Grand Livre de l’intellect (K. fī-l-‘Aql kabīr).*
[546] Cf. Le *Commentaire du discours d’Alexandre d’Aphrodise sur l’âme sous forme d’annotations (Š. maqāla al-Iskandar al-Afrūdīsī fī-l-nafs ‘alā ğihati al-t).*

également une œuvre personnelle du Second maître sur un sujet équivalent intitulé « *Épître sur la quiddité de l'âme* » *(Risāla fī māhiyya(t) al-nafs).*

D'un autre point de vue, que l'on pourrait envisager comme la source des deuxième, troisième et quatrième genres de la métaphysique fārābienne, celle-ci semble porter en elle les caractères d'une éthique, d'une anthropologie et d'une ontologie.

En ce qui concerne l'aspect éthique, il est légitimé par al-Qifṭī, qui attribue au Second maître une œuvre consacrée au *Bonheur existant (K. fī-l-sa'āda al-mawǧūda),* ce qui est confirmé, d'une certaine façon, par Ibn A. Uṣaybi'a, qui assigne au Sage une épître où le bonheur est envisagé à partir de ses causes (*asbāb*)[547]. Le caractère anthropologique de la métaphysique fārābienne semble pouvoir être justifié par le fait qu'al-Qifṭī et Ibn A. Uṣaybi'a s'accordent à octroyer au penseur une œuvre sur les principes de l'humanité qu'ils intitulent de la même façon[548]. Enfin, les biographes envisagent la métaphysique de Fārābī comme une ontologie en lui attribuant un écrit sur la substance (*ǧawhar*)[549].

Les indications fournies par al-Qifṭī et Ibn A. Uṣaybi'a permettent de préciser les sujets traités par l'ontologie fārābienne, et l'on dénombre au moins trois ouvrages qui vont en ce sens : le premier figure dans la notice d'al-Qifṭī qui évoque l'existence d'un écrit consacré à la nécessité intitulé « *Le Livre des Prémisses à ce qui existe et est nécessaire* » (*K. al-muqadimāt min mawǧūdin wa ḏarūrī*). Quant au deuxième et au troisième ouvrages, on les trouve dans la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a, dans laquelle il est question d'un écrit consacré à *L'Un et l'unité* (*K. al-wāḥid wa-l-waḥda*), et d'un propos dicté[550] qui porte sur la signification (*ma'nā*) de l'essence (*ḏāt*), de la substance (*ǧawhar*), et de la nature (*ṭabī'a*)[551].

Avant de clôturer cet inventaire des sous-catégories de la métaphysique fārābienne (psychologie, éthique, anthropologie, ontologie), on peut remarquer qu'il apparaît également possible de l'envisager sous un angle analytique.

Selon nous, ce point de vue permettrait de lui assigner trois autres critères, dont un premier, en vertu duquel la métaphysique de Fārābī apparaît comme une œuvre spécifique et originale ; un second, selon lequel elle se présente également comme une entreprise exégétique ; et enfin, un troisième et dernier critère, à partir duquel elle se révèle sous un aspect polémique.

En son aspect spécifique, la métaphysique fārābienne semble avoir constitué l'objet principal d'écrits personnels. Cela paraît être le cas du *Livre des Lettres* (*K. al-Ḥurūf*), dont il est fait mention dans la notice d'al-Qifṭī. Les précisions fournies à son sujet chez Ibn A. Uṣaybi'a en éclairent le contenu, et on apprend ainsi qu'il s'agit d'un « *Discours sur les visées d'Aristote dans chacun des livres de l'ouvrage marqué au moyen des lettres (Maqāla fī aġrāḍ*

[547] *Épître sur L'Avertissement des causes du bonheur (Risāla fī-l-tanbīh 'alā asbāb al-sa'āda).*
[548] Il s'agit du *Le Livre des principes de l'humanité (K. al-mabādi'a al-insāniyya).*
[549] Sur ce point al-Qifṭī et Ibn A. Uṣaybi'a se distinguent uniquement sur la nature de l'œuvre considérée qui s'apparente pour le premier à un *Livre de la substance* ou « *Kitāb al-ǧawhar* », et pour le second à un *Propos sur la substance* ou « *Kalām fī-l-ǧawhar* ».
[550] Cf. « *Propos dicté à un demandeur qui l'a interrogé sur la signification de l'essence, de la substance et de la nature (Kal. amlāhu 'alā sā'il sa'ālahu 'an ma'nā ''ḏāt'' wa ma'nā ''ǧawhar'' wa ma'nā ''ṭabī'a'') ».*
[551] Cette importance de la nature pourrait conduire à supposer l'existence d'une relation entre l'ontologie de Fārābī et sa physique.

Arisṭūṭālīs fī kulli maqālamin al-K. al-mawsūm bi-l-ḥurūf) », et qu'il s'agit plus précisément, d'une « *explicitation de la visée* <d'Aristote dans> *La Métaphysique (wa huwwa taḥqīq ġaraḍihi fī K. mā ba'da al-ṭabī'a) »*. D'après ces informations, *Le Livre des Lettres*, qui est donc une œuvre personnelle de Fārābī, peut également être considéré comme un commentaire de *La Métaphysique* d'Aristote, ce qui conduit à l'inclure aussi bien dans la liste de ses écrits métaphysiques spécifiques que dans celle de ses œuvres métaphysiques exégétiques, contrairement au *Propos sur la Métaphysique* (*Kal. lahu fī 'ilm al-ilāhī*) qui lui est attribué par Ibn A. Uṣaybi'a, ou au *Livre sur la Métaphysique* (*K. fī-l-'ilm al-ilāhī*) que lui octroie al-Qifṭī, qui relèvent selon nous uniquement, d'après les informations disponibles à leur sujet, de la catégorie des écrits métaphysiques fārābiens personnels.

Si l'on revient au *Livre des Lettres* et plus spécifiquement à sa qualité de commentaire de *La Métaphysique* aristotélicienne, on peut lui associer en revanche, dans la catégorie des écrits métaphysiques de type exégétique, *Le Livre du But de la Métaphysique*, dont il est fait mention dans la notice d'al-Bayhaqī, du fait qu'il est également censé introduire à la *Métaphysique* du philosophe de Stagire[552].

Enfin, en ce qui concerne le dernier aspect de la métaphysique fārābienne, il a déjà été abordé[553], et intéresse plus spécifiquement le sujet principal de notre recherche, du fait qu'il engage le *faylasūf* dans une polémique contre la métaphysique de son contemporain, le médecin-philosophe Muḥammad Ibn Zakariyyā'al-Rāzi.

Sur ce point, ce qui distingue les indications fournies par al-Qifṭī de celles que l'on trouve chez Ibn A. Uṣaybi'a concerne le nombre d'écrits que le sage aurait consacrés à cette polémique. Pour le premier, on dénombre un écrit intitulé « *Contre al-Rāzi* » (*K. al-radd 'alā al-Rāzi)*, et deux pour le second, dénommés « *Réfutation de la Métaphysique de Rāzi »* (*K. al-radd 'alā al-Rāzi fī-l-'ilm al-ilāhī*)[554]. Si encore sur ce point, c'est Ibn A. Uṣaybi'a et non al-Qifṭī[555] qui permet de se faire une idée précise de la polémique engagée par Fārābī contre al-Rāzi, nous pouvons maintenir l'hypothèse selon laquelle il est pertinent de reconnaître en la métaphysique fārābienne un aspect polémique. Aussi comme ce fut le cas en amont, cet aspect interroge la portée du conflit entre la métaphysique des deux Sages, et pose la question de savoir si le point de vue de Fārābī l'a emporté sur celui d'al-Rāzi, et si comme nous l'avons supposé, cette victoire put ou non influencer de façon majeure l'histoire de la métaphysique musulmane, et plus largement, l'histoire de la philosophie d'expression arabe ?

---

[552] Cf. *supra*, b.1.
[553] Cf. *supra*.
[554] D'après R. Brague, il s'agirait probablement de doublons. Cf. MS, Introduction, note 27, p. 17.
[555] On remarque qu'il en est de même pour les polémiques de Fārābī contre Ibn Naḥwī (*K. al-radd 'alā ibn Naḥwī*), Galien (*K. al-radd 'alā Ğālīnūs*) ou al-Rāwandī (*K. al-radd 'alāal-Rāwandī*). Dans la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a on apprend en effet qu'il s'agit de polémiques sur la Dialectique et de réfutations de réfutations ou de mésinterprétations de propos d'Aristote, comme le montre clairement les intitulés suivants : « *Réfutation de Galien sur ce qu'il a mésinterprété des propos d'Aristote (K. al-radd 'alā Ğālīnūs fīmā ta'walahu min kal. Arisṭūṭālīs'alā ġayri ma'nāhu), Réfutation de la Dialectique d'Ibn al-Rāwandī (K. al-radd 'alā Ibn al-Rāwandī fī-l-Ğadal), Réfutation de ce que Yaḥyā al-Naḥwī a réfuté d'Aristote (K. al-radd 'alā Yaḥyāal-Naḥwī fīmā radda bihi 'alā Arisṭūṭālīs)* », cf. *supra*.

c. 2 : Les écrits islamiques

Si l'on s'intéresse à la catégorie des écrits islamiques, on remarque qu'ils sont en relation avec la métaphysique et la logique de Fārābī.

Une première relation peut être établie à partir d'une œuvre sur les génies (*ǧinn*) qu'al-Qifṭī et Ibn A. Uṣaybi'a attribuent au philosophe[556]. Selon nous, l'attribution de cet écrit permet d'instituer le rapport entre l'islam et la métaphysique du sage sur au moins deux preuves : la première invite à remarquer que les génies se définissent dans la culture religieuse musulmane[557] comme des êtres dont la nature relève d'un monde et d'une connaissance ésotériques. Quant à la seconde, on la trouve dans le sous-titre de cet écrit, à partir duquel nous apprenons que le Second maître a cherché à déterminer l'état de l'existence (*ḥāl wuǧūdihim*)[558] des génies.

Pour prendre connaissance de la relation entre les écrits islamiques attribués à Fārābī et sa logique, nous avons exclusivement affaire à Ibn A. Uṣaybi'a, ce dernier se démarquant par ailleurs de ses homologues en raison de l'intérêt particulier qu'il a accordé à la recension des écrits logiques du philosophe dans sa biographie[559]. Aussi, parmi ces derniers, il assigne au Sage de Fārāb deux écrits qui sont au carrefour de la logique et de l'islam, à savoir, un premier intitulé : « *Le Petit Épitomé de la Logique selon la méthode des mutakallimīn (K. al-M. al-saġīr fī-l-Manṭiq 'alā ṭarīqati al-mutakallimīn) » ;* et un second, qui a pour titre : « *Propos <rassemblés> des paroles du Prophète, prières de Dieu et salut sur lui, dans lesquels est mentionné l'art de la Logique (Kal. ǧama'ahu min aqāwīl al-nabī, ṣalā Allahi'alayhi wa salam, yašīru fīhi illā ṣinā'a al-Manṭiq)* ».

Le premier écrit croise ainsi la logique à l'islam par sa méthode, et renvoie à un domaine particulier de la pensée religieuse musulmane, qui est celui de la théologie spéculative (*'ilm al-kalām*), la mention des « *mutakallimīn* » dans son intitulé désignant *a priori* des théologiens musulmans qui se sont distingués dans le maniement du *kalām*[560]. Le

[556] Dans la notice d'al-Qifṭī, cette œuvre a pour intitulé « *Le Livre sur les Génies et [l]'état de leur existence (K. fī-l-Ǧinn wa ḥāli wuǧūdihim*». Dans celle d'Ibn A. Uṣaybi'a, on trouve un *Propos sur les Ǧinn (Kal. fī-l-Ǧinn).*

[557] BALLANFAT P., « Génies », DC, pp. 358-360. Selon ce spécialiste, « le terme '' génie '' sert à traduire toute sorte de créatures fantastiques dont la réalité est affirmée par *Le Coran* à côté des autres créatures, si bien que croire en leur existence, comme en celle des anges, fait partie du *credo* musulman. L'islam fait donc place à des réalités qui échappent à toute perception, le tout constituant un ''monde caché'' (*'âlam al-ghayb*) qui intervient dans l'ordre du ''monde visible'' (*'alâm al-shahâda*). », p. 358.

[558] Cf. *supra*.

[559] Sur les 114 écrits qu'il attribue à Fārābī 37 sont de nature logique. Quant à al-Qifṭī, parmi les 72 œuvres qu'il assigne au Second Maître 27 sont logiques.

[560] Sur ce point, on peut renvoyer à l'analyse que D. Urvoy (*Histoire de la pensée arabe et islamique*, ch. X, « la formation du Kalâm », Paris, Éd. du Seuil, 2006, pp. 172 et svt) propose du terme « kalām ». Cette position a ceci d'intéressant qu'elle montre que le développement du *kalām* comme discipline résulte d'un processus historique susceptible de recevoir différentes origines ou points de départ. Une première hypothèse consiste à supposer que les traducteurs arabes ont vu en le terme « kalām » un équivalent du grec « logos » qui désigne à la fois la parole et la raison, ce qui les a conduit à nommer le discours rationel sur un domaine particulier, tel que la physique par exemple, « *al-kalām al-ṭabī'ī* », ce qui a pour équivalent grec « *peri phuseos logoi* ». Selon une deuxième hypothèse, les verbes « *takallama* » et « *kallama* » pourraient être rapprochés du grec « dialegesthai », ce qui renverrait à l'aspect dialectique du *kalām*. Enfin, d'après une dernière hypothèse, le terme « *mutakallim* » aurait connut deux phases où représentations dont une première péjorative, qui invite à associer les *mutakallim* à

second écrit paraît aller plus loin que le premier, dans la mesure où sa désignation inscrit, ou accorde pour le moins, l'art de la logique (*ṣinā'a al-manṭiq*) à la tradition musulmane. Dans ce cas de figure, il est en effet question du prophète de l'islam (*al-nabī*) et non plus de théologiens musulmans, et c'est ce dernier qui se voit attribuer la pratique, et voire même, une certaine maîtrise de la logique[561]. Ainsi, si l'accord supposé par Ibn A. Uṣaybi'a dans l'œuvre fārābienne entre la logique et l'islam semble avéré, et si de surcroît, cet accord concerne également sa métaphysique, comme le suppose avec lui al-Qifṭī[562], on est en droit de considérer la catégorie des écrits islamiques attribués à Fārābī comme des œuvres en lien avec sa logique et sa métaphysique.

Ayant discuté en amont de la relation entre la métaphysique de Fārābī et l'islam, on peut, avant de passer à l'examen de la catégorie hybride des écrits religieux qui lui sont attribués, réfléchir à la relation qui semble pouvoir être établie ici entre l'islam et sa logique. En nous appuyant pour cela sur une étude d'I. Madkour consacrée à *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*[563], on observe que dans une remarque qui figure dans l'introduction[564] de cette étude, la logique, qui est héritée d'Aristote dans le monde arabe, représentait une science ou un instrument (du grec « *organon* »), commun aux philosophes, aux théologiens, aux juristes, aux libres penseurs et aux orthodoxes :

> « ***Falâsifa***, ***Motakallemin*** et ***Foqahâ'***, **libres penseurs** et **orthodoxes** s'accordent […] entre eux pour se servir de la **méthodologie aristotélicienne** et pour en reconnaître la grande valeur. Elle est certes, pour quelques-uns, l'œuvre d'un hétérodoxe (ie. Aristote), mais peu importe ; **c'est un instrument utile que l'on doit employer sans s'enquérir de sa provenance**. Pendant les périodes où il a méconnu Aristote physicien et métaphysicien, **le monde musulman** est toujours resté attaché à **Aristote logicien**. A partir du XIIIe siècle, la physique et la métaphysique aristotéliciennes ont cessé d'exercer une influence notable sur la culture arabe, **mais la logique n'a pas perdu sa place** ; Aristote est encore aujourd'hui presque **le seul logicien que la langue arabe ait connu**. L'histoire de l'*Organon* en arabe nous offre ainsi un point sur lequel **les divers groupes de penseurs musulmans se trouvent d'accord**. »[565]

Cette remarque, qui révèle l'importance de la logique aristotélicienne dans le monde arabe, peut éclairer la raison pour laquelle Fārābī a pu éprouver le besoin de recenser des propos du prophète de l'islam dans lesquels la logique est mobilisée. Selon nous, au moins deux arguments sont susceptibles d'établir cette vérité : d'une part, on pourrait imaginer qu'en attribuant à Muḥammad l'usage de l'*Organon*, Fārābī légitimerait d'une certaine façon sa pratique, supposition dont l'intérêt peut se révéler de la plus grande importance si l'on tient compte des polémiques qui ont opposé ses instructeurs en logique à des religieux

---

des « baratineurs », et une seconde à partir de laquelle le discours se hisse au rang de discipline en tirant sa légitimité de la parole de Dieu même « *kalām Allah* ».

[561] Ce qui peut paraître surprenant pour l'interprète actuel de l'œuvre conservée fārābienne, et plus encore pour le lecteur des écrits politiques et éthiques du sage dans lesquels le nom du prophète sont absents.

[562] Cf. *supra*, sur les *Génies*.

[563] MADKOUR I., *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses application*s, analyse puisée principalement à un commentaire inédit d'Ibn Sînâ, thèse pour le doctorat Ès Lettres, Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Paris, Les Presses Modernes, 1934.

[564] *Ibid*., pp. 1-24.

[565] *Ibid*., introduction, p. 5.

musulmans[566]. D'autre part, la figure du prophète de l'islam pourrait symboliquement être considérée comme « le point » de convergence entre les différents groupes musulmans (philosophes, théologiens, juristes, libres penseurs et orthodoxes) présentés ici par I. Madkour, ce qui ferait du maniement de la logique une pratique universelle ou unanimement admise dans le monde arabe, et le terrain d'expression et de confrontation d'idéologies ou d'opinons tout aussi diverses qu'opposées.

Toutefois, du fait qu'elle se poursuit par une critique de l'histoire de la pensée islamique, l'interprétation de la remarque d'I. Madkour sur l'influence de l'*Organon* dans le monde arabe, gagne à être précisée par l'extrait suivant :

> « C'est un défaut commun à la plupart **des historiens de la pensée islamique** que **de méconnaître la parenté entre ces groupes.** Les uns s'occupent uniquement des **théologiens** ; les autres se bornent à traiter **les philosophes proprements dits** (*al Falâsifa*). Cette distinction un peu arbitraire ne cadre pas bien avec **la réalité des choses** ; car les théologiens musulmans (*al Motakallemin*) sont des philosophes en leur genre. Renan a déjà dit avec raison que '' le véritable mouvement philosophique de l'islam doit se chercher dans **les sectes religieuses** et surtout dans le *Kalâm* ''. **Les idées métaphysiques** les plus hasardées, les vieilles conceptions antiques ont pénétré ces écoles. Les ***Mo'tazilites***, en particulier, ont adopté beaucoup d'idées péripatéticiennes, en accord par là avec les *Falâsifa* sur bien des points. Les ***Foqahâ'***, qui se rattachent largement aux théologiens sans se confondre avec eux, méritent d'être comptés parmi **les ouvriers de la pensée philosophique en terre d'Islam**. C'est grâce à eux que **l'islamisme primitif**, idée assez étroite, est devenu une pratique vivante, une législation qui a évolué dans le temps et dans l'espace. A leur tour, **ces jurisconsultes n'ont pas vécu dans un vase clos**, mais ont constitué leurs systèmes dans cette même atmosphère où les doctrines théologiques étaient formées. Par suite, **ils ont subi l'influence de la philosophie grecque et particulièrement de l'*Organon*, qui leur a fourni de bon procédés pour leurs recherches juridiques ; de là une relation commune entre eux et les philosophes arabes.** Ces philosophes eux-mêmes **ne se sont jamais détachés des idées religieuses**, et s'efforçaient toujours de former **une philosophie islamique** et **un islamisme philosophique** ; voilà pourquoi **l'accord de la philosophie avec la religion fut une de leurs préoccupations principales.** »[567]

Cette critique appelle au moins deux remarques. En premier lieu, elle montre qu'il existe des ponts dans la pensée islamique entre ses différents groupes, à savoir, les philosophes, les théologiens, les juristes, les libres penseurs et les orthodoxes, et que ceux-ci ne se limitent pas à l'usage d'instruments communs tels que la logique, mais à l'existence d'une forme d'interchangeabilté de leurs domaines d'étude, les théologiens musulmans (« *al Motakallemin* ») pouvant être considérés comme des « *philosophes en leur genre* », ou les juristes (« *Foqahâ'* ») comme « *des ouvriers de la pensée philosophique en terre d'Islam* ».

En second lieu, si l'on s'intéresse au groupe des philosophes « *proprement dits* » (« *al Falâsifa* »), on observe que la philosophie n'a pas constitué pour eux un domaine réservé. Ils ont partagé avec les théologiens et les juristes un intérêt commun pour « les idées religieuses », lesquelles auraient même, d'après I. Madkour, compté parmi leurs préoccupations principales, comme il le précise ci-dessous :

[566] Cf. Annexe.
[567] *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, p. 5-6.

> « **La théorie du prophétisme** ébauchée par **Fârâbî** et développée par **Ibn Sînâ** est la première tentative sérieuse dans ce domaine. La grande encyclopédie (*al Rasâ'il*) **d'*Ikhwân al Çafâ*** est la mise en œuvre **d'une religion philosophique** et **d'une philosophie religieuse**. **Les philosophes d'Espagne** en particulier ont consacré de nombreux écrits à la conciliation de **la raison et de la révélation**. **Pour les philosophes musulmans en général**, **philosophie et religion ont pour but d'assurer le bonheur des hommes dans ce monde et dans l'autre**; ce sont ''deux sœurs'', véridiques l'une et l'autre, qui ne sauraient jamais se contredire. **C'est à tort que l'on accusait ces philosophes d'être adversaires de tout dogme et de toute religion.** Il va de soi que nous ne nous occupons nullement de **leur sincérité**; car cette question; dont on a trop parlé, n'est pas à notre sens **d'ordre scientifique**. »[568]

Comme on peut le constater, l'examen des idées religieuses de Fārābī inaugure l'étude de la contribution des philosophes musulmans proprement dits au développement de celles-ci.

La position défendue ici, qui corrobore d'une certaine façon le travail que nous avons mené jusqu'ici dans le présent chapitre[569], évoque la doctrine de la prophétie du Second maître et son développement par Avicenne (Ibn Sīnā) et appelle selon nous au moins deux remarques. Si d'une part, nous tenons compte de la position d'Ibn A. Uṣaybi'a, qui attribue à Fārābī des « *Propos <rassemblés> des paroles du Prophète* », dans lesquels il est fait usage de la logique, on peut envisager à présent une zone de contact possible entre ses idées religieuses, et plus spécifiquement sa théorie ou doctrine de la prophétie, et sa logique. D'autre part, dans la mesure où Avicenne est présenté ici comme un continuateur de Fārābī[570] dont il est censé avoir développé la théorie de la prophétie, nous comprenons, en tenant compte des indications fournies par al-Bayhaqī relatives à sa biographie intellectuelle, que l'influence du Second maître a donc impacté tant sa métaphysique que ses idées religieuses.

Quant aux autres philosophes musulmans, à savoir, les *Iḫwān al-Ṣafā'* et les philosophes d'Espagne, il en sera question dans la suite où nous verrons comment la position religieuse du Second maître put à la fois se démarquer de ses contemporains parmi les philosophes, dont les *Iḫwān al-Ṣafā'*, et inspirer ses successeurs dans les milieux philosophiques juifs et musulmans d'Espagne, tels que Maïmonide et Averroès[571]. Toutefois, les préoccupations religieuses qui leur sont attribuées et leurs contributions en matière de religion méritent d'être soulignées. Il est intéressant de constater que pour ces derniers la philosophie et la religion ont été considérées comme « *deux sœurs véridiques l'une de l'autre* », et que d'un autre côté, elles ont pour but d'assurer le bonheur dans la vie présente (« *ce monde* ») et future (« *l'autre* »). Cette idée qui a intéressé comme cela a été vu en amont les milieux soufis de la première période comptait bien parmi les préoccupations philosophiques de la période de Fārābī, ce qui permet ainsi de distinguer avec une clarté plus évidente sa philosophie de la mystique qu'on a cru pouvoir lui attribuer, et ce peu de siècles après sa mort[572].

---

[568] *Ibid*., pp. 6-7.
[569] Cf également, la liste des idées religieuses de Fārābī, supra, b.1.
[570] Plus loin nous verrons qu'il s'agit là d'un jugement qui est élevé par I. Madkour au rang de théorie (cf. infra, partie 2, ch. I, c.), Avicenne étant d'après lui le premier disciple de Fārābī parmi les musulmans.
[571] Pour les *Iḫwān al-Ṣafā'*, voir le chapitre suivant ; pour les philosophes d'Espagne, cf. partie 2 et conclusion générale.
[572] Cf. *supra.*

En dernier lieu, on peut signaler le fait que les penseurs libres et orthodoxes ne sont pas évoqués dans le panorama historique d'I. Madkour, et nous pouvons nous interroger en ce qui concerne les penseurs libres sur l'impact et l'importance de leurs idées religieuses.

Dès lors, pour finir notre inventaire du corpus ancien des écrits religieux attribués à Fārābī, il nous reste à dire un mot sur leur quatrième et dernière catégorie.

c. 3 : La catégorie des écrits « hybrides » (« Autres »)

Comme nous l'avons supposé en amont, les écrits constitutifs de cette catégorie entretiennent un rapport plus ou moins important avec l'une des trois catégories du corpus religieux ancien de Fārābī, qui compte ainsi des œuvres politiques, métaphysiques et islamiques. Sur ce terrain, Ibn A. Uṣaybi'a est encore plus complet qu'al-Qifṭī, bien que les informations qu'ils fournissent tous deux soient convergentes pour l'essentiel.

Ainsi, là où al-Qifṭī attribue à Fārābī deux écrits personnels sur les étoiles[573] et deux commentaires astronomico-cosmologiques[574], dans la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a, les traités astronomiques sont au nombre de cinq[575], et comptent deux commentaires, dont un sur *L'Almageste de Ptolémée* (*Š. K. al-mağasṭī li-Bṭulīmūs*), et un autre sous forme d'annotations, qui porte sur *Le Livre du Ciel et du Monde* d'Aristote *(Š. K al-samā' wa-l-'ālam li-Arisṭūṭālīs 'alā ğihati al-t.)*[576], auquel s'ajoute un discours et des annotations sur les étoiles[577], ainsi qu'un *Propos sur le fait <selon lequel> le mouvement des astres est permanent (Kal. fī anna ḥaraka al-fuluk dā'ima)*.

Selon nous, l'attribution de ces écrits concorde avec la métaphysique et la cosmologie du Sage, dans la mesure où deux de ses six principes spirituels[578], à savoir les Causes secondes et l'Intellect Agent (n°2 et 3), sont localisables dans les cieux et participent à la génération de l'univers[579].

Si l'on s'intéresse ensuite aux écrits éthiques susceptibles d'intégrer la quatrième catégorie du corpus religieux fārābien ancien, on peut rappeler en première instance

---

[573] Il s'agit du « *Livre des Étoiles* » (*K. al-Nuğūm*) et du « *Livre sur le fait que le mouvement des astres est éternel » (K. fī anna ḥarakat-l-falak sarmadiyya).*

[574] Dans cette catégorie, on trouve un *Commentaire de L'Almageste (Š. K. al-Mağasṭī)* de Ptolémée (cf. *infra*), ainsi qu'un *Commentaire « [du Livre] du Ciel et du Monde » (K. š.al-samā' wa-l-'ālam)* d'Aristote (cf. *infra*).

[575] Il est possible de modifier ce chiffre si l'on inclut à la liste des traités astronomiques de Fārābī ses commentaires sur les *Météorologiques*. On en dénombre deux dans la notice d'al-Qifṭī dont un commentaire réalisé sous la forme d'annotations *(t.),(K. š. al-Aṯār al-'ulwīyya)*, et un ouvrage spécifiquement consacré à cette question intitulé « *Les Météorologiques » (K. al-ta'ṯīrāt al-'ulwīyya)* ; ce qui augmenterait sa liste des traités astronomiques fārābiens à six au lieu de quatre. Dans la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a, on dénombre également deux écrits sur ce sujet, à savoir, un *Commentaire des Météorologiques d'Aristote* sous forme d'annotations (*Š. K.al-Aṯār al-'ulwīyya li-Arisṭūṭālīs 'alā ğihati al-t.*), et un *Propos sur Les Météorologiques (Kal. fī-l-ta'aṯīrāt al-'ulwīyya) ;* ce qui amènerait la liste des écrits astronomiques fārābiens à sept.

[576] Ici encore, les indications d'Ibn A. Uṣaybi'a permettent de préciser celles fournies par al-Qifṭī, qui ne livre pas les noms des auteurs des œuvres astronomiques commentées par Fārābī.

[577] Il s'agit du « *Discours qui a été convenu <de nommer>, '' De la disposition des étoiles '' » (Maqāla fī ğihati allatī yaṣuḥu 'alayhā al-qawl bi aḥkām al-nuğūm)*, et des « *Annotations sur les étoiles* » (*T. lahu fī-l-nuğūm*).

[578] Cf. *supra*.

[579] Nous y reviendrons, partie 2, ch. II.

l'existence d'un prolongement éthique de la politique fārābienne, et donc d'une complémentarité entre ces deux domaines[580]. Celle-ci apparaît clairement quand on examine la liste des écrits éthiques retenus ici, qui comprend *a priori* deux genres, dont un premier qui peut être considéré comme « spécifique », du fait qu'il englobe des traités d'éthique à proprement parler ; et un second, qui apparaît comme « mixte », du fait que ses écrits constitutifs se présentent comme éthiques et politiques. Ainsi, dans la première catégorie d'écrits, on trouve dans la notice d'al-Qifṭī un traité intitulé « *L'Éthique » (K. al-aḫlāq),* et dans celle d'Ibn A. Uṣaybi'a, un commentaire introductif de *L'Éthique* d'Aristote[581], auquel on peut ajouter un épitomé sur *La Guidance* (*M. K. al-Hudā*), dont la dénomination pose la question du rapport entre les éthiques fārābienne et musulmane[582].

Dans la deuxième catégorie d'écrits, nous pensons pouvoir inclure un livre sur *Les Normes (K. al-maqāyīs)*, qui est mentionné dans les notices d'al-Qifṭī et d'Ibn A. Uṣaybi'a, et lui ajouter trois autres écrits qui figurent uniquement dans la notice du second, à savoir, un premier, intitulé « *Le Livre des directives de la certitude* » (*K. šarā'iṭ al-yaqīn*), et deux autres, qui sont des traités militaires[583], dont une épître *sur Les commandants d'armée (Risāla fī qawāda al-ǧuyūš)*, et un *Propos sur les traitements et les guerres (Kal. fī-l-ma'āyišwa-l-ḥurūb)*[584].

En dernier lieu, le corpus religieux ancien de Fārābī peut être complété par des traités de psychologie, qui semblent entretenir une certaine affinité avec la culture religieuse musulmane.

Il s'agit d'écrits sur les rêves (*rū'yā*), qui font chez nos biographes l'objet de dénominations équivalentes[585].

À ce titre, on peut remarquer tout d'abord le fait que les rêves, qui sont désignés par le terme « *rū'yā* », font l'objet d'un examen particulier chez Fārābī, qui consacre notamment dans son *Livre des Principes des Opinions des habitants de la cité vertueuse*, un chapitre à « la cause des songes » (*sabab al-manāmāt*)[586]. D'un autre côté, le rêve semble avoir occupé

[580] Cf. *supra*, b. 1.
[581] Il s'agit du *Commentaire de l'introduction de L'Éthique d'Aristote* (*Š. ṣadr K. al-Aḫlāq li-Arisṭūṭālīs*).
[582] Cette question est d'autant plus pertinente que la notion de « *hudā* » signifie la guidance (cf. Kaz, tome II, p. 1405). Cette notion dont le rapport avec l'imâmat semble évident, peut également nous amener à réfléchir au statut particulier occupé par *Le Coran* dans l'œuvre personnelle et/ou la formation intellectuelle de Fārābī (cf. *supra)*. Dans ce contexte, il est intéressant de remarquer que symboliquement, la notion de « hudā » désigne la direction par excellence, c'est-à-dire, le *Coran*-même ou l'islam. Cf. *Kaz, ibid*.
[583] Selon nous, la pensée militaire de Fārābī a sa place dans son éthique « mixte » en raison de son caractère à la fois politique et pratique. Par ailleurs, elle figure dans la liste des qualités du chef de la cité vertueuse, cf. infra, partie 2, ch. II sur le *POHV*.
[584] Nous pourrions compléter cette courte liste des écrits militaires de Fārābī par un troisième ouvrage sur les chevaux que l'on trouve dans la notice d'al-Qifṭī intitulé « *Le Livre sur les chevaux (K. al-ḫayl)* ». Cet ouvrage peut avoir une importance dans une littérature de guerre compte tenu du statut du cheval durant celle-ci. Pai ailleurs, l'intérêt de Fārābī pour la guerre put lui venir de son père qui était chef d'armée d'après Ibn A. Uṣaybi'a.
[585] Pour al-Qifṭī il s'agit d'un « *Livre des <rêves> » (K. fī-l-rū'yā) ;* quant à la Ibn A. Uṣaybi'a, il évoque dans sa notice *« un Propos sur les <rêves> » (Kal. fī-l-rū'yā).*
[586] Dans la version de T. Sabri, cf. POHV, ch. XXIV, pp. 96-99.

une place centrale[587] dans la culture religieuse musulmane, ce qui est exprimé par le *Ḥadīṯ* qui le considère comme « une quarante-sixième partie de la prophétie »[588]. À cet égard, il paraît intéressant de remarquer que dans *le Livre des Principes des Opinions des habitants de la cité vertueuse*, le chapitre sur la cause des songes précède celui qui porte sur « la révélation et la vision de l'ange » (*al-waḥī wa-ru'yatu-l-malak*)[589], et que d'autre part, le terme employé par Fārābī pour désigner les songes est « *manāmāt* » et non « *rū'yā* », qui s'accorde en l'occurrence avec la culture religieuse musulmane. En effet, comme l'affirme P. Lory dans *le Dictionnaire du Coran*[590], le rêve était désigné au départ en arabe par le terme « *ru'yā* »[591], qui désignait aussi bien le « rêve sain »[592], que « le simple fait de voir »[593], mais a également été identifié par le terme spécifique de « *manām* »[594], qui, dans ce cas précis, désigne « le message onirique »[595].

Sachant par ailleurs qu'Aristote[596] et Avicenne[597], ont accordé un intérêt particulier aux rêves, il paraît crédible de supposer que Fārābī ait composé au moins un ouvrage sur ce sujet. La prise en compte de l'existence de ces écrits peut être utile ici, car pour le premier ils s'intègrent à des traités biologiques et n'ont rien de mystique. Quant au second, le rêve semble avoir occupé chez lui une place au sein de son épistémologie, et traduire ici encore son souci de conciliation de la philosophie avec l'orthodoxie musulmane[598]. Pour en revenir à Fārābī, les données à notre disposition permettent de situer sa conception des rêves entre celles d'Aristote et d'Avicenne, et on remarque, en accordant une attention particulière au chapitre XXIV du *Livre des Principes des Opinions des habitants de la cité vertueuse*, que la question des songes concerne « la puissance imaginative »[599] de l'âme, et qu'elle relève ainsi à la fois de la biologie et de l'épistémologie[600].

Si l'on souhaite à présent conclure notre réflexion sur le corpus ancien des écrits religieux attribués à Fārābī, nous pouvons insister sur ce qui paraît incarner ses deux caractéristiques principales.

---

[587] LORY P., DC, « Rêves », pp. 755-758.
[588] *Ibid.*, p. 757.
[589] Dans l'édition de T. Sabri, POHV, ch. XXV., pp. 100-101.
[590] Le raisonnement qui va suivre se trouve à la page 756 du DC, ref cf. *supra*, notre précédente.
[591] *Ibid.*
[592] *Ibid.*
[593] *Ibid*.
[594] *Ibid.*
[595] *Ibid.*
[596] Chez le philosophe de Stagire, le traitement de cette question renvoie aux *Petits Traités d'Histoire naturelle* (*Parva Naturalia*) (in ARISTOTE, *Œuvres Complètes*, Pellegrin P. (dir.), trad. Morel P.-M, Flammarion, Paris, 2014, pp.1043-1122) où l'on trouve notamment un traité sur le sommeil et la veille (« Du sommeil et de la veille », pp.1073-1081), un traité sur les rêves (« Des rêves », pp. 1081-1089), ainsi qu'un traité sur la divination dans le sommeil (« De la divination dans le sommeil », pp. 1089-1093).
[597] AVICENNE, *Le Livre de la Genèse et du retour,* trad. Michot J. (version exploratoire), Oxford, 2002.
[598] Cf. *supra*.
[599] Dans l'édition de Sabri I., *POHV*, ch. XXIV, p. 96.
[600] *Ibid*, ch. XXV où on peut signaler l'existence d'une véritable hiérarchie des visions (*ibid.*, p. 101) au sommet de laquelle on trouve la prophétie (*ibid.*, p. 100) qui semble se définir comme un état de perfection de l'âme humaine (*ibid*.).

Premièrement, le terme « religieux » qui sert à le qualifier n'est pas assimilable à la notion de religion, étant donné que notre corpus rassemble, d'après la classification adoptée, trois catégories principales d'écrits (politiques, métaphysiques et islamiques), et une catégorie complémentaire hybride qui comprend des œuvres astronomico-cosmologiques, éthiques et psychologiques.

Deuxièmement, l'élaboration de notre corpus, bien qu'étant limitée à quatre notices biographiques (al-Andalusī, al-Bayhaqī, al-Qifṭī, Ibn A. Uṣaybiʿa), s'est appuyée essentiellement sur les indications fournies par al-Qifṭī et Ibn A. Uṣaybiʿa, en raison de leur exhaustivité sur la bibliographie fārābienne. Elle correspond de ce fait à notre projet de départ, qui consiste à examiner la pensée religieuse de Färâbî à partir de son œuvre philosophique en général, celle-ci n'étant donc pas limitée aux seuls écrits politiques.

Chapitre III : Le contexte historique et géographique du développement de la pensée politico-religieuse de Fārābī

Déterminer le contexte historique et géographique de la pensée politico-religieuse de Fārābī présente un double avantage : d'une part, cela permet d'établir une généalogie de cet aspect de sa pensée philosophique ; d'autre part, cela peut conduire à saisir la manière dont elle a pu s'inscrire dans son parcours intellectuel.

D'après les données chronologiques et géographiques fournies dans les notices biographiques que nous avons examinées, l'existence du Sage semble s'être déroulée en trois périodes sur au mois trois zones géographiques, à savoir, en premier lieu, dans la région de Ferghana[601] qui représente sa terre natale[602]. Ensuite la ville du Salut, en Irak, où il est censé avoir vécu durant une période[603]. Enfin, la région du Šām, où il est censé avoir rejoint à un âge avancé la cour de Sayf al-Dawla[604] jusqu'à sa mort.

En suivant ce partage, nous chercherons à montrer que le développement de sa pensée politico-religieuse s'est déployé sur les trois étapes de son parcours intellectuel, et a connu également trois phases, dont la première représente une partie de son enfance et de sa jeunesse (255-257/870-872 à 295/908), durant lesquelles il put se voir dispenser, conformément à ce qui a été vu, une première initiation dans le domaine des sciences musulmanes religieuse et linguistique. La seconde phase (env. de 295/908 à 330/942-943) coïncide avec sa formation en philosophie et semble l'avoir ouvert à l'étude de doctrines religieuses philosophiques. Quant à la dernière phase (de 330-331/942-943 à 338-339/950-951), elle correspond selon nous à la composition de ses écrits politiques, au sein desquels la religion fait l'objet de préoccupations spécifiques et centrales.

a) La jeunesse de Fārābī (255-257/870-872 à 295/908) et les sciences musulmanes

Dans les notices biographiques retenues pour notre étude, les informations relatives à la jeunesse de Fārābī, c'est-à-dire, comme on peut le supposer, à son enfance et à une partie de son adolescence, sont lacunaires.

Pour parer à ce manque, nous avons suivi deux pistes.

Celle qui sera traitée en premier lieu, parce qu'elle est la seule à contenir des données chronologiques, a pour sujet central son initiation en logique, qui eut lieu principalement à

[601] Cf. *supra.*

[602] Bien qu'Ibn A. Uṣaybi'a attribue au père de Fārābī des origines perses (cf. *supra*, ch. I, notice n°5).

[603] Ibn A. Uṣaybi'a affirmant qu'« Il vécut à Bagdad un certain temps ».

[604] Environ à plus ou moins 70 ans. Pour effectuer ce calcul, nous nous sommes basés sur les dates de naissance (255-257/870-872) et de décès (338-339/950-951) de Fārābī, ainsi que sur la datation d'Ibn A. Uṣaybi'a qui situe le départ définitif de Fārābī en 330/942. Cela conduit aux calculs suivants : 1/ si Fārābī est né en 255 de l'Hégire, on a : 330-255=75 ie 75 ans ; 2/ s'il est né en 257, on a : 330-257=73 ie 73 ans. Un certain décalage est apparu à nos yeux entre ces résultats et ceux réalisés à partir de la datation dans le calendrier grégorien, qui nous a conduit également à la réalisation de deux calculs dont un premier, basé sur l'hypothèse selon laquelle Fārābī serait né en 870 et aurait quitté en 942 Bagdad : 942-870=72 (ie 72 ans) ; et une seconde hypothèse, selon laquelle, le Sage serait né deux années plus tard : 942-872=70 (ie 70 ans).

Bagdad. La seconde nous intéresse[605] dans la mesure où elle correspond au temps qui se serait écoulé entre le départ de sa terre natale et son installation à Bagdad[606].

De la première piste nous pouvons déduire en premier lieu une datation de l'arrivée de Fārābī dans la ville Ronde[607]. En examinant les notices d'al-Andalusī et d'al-Qifṭī, nous observons que la date de décès qu'ils assignent à l'un des deux instructeurs en logique du Sage, à savoir le philosophe chrétien Yūḥannā b. Ḥaylān[608] renvoie au règne du calife ʻabbāsside Abū l-Faḍl Ǧaʻfār Muqtadir bi-l-Lāh (295/908-319/932)[609]. En nous appuyant sur l'année au cours de laquelle a débuté ce règne (295/908), il est possible de situer l'arrivée du jeune Fārābī dans la capitale ʻabbāsside au moins avant ses trente-six ans[610], car, il paraît peu probable qu'il se soit formé en logique à la fin de ce règne (319/932), époque à laquelle il eut entre soixante et soixante deux ans.

La seconde piste provient de la notice d'Ibn Ḫallikān, qui suppose qu'il n'est pas impossible que le jeune Fārābī se soit formé à différents domaines avant son arrivée à Bagdad. En suivant ces indications, il paraît possible de distinguer deux phases dans sa formation intellectuelle. La première pourrait correspondre à son instruction première ou initiale et englober tant son enfance que la période de transition de sa jeunesse, qui se situe entre le départ de sa terre natale et son arrivée dans la ville Ronde[611]. La seconde, pourrait englober sa formation « dans » ou « à partir »[612] de son installation dans la ville du Salut, et désigner ainsi au moins en partie son instruction secondaire ou supérieure.

L'extrait ci-dessous permet de dévoiler l'un des aspects de son instruction première ou initiale :

> **Notice n°6 :** *Wafayāt al-Aʻyān (Vies des hommes illustres)*, Ibn Ḫallikān
> « Par suite, il (ie. Fārābī) quitta son pays d'origine, et **ses voyages** le conduisirent jusqu'à **Bagdad.** Il connaissait le turc et un certain nombre d'autres langues **en plus de l'arabe [qu'il] apprit [d'ailleurs] jusqu'à en acquérir une parfaite maîtrise.** Ensuite, il étudia également **les sciences de la sagesse**.

[605] Dans son étude consacrée à *Farabi et l'École d'Alexandrie*, il peut être intéressant de constater que Ph. Vallat assigne au Second Maître une formation dans la ville de Buḫārā qui pourrait correspondre à la période de transition que nous supposons ici. Si l'on adopte la position de Ph. Vallat, Fārābī aurait été formé dans cette ville aux sciences religieuses musulmanes et à la musique, avant de s'initier à la philosophie dans la ville du Salut. Dans l'Introduction générale de son étude nous lisons en effet : « Quant à sa formation, il (ie. Fārābī) étudia tout d'abord la jurisprudence islamique (*fiqh*) et la musique à Boukhara. Avant d'entrer en philosophie, Farabi fut donc vraisemblablement cadi et musicien. Dans ce dernier domaine, il s'acquit par la suite une réputation de Maître toujours vivace aujourd'hui ». Cf. VALLAT Ph., *Farabi et l'École d'Alexandrie, Des Prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Introduction générale, Paris, Vrin, « Études Musulmanes », XXXVIII, 2004, p. 16 et svt.

[606] Celle-ci est attestée par Ibn A. Uṣaybiʻa, qui affirme au sujet de Fārābī qu'« Il vécut à Bagdad un certain temps, puis s'installa dans la région du Šām où il demeura jusqu'à sa mort. ».

[607] Autre dénomination de Bagdad, cf. *supra*.

[608] Ce dernier est censé avoir trouvé la mort dans la ville Ronde, cf. *supra*.

[609] Sur l'identification du calife Muqtadir, cf. *supra*, notes, ch. I, notices n°2 et 4.

[610] Selon que Fārābī soit né en 255/870 ou 257/872 la datation implique les calculs suivants : 1/ 295-255= 40 (40 ans) ; 295-257=38 (38 ans) pour le calendrier musulman et le début du règne de Muqtadir ; et 319-255=64 (64 ans) ou 319-257=62 (62 ans) pour la fin de son règne. Pour le calendrier grégorien on a les calcus suivants selon que Fārābī soit né en 870 ou en 872 : 1/ 908-870= 38 (38 ans) ou 908-872 =36 (36 ans) pour le début du règne de Muqtadir ; et 2/932-870=62 (62 ans) ou 932- 872=60 (60 ans) pour la fin de son règne.

[611] Cf. *supra.*

[612] Plus loin, nous verrons en effet, qu'une fois installé à Bagdad, Fārābī effectua des voyages en dehors de la ville pour parfaire sa formation intellectuelle.

Quand il arriva à **Bagdad**, il y rencontra **Abū Bišr Mattā b. Yūnus**, le célèbre sage qui [fut] un grand maître (*šayḫ kabīr*) ».

On peut remarquer ici que Fārābī n'est pas considéré comme ayant été d'origine arabe, mais turque[613], et qu'il semble s'être initié avant son arrivée à Bagdad à un certain nombre de langues étrangères, dont l'arabe. Aussi, si l'on se pose à partir de là, la question de savoir s'il se forma durant sa jeunesse à d'autres domaines, on peut souligner le fait qu'il est également présenté par Ibn Ḫallikān comme ayant été l'auteur d'écrits majeurs en « *logique, <en> musique<,> et dans d'autres sciences* » :

Notice n°6 : *Wafayāt al-A'yān (Vies des hommes illustres)*, Ibn Ḫallikān
« Abū Naṣr Muḥammad b. Ṭarḫān b. Ūzlaġ, al-Fārābī, turc, le célèbre sage. Auteur d'ouvrages en logique, musique et dans d'autres sciences. ».

Sachant que l'initiation de Fārābī en logique concerne la phase bagdadienne de son existence, nous pouvons nous limiter ici à l'examen de sa formation en musique et dans « d'autres sciences ».

En ce qui concerne la première, nous savons que le penseur s'y est particulièrement distingué, de sorte qu'il n'est pas exclu qu'il s'y soit formé dès son enfance, et qu'il ait pu ensuite développer sa maîtrise tout au long de son existence. Concernant les secondes, nous pouvons attribuer à Fārābī au moins deux types de formations. En s'appuyant sur Ibn al-Nadīm, on peut supposer que ces sciences désignent en première instance les sciences anciennes *('ulūm al-qadīma*) qui comptent, outre la logique et la musique, la médecine. Aussi, en accordant une importance au témoignage d'Ibn A. Uṣaybi'a, qui attribue à Fārābī des compétences dans le domaine médical, on peut supposer qu'il s'y forma dans sa jeunesse avant d'en abandonner la pratique pour se consacrer à la philosophie[614]. Si l'on songe ensuite à sa voie religieuse telle qu'elle a été examinée dans le chapitre précédent (al-Andalusī, al-Bayhaqī, al-Qifṭī, Ibn Abī Uṣaybi'a, Ibn Ḫallikān), « les autres sciences » peuvent également désigner les sciences musulmanes, et correspondre éventuellement aux sciences du langage (*'ulūm al-lūġa*) et aux sciences religieuses *('ulūm al-din*).

Au sujet des premières, nous savons que Fārābī a été initié à la grammaire arabe (Ibn Abī Uṣaybi'a), mais que cette formation fait écho à celle en logique (*ibid.*), ce qui renvoie son examen à plus tard. En revanche, il n'en n'est pas de même pour les secondes, et nous pouvons supposer qu'il s'est formé assez tôt aux sciences religieuses musulmanes, telles que l'exégèse coranique, la connaissance de la Tradition et le *fiqh* (Ibn A. Uṣaybi'a, al-Bayhaqī), qui semblent avoir occupé un statut particulier dans sa pensée politique, ce à quoi s'ajoute la représentation que nous avons élaborée de son milieu initial[615], qui est apparu comme ayant adopté l'islam seulement quelques générations avant sa naissance.

[613] Cela est clairement exposé au début de sa notice « *Abū Naṣr Muḥammad b. Ṭarḫān b. Ūzlaġ, al-Fārābī, turc, le sage célèbre.*», cf. *supra*.
[614] Comme c'est le cas du *fiqh* nécessaire à l'exercice de la charge de *qāḍī*. Cf. *supra*. Plus loin, partie 2, ch 1, c nous verrons que la médecine occupe un rôle important dans la philosophie politique de Fārābī.
[615] Cf. *supra*, ch. I, a. 1.

a. 1 : La formation de Fārābī en sciences religieuses musulmanes, essai de reconstruction

En nous appuyant sur les conclusions de notre enquête sur la voie religieuse de Fārābī, on peut formuler l'hypothèse selon laquelle son instruction dans le domaine des sciences religieuses musulmanes a pu se décliner en au moins deux étapes.

Durant la première, qui a dû se dérouler dans son milieu de naissance, il a pu avoir été initié à l'arabe, au *Coran* et son exégèse, ainsi qu'aux sciences de la Loi qui renvoient au *fiqh*, conformément au modèle d'éducation à la sagesse qu'il est censé lui-même avoir préconisé d'après al-Bayhaqī[616]. Au cours de la seconde étape, et en établissant un parallélisme avec son instruction en musique, on peut supposer que son initiation en sciences religieuses musulmanes put connaître un élan nouveau et se poursuivre au-delà de son milieu de naissance.

Ces hypothèses sont corroborées par l'examen des écrits de Fārābī de deux façons. En examinant ceux qui sont considérés comme authentiques (ex : *Le Régime Politique*, *L'Obtention du Bonheur*)[617], nous sommes parvenus à la conclusion selon laquelle on peut envisager Fārābī comme « un imâm-philosophe », qui est parvenu à synthétiser au sein de sa philosophie politique des doctrines religieuses musulmanes avec des doctrines philosophiques héritées de Platon, d'Aristote, de Plotin et d'Alexandre d'Aphrodise. En témoigne notre examen des notices d'al-Andalusī et d'al-Bayhaqī à partir desquelles nous avons cherché à montrer que pour le *faylasūf* les idées religieuses correspondent au double sensible des idées politiques, et permettent en l'occurrence d'envisager au sein d'une même procession, l'Un, les Causes secondes, l'Intellect Agent, l'Âme, la forme, la matière, l'individu, la philosophie, la révélation, la cité, le mode de vie et les lois prophétiques[618].

Grâce à l'analyse du corpus ancien des écrits religieux attribués à Fārābī dont l'authenticité n'est que partiellement établie[619], nous avons également tenté de mettre en avant son intérêt pour la culture religieuse musulmane et la connaissance qu'il en avait acquise. La catégorie des écrits que nous avons considérés comme « islamiques » le montre bien. C'est le cas de son *Propos sur les Génies* (al-Qifṭī) et du *Livre sur les Génies et [l]'état de leur existence* (Ibn A. Uṣaybi'a), qui permettent d'établir une connexion entre sa métaphysique et l'islam[620].

C'est également le cas du *Petit Épitomé de la Logique selon la méthode des mutakallimīn* et des *Propos <rassemblés> des paroles du Prophète […] dans lesquels est mentionné l'art de la Logique*[621], ou encore de ses écrits sur *Les Rêves* (*rū'yā*)[622], qui

[616] Cf. supra, ch. I, portrait de l'aspirant sage, situé à la fin de la notice d'al-Bayhaqī, n°3.
[617] Parmi ces extraits on trouve : l'Introduction de son Commentaire des *Lois de Platon* (cf. l'anecdote du vieil ascète austère), le préambule de son livre du *Régime Politique* (cf. notice al-Bayhaqī), ou encore *Les Aphorismes Choisis*, *Le Livre des Principes des Opinions des habitants de la cité vertueuse*, et *Le Livre de la Religion* (cf. modèle d'éducation philosophique revendiqué par Fārābī d'après al-Bayhaqī).
[618] Cf. *supra*, b. 1.
[619] À notre connaissance, ce travail est à faire, et concerne donc les œuvres du corpus religieux fārābien ancien qui ne nous sont pas parvenues, ou qui n'ont pas encore été identifiées.
[620] Cf. *supra*.
[621] Pour l'attribution de ces œuvres, cf. *supra*, c. 1.

proposent selon nous une synthèse entre la théologie spéculative ou le *kalām* et la logique d'une part, et une réflexion sur la gnoséologie philosophique ou la psychologie associée à la prophétie (*nubuwwa*) d'autre part.

Ainsi, que l'on s'appuie sur l'image que proposent les biographes de Fārābī au sujet de sa voie religieuse, ou sur celle que nous pouvons établir à partir de l'examen de ses écrits dont l'authenticité n'est pas attestée, nous sommes amenés à supposer que le *faylasūf* a été initié aux sciences religieuses musulmanes. Si, partant de là, on s'interroge ensuite sur la localisation de cette initiation (« où donc Fārābī a-t-il été formé aux sciences religieuses musulmanes? »), le moment où elle se produisit (« quand ? »), ainsi que sur ses modalités (« comment » ?), nous devons revenir aux deux scénarios qui ont été envisagés en amont. En vertu du premier, on pourrait imaginer que Fārābī a été formé aux sciences religieuses musulmanes sur sa terre natale, c'est-à-dire, dès son enfance, avant ses voyages entre son lieu de naissance et Bagdad, où il s'est installé ensuite. D'après le second scénario, on peut supposer que le Sage acquit ces sciences plus tardivement dans la ville du Salut, au contact des personnalités qui animaient alors la vie religieuse de la cité, et par le biais des échanges et des débats qu'ils suscitaient. Or, dans la mesure où ce scénario concerne la deuxième période de la vie de Fārābī qui sera étudiée dans le point suivant, nous privilègerons ici l'examen du premier scénario.

a. 2 : L'islam du milieu de naissance de Fārābī : l'ismaélisme ?

Selon nous, l'examen du premier scénario de l'initiation de Fārābī en sciences religieuses musulmanes, conduit à s'interroger sur l'islam auquel il put adhérer dans son milieu originel, ce qui implique de s'interroger sur l'islam auquel put adhérer sa famille avant sa naissance.

Sachant qu'historiquement parlant, le processus de conversion à l'islam se fit pacifiquement ou par la force[623], on peut supposer que les ancêtres du *faylasūf* s'y convertirent de la première manière, et qu'ils purent ainsi lui dispenser dès son plus jeune âge une éducation religieuse musulmane basée sur l'apprentissage de l'arabe, du *Coran* et de son exégèse et du *fiqh*[624]. Or, sachant, de plus, que l'islam ši'īte était solidement implanté dans la région de naissance du Second maître, on peut envisager l'influence de cette tendance sur son éducation religieuse[625], ce qui permettrait en l'occurrence de fournir des éléments d'explication au statut particulier qu'il assigne à l'imâmat dans sa philosophie politique, et à

---

[622] *Ibid.*
[623] *DHI*, « Conversion », p. 215-216.
[624] À noter que sur ce terrain on trouve un exemple édifiant dans l'autobiographie d'Avicenne, cf. *supra*.
[625] DE PLANHOL X., *Minorités en Islam, Géographie politique et sociale*, ch. 2 : « Le domaine Turco-iranien », France, Flammarion, 1997, p. 133, où nous lisons « Des sectes musulmanes hétérodoxes ont put […] chercher à s'implanter, avec parfois un peu plus de succès, dans ces milieux montagnards. […] En Iran, des groupements de ce genre ont put s'esquisser plus souvent, particulièrement aux premiers temps de la période musulmane. Le bourrelet montagneux de la frange caspienne y était remarquablement propice. Il avait déjà été le domaine d'élection du Christianisme à l'époque sassanide. Il fut un foyer de la résistance zoroastrienne. La région fut ensuite un centre actif du Chiisme. »

l'identité de rapport que l'on retrouve chez lui entre l'imâm et le philosophe, ou ce qui revient au même, entre l'imâmat et la philosophie[626].

Pour justifier cette hypothèse on peut remarquer, comme cela a déjà été attesté avant nous (De Smet D.[627], Marquet Y.[628], Steigerwald D.[629]), qu'il existe des ressemblances indéniables, ou pour le moins des points communs évidents, entre la philosophie politique de Fārābī et celle des philosophes ismaéliens. Ainsi, si l'on cherche à déterminer l'islam auquel il a pu avoir été initié, ou qui a pu avoir été adopté par sa famille avant sa naissance, on peut se demander s'il ne correspond pas à l'islam ismaélien et/ou septimain[630]. Sachant de plus que dans son autobiographie, Avicenne, qui est né dans la même région que Fārābī[631], attribue l'adoption de cette voie à son père et à son frère[632], on peut se demander s'il n'en a pas été de même pour lui et pour sa famille ? Avicenne ayant évolué dans un milieu islamélien durant ses jeunes années, il n'est pas impossible de penser qu'il en fut de même pour Fārābī[633], et de supposer conséquemment, que son premier contact avec l'islam se fit à travers l'ismaélisme dans sa terre natale, après quoi il développa son éducation et sa culture religieuse musulmanes ailleurs et sous des formes différentes.

Au moins deux arguments tendent à légitimer cette hypothèse.

En premier lieu, on peut observer en s'appuyant sur une étude de F. Daftary consacrée à l'ismaélisme[634], l'existence d'affinités entre les philosophies de Fārābī et d'Avicenne, et l'esprit qui planait dans le monde iranien oriental du IVe siècle de l'Hégire (ie. Xe s.), c'est-à-dire, au Ḫurāsan et en Transoxiane, d'où ces philosophes sont respectivement originaires[635]. Dans les cercles intellectuels des cités importantes de ces régions (« *Nîshâpûr* », « *Bukhârâ* »), on éprouvait un attrait particulier pour la philosophie, et plus particulièrement, pour le néoplatonisme, comme on peut le vérifier ci-dessous :

> « La diffusion en arabe des œuvres de la sagesse grecque donna naissance, dans le monde musulman, à une tradition philosophique distincte. Le succès immédiat de cette tradition philosophique instaurée par al-Kindî (*ob.* après 256/870) trouva **sa pleine application dans les travaux d'al-Fârâbî (*ob.* 339/950),**

---

[626] Cf. *supra.*

[627] DE SMET D., *La philosophie ismaélienne : un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Conférences de l'École pratique des hautes études, 6, Paris. Ed. du Cerf, 2012.
La philosophie ismaélienne BU, ref at home.

[628] MARQUET Y., *La philosophie des Ihwān al-Ṣafā' de Dieu à l'Homme*, Études et documents (Alger), Études musulmanes, 19, Alger, Société Nationale d'editions et de Diffusio, Lille, Service de Reproduction des Thèses, 1973.

[629] STEIGERWALD D., « La pensée d'al-Fârâbî (259/872-339/950) : son rapport avec la philosophie ismaélienne », Laval théologique et philosophique, vol. 55, n°3, 1999, p. 455-476 in http : //erudit.org/iderudit/401256ar.

[630] Pour la définition de cette tendance religieuse, cf. *infra*.

[631] Cf. *supra*.

[632] Cf. *supra* ; éléments sur l'autobigraphie d'Avicenne.

[633] À noter cependant que les éléments à notre disposition dans l'autobiographie avicennienne ne permettent pas d'affirmer qu'il a personnellement adhéré à l'ismaélisme, mais que ce fut *a priori*, uniquement le cas de son père et de son frère. Dans l'étude de F. Sanagustin, cette question est discutée. SANAGUSTIN F., Avicenne, *XIe siècle, théoricien de la médecine et philosophe : approche épistémologique*, ch. I, Damas, IFPO, 2009, pp. 17-18.

[634] DAFTARY F., *Les Ismaéliens, Histoire et traditions d'une communauté religieuse*, trad. de l'anglais par Rajan-Badouraly Z., France, Fayard, 2003.

[635] Cf. *supra.*

> […] **et dans les ouvrages d'Ibn Sînâ (*ob.* 428/1037), l'Avicenne de la tradition européenne médiévale**. Ces deux grands philosophes musulmans ou *falâsifa*, qui étaient originaires du monde iranien oriental, adoptèrent une synthèse entremêlée de métaphysique aristotélicienne et de doctrines néoplatoniciennes. Le néoplatonisme opérait une fascination particulière sur les cercles intellectuels de Nîshâpûr et d'autres cités du Khurâsan et de Transoxiane. **Le père et le frère d'Ibn Sînâ**, qui comptaient parmi les ismaéliens érudits de l'Asie centrale, s'étaient familiarisés avec les doctrines néoplatoniciennes à Bukhârâ au cours de **son instruction ismaélienne**. Ibn Sînâ lui-même était familier des concepts des *Rasâ'il Ikhwan al-Safâ'*. Les textes pseudo-aristotéliciens et leur philosophie néoplatonicienne avait également attiré l'attention des *dâ'is* ismaéliens (qarmates) érudits des territoires iraniens. C'est au cours du IVe/Xe siècle que ces *dâ'is* s'attachèrent à harmoniser la théologie ismaélienne avec la philosophie néoplatonicienne. Cette association de la raison avec la révélation, ou de la philosophie avec la théologie, donna naissance à une tradition intellectuelle unique de théologie philosophique au sein de l'ismaélisme, appelée aujourd'hui **ismaélisme philosophique**. Muḥammad al-Nasafî, le *da'î* principal du Khurâsân et de la Transoxiane, fut de toute évidence le premier des *dâ'is* iraniens à introduire la philosophie néoplatonicienne dans sa théologie et son système de pensée. Suivi par d'autres *dâ'is* des territoires iraniens orientaux, il écrivit pour l'élite dirigeante et les classes éduquées de la société, dans le but de les attirer intellectuellement et d'emporter leur adhésion à la *da'wa*. Cela peut expliquer pourquoi ces *dâ'is* exposèrent leur théologie en utilisant la terminologie philosophique intellectuelle en vogue et les thèmes les plus modernes de leur époque, **sans toutefois transiger sur l'essence de leur message religieux qui s'articulait autour de la doctrine chi'îte centrale de l'imâmat »**[636]

Cet extrait décrit avec clarté la fascination des membres du monde musulman iranien oriental pour la sagesse grecque. Il montre avec une précision équivalente ce qui permet de distinguer les voies philosophiques de Fārābī et d'Avicenne, que l'on peut assimiler ici à des sagesses orientales, de celles des théologiens ismaéliens qui s'apparentent à des théosophies. Dans le premier moment du texte, F. Daftary explique comment les philosophies de Fārābī et d'Avicenne, dont le père et le frère ont reçu « *une instruction ismaélienne* », ont été favorablement accueillies dans les milieux aisés. Dans le second moment, on constate que les théologiens et/ou les propagandistes ismaéliens (*dā'is*) ont favorablement accueilli leurs philosophies, à l'exemple de Muḥammad al-Nasafī (m. 536/1142)[637], qui fut d'après F. Daftary le « *da'î* principal du *Khurâsân* et de la Transoxiane »[638].

Aussi, si d'une part, les théologiens ismaéliens semblent avoir puisé aux mêmes sources que Fārābī et Avicenne pour l'élaboration de leurs doctrines personnelles, à savoir dans des « *textes pseudo-aristotéliciens et <tirés de la> philosophie néoplatonicienne* », nous observons en seconde instance qu'ils ont assigné dans leur théologie une place centrale à l'imâmat, ce que F. Daftary exprime par le fait qu'ils ont cherché à ne pas « *transiger sur l'essence de leur message religieux* ». En comprenant ainsi que ce qui semble définir pour F. Daftary *« l'ismaélisme philosophique* » correspond à une synthèse entre les philosophies grecque et orientale et l'imâmologie, il apparaît pertinent de constater que la philosophie de Fārābī a dû également compter parmi leurs sources.

---

[636] DAFTARY F., *Les Ismaéliens*, ch III, pp. 131-132.

[637] Né vers 1068 et mort en 1142, il s'agit d'un juriste et théologien né à Nasaf qui étudia puis enseigna à Samarqand. Il fut l'auteur d'ouvrages de dogmatique et de droit. À noter que sa dénommination présente différentes variantes. On a remarqué qu'un soufi, auteur d'un ouvrage sur *L'Homme parfait* a existé également sous le même nom.

[638] Cf. Daftary F. qui ajoute au sujet de Muḥammad al-Nasafī qu'il fut « […] le premier des *dâ'is* iraniens à introduire la philosophie néoplatonicienne dans sa théologie et son système de pensée ».

Si partant de cela, on repense ensuite à l'importance de l'imâmologie dans la philosophie politique de Fārābī de laquelle nous avons pu recueillir un aperçu en amont[639], nous pouvons supposer, comme y invite F. Daftary, qu'à son époque l'orthodoxie ismaélienne n'était pas encore à proprement parler fixée, et qu'il put, dans la mesure où les théologiens ismaéliens ont pu s'inspirer de ses écrits, avoir été initié à une forme de « proto ismaélisme ».

a. 3 : L'éducation religieuse de Fārābī et son rapport avec le « proto ismaélisme »

Pour justifier cette hypothèse, on peut comparer les doctrines fārābiennes de l'imâmat et du califat à celles que l'on trouve dans le recueil philosophique bien connu des *Iḫwān al-Safā'*[640], intitulé « *Rasā'il* » (*Épîtres*). Si dans l'extrait précédent, F. Daftary présente ces derniers et leur écrit comme une source d'inspiration possible de l'avicennisme (« *Ibn Sînâ lui-même était familier des concepts des Rasâ'il Ikhwan al-Safâ' »),* le passage présenté ci-dessous, qui figure dans la partie politique de cet écrit (*Rasā'il,* VI), s'offre comme une réflexion consacrée à la description des qualités du prophète et de ses califes légitimes, qui évoque ce qui a été vu dans ce qui précède au sujet des doctrines fārābiennes de l'imâmat et du califat :

[639] Cf. *supra*.

[640] Il s'agit d'un groupe anonyme de sages ismaéliens dont l'existence remonte au IXe siècle (IIIe s. H.). Du fait que F. Daftary indique qu'« Ibn Sînâ lui-même était familier à des concepts des *Rasâ'il Ikhwan al-Safâ'* », il n'est pas exclu que Fārābī les a côtoyé, qu'il échangea avec eux, ou même qu'il partagea ses idées. Pour plus de détails sur les relations entre Fārābī et les *Iḫwān al-Safā',* cf. MARQUET Y., *La philosophie des Ihwān al-Ṣafā' de Dieu à l'Homme*, Études et documents (Alger) Études musulmanes, 19, Alger, Société Nationale d'éditions et de Diffusion, Lille, Service de Reproduction des Thèses, 1973. Thèse présentée devant l'Université de Paris IV, le 12 Juin 1971, Service de reproduction des Thèses de Lille III, 1973.

"واعلم أيها الأخر أنه **إذا اجتمعت هذه الخصال** في واحد من البشر، في دور من أدوار القرانات[642] في وقت من الزمان، فإن ذلك الشخص هو **المبعوث وصاحب الزمان والإمام للناس ما دام حيا،** فإذا بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، ودون التنزيل، ولوح التأويل، و**أحكم الشريعة،** وأوضح المنهاج، وأقام **السنة،** وألف[643] شمل الأمة، ثمن تفي ومضى إلى سبيله، بقيت تلك الخصال في أمته وراثة منه، وإن اجتمعت تلك الخصال في واحد من أمته، أو جلها، **فهو الذي يصلح أن يكون خليفته في أمته بعد وفاته،** فإن لم يتفق أن تجتمع تلك الخصال **في واحد لكن تكون متفرقة في جماعتهم،** اجتمع تلك **الجماعةعلى رأي واحد،**وأتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً، وتعاضدت على **نصرة الدين** و**حفظ الشريعة، وإقامة السنة،** وحمل الأمة على منهاج الدين، دامت لهم الدولة في دنياهم، ووجبت العقبى لهم في آخراهم، وإن تفرقت تلك الأمة بعد **وفاة نبيها،** واختلفت في منهاج، الدين تشتت شمل ألفتهم، و**فسد** عليهم أمرآخرتهم وزالت عنهم دولتهم."

« Ô toi ! Sache en dernier lieu, que si ces qualités <venaient à exister> en un être humain, dans un lieu et à un moment particuliers, c'est un envoyé (*mab'ūṯ*), un *éon* (*ṣāḥib al-zamān*)[641], **ainsi qu'un imâm pour les gens tant qu'il est vivant (*mā dāmu ḥayy^{ān}*).** S'il parvient à transmettre éloquemment le message (*risāla*), s'acquitte de son dépôt (*amāna*), purifie la communauté (*umma*), compile la révélation (*tanzīl*), illumine l'interprétation (*ta'wīl*), fixe la loi religieuse (*šarī'a*), explique d'une manière facile à saisir l'orientation <religieuse> (*manhāğ*), **met sur pied la tradition (*sunna*),** et y habitue la communauté dans son ensemble, <laquelle> se révèle fidèle à lui et se rallie à sa voie, ces qualités demeureront dans sa communauté <où elles constitueront> son héritage. Si, ces qualités <venaient à se trouver> totalement ou partiellement dans l'un des membres de sa communauté, **c'est lui qui devrait idéalement devenir son calife après sa mort**. Si, ces qualités ne se trouvaient pas en un individu, mais étaient partagées au sein d'un groupe, ce groupe se réunirait alors autour d'une seule opinion (*rā'y wāḥid*), leurs cœurs seraient liés par l'amour des uns envers les autres, ils s'entraideront pour la victoire de la religion (*naṣr al-dīn*), la préservation de la loi religieuse (*ḥifẓ al-šarī'a*), le maintien de la tradition (*iqāma al-sunna*), la garantie au sein de la commauté des orientations religieuses, l'État (*dawla*) perdurerait <ainsi> dans leur vie présente (*dunyāhum*), et la reddition des comptes (*'iqabā*) leur serait nécessairement favorable dans la vie future (*āḫirāhum*). <Mais> si cette communauté se divise après la mort de son prophète (*nabīhā*), et qu'en elle, différentes orientations <religieuses> prennent la relève (*iḫtalafat*), la religion se dispersera <alors> parmi elles, et l'œuvre <de ces derniers (ie. le groupe de successeurs)> sera corrompue, leur État perdurant ainsi ».

L'analyse de ce passage est intéressante pour plusieurs raisons.

Premièrement, son style général est religieux et il s'accorde en cela avec la théosophie ismaélienne telle qu'elle vient d'être présentée, comme en témoigne son lexique, qui évoque notamment : les qualités du prophète (*ṣifāt/ḫiṣāl al-nabī*), la communauté religieuse musulmane (*umma*), sa loi religieuse (*šarī'a*), ou encore sa tradition (*sunna*).

Deuxièmement, on observe différents points de convergence entre ce passage et les extraits précédemment examinés des écrits politiques de Fārābī (*Aphorismes*, IV, §58 ; *POHV*, ch. XXXVIII).

Comme c'est le cas pour le *faylasūf*, les qualités du prophète ne se trouvent pas dans n'importe quel individu (*bašar*), et autorisent celui qui en est naturellement le dépositaire à devenir un imâm pour les gens (*imām li-l-nāss*) tant qu'il est vivant (*mā dāmu ḥayy^{ān}*). Bien

[641] Le terme « éon » provient du grec « αίών » qui signifie le temps, et du latin « *aeon* », qui désigne une entité abstraite et éternelle imaginée par les gnostiques. (Cf. « aeon », in GAFFIOT F., *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934.). Aussi, on observe que dans la gnose ši'īte, cette notion a une importance et sert à désigner le douzième imâm, et/ou « l'imâm caché », cf. CORBIN H, *En islam iranien*, tome 1, Le shî'isme duodécimain, aspects spirituels et philosophiques, ch. III, 3, Gallimard, « Tel », France, 1971.

[642] Cf. Kaz, tome 2, p. 728 : " *qirānūn*" , pl. "*qirānātu*" signifie la conjonction de deux planètes.

[643] *Ibid*., 1, p. 46 : « *'alifu* » : s'habituer.

que dans les extraits des écrits fārābiens que nous avons examinés on ne trouve pas *a priori* une identité de rapports entre l'imâm et le prophète comme c'est le cas ici, il est clairement apparu que pour lui, l'imâm idéal, ou ce qui revient au même, le premier chef légitime de la cité vertueuse[644], et ses semblables, qui sont ses califes légitimes, ne sont pas des êtres humains comme les autres, leur existence survenant au cours de l'Histoire de façon périodique, comme c'est le cas de l'*éon* (*ṣāḥib al-zamān*) des *Iḫwān*. En outre, les formes individuelles et collectives de l'imâmat et du califat que l'on observe dans cet extrait des *Rasā'il* évoquent également les doctrines fārābiennes de l'imâmat et du califat dans la mesure où elles obéissent l'une comme l'autre à des configurations individuelles et collectives selon les circonstances[645]. Néanmoins, du fait que la succession du prophète-imâm (*ḫalīfatuhu*) des *Iḫwān* doit être assurée, ou bien par un membre de sa communauté (*wāḥidin min ummatihi*) doté de ses qualités, ou bien par un groupe dont les membres se partageraient ces mêmes qualités (*mutafaraqa fī ǧamā'atihim*), l'appartenance de ces derniers à la communauté du prophète-imâm invite à supposer l'existence d'une distinction entre eux et les califes légitimes de l'imâmologie de Fārābī.

Dès lors, les points communs entre les pensées politiques de Fārābī et des *Iḫwān al-Safā'* peuvent laisser place à la mise en évidence de différences. Si l'on réexamine pour cela la figure de l'imâm idéal fārābien, on remarque que contrairement au premier imâm des *Iḫwān*, qui est donc un imâm-prophète, l'imâm idéal est identifié à un philosophe. En examinant la section qui précède dans *Les Rasā'il* l'extrait que nous en présentons ici, on relève par ailleurs l'existence d'une identité de rapports entre la philosophie et la prophétie[646], et l'on en déduit ainsi que si l'imâm des *Iḫwān* apparaît chargé de sa communauté religieuse, de la fixation de la tradition, de l'élaboration de la loi religieuse, ainsi que de l'expression (*al-tartīl*) et de l'interprétation (*al-ta'wīl*) du *Coran*, et/ou du message (*risāla*), l'imâm idéal fārābien semble investi dans une mission aussi bien philosophique que religieuse. Laissant la démonstration de ce point à plus tard[647], nous savons pour le moment que c'est à lui, ainsi qu'à ses semblables parmi ses successeurs (ie. les premiers imâms), que revient la fixation des lois profanes et religieuses de la cité vertueuse, et que c'est à des hommes d'une nature originelle ou « *fiṭra* » moins parfaite[648], tels que le roi traditionnel et ses successeurs, ou le juriste vertueux, qu'il convient de faire observer ces lois, de les pérenniser dans la cité, et de veiller à leur évolution au cours du temps et selon les circonstances.

Ainsi, il n'existe pas *a priori* pour Fārābī une identification entre l'imâm idéal et le prophète, mais on relève chez lui, comme cela a déjà été évoqué, une identité de rapports entre la philosophie et l'imâmat, les philosophes étant dans ce contexte identifiés à des imâms[649]. Sachant en outre que pour le sage de Fārāb, la prophétie relève de sa doctrine des

[644] Cf. *supra.*, dans la version de Sabri T., POHV, ch. XXXVIII.
[645] Cf. *supra*. *Aphorismes Choisis (AC)*, IV, §$_{58}$.
[646] *Rasā'il*, VI, 1 sur « La concordance entre les philosophes et la prophètes ».
[647] Partie 2., ch. II et III.
[648] *Ibid.*
[649] Cf. *supra*, OB.

facultés de l'âme, et plus spécifiquement de la capacité de l'imagination humaine à accéder à la révélation[650], on peut envisager pour lui l'existence d'une supériorité de la philosophie et de l'imâmat vis-à-vis de la prophétie[651].

Si l'on abandonne cette question pour évaluer la doctrine de l'imâmat sur le plan géographique, il apparaît que l'imâm fārābien idéal se démarque encore de celui des *Iḫwān*. En droit, il est le chef d'un territoire indéfini, allant de la cité-ville à la surface habitable de la terre[652]. Or, ce n'est pas le cas du premier imâm des *Iḫwān*, dont l'action semble plus régionale, et limitée dans l'espace à la communauté musulmane (*umma*), à l'État (*dawla*) et peut-être, par extension, à l'empire musulman[653]. Dès lors, s'il existe des points de convergence entre la politique de Fārābī et celle des *Iḫwān al-Safā'* sur les questions de l'imâmat et du califat, on relève également entre elles des divergences. Celles-ci conduisent à constater dans la politique du premier une certaine prééminence de la philosophie et de l'imâmologie vis-à-vis de la prophétie. Quant à celle des seconds, elle s'en démarque par une égalité de rapports entre l'imâmat et la prophétie, qui est doublée d'une seconde équivalence entre la philosophie et la prophétie. Les ressemblances et les dissenblances entre ces politiques amènent selon nous à formuler l'hypothèse selon laquelle elles ont pu bénéficier de sources similaires et puiser, notamment sur le plan religieux, dans le proto ismaélisme.

Une telle hypothèse présente un double intérêt.

Elle mettrait un terme à la question de savoir si Fārābī fut ou non ismaélien, et put notamment avoir été au contact du groupe des *Iḫwān al-Safā'*.

D'autre part, elle montrerait que la voie philosophique de Fārābī put d'une certaine façon se présenter comme une alternative à celle des *Iḫwān*, la religiosité qui la caractérise ayant pu convenir, en un sens, à un philosophe tel qu'Avicenne[654].

La première alternative conduirait à envisager le proto ismaélisme comme une source possible de la philosophie de Fārābī, et par extension, comme une base éventuelle de sa pensée politico-religieuse.

Quant à la seconde, elle pourrait expliquer comment Avicenne, qui, dans son autobiographie déclare l'adoption de l'ismaélisme par son père et son frère[655], put vivre, au moins en apparence, sa religiosité sous une autre modalité.

En adoptant ces hypothèses, la pensée philosophique de Fārābī pourrait être réévaluée, et plutôt que de supposer à l'instar d'I. Madkour l'idée d'une influence sur elle de

[650] Cf. *infra*, *POHV*.
[651] *Ibid.*
[652] Cf. Introduction générale de notre travail.
[653] À noter que son action est également limitée dans le temps en vertu de sa qualité d'éon de son époque, ce qui se retrouve moins explicitement chez Fārābī, cf. *supra*.
[654] Hypothèse qui ne s'accorde pas avec le l'article de Steigerwald D. (cf. *supra*, p. 476) qui suppose qu'Avicenne était secrètement ismaélien et avait utilisé pour le cacher la *taqiyya* (dissimulation de la foi). Cette chercheuse suppose que Fārābī a pu également se comporter ainsi.
[655] Cf. *supra*. Il est intéressant de constater que Steigerwald D. (cf. *ibid*) affirme qu'Avicenne « est entré en controverse avec son père et son frère ».

l'ismaélisme et du mu'tazilisme[656], il serait plus juste, dans le cas où notre hypothèse se vérifie, de supposer qu'elle s'est développée dans un milieu proto ismaélien duquel elle s'est progressivement démarquée, en s'ouvrant notamment à d'autres sciences et voies religieuses et plus fondamentalement à la philosophie, qui est son second fondement, à laquelle il se forma durant la deuxième phase de son existence et qui avait également des préoccupations de nature religieuses.

a.3.1: Proto ismaélisme et imâmisme

Le second argument en faveur de l'influence du proto ismaélisme sur l'éducation religieuse de Fārābī va d'ailleurs en ce sens.

Sachant que la rédaction de ses écrits politiques concerne vraisemblablement son âge mûr[657], certains éléments de son imâmologie semblent nettement se démarquer de l'imâmologie ismaélienne. À ce titre, il apparaît capital de constater que dans ses écrits politiques précédemment évoqués, le nombre de successeurs du premier imâm n'est pas fixé à un nombre déterminé[658]. Ce détail fait question[659] et autorise, dans le cas où il aurait bien grandi dans un milieu proto ismaélien, à attribuer à sa politique des sources religieuses complémentaires.

On peut songer en premier lieu au ši'īsme duodécimain (ou imâmisme), et il paraît intéressant de remarquer que dans *Le Livre des Opinions* les qualités de l'imâm fārābien idéal sont au nombre de douze.

Si on se pose la question de savoir si ce chiffre est doté d'une symbolique quelconque pour Fārābī, on peut y répondre en formulant au moins deux hypothèses : la première, qui s'institue sur le fait que la conception fārābienne de l'imâm a pu avoir été influencée par *Le Coran* où le terme « imâm » compte douze occurences[660], concorde avec son initiation éventuelle à la langue du *Coran*, c'est-à-dire, à l'exégèse coranique, et correspond également à la conception de son lexique philosophico-religieux qui est défendue par J. Langhade[661]. La seconde hypothèse invite quant à elle à envisager le chiffre douze comme la marque

---

[656] Voir notamment, MADKOUR I., *La place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, ch. III, 4, p. 68.

[657] Cf. Introduction générale, tableau sur la datation des écrits politiques de Fārābī.

[658] À noter qu'avant la naissance de Fārābī, les sept imâms des ismaéliens les cinq premiers (Ali, Abū al-Ḥassan, Ibn Abī Ṭālib (600-661), Hasan, Abū Muḥammad, Ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib (625-669) ; Husayn, Abū 'Abdillāh Ibn 'Alī ibn Abī Ṭālib (626-680) ; `Alī, Abū Muḥammad, Ibn al-Ḥussayn, Zayn al-'Ābidīn (658-713) ; Muhammad, Abū Ja'far, Ibn 'Alī (676-743)) sont identiques à ceux des duodécimains, on, doit donc ajouter à cette liste deux imâms côté ismaélien (Jafar as-Sadiq, m. soit en 763 soit en 775 ; etMuhammad ben Ismâ`il de 813 à occulation, imâm caché) et sept du côté duodécimain (Ja'far, Abū 'Abdillāh, Ibn Muḥammad (703-765) ; Mūsā, Abū Ibrāhīm, Ibn Ja'far (745-799) ; 'Alī, Abū al-Ḥassan, Ibn Mūsā (765-818) ; Muhammad, Abū Ja'far, Ibn 'Alī (810-835) ; 'Alī, Abū al-Ḥassan, Ibn Muḥammad (827 -868) ; Hasan, Abū Muḥammad, Ibn 'Alī (846-874), Muhammad, Abū Qāsim, Ibn al-Ḥassan (868 – Présent), l'imâm caché) , cf. DHI. Revoir les transcriptions.

[659] Selon nous, l'imâmologie de Fārābī se définit à partir du *trivium* ou du *quadrivium* suivant, à savoir, ou bien, 1 : « imâm idéal ; imâms vertueux ; juriste vertueux» cf. POHV, LR (Livre de la Religion) ; ou alors, 2 : « imâm idéal, imâms vertueux ; juriste vertueux ; théologien vertueux », à partir du Livre de Lettres, cf. infra, partie 2.

[660] Cf. *supra*.

[661] LANGHADE J., *Du Coran à la philosophie, La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Fârâbî*, Damas, Institut Français de Damas (IFAD), 1994.

éventuelle, dans la philosophie politique de Fārābī, d'une influence du šiʿīsme duodécimain, mais conduit en même temps à supposer que celle-ci put être plus tardive dans son existence, du fait qu'elle concerne ses écrits politiques dont la composition fut en principe tardive[662].

Cette hypothèse constitue une bonne introduction à l'examen du second scénario à partir duquel nous pensons pouvoir envisager l'instruction du Sage de Fārāb dans le domaine des sciences religieuses musulmanes, selon lequel il s'y serait formé plus tardivement dans la ville du Salut, pourquoi pas au contact des personnalités qui animaient la vie religieuse, et par le biais des échanges et des débats qu'elles suscitaient.

Sachant à ce titre, qu'il existait à son époque une communauté imâmite importante dans la ville Ronde[663], on peut se demander si son installation dans la cité, qui concerne en principe la plus importante partie de son existence, ne l'a pas conduit à l'adopter, ou pour le moins, à se familiariser avec sa doctrine des imâms légitimes qui est fixé à douze[664]. De plus, dans la mesure où les théologiens ismaéliens semblent avoir accordé une grande importance, tant à la philosophie de Fārābī qu'à ses sources philosophiques anciennes, ce qui indique clairement leur attrait pour la philosophie grecque, il n'est pas impensable que Fārābī put lui-même avoir été animé d'un intérêt équivalent pour l'imâmologie imâmite, et plus généralement, pour l'imâmisme, car, comme le montre H. Corbin[665], et à sa suite Ch. Jambet[666], la sagesse y bénéficie aussi d'une place centrale. Si ce fut le cas, nous supposons qu'il n'est pas impossible que Fārābī put faire la découverte de l'imâmisme et de son imâmologie à Bagdad, ou ailleurs, avant ou après y avoir établi sa résidence, et qu'il put ainsi s'en inspirer librement, à la manière dont les théologiens ismaéliens qui lui sont postérieurs se sont inspirés de sa philosophie et de celle d'Avicenne après lui.

Si l'on récapitule à présent ce qui précède et qu'on tente d'y accorder notre dernière hypothèse, on peut supposer que Fārābī a pu se voir dispenser son éducation religieuse première dans un milieu ismaélien, voire, proto ismaélien, et que par la suite, et probablement après son installation dans la Ville du Salut, il put se tourner vers l'imâmisme, au sein duquel on trouve à la fois des éléments communs à l'ismaélisme et au proto ismaélisme, et un intérêt prononcé pour la sagesse antique et la sagesse orientale dont il sera le premier maître avant Avicenne.

---

[662] Ce point a été évoqué dans notre Introduction générale et sera précisé plus loin à la fin de ce chapitre c. 1 & c. 2.

[663] Cf. *DHI*, « Bagdad », pp. 132-134. Toutefois, Fārābī put aussi se familiariser avec cette voie du šiʿīsme ou même l'adopter avant son arrivée dans la Ville du Salut au cours de ses voyages entre sa terre natale et celle-ci.

[664] Il est intéressant de constater que l'époque de Fārābī coïncide avec la « petite occultation » de l'imâm caché des imamites qui est le douzième imâm. Ayant disparu mystérieusement (*al-ġayba*) vers 874 (256) à Samarra, il aurait eu par la suite quatre représentations visibles (*safīr*) dont la dernière est fixée en 941 (329), date à partir de laquelle commence la « grande occultation ». Censé revenir sur terre à la fin des temps, le douxième imâm des šiʿītes qui est appelé « Muḥammad al-Mahdi » ou « al-Muntaẓar » (ie : « l'Attendu ») a une fonction eschatologique qui put inspirer Fārābī. Cf. DHI, « Occultation ou absence », p. 631.

[665] CORBIN H., *En islam iranien*, Aspects spirituels et philosophiques, 1 : Les shî'isme duodécimain, France, Gallimard, « Tel », vol. 1, 1971. On peut remarquer au passage que la fonction eschatologique du douzième imâms des ši ʿītes duodécimains est précisée au chapitre II, cf. pp. 38 et svt, où nous apprenons qu'il porte le titre d'annonciateur de la résurrection ou « *Qā'im al-Qi'yāmat* » (*ibid*., p. 42).

[666] JAMBET Ch., *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?* France, Gallimard, Folio Essais, « Inédits », n°547, 2011.

En adoptant cette perspective, et en supposant ainsi l'existence d'une évolution possible de l'éducation religieuse de Fārābī durant sa jeunesse, et pourquoi pas de son enfance à un âge plus mûr durant lequel il composa ses écrits politiques, on peut formuler au moins deux hypothèses au sujet de son imâmologie.

Premièrement, on peut supposer que celle-ci tourne d'une certaine façon en dérision la et/ou les différences entre les deux branches principales du ši'īsme que sont l'ismaélisme et l'imâmisme, en entretenant une forme de mystère au sujet du nombre éligible d'imâms à la tête de la cité vertueuse[667].

Deuxièmement, l'imâmologie fārābienne semble plus objective et universelle que celles de ces deux tendances, dans la mesure où elle apparaît d'une part avoir intégré des éléments du sunnisme, – ce dont on peut se faire une idée en examinant le statut du *fiqh* et de la théologie spéculative dans la cité vertueuse[668] –, et qu'elle semble d'autre part, avoir tenu compte des religions non musulmanes, sans préciser s'il s'agit de celles qui sont tolérées ou non par l'islam, et en les considérant comme possiblement vertueuses[669]. Cette idée semble pouvoir être légitimée en tenant compte du caractère extensif du territoire sur lequel s'exerce l'empire de l'imâm idéal, à savoir, de la cité-ville vertueuse à la partie habitable de la terre vertueuse. Or, on ne voit pas bien comment une telle conception du pouvoir et de l'espace politique serait possible sans l'intégration des musulmans, qu'ils soient ši'ītes ou non (ie. sunnites ou autres), et des non-musulmans (issus des religions tolérées et non-tolérées par l'islam), l'imâm fārābien idéal étant *a priori*, en droit, le premier gouvernant de tous les hommes au moment où ces derniers font le choix de se tourner vers la vertu[670].

Cette vision de la religion, qui tend à en faire une institution politique (ou civile) et éthique, est universelle dans la mesure où elle ne semble pas occulter les différences et divergences confessionnelles et/ou religieuses entre les hommes[671]. Il est intéressant de remarquer qu'elle correspond avec le cosmopolitisme et le pacifisme en fonction desquels la ville du Salut a été fondée par le premier calife des 'Abbāssides[672].

Étant initialement censée rassembler les différents membres d'un territoire fraîchement conquis, d'où sa dénomination de « ville du Salut », la Bagdad des origines et son fondateur ont pu inspirer l'édification de la cité vertueuse de Fārābī. À ce titre, on pourrait se demander si sa pensée politico-religieuse n'a pas, d'une certaine façon, revendiqué l'idée « d'un retour »[673] à la politique des premiers 'abbāssides, ou si elle rend compte en elle-même

[667] Si l'on se base bien évidemment sur l'oeuvre conservée de Fārābī.
[668] Cf. *supra*. Nous y reviendrons également plus loin.
[669] Pour un point précis sur cette question, cf. partie 2, ch. II et III.
[670] La définition plus précise de leur statut nous occupera dans la partie suivante.
[671] Ce que nous aurons à montrer dans la suite.
[672] Cf. DHI, p. 133, sur la fondation de Bagdad nommée « *Madīnat ou Dār al-salām* » (ie. la Ville ou demeure du salut) en référence à un verset coranique sur le paradis (*Coran*, X, 26).
[673] Si c'est le cas, on pourrait envisager la philosophie politique de Fārābī comme une pensée qui procède d'un double retour. Un premier de nature « philosophique », en référence « aux Anciens » (Platon et Aristote), et un second de nature « politique », qui serait dans cette perspective tourné vers les premiers califes 'Abbāssides.

de l'esprit éclairé, cosmopolite et humaniste de son fondateur et de la période historique dans laquelle il s'inscrit.

Pour préciser ce point, on peut remarquer qu'en plus d'avoir été la capitale politique de la dynastie 'abbāsside, la ville de Bagdad était cosmopolite et abritait différents groupes ethniques et minorités religieuses. Anciennement constituée de villages chrétiens, et profitant de conditions géographiques qui en faisaient un comptoir commercial de première importance, la cité telle qu'elle fut fondée par le premier califie des 'Abbāssides put servir en cela de modèle à Fārābī, qui comme nous l'avons supposé, a composé son œuvre politique à un âge mûr et sans doute après y avoir vécu durant une longue période. De plus, dans la mesure où Bagdad était également le pôle religieux des 'Abbāssides, et regroupait ainsi des personnalités et des mouvements religieux musulmans et non-musulmans, on peut supposer que cet aspect de la vie de la cité put influencer la pensée politico-religieuse du *faylasūf*.

Nous savons à ce titre qu'il a été au contact de personnalités dont la confession se rapporte aux communautés des « Gens du Livre » (*Ahl al-Kitāb*), comme c'est le cas de ses maîtres en logique et en philosophie, et de certains de ses disciples, qui comptent parmi les chrétiens nestoriens et jacobites[674]. Nous savons également qu'il a pu avoir été au contact de personnalités dont la religiosité ne paraît pas avoir été reconnue par l'islam officiel, comme l'atteste son séjour dans la ville de Ḥarrān[675], au cours duquel il put avoir été initité à des cultes philosophiques non-musulmans, comme nous chercherons à le montrer au point suivant[676].

Toutefois, sachant que Bagdad a été la terre d'asile de personnalités célèbres, qui ont été condamnées pour leur religiosité par les gardiens de l'orthodoxie musulmane à l'époque de Fārābī, comme c'est le cas d'Ibn Zakariyyā' al-Rāzī[677], qui, en plus d'avoir été son adversaire en métaphysique s'opposait farouchement à la *da'wa* ismaélienne[678], ou du mystique al-Ḥallāğ, dont l'exécution publique en 309/922 coïncide approximativement avec l'époque où Fārābī était âgé d'une cinquantaine d'années[679], on peut également supposer qu'il a été influencé par eux ou qu'il a pu éprouver le besoin de s'en démarquer dans ses écrits politiques.

Si cela apparaît clairement dans le cas d'al-Rāzī, conformément à ce qui a été vu, nous avons également cherché à montrer que sur le terrain de la mystique le Second maître eut pour modèle le platonisme, ce qui nous a conduit à distinguer sa mystique du soufisme primitif et

[674] C'est le cas de Yaḥyā Ibn 'Adī, cf. *infra*.
[675] Cf. *infra*.
[676] Cf. *infra*.
[677] Dans l'introduction de sa traduction de La Médecine Spirituelle (MS), R. Brague suppose que l'attitude religieuse d'al-Rāzi était proche de celle du manichéisme. Cf. MS, p. 31.
[678] *Ibid*., p. 21 où nous lisons : « Il (ie. al-Rāzi) rejette l'élitisme commun à son époque, et fait preuve d'un souci d'égalitarisme exacerbé. Pour lui, chacun peut accéder au savoir le plus haut. » Ce passage indique clairement le rejet affiché par al-Rāzi pour l'imâmat au sens politique (son point de vue est différent sur le plan philosophique, cf. *supra*).
[679] Sachant que Fārābī est né entre 256/870-258/872, il avait à la mort d'al-Ḥallāğ en 309/922 entre 50 et 53 ans, ce qui est établi par les calculs suivants : 1/ (309-256=53) et (922-870=52) ou 2/ (309-258=51) ou (922-872=50).

donc de celle d'al-Ḥallāğ[680] qui peut être rattaché à cette mouvance. Aussi, si conformément à notre hypothèse Fārābī a pu avoir été amené à dépasser ou à délaisser les positions religieuses d'al-Rāzī et d'al-Ḥallāğ qui ont été ses contemporains et concitoyens durant une période, il n'est pas inenvisageable de supposer qu'il a œuvré à rassembler dans sa pensée politico-religieuse, et au sein d'une même cité, différentes tendances religieuses dans une optique transcendantale, comme nous serons amenés à le préciser.

Tel est selon nous le dessein profond de sa cité vertueuse et du culte (*milla*) qu'on y pratique, qui n'est autre qu'une religion vertueuse, et qui peut être considérée en ce sens comme un culte universel transcendant.

a.3.3: L'universalité de la religiosité fārābienne

Sachant de plus que pour Fārābī, les opinions (*ārā'*), à la base desquelles il aspire à élever ou à intégrer les hommes dans sa cité vertueuse, constituent le fondement de la religion[681], on peut formuler à cet égard au moins deux hypothèses. D'une part, supposer que les religions reposent sur un fondement polémique et qu'en tant que telles, elles peuvent être discutées ou critiquées par la logique. D'autre part, qu'en tant qu'opinions, elles peuvent être maintenues et tolérées en leur diversité, à la manière dont Fārābī conçoit notamment l'existence de différentes religions vertueuses dans *Le Livre des Opinions* (ch. XXXIII)[682], ou encore celle du *fiqh* et du *kalām* dans *Le Livre de la Recension des sciences* (V, $_{2\text{-}3}$)[683].

En effet, si nous apprenons dans *Le Livre des Opinions*, qu'il « arrive […] que des cités vertueuses et des nations vertueuses aient des religions différentes (*taḫtalifu millatuhum*), alors que toutes tendent vers la même félicité et vers les mêmes buts »[684], il est intéressant de constater que dans la partie politique de *La Recension des Sciences*, le droit (*fiqh*) et la théologie spéculative (*kalām*) se composent de deux parties dont l'une « concerne les opinions, <et> l'autre les actions »[685]. Aussi, dans la mesure où ces arts consistent ou à déduire[686], ou à défendre[687] les opinions de la religion qui est considérée ici en son acception

---

[680] Nous renvoyons ici à une étude comparée proposée par I. Madkour entre la mystique de Fārābī et celle d'al-Ḥallāğ. MADKOUR I., *La place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, ch. VI, p. 187 et svt.

[681] Ce principe sera précisé dans la suite, partie 2, ch. II.

[682] Dans la version de Sabri T., POHV, pp. 121-123 ; dans le texte édité par Naṣrī Nādar A, pp. 146-150.

[683] FÂRÂBÎ (AL), *Le Recensement des sciences (Al-Iḥṣâ')*, texte, commentaire et traduction Cherni A., Ch. V : « De la science politique du *fiqh* et du *kalam* », Paris, Albouraq, « Sagesses Musulmanes », IV, 2015, pp. 194-219.

[684] *POHV* version de Sabri T. *;* texte de Naṣrī Nādar A, p. 148 où nous lisons : « فلذلك يمكن ان يكون امم فاضلة ومدن فاضلة **تختلف ملتهم**، فهم كلهم يؤمّون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة باعيانها. ».

[685] *Al-Iḥṣâ'*, pp. 208-209. Cette citation concerne le droit, mais on constate que plus loin il en est de même pour la théologie spéculative. Nous lisons en effet : « Cet art (ie. la théologie spéclative) se divise aussi en deux parties : l'une concerne les opinions, l'autre les actions ». cf. *Ibid*., p. 210-211.

[686] Telle est pour le moins la définition du droit dans *L'Iḥṣâ'*, Fārābī affirmant que « <l'art> du *fiqh* est ce par quoi l'homme peut déduire la prescription de chaque chose que le fondateur de la Loi n'a pas explicitement déterminée, etc ». *Ibid*, pp. 208-209.

[687] En ce sens, la théologie spéculative s'apparente à une apologétique dans *L'Iḥṣâ'* où nous lisons que « <le>*kalām* est une faculté par laquelle l'homme peut défendre, par le discours, les opinions et les actions déterminées et explicitement exprimées par le fondateur de la *milla*, etc. ». *Ibid*., pp. 210-211.

de « *milla* », on comprend qu'en tant que telle, elle peut faire l'objet de discussions à caractère polémique qui sont donc de nature logique[688].

Ce constat peut conduire à la formulation de différentes hypothèses.

L'intégration du *fiqh* et du *kalām* à la définition de la religion présentée ici suppose que Fārābī n'a pas été indifférent à ces domaines qui font partie intégrante des sciences religieuses musulmanes. En vertu de ce cela, on peut supposer, comme ce fut le cas précédemment, qu'il se forma dans ces domaines dans la ville du Salut ou ailleurs.

En tant que capitale religieuse des ʻAbbāssides, la ville Ronde abritait des juristes et des théologiens célèbres auprès desquels il put s'initier directement ou indirectement[689]. Si l'on s'intéresse aux querelles religieuses antérieures et postérieures à sa présence dans la cité, comme c'est le cas des conflits qui opposaient les šiʻītes duodécimains aux ḥanbalites[690], le problème de la *miḥna* muʻtazilite[691], ou encore, la polémique entre le juriste al-Sīrāfī (m. 368/979) et Abū Bišr Mattā b. Yūnus sur la grammaire et la logique arabe[692], on peut se faire une idée des préoccupations théologiques et juridiques de la cité à son époque[693], ce qui permet de compléter l'apport éventuel des doctrines religieuses d'al-Rāzī et d'al-Ḥallāǧ.

a. 4 : La formation de Fārābī dans les domaines du *fiqh* et du *kalām*

Si l'on adopte l'hypothèse selon laquelle la formation de Fārābī en sciences religieuses put se décliner en au moins deux périodes, dont une première, qui semble s'être déroulée sur sa terre natale, voire, durant ses voyages entre celle-ci et la ville Ronde, qui représenterait son instruction première ; et une seconde, qui pourrait lui avoir été dispensée à partir de son installation dans la ville du Salut, au titre d'instruction religieuse secondaire, et qui a pu se poursuivre ailleurs à titre complémentaire (ex : dans la ville de Ḥarrān), on se trouve autorisé à formuler les hypothèses suivantes.

Au cours de la première phase de son initiation en sciences religieuses, Fārābī a pu avoir été initié au *Coran*, à son interprétation[694] ainsi qu'à la langue arabe, conformément à ce que l'on peut déduire de la notice biographique d'al-Bayhaqī. Grâce à l'étude historique du développement de la théosophie ismaélienne, nous pouvons ajouter à cette hypothèse une seconde, à partir de laquelle, son éducation religieuse a pu avoir été influencée par le proto ismaélisme. En fonction du moment où Fārābī a quitté sa terre natale, et de la durée de ses voyages entre celle-ci et la ville du Salut, avant qu'il n'y fixe sa résidence durant une longue période, on peut évaluer le temps qui sépare sa première instruction religieuse de son instruction complémentaire. C'est probablement l'intérêt du proto ismaélisme pour la sagesse

[688] Nous y reviendrons partie 2.
[689] Sur ce terrain certaines capitales étaient pourtant sa rivale : c'est par exemple le cas de la ville de Basra, qui rivalisait avec elle dans le domaine de la mystique, de la théologie et de la grammaire.
[690] Cf. *infra*.
[691] *Ibid*.
[692] Cf. Annexe.
[693] N'oublions pas en outre que Fārābī est contemporain du théologien al-Aš'arī (323/935).
[694] Cf. *infra.*

antique qui poussa Fārābī à se former en philosophie, et à s'intéresser à l'imâmisme durant son séjour dans la ville Ronde. Or, face à sa diversité religieuse, il fut sûrement amené à s'ouvrir à d'autres religions et sciences religieuses, comme l'atteste l'examen de ses écrits politiques.

Si nous avons formulé l'hypothèse selon laquelle dans le domaine de la mystique, Fārābī eut pour maître Platon, on peut supposer qu'il se forma en autodidacte[695] aux domaines du *fiqh* et du *kalām*.

En ce qui concerne le *fiqh*, on peut supposer qu'il a adhéré à l'école juridique d'Abū Ḥanīfa (149/767). Étant « la plus libérale, <des écoles juridiques sunnites> […] elle admet le raisonnement par analogie (*qiyās*) et l'opinion personelle (*ra'y*) »[696], ce qui évoque selon nous l'intérêt particulier du Sage de Fārāb pour les opinions (*arā'*) dans sa politique, et le caractère logique et discursif de ses conceptions de la religion ou *milla* (plur. *milal*), du *fiqh* et du *kalām*[697]. Si cette hypothèse peut être complétée par ce qui a été précédemment vu au sujet du *fiqh* et de l'adoption par Fārābī du *taqlīd*[698], il paraît raisonnable de supposer qu'il a pu s'être formé au *kalām* sans y avoir adhéré. Les écrits que lui attribue Ibn A. Uṣaybi'a en ce domaine le montrent bien[699], et ils nous ont amenés en l'occurrence à constater, grâce à l'étude d'I. Madkour sur *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*[700], que la théologie musulmane n'était pas un domaine réservé aux seuls théologiens.

Pour éclaircir le statut du *kalām*, on peut songer à ce qui a été vu et à l'influence éventuelle de la théologie proto ismaélienne sur Fārābī. En outre, d'après I. Madkour, le Sage a été influencé par la théologie mu'tazilite[701], ce qui implique que dans son esprit la théologie spéculative put avoir au moins deux acceptions, dont une proto ismaélienne, et une autre rationnelle. Mais sachant de surcroît, qu'il a adhéré aux doctrines métaphysiques de Platon, d'Aristote, de Plotin et d'Alexandre d'Aphrodise, et qu'il s'est exprimé dans ses écrits sur le *kalām*, la théologie revêt également chez lui des acceptions spéculatives et philosophiques.

Dans ce contexte, le rapport de Fārābī à la théologie invite à lui accorder deux significations générales. Une première, philosophique, qui renvoie à la partie métaphysique de son système et en l'occurrence à sa doctrine sur Dieu, à laquelle on peut associer sa doctrine du monde et de l'Intellect Agent. Une seconde, de nature islamique et traditionnelle, qui peut correspondre ou bien à la théosophie proto ismaélienne, ou bien aux théologies rationnelle et spéculative des *mu'tazilites* et des *mutakallīm* en général.

Dès lors, si l'on repose à présent la question de savoir « où ? », « quand ? », et « comment ? » Fārābī s'est initié aux sciences religieuses musulmanes, on peut supposer, en synthétisant ce que nous avons cherché à montrer à partir de nos deux scénarios, qu'il est

---

[695] Ce mode d'instruction figure dans nos notices (cf. *supra*, ch. I) où il concerne principalement son initiation en philosophie.
[696] BURLOT J., *La civilisation islamique*, Partie II, Paris, Hachette, « Faire Le Point : Références », 1982, p. 67.
[697] *Ibid*.
[698] Cf. *supra*.
[699] *Ibid*.
[700] *Ibid*..
[701] En plus de l'ismaélisme, cf. *supra*.

probable qu'il ait bénéficié d'une instruction religieuse initiale dans son milieu de naissance, c'est-à-dire, en Transoxiane, ou durant ses voyages entre sa région natale et la ville de Bagdad. D'après le second scénario, le Sage a pu se former aux sciences religieuses musulmanes à Bagdad, après avoir assuré une partie de sa formation dans sa région natale, et la développer par la suite ailleurs, et notamment dans la ville de Ḥarrān.

Hétéroclite, sa formation en sciences religieuses combinerait selon notre hypothèse une première initiation à l'islam à une seconde, en philosophie, ce qui s'accorde *a priori* davantage avec l'islam ši'īte, et donc, au proto ismaélisme, à l'ismaélisme, et à l'imâmisme, qu'à l'islam sunnite de son époque. Si cette formation est avérée, on peut constater qu'elle ne fut pas un frein à la religiosité du Sage qui semble avoir conçu une imâmologie originale ouverte aux différentes tendances religieuses du monde musulman. Une telle attitude permit selon nous à Fārābī d'intégrer à sa pensée des éléments non-ši'ītes, et surtout de concevoir un monde nouveau, la cité vertueuse, ouvert à tous les hommes, et conçue à l'image de la Bagdad originelle qui fut nommée la ville du Salut[702]. Toutefois avant de passer à l'étude du point suivant, qui est pleinement consacré à la période bagdadienne de la vie du *faylasūf,* on peut dire un dernier mot sur ce que put être sa formation éventuelle au *Coran* et à son exégèse.

a. 5 : La formation de Fārābī au *Coran* et à son exégèse

Si cet aspect de l'éducation religieuse de Fārābī apparaît en première instance dans le modèle d'éducation à la sagesse qui lui est assigné par al-Bayhaqī[703], c'est la totalité des éléments apportés par nos réflexions précédentes qui permettent de se faire une idée de sa réalité et du contenu éventuel de cette formation. Pour le montrer, on peut s'appuyer sur un exemple et revenir à ce titre à l'examen du concept fameux d'imâm-philosophe fārābien, ainsi qu'à celui de la notion de calife qui lui est associée.

Si l'on examine les occurrences du terme « imâm » dans *Le Coran*[704], on remarque qu'il n'est pas nécessairement réservé à un homme en particulier, et qu'il peut incarner *Le Coran*-même[705].

Ce n'est pas le cas de la notion de calife[706], qui concerne davantage l'homme et son rapport au monde, à la création, et à Dieu.

De cela, il résulte que l'homme va devoir se rendre digne du califat dont il peut être investi, et que pour effectuer cette mission il va pouvoir s'appuyer sur *Le Coran* qui jouera par conséquent pour lui le rôle de guide, et donc d'imâm.

Cette conception de l'imâm coranique semble avoir été adoptée aussi bien par les *Iḫwān al-Safā'* que par Fārābī, à ceci près que pour les premiers, seuls les imâms ont la

[702] Cf. *supra*.
[703] Cf. *supra*.
[704] Cf. *supra* : II, 124 ; IX, 12 ; XI, 17 ; XV, 79 ; XVII, 71 ; XXI, 73 ; XXV, 74 ; XXVIII, 5 ; XXVIII, 41 ; XXXII, 24 ; XXXVI, 12 ; XLVI, 12.
[705] Voir par exemple : *CORAN*, X, 57 et XLI, 44.
[706] Dans *Le Coran* c'est l'homme qui a accepté le fardeau de l'humanité (XXXIII, 72), on peut supposer que le califat lui incombe par conséquent.

capacité d'en offrir une interprétation légitime. Or nous supposons que ce n'est pas l'opinion adoptée par le *faylasūf* qui concède cette tâche au philosophe, en vertu de l'identité qu'il envisage entre la philosophie et l'imâmat. Pour compléter cette vision, nous pouvons rappeler que les *Iḫwān* envisagent une identité entre la philosophie et la prophétie, et que ce n'est pas le cas de Fārābī, qui considère la prophétie comme inférieure à la philosophie et à l'imâmat[707].

Partant de cela, on peut supposer que dans le cas de Fārābī le philosophe n'a pas directement accès à la révélation, ce qui n'est pas le cas de l'imâm-prophète des *Iḫwān*, mais qu'il détient *a contrario* la capacité d'en offrir une interprétation, comme le suppose D. Steigerwald. Il est intéressant à ce titre de constater que c'est sur cette base, c'est-à-dire sur la relation entre le philosophe et son interprétation du *Coran*, que cette chercheuse définit la *falsafa*, et que Fārābī apparaît en ce sens avoir contribué de façon majeure à son développement :

> « Dans une perspective proprement rationnelle, **les philosophes musulmans (*falāsifa*) font une herméneutique spirituelle du Qur'ān**, toute ordonnée à leur système philosophique. La philosophie islāmique (*falsafa*) est profondément enracinée dans celles de Platon, d'Aristote, de Plotin des stoïciens et des pythagoriciens. Les philosophes musulmans cherchaient à établir **l'harmonie entre leur savoir rationnel et l'enseignement qur'ānique**. La pensée fārābienne influencera les positions d'Avicenne (Abū 'Alī Ibn Sīnā, m. 429/1037) et d'Averroès (Abū al-Walīd Ibn Rushd, m. 595/1198) sur les questions des rapports entre philosophie (*ḥikma*) et loi révélée (*shar'*). Certes, Fārābī et ses successeurs croient le **Qur'ān entièrement véridique, mais le sens obvie de la révélation est surtout utile pour les gens du commun qui ne peuvent s'élever à la saisie de l'intelligible. Convaincu que la religion est analogue à la philosophie,** Fārābī pensait que la pensée du Prophète-Législateur était la même que celle du Roi-Philosophe. Les Prophètes et les Philosophes empruntent le même chemin pour atteindre la Vérité suprême.»[708]

Ce propos comprend au moins deux arguments. Un premier sur le statut du *Coran* dans la philosophie musulmane ou *falsafa*, et un second, relatif à la prophétologie fārābienne.

Aussi, nous souscrivons pleinement au premier qui atteste l'existence d'une herméneutique philosophique du *Coran* et sa pratique par Fārābī.

Quant au second argument, qui vise à établir, comme c'est le cas chez les *Iḫwān al-Safā'*, une identité entre le prophète et l'imâm, nous n'y souscrivons pas pour les raisons qui ont été évoquées, et qui supposent une séparation nette, dans l'esprit de Fārābī, entre la philosophie et l'imâmat qui lui est associé.

Ainsi, si l'on se limite ici à la définition attibuée à l'herméneutique coranique des philosophes musulmans ou « *falāsifa* », dont Fārābī paraît avoir été l'initiateur, nous constatons que son usage ne s'est pas limité à la production d'un vocabulaire technique à l'usage des philosophes[709], mais qu'il eut également pour but de dépasser le sens obvie de la révélation.

---

[707] Cf. *infra*, partie 2, ch. II et III.

[708] STEIGERWALD D., « La pensée d'al-Fârâbî (259/872-339/950) : son rapport avec la philosophie ismaélienne », *op. cit.*, p. 456.

[709] L'étude de J. Langhade (*Du Coran à la philosophie, La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Fârâbî*, *op. cit*.) pourrait être considérée comme une première étape pour l'élaboration de cette hypothèse.

En ces termes, la philosophie se définit comme une exégèse qui consiste vraisemblablement à déterminer le sens ésotérique ou intelligible du sens philosophique du *Coran*. En adoptant cette position, on peut supposer que la *falsafa* a produit son propre *tafsīr* du *Coran* et que ce dernier était destiné, comme le suppose D. Steigerwald, aux gens du commun, c'est-à-dire à tous les hommes ne disposant pas d'un savoir technique ou spécifique au sujet de la révélation coranique. Ce point qui n'est pas sans évoquer la distinction bien connue entre les sens apparent et caché du *Coran*, conduit bien, comme le suppose D. Steigerwald, à une vision binaire de la société musulmane, entre les gens du commun, et une élite qui aurait accès au savoir philosphique. Cependant, dans la mesure où pour Fārābī la religion est analogue à la philosophie et représente, en tant qu'elle est politique, son double sensible à la manière dont la politique double la métaphysique[710], il ne saurait exister de différence entre les sens obvie et caché du *Coran*, qui peut s'identifier à ses interprétations philosophiques et à ses représentations imaginales, comme nous pourrons le découvrir dans la suite à partir de la distinction entre la philosophie en son appellation de *falsafa* et la religion en tant que *milla*[711].

Pour préciser cette hypothèse, on peut songer à la différence entre la prophétie et l'imâmat que défend Fārābī. Rattachant celle-ci à sa doctrine des facultés de l'âme, la première se rapporte, comme cela a été présupposé, à l'imagination, et la seconde à la raison. Or, il en est du même pour la religion et la philosophie dont les représentations se rattachent l'une et l'autre à l'imagination ou à l'intellect[712].

Dans la suite nous verrons que D. Steigerwald a raison, au moins dans le cas de Fārābī, d'envisager la *falsafa* comme une herméneutique rationnelle du *Coran*, et que l'intellect semble pour le philosophe occuper un statut supérieur à l'imagination pour la compréhension et l'interprétation des données religieuses. En revanche, il ne paraît pas possible de déterminer si Fārābī a ou non été formé au *Coran* par un maître ou s'il s'y est initié par la seule force de son esprit. Quelle que soit la réponse à cette question, son exégèse coranique semble avoir fait école, à en croire D. Steigerwald, et semble avoir influencé les deux plus célèbres philosophes de l'islam après lui, à savoir, Avicenne et Averroès.

b) La période bagdadienne de la vie de Fārābī (env. de 295/908 à 330/942-943) et sa formation en philosophie : une étape nouvelle dans son instruction religieuse ?

Si l'on peut considérer que l'installation de Fārābī à Bagdad eut lieu avant ses trente-six ou ses trente-huit ans sous le règne d'Abū l-Faḍl Ǧa'fār Muqtadir bi-llāh (908/295-932/319), son existence dans la cité semble avoir été de longue durée.

[710] Cf. *supra*.
[711] Cf. *infra*., partie 2.
[712] *Ibid*.

Dans la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a[713], il est affirmé qu'il quitta à un moment donné définitivement la ville pour la région du Šām, et que ce départ coïncida avec l'achèvement de la rédaction du *Livre des Principes des Opinions* (entre 330-331/942-943). Aussi, en adoptant l'hypothèse selon laquelle son arrivée dans la ville du Salut se situe au moins avant ses trente-six ou ses trente-huit ans, et en calculant l'âge qu'il pouvait avoir en 330/942[714], on peut supposer qu'il y eut sa résidence principale au moins jusqu'à l'âge de soixante-dix ans, et considérer ce que nous appellerons ici « la période bagdadienne » de son existence comme la partie de sa vie durant laquelle il fut un citoyen bagdadien à proprement parler[715].

Cette supposition se démarque néanmoins de celle adoptée par R. Walzer[716], qui pense que l'homme de Fārāb a résidé dans la ville Ronde dès ses plus jeunes années en compagnie de son père :

> « On sait très peu de choses sur la vie d'al-*Fārābī*. Il n'existe ni autobiographie, ni récit contemporain. Al-*Fārābī* était d'origine turque. Il naquit dans le Turkestan, à Wasīḏj, dans un district qui dépendait de la ville de Fārāb [*q.v.*], et l'on prétend qu'il mourut à Damas à l'âge de 80 ans ou davantage, en 339/950. Son père, que l'on qualifiait d'officier (*ḳāʾid ḏjaysh*), faisait peut-être partie de la garde du corps turque du calife, **et il est possible qu'al-*Fārābī* soit venu tout jeune avec lui à Baghdād. Il y mena une vie retirée pendant de nombreuses années, n'appartenant ni à la société de cour, ni à la classe des secrétaires.** Pour des raisons que nous ignorons, il accepta, **en 330/942, une invitation du souverain ḥamdānide shīʿite Sayf al-dawla [*q.v.*], et vécut dans son entourage, surtout à Alep, avec d'autres hommes de lettres, jusqu'à sa mort »**[717].

Si une première lecture de ce passage conduit aisément à supposer que R. Walzer s'appuie tout comme nous sur Ibn A. Uṣaybi'a[718] pour établir la biographie fārābienne, il apparaît clairement qu'il ne parvient pas aux conclusions qui sont les nôtres. Ce décalage peut trouver une explication dans le fait que nos hypothèses ne s'échafaudent pas seulement sur la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a, mais s'appuient également sur celles des autres biographes de notre corpus. Or, en combinant leurs informations et en les comparant aux hypothèses formulées par R. Walzer, on peut supposer qu'il est peu probable que l'installation du Sage à Bagdad ait été motivée par des raisons familliales, comme le fait de suivre son père, et qu'il dût s'y installer plus tardivement, mais avant ses trente-six ou ses trente-huit ans, pour compléter sa formation intellectuelle initiale[719].

---

[713] Cf. *supra*, ch. II, c.

[714] Selon que Fārābī ait été âgé de 38 (s'il est né en 255/870) ou 36 ans (s'il est né en 257/872) à son arrivée dans la ville du Salut, il eut en 330/942, ou bien entre 72 et 75 ans (soit, 1/330-255=75 ; 2/942-870 =72), ou alors, entre 70 et 73 ans (1/330-257=73 ; 2/942-872= 70).

[715] En cherchant à évaluer le temps durant lequel le *faylasūf* a été citoyen de Bagdad, on parvient à l'hypothèse selon laquelle il eut ce statut durant environ une quarantaine d'années. S'il a été âgé de 38 ou de 36 ans au moment où il s'installa à Bagdad, on peut imaginer qu'entre son installation dans la cité et son départ définitif entre 32 et 37 années se sont écoulées : 1/s'il avait 38 ans à son arrivée, il y vécut entre 32 et 37 ans (75/72 ou 73/70 donne : 1/75-38=37 ; 72-38=34 et 2/73-38=35 ;70-38=32) ; 2/s'il avait 36 ans au moment de son arrivée alors entre 39 et 34 années se sont écoulées (si 36 ans 75/72 ou 37/70 donne : 1/75-36=39 ; 72-36=36 et 2/73-36=37 ; 70-36=34).

[716] WALZER R., "al-Fārābī", EI. , Brill Online, 2015.

[717] *Ibid.*

[718] Au début de la notice duquel (cf. *supra*., ch. I, notice n°5) laquelle il est affirmé : « Son père était chef d'armée, et il était d'origine persane. Il vécut à Bagdad un certain temps, puis s'installa dans la région du Šām où il demeura jusqu'à sa mort. ».

[719] Laquelle a débuté dans sa terre natale selon nos hypothèses, cf. *supra*.

D'un autre côté, la longue vie retirée (« *il y mena une vie retirée pendant de nombreuses années* ») que R. Walzer attribue à Fārābī à Bagdad semble pouvoir être remise en question pour différentes raisons.

En premier lieu, ce mode de vie ne s'accorde pas, par exemple, avec sa renommée en logique. D'après Ibn Ḫallikān[720], celle-ci a été reconnue de son vivant, et on en trouve la trace dans la totalité des notices de notre corpus[721]. Or, sachant que la ville de Bagdad représente l'un des principaux sites de formation en logique de Fārābī, nous sommes conduits à supposer qu'il dut compter de son vivant parmi les personnalités bagdadiennes célèbres, et ne pas vivre ainsi durant une longue période dans l'anonymat, comme le suppose R. Walzer. Si d'un autre point de vue, on tient compte des relations et des correspondances que le Sage est censé avoir entretenues avec des personnalités célèbres telles que Sayf al-Dawla (al-Andalusī, al-Qifṭī, Ibn A. Uṣaybiʿa) et le Ṣāḥib Ismāʿīl b. ʿAbbād b. ʿAbbās (al-Bayhaqī), la longue vie retirée que R. Walzer lui assigne dans la ville Ronde peut encore être discutée, car on ne voit pas bien comment un prince de l'envergure de Sayf al-Dawla aurait pu éprouver le besoin soudain de le faire venir à sa cour, et on ne comprend pas non plus la raison pour laquelle Ismāʿīl b. ʿAbbād b. ʿAbbās fut pris d'une profonde tristesse de n'avoir pu le reconnaître, ni échanger avec lui au moment où il vint à lui. Enfin, ce mode de vie retiré paraît incompatible avec le statut de Second maître qui a été attribué au *faylasūf*, ce que l'on peut justifier à travers l'existence de ses disciples, comme c'est le cas de Yaḥyā Ibn ʿAdī au sujet duquel s'exprime al-Bayhaqī[722], qui fut le chef de file des logiciens chrétiens de Bagdad, et a compté parmi les philosophes les plus influents de cette ville après lui[723].

Pour finir, on peut ajouter que l'hypothèse de ce mode de vie retiré peut également être critiquée au regard des écrits polémiques (*K. al-Radd*) attribués au Sage (Ibn A. Uṣaybiʿa[724], al-Qifṭī[725]).

Si ces derniers ont bien été composés par lui, leur intérêt ainsi que leur portée ne s'accorderait pas avec un tel mode de vie. Dès lors, en optant pour une approche différente de celle soutenue par R. Walzer, et en supposant que Fārābī s'installa à Bagdad plus tard que ce qu'il suppose, nous pouvons énoncer l'hypothèse qui sera défendue ici et qui concerne la

---

[720] Cf. *supra*, ch. I, notice 4.

[721] À commencer par Ibn al-Nadīm dont l'existence est contemporaine à celle de son disciple Yaḥyā Ibn ʿAdī, Cf. PLATTI E., *Yaḥyā Ibn ʿAdī, Théologien chrétien et philosophe arabe*, ch. 1, 1 : « Yaḥyā b. ʿAdī dans les anciennes encyclopédies biographiques », p. 1 et svt.

[722] « J'ai consulté dans la bibliothèque du *naqīb al-nuqabā'* de Rayy, affirme-t-il, certains de ses écrits (ie. de Fārābī) dont les intitulés m'étaient inconnus. La plupart d'entre eux sont des manuscrits de lui et de son disciple (*tilmīḏihi)* Abī Zakariyyā b. ʿAdī ». Cf. *supra*., ch. I, notice n°3.

[723] Cf. *infra.*, PLATTI E.

[724] D'après lui, Fārābī aurait été l'auteur d'écrits polémiques, dont une *Réfutation de la Métaphysique de Rāzī (K. al-radd ʿalā al-Rāzī fī-l-ʿilm al-ilāhī)* qui est mentionnée à deux reprises dans sa notice, et trois autres écrits consacrés directement ou indirectement à la défense ou à l'apologie de l'aristotélisme, à savoir, une *Réfutation de Galien sur ce qu'il a mésinterprété des propos d'Aristote (K. al-radd ʿalā Ǧālīnūs fīmā taʿwalahu min kal. Arisṭūṭālīsʿalā ġayri maʿnāhu) ;* une *Réfutation de la Dialectique d'Ibn al-Rāwandī (K. al-radd ʿalā Ibn al-Rāwandī fī-l-Ǧadal)*, et enfin, une *Réfutation de ce que Yaḥyā al-Naḥwī* (ie. Jean Philopon) *a réfuté d'Aristote (K. al-radd ʿalā Yaḥyā al-Naḥwī fī mā radda bihi ʿalā Arisṭūṭālīs)*.

[725] Nous avons vu dans ce qui précède que globalement la bibliographie farabienne d'al-Qifṭī s'accorde avec celle d'Ibn A. Uṣaybiʿa.

relation que nous pensons pouvoir établir entre son instruction en philosophie et sa pensée religieuse. Non explicitement indiquée dans les notices examinées, qui renseignent principalement sur sa formation en logique, la formulation de cette hypothèse implique la reconstruction de son parcours philosophique, et l'intégration en celui-ci d'une instruction religieuse, comme nous allons le voir.

b. 1 : La formation de Fārābī en logique

Si Fārābī apparaît incontestablement avoir été aux yeux de ses biographes un sage logicien, ses instructeurs[726] en ce domaine sont, selon eux, au nombre de deux, à savoir Yūḥannā b. Ḥaylān (al-Andalusī, Ibn Ḫallikān) et Abū Bišr Mattā b. Yūnus (al-Andalusī, al-Qifṭī, Ibn Ḫallikān).

En cherchant à déterminer le contenu et l'impact de leurs enseignements, on remarque que les indications à notre disposition diffèrent.

Dans un cas (al-Qifṭī) sur trois (al-Andalusī, al-Qifṭī, Ibn Ḫallikān), Yūḥannā b. Ḥaylān est considéré comme ayant été l'instructeur de Fārābī en « science de la sagesse », et peut ainsi être considéré comme ayant été son maître en philosophie. Mais ce n'est pas le cas d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus, dont l'enseignement semble s'être limité à la logique.

Du point de vue géographique, on remarque également des différences. Nous sommes dans ce cas davantage renseignés sur la formation de Fārābī auprès d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus que sur celle reçue aux côtés de Yūḥannā b. Ḥaylān. La première s'est déroulée à Bagdad (al-Andalusī, Ibn Ḫallikān). Quant à la seconde, elle se situe entre Bagdad (al-Qifṭī) et Ḥarrān (Ibn Ḫallikān) comme on peut le vérifier ci-dessous :

> **Notice n°2 :** *Ṭabaqāt al-Umam (Classification des Nations)*, Ibn Ṣā'id al-Andalusī
> « Formé à **la logique** par **Yūḥannā b. Ḥaylān**, **mort dans « la ville du Salut » *(madīnat al-salām)* à l'époque de Muqtadir,** il surpassa **l'ensemble des musulmans en ce domaine**, **et s'en distingua par sa précision ;** il expliqua ses mystères, dévoila ses secrets, il la mit à la portée de tous, et rassembla de cette discipline ce dont on a besoin **dans des ouvrages à l'expression claire (*saḥīḥ al-'ibāra*) et aux directives subtiles (*laṭīfa al-išāra*) sur ce qui a été omis** par **al-Kindī** et d'autres qui se sont consacrés **à l'art analytique (*ṣinā'a al-taḥlīl*) ou à des voies d'enseignement différentes.** Il expliqua clairement le discours qui s'y rapporte dans les cinq domaines de la logique, **révéla leurs modes d'exploitation, fit connaître les différentes modalités de leur pratique, et comment employer les figures du syllogisme dans chacun de ses domaines.** Sur ce terrain, ses écrits ont donc atteint le seuil de la suffisance. […] **Abū Naṣr al-Fārābī** fut également contemporain de **Bišr Mattā b. Yūnus**. Cependant, bien qu'il fût plus jeune que lui, il était supérieur à lui en science. [Pourtant], en raison de leur accessibilité et du volume important de **ses commentaires,** les écrits de **Mattā b. Yūnus** sur la logique **faisaient référence pour les savants de Bagdad** et ceux issus **d'autres contrées musulmanes d'Orient. »**

[726] Nous préférons employer le terme d'« instructeur » plutôt que celui de « maître » en raison de la connotation portée par celui-ci qui sert aussi bien à désigner Fārābī qui porte le surnom célèbre de « Second maître » qu'Aristote, qui est considéré par les intellectuels de culture et d'expression arabe de la période classique comme le « Premier maître » en philosophie avant lui (cf. *supra*). Toutefois, nous ne cherchons pas par là à minimiser les contributions des instructeurs de Fārābī en logique, et nous considérerons ainsi les termes d'instructeur et de maître comme synonymes.

Notice n°4: *Iḫbār al-'Ulamā bi-l-aḫbār al-Ḥukamā' (Nouvelles adressées aux Savants sur <la vie> des Sages)*, Al-Qifṭī

« Il alla en Irak, **puis s'installa à Bagdad où il étudia la science de la sagesse** avec **Yūḥannā b. Ḥaylān, mort dans « La ville du Salut » à l'époque de Muqtadir.** Il tira profit de son [enseignement], se distingua à son sujet de ses contemporains, et les surpassa en précision […]. Abū Naṣr al-Fārābī fut également contemporain **d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus**, duquel il était inférieur par l'âge, mais supérieur en intelligence […]. »

Notice n°6 : *Wafayāt al-A'yān (Vies des hommes illustres)*, Ibn Ḫallikān

« Quand il arriva à Bagdad, il y rencontra **Abū Bišr Mattā b. Yūnus**, le célèbre sage qui [fut] un grand maître (*šayḫ kabīr*). Les gens étudiaient auprès de **lui l'art de la logique**, il eut en ce domaine une excellente réputation et une grande renommée : chaque jour il rencontrait épisodiquement un groupe d'amateurs en logique. Il lisait les écrits logiques d'Aristote puis <**en> dictait le commentaire** à ses étudiants**. Sur [la logique]** <on recense> soixante-dix volumes (*sifrān*) de lui. **À cette époque, il n'avait pas son pareil en cet art.** Dans ses ouvrages, [on trouvait] **des expressions claires (*ḥasan al-'ibāra*), [et] des directives subtiles (*laṭīf al-išāra*), et il employait pour leur composition l'expansion (*basṭ*) et l'appendice (*taḏyīl*), ce qui poussa un certain nombre de savants (*'ulamā'*) en cet art à s'exprimer ainsi :**''*Jamais nous n'aurions vu Abū Naṣr al-Fārābī s'engager dans la voie de l'explication des notions considérables* (*ma'ānī al-ğazīla*) *au moyen d'expressions simples sans **Abū Bišr**, celui dont il vient d'être question*''. Abū Naṣr assistait à ses cours au milieu de son cercle d'étudiants, et il resta ainsi durant une courte période, puis il se rendit **dans la ville de Ḥarrān** où se trouvait **Yūḥannā b. Ḥaylān**, **le sage chrétien (*al-ḥakīm al-naṣrānī*) auprès duquel il se forma également à la logique.** »

En s'intéressant en premier lieu à la formation de Fārābī auprès de Yuḥannā b. Ḥaylān, on peut formuler différentes remarques. Sur le plan biographique tout d'abord, on constate que Yuḥannā b. Ḥaylān est présenté comme un sage chrétien (*al-ḥakīm al-naṣrānī*) (Ibn Ḫallikān), et on vérifie sa date de décès (al-Andalusī, al-Qifṭī), qui eut lieu, comme cela a été vu, à Bagdad sous le règne de Muqtadir entre 295/908 et 319/932. Si l'on se penche ensuite sur le contenu de la formation que le sage chrétien est censé avoir dispensé à Fārābī, on vérifie qu'elle fait bien l'objet de deux localisations dans les villes de Bagdad (al-Qifṭī) et de Ḥarrān (Ibn Ḫallikān), et qu'elles conduisent, pour la première, à son instruction en philosophie, et dans le cas de la seconde, à celle qu'il reçut en logique.

Si l'on s'intéresse à l'instruction qui a été dispensée à Fārābī par Abū Bišr Mattā b. Yūnus, et qu'on lui compare celle qui a été assurée par Yuḥannā b. Ḥaylān (al-Andalusī, al-Qifṭī, Ibn Ḫallikān), on remarque que Fārābī lui « vole » en quelque sorte « la vedette », et que bien que présenté comme un grand logicien (al-Andalusī, Ibn Ḫallikān), les aptitudes intellectuelles d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus (m. 328/940)[727] sont dévalorisées par certains biographes (al-Andalusī, al-Qifṭī), qui assurent que bien que « *plus jeune que lui* » Fārābī l'aurait surpassé « en science », et en intelligence *(« mais supérieur en intelligence »)*. Pourtant, à en croire al-Andalusī, qui loue les mérites du Second maître en logique, il ne semble pas être parvenu à surpasser Abū Bišr en ce domaine, en raison de l'accessibilité de ses écrits logiques et de leur autorité à son époque. Présentés comme des commentaires dont le nombre paraît avoir été important, ces œuvres faisaient autorité à Bagdad (« *pour les savants de Bagdad* ») et ailleurs (« *dans d'autres contrées musulmanes d'Orient* »).

[727] ENDRESS G., "Mattā b. Yūnus", EI, Brill Online, 2015.

Cela est confirmé en partie par Ibn Ḫallīkān, qui présente Abū Bišr comme un grand maître (*šayḫ kabīr*) en logique, aux écrits nombreux et connus (« *<on recense> soixante-dix volumes (sifrān) de lui* »). Aussi, en combinant son témoignage à celui d'al-Andalusī, il apparaît possible de se faire une idée de la dette de Fārābī envers Abū Bišr Mattā b. Yūnus dans le domaine de la logique et de déterminer également son originialité ou caractère spécifique.

b.1.1: L'originalité de la logique de Fārābī et sa dette envers celle d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus

Selon nous, trois éléments semblent caractériser spécifiquement la logique de Fārābī, à savoir son style, son apport et sa méthodologie.

En s'appuyant sur al-Andalusī, nous remarquons que sur le plan stylistique il sut allier dans ses écrits logiques la clarté d'expression à la précision. Son apport semble quant à lui pouvoir se mesurer à l'aune des ommissions de ses précédesseurs, tels al-Kindī[728]. Enfin, sur le plan méthodologique, il semble avoir facilité l'accès à la logique[729].

Ibn Ḫallīkān, qui exprime plus explicitement qu'al-Andalusī la dette de Fārābī envers la logique d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus, permet d'éclairer et de corroborer ces hypothèses. Toutefois, l'étude de son propos gagne à être introduite par les données qu'il fournit au sujet de sa formation en logique auprès de Yuḥannā b. Ḥaylān, lesquelles sont de nature chronologique, géographique et méthodologique.

Sur le plan chronologique, Yuḥannā b. Ḥaylān semble avoir été, non pas le premier instructeur de Fārābī en logique, comme le suppose implicitement al-Andalusī et dans une moindre mesure, al-Qifṭī[730], mais le second[731].

Géographiquement parlant, cette instruction est localisée à Ḥarrān et non à Bagdad, ce qui n'est indiqué ni par al-Andalusī[732], ni par al-Qifṭī.

Enfin, méthodologiquement parlant, Abū Bišr Mattā b. Yūnus paraît avoir exercé une influence décisive et reconnue sur Fārābī, ce qui ne semble pas *a priori* avoir été le cas de Yuḥannā b. Ḥaylān.

Si, partant de là on s'intéresse à la manière dont Ibn Ḫallīkān conçut la logique d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus, on observe en première instance que le style des écrits logiques fārābiens semble bien avoir allié la clarté à la précision, comme l'affirme al-Andalusī, mais

---

[728] Cf. *supra*.

[729] La description de cet aspect méthodologique de la logique fārābienne peut être complété par la prise en compte des cinq domaines qui semblent lui être caractéristiques (« les cinq domaines de la Logique »). On en trouve la liste dans *Le Livre de la Recension des Sciences* (partie II) où l'on apprend qu'il est question de: « la démonstration (l'analytique), de la dialectique, de la sophistique, de la rhétorique et de la poétique ». Dans l'édition bilingue de Cherni A., *Al-Iḥsā'*, cf. pp. 76-124.

[730] Dont le discours est assez succinct sur la formation logique de Fārābī.

[731] Ceci peut être justifié par le fait que la mention de son nom, n'est pas antérieure mais postérieure à celle d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus dans sa notice.

[732] À noter cependant qu'al-Andalusī ne localise ni l'enseignement d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus, ni celui de Yuḥannā b. Ḥaylān. Celui du premier, semble s'être déroulé à Bagdad si l'on tient compte des jugements des logiciens de Bagdad et d'autres régions du *dār al-islam* qu'il rapporte à la fin de l'extrait présenté de sa notice où il affirme que « *les écrits de Mattā b. Yūnus sur la Logique faisaient référence pour les savants de Bagdad et ceux issus d'autres contrées musulmanes d'Orient.* ».

aussi qu'il fut sans doute inspiré par celui adopté par Abū Bišr dans ses œuvres logiques. Les savants s'exprimant ainsi à ce sujet:

> « Jamais nous n'aurions vu Abū Naṣr al-Fārābī s'engager dans **la voie de l'explication de notions considérables (*ma'ānī al-ğazīla*)** au moyen d'expressions simples sans Abū Bišr […] »[733].

Dans une égale mesure, l'apport de Fārābī en logique, ainsi que sa méthodologie, semblent également lui avoir été inspirés par Abū Bišr.

Cela revient notamment à considérer les « *notions considérables » (ma'ānī al-ğazīla)* dont il est question ci-dessus, comme des éléments, ou points de doctrine, qui auraient été abordés par Abū Bišr avant Fārābī. Aussi, dans la mesure où Ibn Ḫallikān s'accorde avec al-Andalusī pour reconnaître l'autorité de Mattā b. Yūnus en logique à son époque (« *À cette époque, il n'avait pas son pareil en cet art.* »), ainsi que sur le volume et l'importance de ses écrits logiques, Fārābī semble avoir été un disciple fidèle en ce domaine.

Ayant assisté à ses cours (« *Quand il (ie. Fārābī) arriva à Bagdad, il y rencontra Mattā […]* »), comme l'affirme Ibn Ḫallikān, il put ainsi se former à la méthodologie de son instructeur et contribuer à faire évoluer la logique en s'inscrivant dans la même lignée que lui. Destinés à des étudiants et probablement à des admirateurs de la logique (« *les gens qui étudiaient auprès de lui l'art de la logique* » ; « *un groupe d'amateurs en logique* »), les cours d'Abū Bišr les rassemblaient épisodiquement autour de lectures suivies et/ou de commentaires du corpus logique d'Aristote *(« <il> lisait les écrits d'Aristote puis <en> dictait[734] le commentaire […] »).* C'est dans ce contexte que Fārābī s'initia à logique et à l'art de l'herméneutique philosophique (« *Abū Naṣr assistait à ses cours au milieu de son cercle d'étudiants* »), bien que durant une courte période (« *[…] et il resta ainsi durant une courte période* »), après quoi, il se rendit auprès de Yūḥannā b. Ḥaylān à Ḥarrān pour compléter sa formation (« *puis il se rendit dans la ville de Ḥarrān où se trouvait Yūḥannā b. Ḥaylān, le sage chrétien (al-ḥakīm al-naṣrānī) auprès duquel il se forma également à la logique*»).

Ainsi, notre interprétation de la formation en logique qui a été dispensée à Fārābī par Abū Bišr Mattā b. Yūnus repose sur au moins deux hypothèses.

La première est relative à son contenu, qui apparaît ainsi avoir principalement consisté en des lectures suivies des écrits logiques d'Aristote.

Quant à la seconde, elle porte sur un essai de reconstruction du style et de la méthodologie d'Abū Bišr et tente de déterminer son influence sur la logique de Fārābī. Sur le plan stylistique, le logicien chrétien paraît avoir associé dans ses écrits la clarté de l'expression aux allusions subtiles[735] (« *Dans ses ouvrages, [on trouvait] des expressions claires (ḥasan al-'ibāra), [et] des allusions subtiles (laṭīf al-išāra)»*). Quant à sa

---

[733] Cf. *supra*, ch. I, notice n°6.

[734] Procédé que Fārābī semble également avoir pratiqué avec ses étudiants. En témoigne l'écrit qu'il est censé avoir dicté à Ibrahīm, le frère de Yaḥyā Ibn 'Adī au sujet des *Seconds Analytiques* d'Aristote. Cf. *supra,*

[735] Une subtilité dont Ibn al-Nadīm témoigne dans l'œuvre logique de Fārābī en affirmant à la toute fin de la notice qu'il lui consacre : « En outre, il <est également l'auteur> de *compendiums* en Logique d'une grande finesse (**"وله جوامع لكتب المنطق لطاف"**) ». cf. *supra*, ch. I, notice n°1.

méthodologie, elle semble se distinguer de celle des logiciens de son époque par l'emploi de deux procédés qui sont l'expansion (*basṭ*) et l'appendice (*taḏyīl*).

Du radical « *basaṭa* » qui désigne l'action d'étendre (« *basṭ*^{un} »)[736], la notion de « *basṭ* » que nous traduisons par « expansion », renvoie à une explication qui expose « <une ou plusieurs idées> en des termes plus amples, plus détaillés <et> plus clairs »[737]. Sous ses formes nominales, ce radical peut également être associé à la notion « d'étendue » (*basṭat*^{un})[738] dans le domaine de la science, ou à la simplicité (*basaṭat*^{un}) de « ce qui n'est pas composé ou complexe »[739], comme si au final, dans l'enseignement d'Abū Bišr, le corpus logique des œuvres aristotéliciennes ne présentait *a priori* aucune difficulté, ou pour le moins, aucune difficulté qui ne saurait faire l'objet d'une explication. Ce procédé trouve un complément dans le « *taḏyīl* », que nous avons identifié en français à la notion d'appendice.

En effet, la racine « *ḏāla* »[740] qui peut indiquer le fait d'être pourvu de queue ou d'une longue pièce d'étoffe au bout d'un vêtement (ex : une traîne)[741], peut conduire de façon assez intéressante à une « sorte de pléonasme (*taḏyīl*^{un}) qui consiste en ce que l'auteur <d'un écrit> ajoute à une phrase quelques mots qui expriment à peu près le même sens et forment comme un appendice »[742]. Cette conception du *taḏyīl* nous a amené à supposer au sein des commentaires d'Abū Bišr l'existence de différentes parties en fonction des difficultés qu'il estimait devoir expliquer dans les écrits logiques du Stagirite. Selon les cas, ses commentaires pouvaient contenir au moins deux parties, dont une première principale, qui englobe le commentaire à proprement parler, et une seconde complémentaire, qui peut consister en son appendice, conformément à la définition que nous avons attribuée au *taḏyīl*, qui apporte selon nous comme une valeur ajoutée au commentaire.

Pour préciser ce point, on peut examiner la manière dont G. Endress présente les traductions des écrits aristotéliciens dont Abū Bišr a été l'auteur :

> « […] Ses propres traductions — qui furent toutes effectuées sur des versions syriaques des VIIIe et IXe siècles — vont bien plus loin que **la lecture d'Aristote (réduite à la logique élémentaire) des *scholae* nestoriennes**, où **le curriculum alexandrin d'Ammonius et de ses disciples avait été presque oublié**, et **des écoles médicales** qui, pour **la logique**, préféraient le *De demonstration* de Galien […]. Elles représentent **une remise à l'honneur des études aristotéliennes** qui, fondées sur **les commentaires accessibles d'Alexandre d'Aphrodise et de Themistius**, retrouvèrent **un Aristote plus complet et plus authentique** que celui qu'avaient connu jusqu'alors **les lecteurs arabes** »[743].

D'après ce témoignage, les traductions des œuvres aristotéliciennes dont Abū Bišr a également été l'auteur, eurent pour modèle initial, non pas les textes grecs originaux, mais des versions syriaques du VIIIe-IXe siècle (ie. IIIe-IVe s. H.). Son travail de traduction ou sa « lecture d'Aristote » implique bien un travail de commentaire des écrits aristotéliciens, et

[736] Cf. Kaz., tome I, « بَسَطَ », p. 125 et svt.
[737] *Ibid*., sens n°5.
[738] *Ibid*., (« بَسْطَةٌ »), p. 126.
[739] *Ibid*., (« بَسَطَةٌ »).
[740] *Ibid*., (« ذَالَ »)., p. 790 et svt.
[741] *Ibid*. sens n°1.
[742] *Ibid*., (« تَذْيِيلٌ »), p. 791.
[743] ENDRESS G., "Mattā b. Yūnus", EI. cf. *supra*.

l'on apprend à ce titre que cet effort prend position relativement à deux grandes écoles philosophiques. La première est celle des théologiens nestoriens (« *des scholae nestoriennes,* »). Quant à la seconde, elle est plus ancienne, et désigne l'école philosophique d'Alexandrie *(« où le curriculum alexandrin […] »*). Or, selon G. Endress, « la lecture d'Aristote » d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus, ou ce qui revient au même, ses commentaires de l'œuvre logique aristotélicienne, se sont démarqués de ces deux écoles, bien que ce logicien semble davantage s'être inspiré de la seconde que de la première.

Sachant à ce titre que les membres de l'école d'Alexandrie (tels Alexandre d'Aphrodise ou Thémistius)[744] avaient conçu un « curriculum » pour l'étude de la philosophie, on peut supposer qu'Abū Bišr Mattā b. Yūnus s'est engagé dans leur voie philosophique, et que dans le domaine de la logique, il a été amené notamment à préférer au *De Demonstration* de Galien, les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise et de Thémistius sur l'*Organon* d'Aristote. Si l'on se demande ensuite en quel sens il s'est démarqué de l'école nestorienne, on peut remarquer au passage que Yūḥannā b. Ḥaylān a été un chrétien nestorien tout comme lui[745], et supposer ainsi qu'il put, tout comme lui, faire initialement partie de cette école sans adopter ses positions dans le domaine de la logique.

De là, deux questions se posent. Une première relative à l'adoption par Fārābī de la logique alexandrine et à l'influence qu'elle put avoir sur lui sachant que nous avons souligné dans ce qui précède l'intérêt qu'il eut pour la pyschologie d'Alexandre d'Aphrodise dont il est question ici. Une seconde plus générale, qui vise à comparer le cursus philosophique alexandrin au cursus nestorien, et à comprendre comment Abū Bišr Mattā b. Yūnus s'en est démarqué. Par ailleurs, sachant que Yūḥannā b. Ḥaylān appartint à la même Église que lui, on peut se demander s'il a partagé ou non avec lui des positions communes, et quelles incidences cela put avoir sur la formation philosophique du Second maître.

b.1.2: Du curriculum nestorien au curriculum bagdadien : la levée d'un interdit ?

En s'appuyant sur une étude d'E. Platti consacrée à la voie théologico-philosophique de Yaḥyā ibn 'Adī[746], on peut se faire image générale du *curriculum* philosophique dispensé dans les écoles nestoriennes.

---

[744] Pour une liste complète des membres de cette école, cf. VALLAT Ph., *Farabi et l'École d'Alexandrie, Des Prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, (*op. cit.*).

[745] Sur le nestorianisme d'Abū Bišr cf. *supra*, ENDRESS, G. "Mattā b. Yūnus", EI ; GUTAS D., *Pensée grecque, culture arabe, Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles)*, trad. Cheddadi A., II, 6, C, Paris, Aubier, 2005, p. 204 et svt. Sur celui de Yūḥannā b. Ḥaylān, cf. *supra*, WALZER R. "al-Fārābī", EI., Brill Online, 2015, où il est affirmé que « Son maître en philosophie (ie. celui de Fārābī) fut un Chrétien nestorien <dénommé> Yuḥannā b. Haylān. ». Le nestorianisme est une doctrine religieuse dualiste qui attribue une double nature au Christ. Yaḥyā Ibn 'Adī s'y opposera farouchement lui-même étant monophysite, c'est-à-dire partisan de l'idée selon laquelle Jésus n'a pas deux natures, mais seule nature qui se fond en Dieu. Sur l'opposition entre le nestorianisme et le monophysisme, cf. DANIEL-ROPS, *L'Église des Temps Barbares*, III, 5 : « Les grands débats sur la nature du Christ », France, Fayard, « Les Grandes Études Historiques », 1965, pp. 175-184. Quant à la critique de Yaḥyā Ibn 'Adī contre le nestorianisme, elle est clairement détaillée dans l'étude d'E. Platti (cf. supra) et s'appuie sur Fārābī, comme nous serons amenés à le préciser.

[746] Cf. *supra*, PLATTI E., *Yaḥyā Ibn 'Adī, Théologien chrétien et philosophe arabe*.

Solidement implantées en Syrie et ailleurs, dans les villes de Nisibe, d'Édesse, d'Antioche, d'Amida ou encore de Ǧundī-Šāpūr[747], on constate, en s'intéressant par exemple à l'école de Ǧundī-Šāpūr fondée par Ḫusraw Ier (531-578)[748], qu'elle valait l'école d'Alexandrie[749], et que ses membres ont contribué à la préservation des sciences et des sources antiques[750] ainsi qu'à leur enseignement. Si l'on songe ensuite à la subdividsion au sein de l'école alexandrine en sous-écoles consacrées à la médecine et à la philosophie, on remarque qu'il en fut de même pour les écoles nestoriennes.

Ph. Vallat qui est l'auteur d'une étude sur *Fārābī et l'école d'Alexandrie*[751], montre cependant que le *curriculum* nestorien a progressivement été conditionné par un interdit prononcé par l'Église. Concernant initialement une partie des écrits logiques d'Aristote, c'est-à-dire, de l'*Organon*, il finit par englober selon lui d'autres aspects de l'œuvre du philosophe grec, dont la physique et la métaphysique. S'appuyant pour défendre cette position sur le témoignage d'un biographe de Fārābī dénommé Ḫaṭṭābī qui ne fait pas partie de notre corpus, ainsi que sur une œuvre de Fārābī intitulée « *De l'apparition de la Philosophie »*[752], Ph. Vallat attribue au *faylasūf* la position suivante :

> « <C'est> le premier philosophe arabe (ie. Fārābī)[753] <qui a> **rétabli le cursus alexandrin des études aristotéliciennes dans toute son étendue**, brisant ainsi le sceau apposé sur ses œuvres. Plus précisément, il dit avoir été **le premier à poursuivre l'étude d'Aristote au-delà du chapitre huit des *Premiers analytiques*.** Du même coup tombait **l'interdit que des évêques (?) auraient lancé et fait peser sur la partie des œuvres d'Aristote dont la lecture suivait normalement celle du traité en question dans le cursus alexandrin des études.** La formule qu'il emploie pour désigner les œuvres concernées : ''la partie qui ne fait l'objet d'aucune leçon'' (*al-ǧuz' allaḏī lā yuqra'u)*, a d'ailleurs quelques chances de désigner ***tous* les autres écrits d'Aristote, physiques et métaphysiques,** et non seulement **la fin des *Premiers analytiques*.** Compte tenu de son activité de commentateur, et nonobstant ses vues sur **le rôle de l'Église** – qui évoquent décidément ce qu'on peut lire chez **Damascius** ou **Simplicius** –, ses prétentions ont toutes les chances d'être fondées. Si l'on en croit la liste de ses œuvres transmise par Ibn Abī Uṣaybi'a, il est en effet vraisemblable que lui seul a commenté à son époque toutes **les grandes œuvres de physique**. Quant à **la *Métaphysique***, il ne fait aucun doute qu'il en parlait ailleurs que dans le petit traité qui nous a seul été conservé : *Les buts visés par Aristote dans chacun des traités du livre caractérisé par les lettres.* Et sur l'*Organon* en entier il aurait composé deux commentaires complets, un sous forme de paraphrases, et un autre lemme à lemme. »[754]

---

[747] *Ibid.*, Introduction, 3, 4, p. 30.
[748] *Ibid*, note n°121.
[749] *Ibid.*, À son sujet, E. Platti affirme en effet que : « Prise en mains […] par les nestoriens, c'est par eux que passait à Bagdad la science médicale grecque, au moment où cette ville devenait la vraie capitale impériale et intellectuelle. » E. Platti poursuit en affirmant que : « L'influence de cette École de Ǧundī-Šāpūr et son rayonnement étaient dus en grande partie aux nombreux médecins qui connurent la faveur des califes ». Les sources d'E. Platti sur cette école sont les suivantes : FIEY, J. M. (*L'Elam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes orientales, in Melto* 5 (1969) pp. 227-267) & SASSI, A. (*L'Université de Gondi-Shapur et l'étendue de son rayonnement, in Mélanges H. Massé*, Téhéran, 1963, pp. 366-374).
[750] Ce qui ressort de la réflexion d'E. Platti qui affirme que : « La science antique ne s'était pas complètement perdue en Syrie. Les école théologiques de Nisible […] <et> les couvents syriens gardaient encore de précieuses traditions dans ce domaine », cf. *supra.*, p. 30.
[751] *Op., cit*., *Farabi et l'Ecole d'Alexandrie, Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*.
[752] *Ibid*., p. 13, note n°5.
[753] *Ibid.*, p. 14, note n°3 où Ph. Vallat associe le terme "arabe" à « l'expression » (ie. la langue arabe) et à « la culture » arabe.
[754] *Ibid*., p. 14-15.

Si l'on examine les données qui concernent la logique, on peut supposer que le cursus logique nestorien a été tronqué par l'Église. Émanant d'évêques, cette décision consistait à interdire l'étude d'une partie des *Premiers Analytiques*, celle-ci n'étant autorisée que jusqu'aux « syllogismes modaux » (I, 8-22)[755]. Dans ce contexte, on peut s'interroger sur ce que Fārābī, qui est le rapporteur de cet interdit et son témoin ici, a étudié auprès d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus et de Yūḥannā b. Ḥaylān.

Pour répondre à cette question, on peut formuler deux hypothèses.

Sachant que Fārābī débuta en principe avec Mattā b. Yūnus sa formation en logique (Ibn Ḫallikān), on peut supposer, dans la mesure où il compléta sa formation auprès de Yūḥannā b. Ḥaylān, que ce départ fut lié à la soumission d'Abū Bišr à l'interdit ecclésial, et qu'il forma conséquemment Fārābī jusqu'au *Premiers Analytiques* (I, 8-22). Néanmoins, dans la mesure où d'après G. Endress, Mattā b. Yūnus semble avoir manifesté une adhésion plus grande au *curriculum* alexandrin qu'au nestorien, on peut se demander s'il n'est pas possible d'envisager une complicité éventuelle entre lui et Yūḥannā b. Ḥaylān, auquel il put notamment envoyer dans le secret Fārābī pour qu'il complète sa formation et son étude de l'*Organon*. De plus, dans la mesure où Yūḥannā b. Ḥaylān est considéré par les biographes de notre corpus comme ayant été l'instructeur de Fārābī en logique (al-Andalusī, Ibn Ḫallikān) et en philosophie (al-Qifṭī), cette hypothèse rejoint la position de Ph. Vallat, qui suppose qu'il n'est pas impossible que l'interdit ecclésial sur l'*Organon* put embrasser d'autres écrits du Stagirite, dont ceux sur la physique et sur la métaphysique.

En synthétisant ces hypothèses, on peut compléter notre définition de la logique d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus, et nous faire une idée de l'enseignement logique et philosophique qui lui a été dispensé après lui par Yūḥannā b. Ḥaylān.

Pour circonscrire la définition de la première, on peut distinguer trois critères : un premier de nature historique, en fonction duquel on constate que la logique de Mattā b. Yūnus prit position vis-à-vis des traditions philosophiques et théologiques antérieures incarnées par les écoles alexandrine et nestorienne, avec vraisemblablement une prédilection pour la première. Un deuxième de nature polémique, qui concerne l'Église nestorienne, qui a donc limité l'étude de l'*Organon* à une partie des *Premiers Analytiques* (jusqu'à I, 8-22). Enfin, un troisième critère de nature littéraire, qui invite à constater que l'œuvre logique de Mattā b. Yūnus s'est réalisée à partir de la traduction et du commentaire de versions syriaques de l'*Organon* des VIIIe-IXe siècles (IIe-IIIe s. H.).

Si l'on considère par la suite l'influence de cette logique sur celle de Fārābī comme un quatrième critère définitionnel de l'enseignement logique d'Abū Bišr, on constate que Fārābī semble avoir adhéré à son style, c'est-à-dire, au moins en partie au troisième critère définitionnel de sa logique, mais qu'il put exprimer des divergences sur le plan historique et polémique (ie. 1er et 2ème critères).

[755] VALLAT Ph., *Farabi et l'Ecole d'Alexandrie, Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, note n°4, p. 14.

Dans la mesure où il poursuivit son instruction en logique auprès de Yūḥannā b. Ḥaylān, il ne semble pas s'être soumis à l'interdit ecclésial relatif à l'*Organon* et adopte donc en logique au moins en apparence, une position différente de celle d'Abū Bišr.

Sachant qu'il prétend participer dans son œuvre personnelle[756] au renouveau de l'histoire de la philosophie en présupposant un dialogue privilégié entre la philosophie grecque après que celle-ci eut été transmise aux Arabes par les Syriaques, on peut supposer que la logique de Fārābī se démarque également de celle d'Abū Bišr sur le plan historique. Ceci est à entendre au sens où, bien que devant être basée sur d'éventuelles traductions en langue arabe de l'*Organon* réalisées à partir de versions syriaques, il semble vouloir incarner une nouvelle école de pensée ou tradition philosophique. En témoignent en l'occurrence ses nombreux écrits dans le domaine de la logique et aussi, par exemple, la deuxième partie de son *Livre de la Recension des Sciences*[757] qui porte sur la logique et semble avoir été la première synthèse en ce domaine composée par un penseur de culture et de tradition arabe.

Si l'on s'intéresse ensuite à la formation qui a été dispensée à Fārābī par Yūḥannā b. Ḥaylān, on peut formuler deux hypothèses.

La première concerne le contenu de cette formation et la seconde sa localisation.

Pour formuler notre première hypothèse, on peut souligner le fait que Ph. Vallat s'appuie pour justifier son propos sur la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a, et plus spécifiquement sur la partie de celle-ci dans laquelle sont recensés les écrits qu'il attribue au *faylasūf*. Aussi, si Fārābī apparaît bien avoir commenté des écrits physiques et métaphysiques d'Aristote, on remarque en nous limitant à la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a, qu'il s'est également intéressé à la biologie[758], à l'astronomie[759] ou encore, à la météorologie[760] du Stagirite, et qu'il semble également s'être interrogé sur les rapports entre sa philosophie et celles de Platon ou de Galien[761], en plus d'avoir cherché à y introduire de façon plus générale[762].

Selon nous, cet intérêt de Fārābī pour l'aristotélisme conduit à élargir le point de vue de Ph. Vallat, et à supposer qu'auprès de Yūḥannā b. Ḥaylān il put se former en plus de la

---

[756] On retrouve cette idée à la fin de L'*Obtention du Bonheur*, IV, §53, p. 80 et svt dans la trad. de Sedeyn O & Lévy N.

[757] Si *La Recension* est présentée par A. Cherni comme un « exposé conventionnel sur les sciences » (introduction, p. 16), il remarque que l'importance occupée par la partie consacrée à la logique (*ibid*., p. 15). Dans l'introduction que consacre par ailleurs O. Amine à *La Recension* (*La Statistique des Sciences*, introduction, Le Caire, Librairie Anglo-Égyptienne, troisième édition, 1968, pp. 9-10), il remarque que l'importance de sa partie logique fut telle qu'elle a été recopiée intégralement ou partiellement par des intellectuels, à l'exemple d'Ibn Ṭulmūs (619/1223) qui l'a intégré selon lui dans son intégralité à l'introduction de son *Introduction à la Logique* (*Al-Madḫal li-ṣinā'ati al-Manṭiq*), et d'Ibn A. Uṣaybi'a, qui en a produit une copie partielle dans son *'Uyūn al-anbā'*.

[758] Cf. *supra.*, ch. I, notice n°5, « *Propos sur Les Parties des animaux* » (*Kal. fī a'ḍā' al-ḥayawān*), n°77.

[759] *Ibid.*, n°26, « *Le Commentaire du Livre du Ciel et du Monde d'Aristote sous forme d'annotations » (Š. K al-samā' wa-l-'ālam li-Arisṭūṭālīs 'alā ğihati al-t.)*

[760] *Ibid.*, n°27 et 68 qui correspondent respectivement au « *Commentaire des Météorologiques d'Aristote sous forme d'annotations* » (*Š. K.al-Aṯār al-'ulwīyya li-Arisṭūṭālīs 'alā ğihati al-t*) et au *Propos sur Les Météorologiques (Kal. fī-l-ta'aṯīrāt al-'ulwīyya).*

[761] *Ibid.*, notamment n°32 « *Le Livre des deux philosophies de Platon et d'Aristote » (K. al-falsafatayn li-Aflāṭin wa Arisṭūṭālīs)* et n°80, *« Le Livre de la médiation entre Aristote et Galien »* (*K. al-tawsiṭ bayna Arisṭūṭālīs wa Ğālīnūs)*.

[762] *Ibid.*, n°89, *« Le Livre sur les visées d'Aristote dans chacun de ses ouvrages » (K. fī aġrāḍ Arisṭūṭālīs fī kulli wāḥidin min kutubihi).*

logique, de la physique et de la métaphysique d'Aristote, à d'autres aspects de son système tels que la biologie, l'astronomie et la météorologie, ainsi qu'à d'autres pensées philosophiques comme celles de Platon ou d'Alexandre d'Aphrodise qui a été comme cela a été vu, le rival et le contemporain de Galien[763]. Partant de là, on peut légitimement se demander si Yūḥannā b. Ḥaylān n'alla pas plus loin qu'Abū Bišr dans son initiation philosophique, et si conséquemment, il n'a pas initié le *faylasūf* à l'étude d'autres domaine dans l'œuvre d'Aristote et à la pensée d'autres auteurs.

Cette hypothèse peut avoir son importance si l'on songe à la relation particulière que Fārābī envisage entre Platon et Aristote, qu'il considère comme ayant été les fondateurs d'une même école philosophique, qui n'est autre que l'école péripatéticienne[764], mais on peut également y trouver une relation avec le cursus alexandrin, qui, comme nous serons amenés à le voir, accorde un statut particulier au platonisme.

De plus, si comme on le suppose, le contenu de la formation philosophique que Yūḥannā b. Ḥaylān a dispensée à Fārābī a englobé une connaissance plus ou moins importante du système philosophique d'Aristote et du platonisme, on peut y voir un lien avec le site dans lequel celle-ci put se dérouler, à savoir, selon notre hypothèse, la ville de Ḥarrān, idée qui mène à l'examen de notre seconde remarque.

Cette ville semble avoir joué un rôle majeur dans la transmission de la philosophie et de la culture grecques au monde arabe, et plus spécifiquement à Bagdad, et on remarque en l'occurrence avec E. Platti, qui situe avec précision le cursus et la carrière philosophique de Fārābī au sein de son école philosophique, que les maîtres de ce que l'on est en droit de nommer « L'École philosophique de Bagdad »[765], se sont installés durant une période à Ḥarrān avant de se fixer dans la capitale 'abbāsside. S'appuyant à ce titre sur un témoignage attribué au *faylasūf* et corroboré par al-Masʿūdī (344/956), E. Platti la présente ainsi, supposant alors qu'elle fut l'héritière des écoles alexandrine et nestorienne[766] :

> « Le […] maître de Yaḥyā, <affirme E. Platti>, avec Abū Bišr Mattā (ie. Fārābī), nous raconte comment au début de l'Islam, l'enseignement fut transféré d'Alexandrie à Antioche, d'où partirent deux disciples, un de **Ḥarrān** et un de **Merw**, pour s'installer à **Ḥarrān**, où ils rétablirent la bibliothèque qu'ils avaient apportée avec eux. Leurs disciples Ibrahīm al-Marwazī[767], l'évêque Isrā'īl[768] et Quwayrī allèrent bientôt

[763] Cf. *supra*.
[764] Cf. *supra*.
[765] Qui deviendra pour notre spécialiste l'école philosophique de Yaḥyā ibn 'Adī, cf. *supra*, introduction, 4, p. 29, puis p. 31 où il est clairement question des « écoles <philosophiques> d'Alexandrie et de Bagdad ».
[766] Sur ce point, E. Platti paraît se rallier à l'avis de Meyerhof. Cf. *Yaḥyā Ibn 'Adī, Théologien chrétien et philosophe arabe*, ch. 1, 3, note n°122, MEYERHOF M., *La fin de l'École d'Alexandrie,* in le Bulletin de l'Institut d'Egypte, XV (1932-33), p. 110.
[767] Cf. *supra*, note n°125 dans laquelle E. Platti affirme à partir du *'Uyūn al-anbā'* (I, p. 135) d'Ibn A. Uṣaybi'a qu'Abū Bišr Mattā aurait étudié *Les Seconds Analytiques* auprès d'Abū Yaḥyā al-Marwazī.
[768] Dans un bref article, Troupeau G. (« Sur un philosophe inconnue de l'École de Bagdad », *Arabica*, tome XL, 1993, pp. 125-126) tente de préciser l'identité de cet « évêque-philosophe ». En examinant son propos, on remarque qu'Isrā'il est identifié à l'évêque de Kaskar (ou « Kaškar » en syriaque), ville à mi-chemin entre Baṣra et Kūfa, située en face d'al-Wāṣiṭ (cf. *ibid*., note 5), où il administrait le siège du Catholicos en cas de vacance (cf. *ibid*.). Son nom est mentionné dans une polémique théologique rapportée par un évêque nestorien de Jérusalem nommé Elie al-Ǧawharī. L'opposant à al-Saraḫsī (275/889), élève d'al-Kindī qui a été missionné par lui pour vérifier ses aptitudes en théologie spéculative dont on avait vanté les mérites. Cette polémique se déroulera dans la Ville du Salut entre 860 et 870 (ie. 245 et 255) dans le monastère de Mar Péthion. En

> s'installer à Bagdad même. Un autre disciple, **Yūḥannā b. Ḥaylān s'absorba dans la théologie**, mais al-Marwarzī eut des disciples ; et parmi eux **Abū Bišr Mattā b. Yunān**[769]. […] Al-Mas'ūdi, <poursuit E. Platti>, retrace le même chemin et fait aboutir la succession à Yaḥyā b. 'Adī, confirmant par ailleurs les données d'al-Fārābī. Il précise que le premier transfert **d'Alexandrie à Antioche** ne s'est fait qu'entre **718 et 720**, sous 'Umar b. 'Abd'al-'Aziz, et celui **d'Antioche à Ḥarrān** sous al-Mutawakkil **(847-861)** : '' Puis (l'enseignement) passa à Quwarī et **Yuḥannā b. Ḥaylān** – qui moururent à Bagdad à l'époque de Muqtadir –, à Ibrahīm al-Mawarzī et ensuite à Abū Muḥammad b. Karnib et à Abū Bišr b. Yūnus, tous deux élèves d'Ibrahīm al-Mawarzī (…). Ensuite (l'enseignement) passa à **Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī élève de Yuḥannā b. Ḥaylān ; il mourut à Damas au mois de Rağab 339 H. = 950.** A notre époque il n'y a pas un seul homme plus savant que lui et auquel on pourrait avoir recours pour cela (la philosophie) si ce n'est un chrétien de Bagdad, connu sous le nom d'Abū Zakariyyā' (Yaḥyā) b. 'Adī…'' [770]. »[771]

Bien qu'il ne soit pas question dans ce passage de l'initiation de Fārābī au platonisme et à l'aristotélisme, on peut y trouver plusieurs informations.

Tout d'abord, on constate que Fārābī est présenté comme ayant été l'élève de Yūḥannā b. Ḥaylān[772] qui a compté parmi les maîtres de l'école bagdadienne de la troisième période si l'on s'appuie sur le tableau synoptique présenté ci-dessous (cf. *infra*, colonne en grisé).

Deux autres informations consacrées à Yūḥannā b. Ḥaylān peuvent également retenir notre intérêt, à savoir, une première relative à l'importance qu'il semble avoir accordée à la théologie (« *Yūḥannā b. Ḥaylān s'absorba dans la théologie* »), et une seconde qui invite à se poser la question de savoir s'il n'a pas résidé dans la ville de Ḥarrān où il aurait formé Fārābī avant de trouver la mort à Bagdad. S'appuyant à ce titre à nouveau sur le tableau présenté ci-dessous, on peut vérifier la localisation de la mort du maître chrétien, et constater que celle-ci eut lieu dans la ville du Salut. Toutefois, dans la mesure où ses maîtres se fixèrent à Ḥarrān durant une période après avoir séjourné à Alexandrie et à Antioche, il n'est pas impossible qu'il ait résidé dans cette ville avant de s'installer à Bagdad, ou que pour le moins, il ait vécu en se déplaçant régulièrement entre les deux cités.

---

s'appuyant sur *L'Histoire des patriarches* de 'Amr Ibn Mattā, G. Troupeau indique également qu'Isrā'il a été surnommé « le commentateur » (*al-mufassir*), et qu'il a été nommé évêque par le Catholicos Serge (245/860-258/872) à la mort duquel il se rendit à Bagdad pour administrer son siège vacant. Isrā'il a été nommé ensuite Catholicos sans doute pour son intelligence et ses capacités dans le domaine de la dialectique (*al-ğadal*). Mais la durée de son mandat n'est pas précisée et nous ne sommes renseignés que sur les circonstances de sa mort et non sur le moment précis durant lequel elle survint : blessé mortellement par un opposant, il a été inhumé au monastère de Mar Péthion où il avait polémiqué avec al-Saraḫsī. En ce qui concerne son œuvre, G. Troupeau affirme en s'appuyant sur les travaux de Bo Holmberg, qu'il est l'auteur d'une épître faussement attribuée à Yaḥyā Ibn 'Adī sur l'établissement de *L'Unité et de la Trinité du Créateur*, et d'un ouvrage sur *les fondements de la religion* aujourd'hui perdu. Pour finir, Isrā'il a probablement été l'auteur d'une discussion avec Qusṭā Ibn Lūqā (299/912) sur une question de christologie, qui a été attribuée à tort à un autre évêque de Kaskar nommé Isrā'il tout comme lui et mort en 350/962. Cet échange est confirmé par un article de M. Allard sur « Les Chrétiens de Baġdād » in *Arabica*, IX, pp. 375-388 ; p. 385.

[769] *Ibid*, note n°126 dans laquelle E. Platti renvoie à al-Mas'ūdī, *Le Livre de l'Avertissement*, pp. 169-171. À noter également que dans la notice qui lui est consacrée dans le *K. al-Fihrist* (p. 263) Abū Bišr porte également dans son nom la *kunya* géographique « al-Yunān ».

[770] *Ibid*., note n°127, E. Platti renvoie au *'Uyūn al-anbā'* (II, p. 135), et à un ouvrage de PETERS F. E., *The Origins of Islamic Platonism : The School Tradition* (pro ms).

[771] PLATTI E., *Yaḥyā Ibn 'Adī, Théologien chrétien et philosophe arabe*.p. 32.

[772] Dans une certaine mesure, c'est également le cas d'al-Andalusī et d'al-Qifṭī, cf. *supra*.

Titre : Tableau synoptique du développement historique, géographique et chronologique de l'école philosophique de Bagdad (selon Fārābī et al-Mas'ūdi)

	Première période : d'Alexandrie à Antioche	*Deuxième période :* d'Antioche à Ḥarrān	*Troisième période :* Bagdad	*Quatrième période :* Bagdad &le Pays de Šām
			Liste des disciples des maîtres de la deuxième période :	Liste des disciples des maîtres de la troisième période :
Fārābī	–	Deux disciples dont un de Ḥarrān et un autre de Merw	• Ibrahīm al-Mawarzī • Isrā'īl (évêque) • Quwayrī • Yūḥannā b. Ḥaylān	• Abū Bišr Mattā b. Yunān, disciple de Mawarzī à Bagdad • Fārābī disciple de Yūḥannā b. Ḥaylān à Bagdad & au Pays de Šām (Damas, Alep)
Al-Mas'ūdi	Entre 718 et 720 (ie. vers 99-101 s. H.) sous 'Umar b. 'Abd'al-'Aziz[773]	Sous al-Mutawakkil, entre 847 et 861 (ie. vers 232-246 s. H.)[774]	• Quwarī (m. à Bagdad l'époque de Muqtadir (entre 908-932 ie. • 295-319)[775] • Yuḥannā b. Ḥaylān (m. à Bagdad ss. Muqtadir) • Ibrahīm al-Mawarzī • Abū Muḥammad b. Karnib (disciple de Mawarzī) • Abū Bišr b. Yūnus (disciple de Mawarzī)	• Fārābī disciple de Yūḥannā b. Ḥaylān à Bagdad & au Pays de Šām (Damas, Alep), • Abū Zakariyyā' (Yaḥyā) b. 'Adī à Bagdad, disciple d'Abū Bišr Mattā b. Yunān & de Fārābī

Si l'on tient compte de l'interdit ecclésial relatif à l'*Organon*, on peut supposer que Yūḥannā b. Ḥaylān put se donner les conditions d'y échapper en vivant à Ḥarrān plutôt qu'à Bagdad[776]. Par ailleurs, si l'on songe au rôle joué par la ville dans la transmission et la conservation des sources grecques au monde arabe, on peut supposer que le Sage s'y voyait donner l'accès à une ou plusieurs bibliothèques possiblement plus fournies que celles de la capitale 'abbāsside. Enfin, en songeant à son intérêt particulier pour la théologie plusieurs questions se posent.

En tenant compte de sa religiosité personnelle on peut se demander si son intérêt pour la théologie a concerné le dogme nestorien[777].

Si par la suite on s'intéresse à sa qualité de philosophe, on peut se demander si la théologie en question put avoir un sens philosophique et renvoyer, pourquoi pas, à la métaphysique d'Aristote qu'il put avoir maîtrisée[778], ou si comme ce fut le cas de Fārābī et des philosophes après lui, cette théologie désignait une partie des *Énnéades* de Plotin et correspondait ainsi à *La Théologie apocryphe* du Pseudo-Aristote.

[773] Il s'agit du huitième calife de la dynastie omeyyade. Son règne de situe entre 717 et 720 (ie. env. 98-101 s. H.). Cf. DHI, p. 636.
[774] Il s'agit du dixème calife qui a régné sur les 'Abbāssides en Irak. Cf. *ibid*., p. 11.
[775] Cf. *supra*. À noter que Muqtadir est le dix-huitième calife 'abbāside d'Irak. Cf. *ibid*.
[776] Dans la ville du Salut, les nestoriens occupaient une place dominante. Cf ALLARD M. sur « Les Chrétiens de Baġdād », *op. cit*., cf. *supra*.
[777] Sur la définition de ce dogme, cf. *supra*.
[778] Dans le cas où il y forma Fārābī comme le suggère en un sens Ph. Vallat, cf. *supra*.

Sachant pour finir que Platon a été perçu dans la culture arabe[779] comme un homme divin détaché des réalités matérielles et principalement occupé à des investigations de nature divine, on peut se demander si la théologie qui a intéressé Yūḥannā b. Ḥaylān ne renvoie pas à l'œuvre platonicienne, voire, à ses commentaires néoplatoniciens à la source desquels est née *La Théologie* dite platonicienne.

Quelles que soient les réponses à ces questions nous pensons qu'elles constituent la base d'une relation possible entre la formation philosophique de Fārābī et son instruction religieuse. Pour le montrer, le point suivant, qui est consacré à sa formation philosophique aux côtés de Yūḥannā b. Ḥaylān visera à révéler ce qui autorise à considérer ce sage chrétien comme un instructeur en philosophie et un véritable maître spirituel pour le *faylasūf*.

b. 2 : La voie philosophico-religieuse de Yūḥannā b. Ḥaylān et son influence sur Fārābī

Pour présenter la voie philosophico-religieuse de Yūḥannā b. Ḥaylān, on peut revenir à l'examen du tableau synoptique présenté en amont et réfléchir aux conditions dans lesquelles il a assuré la direction de son école. En première instance, on constate qu'il a été nommé à cette fonction avant Mattā b. Yūnus, et on peut déduire à partir de là qu'au moment où Mattā forma Fārābī en logique, Yūḥannā b. Ḥaylān disposait peut-être d'une autorité supérieure à la sienne[780], qui put pousser le Second maître à aller à sa rencontre, ou conduire Mattā à l'encourager, voire à l'envoyer à Yūḥannā b. Ḥaylān. Néanmoins, si l'on s'intéresse à un autre membre et maître de l'école bagdadienne, à savoir le chrétien nestorien Ibrahīm al-Marwazī[781], et que l'on cherche à déterminer le rôle qu'il a joué auprès d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus, il paraît l'avoir initié en logique, et ce, jusqu'aux *Seconds Analytiques*[782], et il ne semble pas avoir partagé avec Yūḥannā b. Ḥaylān son intérêt pour la théologie. Partant de là, on peut se demander si le désintérêt apparent d'Ibrahīm al-Marwazī pour la théologie put avoir été transmis à Mattā b. Yūnus, qui a compté parmi ses disciples, et s'il est possible de considérer au sein de l'École philosophique de Bagdad au moins deux tendances philosophiques, dont une première théologico-logique, et une seconde purement logique.

Constatant à ce titre que Yūḥannā b. Ḥaylān avait été précédé à la direction de son école par Ibrahīm al-Marwazī, l'évêque Isrā'īl, et Quwayrī, on peut se demander également s'il n'a pas été considéré par ses partenaires comme un marginal, et ce, au point de lui refuser, au moins durant une période, la direction de son école, ce qui semble pouvoir être corroboré par deux arguments.

---

[779] Voir par ex : BRAGUE R., *La Loi de Dieu, Histoire philosophique d'une Alliance*, p. 140. MADKOUR I., *La place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, p. 20.

[780] Qui par ailleurs, n'a été contestée par aucun de nos biographes (al-Andalusī, al-Qifṭī, Ibn Ḫallikān). Cependant, comme on l'a supposé en amont, il n'est pas impossible d'envisager une concordance entre l'enseignement d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus et celui de Yūḥannā b. Ḥaylān, et il n'est pas exclu qu'ils se soient acordés par ailleurs au sujet de la formation philosophique de Fārābī.

[781] Ou « Abū Yaḥyā al-Marwazī », cf. *supra*.

[782] Cf. *supra*, ENDRESS G.,"Mattā b. Yūnus", EI.

Le premier est avancé par al-Masʿūdi qui prétend que Yūḥannā b. Ḥaylān dirigea l'école en même temps que Quwayrī[783], qui mourut durant la même période que lui à Bagdad, comme s'il ne pouvait assumer seul cette fonction.

L'examen de la liste des maîtres d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus fournit quant à lui un second argument, car il tend à suggérer l'idée d'une supériorité de l'enseignement d'Ibrahīm al-Marwazī dans l'école bagdadienne et de son influence sur Abū Bišr, comme le révèle ci-dessous le propos suivant de G. Endress :

> « Parmi ses maîtres (ie. les maîtres d'Abū Bišr) figurent **des Chrétiens syriens** qui ont transmis à Baghdād la tradition de l'école alexandrine qui avait été poursuivie à Antioche et Ḥarrān, comme le rapportent al-Fārābī et al-Masʿūdī […] <,> **Abū Yaḥyā al-Marwazī**, un docteur qui enseignait la logique en syriaque (*Mattā* étudia avec lui les *Analytica posteriora* d'Aristote (ie. *Les Seconds Analytiques*)[784]; […] **Abū Isḥāḳ Ibrāhīm Ḳuwayrā** (*sic* = Kyros), qui commenta l'*Organon* […]; et aussi **le Musulman Abū Aḥmad al-Ḥusayn b. Isḥāḳ Ibn Karnīb**, un *mutakallim* qui s'intéressait à la philosophie naturelle (ie. la physique)[785] […]»[786].

Si l'on peut remarquer au passage que l'École de Bagdad a compté parmi ses membres un autre musulman que Fārābī en la personne du *mutakallīm* Abū Aḥmad al-Ḥusayn b. Isḥāḳ Ibn Karnīb, on vérifie qu'al-Mawarzī a été le premier maître d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus, et qu'avec lui, et contrairement à la formation que Mattā dispensa à Fārābī, il a été initié à l'étude des *Seconds Analytiques*, mis à l'index par l'Église nestorienne. Partant de là, on peut imaginer que la proclamation de cet interdit a été postérieure à la formation d'Abū Bišr, qui put s'initier à l'*Organon* en sa totalité, mais antérieure à celle de Fārābī, qui dut donc se tourner vers Yūḥannā b. Ḥaylān pour compléter sa formation en logique. Toutefois, on observe que parmi les maîtres d'Abū Bišr, deux membres ne sont pas évoqués par G. Endress, dont l'évêque Isrā'īl, qui était pourtant contemporain d'Ibn al-Karnīb et de Yūḥannā b. Ḥaylān. Or, si l'on tient compte de son intérêt pour la théologie et de sa différence sur ce point avec al-Mawarzī, on peut supposer qu'il put avoir appartenu, de même que l'évêque Isrā'īl, à une tendance ou à une voie particulière au sein de son école.

Comme cela est supposé dans le schéma ci-après, l'École de Bagdad put se décliner durant ses troisième et quatrième périodes en deux sous-écoles ou voies avant de trouver un compromis dans l'enseignement théologico-philosophique de Yaḥyā b. ʿAdī.

Ouverte à la théologie, la première voie put compter parmi ses représentants Yūḥannā b. Ḥaylān, l'évêque Isrā'īl, et pourquoi pas, Fārābī.

Davantage occupée par la logique, la seconde voie put regrouper al-Mawarzī et ses disciples, à savoir, al-Karnīb et Abū Bišr Mattā b. Yūnus.

---

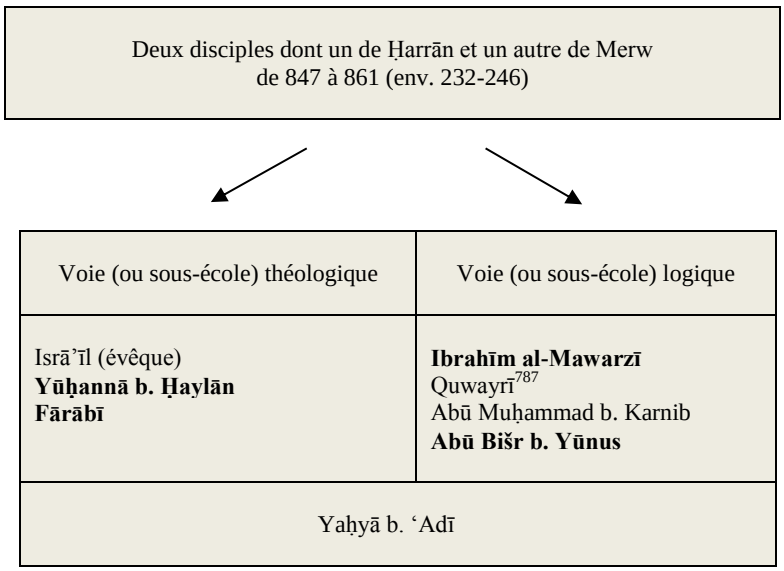
[783] Ou « Quwarī », cf. *supra*.

[784] Il s'agit d'un ajout de notre part. À rapprocher de ce qui précède et semble avoir été affirmé par E. Platti.

[785] Il d'un ajout de notre part, et il pourrait être intéressant de comparer cet argument, qui témoigne d'un intérêt d'Ibn Karnib pour la physique, à la remarque de Ph. Vallat sur l'étude de la physique aristotélicienne par Fārābī et la primauté qu'il aurait eu en ce domaine. Sur ce point, on peut consuler I. Madkour qui dans son étude sur *L'Ecole philosophique de Fārābī* (ch. II, p. 44-57) explique comment la philosophie grecque avait intéressé les théologiens arabes.

[786] ENDRESS G., "Mattā b. Yūnus", EI. cf. *supra*.

Titre : L'école de Bagdad et ses sous-écoles et/ou voies durant ses troisième et quatrième périodes : entre théologie et logique ?



Partant de ce schéma, on peut supposer qu'à l'image de son second instructeur en logique, Fārābī a été un théo-logicien et a donc adhéré à la voie de Yūḥannā b. Ḥaylān plutôt qu'à celle de Mattā b. Yūnus, ce qui autorise ainsi l'examen de cette dernière, qui requerra notre attention dans le point suivant.

Avant cela, on peut souligner avec intérêt le fait que l'on trouve des musulmans au sein des deux voies supposées de l'École de Bagdad, dont Fārābī dans la première, et Abū Muḥammad b. Karnib, dans la seconde.

Selon nous, cette attestation peut orienter l'investigation qui va suivre et amener à supposer qu'au sein de l'École philosophique de Bagdad la religion personnelle de ses adhérents n'était en rien source de problèmes ou de conflits éventuels, et qu'une distinction était ainsi établie entre la religion et la philosophie. Un tel phénomène, s'il est avéré, doit être souligné en ce qu'il est la marque d'esprits cultivés, ouverts à l'abstraction et à la tolérance, ce qui ne fut pas toujours le cas dans le monde arabe classique, que ce soit avant la mort de Fārābī ou après, comme en témoigne par exemple la polémique religieuse qui opposa Yaḥyā b. 'Adī à al-Kindī à titre posthume[788].

b.2.1: La formation de Fārābī auprès de Yūḥannā b. Ḥaylān : en logique et théologie

Si l'on récapitule nos hypothèses précédentes et qu'on les combine aux témoignages des biographes de notre corpus (al-Andalusī, al-Qifṭī, Ibn Ḫallikān, Ibn A. Uṣaybi'a), on peut

[787] Dans la mesure où il a dirigé l'école de Bagdad en même temps que Yūḥannā b. Ḥaylān (cf. *supra*), il est plus raisonnable de supposer que Quwayrī faisait partie des « logiciens purs » de l'école, et qu'il se ralliait en cela à al-Mawarzī.

[788] URVOY D., *Histoire de la pensée arabe et islamique*, ch. XIII, p. 232 : il s'agit d'une réponse de Yaḥyā Ibn 'Adī à un écrit d'al-Kindī sur La réfutation des Chrétien (*K. al-Radd 'alā-l-Naṣārā*).

affirmer que la formation de Fārābī auprès de Yūḥannā b. Ḥaylān a comporté deux aspects, dont un premier logique (al-Andalusī, Ibn Ḫallikān) et un second philosophique (al-Qifṭī).

En effet, le *faylasūf* semble s'être initié à la partie interdite de l'*Organon* auprès du sage chrétien, ce qui l'a conduit à étudier une partie des *Premiers Analytiques* (ie. après I, 8-22) et la totalité des *Seconds*.

En ce qui concerne l'aspect philosophique de sa formation, nous avons également supposé en nous appuyant sur Ph. Vallat, qu'il a put avoir été introduit à l'étude de la physique et de la métaphysique du Stagirite, ce qui nous a conduit cependant à élargir le contenu de cette formation de deux façons.

Tout d'abord, en examinant les écrits qui lui sont attribués (Ibn A. Uṣaybi'a), nous avons supposé qu'il n'est pas impossible que le penseur ait également eu accès à d'autres aspects de l'œuvre philosophique du Premier maître comme en témoigne l'existence de ses commentaires sur sa biologie, sa théorie du ciel, ou encore sa météorologie, ainsi qu'à la philosophie d'autres penseurs dont Platon. Ensuite, en basant notre réflexion sur une étude d'E. Platti, nous avons été amenés à supposer, compte tenu de l'intérêt attribué à Yūḥannā b. Ḥaylān pour la théologie, qu'il put y initier Fārābī, voire même se démarquer en cela au sein de son école philosophique. Enfin, nous avons cherché à montrer que les données à notre disposition permettent de supposer que la formation du Second maître s'est déroulée dans la ville de Ḥarrān (Ibn Ḫallikān), et qu'il n'est pas impossible que Yūḥannā b. Ḥaylān qui mourut à Bagdad, ait rejoint Fārābī dans la capitale 'abbāsside après avoir achevé sa formation, ou pour assurer ses fonctions de co-directeur de l'école bagdadienne.

En donnant du crédit à ces hypothèses, le cursus philosophique de Fārābī auprès de Yūḥannā b. Ḥaylān semble principalement pouvoir être envisagé comme une initiation en logique et en théologie qui peut être localisée dans la ville de Ḥarrān.

Cette ville[789], qui semble avoir été le centre historique de l'école bagdadienne[790] est par ailleurs, comme c'est le cas de son instructeur et de ses homologues, l'héritière de l'école d'Alexandrie, et nous pouvons supposer que dans son enceinte il put avoir accès à des bibliothèques héritières de cette tradition, indépendamment du transfert de leurs fonds à Bagdad où se sont progressivement fixés les maîtres de son école[791].

En s'intéressant à ce titre à la vie intellectuelle et religieuse de Ḥarrān, on observe qu'elle fut assez développée à l'époque de Fārābī, et que en l'occurrence c'est par l'intermédiaire des intellectuels ḥarrāniens, qui ont principalement compté parmi les sabéens, que Bagdad put s'émanciper au niveau intellectuel et culturel. D'après D. et J. Sourdel, on observe que :

[789] Pour la localisation de cette cité, cf. *supra.*, ch. II, carte n°2.

[790] D'après ce qui précède, c'est à Ḥarrān que les fondateurs de l'école bagdadienne se sont établis avec leur bibliothèque après avoir quitté Alexandrie et Antioche entre 99/718 et 257/861, l'un d'eux étant originaire de la ville (« un de Ḥarrān et un de Merw »). Cf. *supra*.

[791] Les ḥarrāniens semblent également avoir influencé Les Frères de la Pureté pour lesquels ils étaient assimilés aux grecs, voire à des « ḥanīfs ». cf. MARQUET Y., *Les « Frères de la pureté », pythagoriciens de l'Islam, la marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Iḫwān aṣ-Ṣafā'*, Partie I, Italie, S.É.H.A. & EDIDIT, « Textes et Travaux de Chrysopoeia, 9, 2006, p. 10.

> « […] <Sa> population, réputée à la fois pour **son paganisme** et pour **l'héritage scientifique antique dont elle asssura la transmission**, faillit être persécutée par **le calife al-Ma'mûn** ; elle y échappa en recevant la protection de la *dhimma* après s'être réclamée de **la religion ''sabéenne''** mentionnée dans le texte du *Coran*, d'où l'appellation *al-Ṣâbi'* ou ''sabéen'' portée **par les savants originaires de la ville**[792]. Il y avait **dans la population de Harran des érudits de grande valeur**, qui furent utilisés par al-Ma'mûn pour travailler dans ses fondations de caractère scientifique comme la ''maison de la Sagesse'' à **Bagdad** et pour traduire en arabe des ouvrages de **mathématiques, de médecine ou d'astronomie**. Le plus célèbre d'entre eux est **le chrétien Thâbit ibn Qurra**[793]. Mais certains autres, ayant choisi de se convertir tout en portant toujours le qualificatif al-Ṣâbi', se firent remarquer par leurs travaux originaux, tel l'astronome **al-Battâni** dit Albategnus[794], tandis que d'autres encore, convertis ou non, étaient entrés au service de l'administration califienne comme secrétaires et choisirent, tel **Hilâl al-Ṣâbi'**[795], de devenir d'éminents historiens. En fait, **nombre de lettrés** dits ''sabéens'' et **originaires de Harran** participèrent à la floraison culturelle ayant marqué l'âge d'or de la civilisation abbasside. »[796].

Conformément à ce qui précède, la ville de Ḥarrān a constitué un lieu de contact entre les écoles bagdadienne et alexandrine, et son rôle joué dans le développement intellectuel de la civilisation 'abbāsside apparaît avoir été éminent. Dans ce contexte, il est logique que Fārābī s'y rendit pour parachever sa formation philosophique et que Yūḥannā b. Ḥaylān l'y reçu. Dans cette ville, on peut supposer que Fārābī avait les moyens de remonter aux sources premières de l'école philosophique dans laquelle il se formait depuis plusieurs années, et qu'il put de surcroît être au contact d'autres milieux religieux, dont celui des sabéens et des païens.

En effet, la description proposée dans notre extrait de la religiosité ḥarrānienne indique que la ville abritait à la fois des sabéens, qui selon les cas, ont adopté ou rejeté l'islam (« *al-Battâni, Hilâl al-Ṣâbi'* »), des chétiens (« *le chrétien Thâbit ibn Qurra* »), et de façon plus populaire mais ancienne, des païens (« *<Sa> population réputée […] pour son paganisme* »). Sachant que les instructeurs et membres de l'école philosophique de Fārābī étaient majoritairement chrétiens, on peut éliminer le christianisme de notre investigation. Respectivement adoptés par l'élite et la masse populaire ḥarrāniennes, le sabéisme et le paganisme doivent retenir notre attention en tant que communautés spéciales du milieu religieux ḥarrānien[797]. Si par ailleurs, on songe à nouveau à l'intérêt de Yūḥannā b. Ḥaylān pour la théologie, on peut se poser la question de savoir si elle ne s'est pas inspirée de celle adoptée dans les milieux intellectuels ḥarrāniens.

En combinant les travaux de G. Gobillot et d'I. Madkour, on peut se faire une idée de leurs doctrines théologiques et philosophiques et considérer leur influence sur le milieu philosophique de Fārābī[798]. S'appuyant sur al-Šahrastāni (548/1153)[799], G. Gobillot explique

---

[792] GOBILLOT G., « Sabéens », DC, pp. 777-778. On y apprend que les Sabéens (*al-Ṣâbi'a*) sont « mentionnés à quatre reprises dans le *Coran* aux côtés des ''des gens qui ont cru'' (*alladhîna âmanû*), […] ceux qui ont pratiqué le judaïsme (*alladhîna hâdû*) et les Naṣâra ». Cf. *Coran*, II, 62 ; V, 69 ; XXII, 17.

[793] Ṯābit ibn Qurra, mort en 901 (ie. env. 287-288 s. H.) fut le contemporain de Fārābī.

[794] Al-Battāni, mort en 923 (ie. 310 s. H.) était également le contemporain du Second maître.

[795] Hilāl al-Ṣābi', mort en 1056 (ie. 448 s. H.) a été le contemporain d'Avicenne mort en 1037/428 et non de Fārābī.

[796] DHI, « Harran », pp. 339-340, et plus spécifiquement, p. 339.

[797] On remarque cependant que la communauté religieuse sabéenne a compté des représentants dans la ville du Salut. Cf. *infra*, G. Gobillot, p. 778.

[798] Cf., MADKOUR I., *La Place d'Al-Fârâbî*, ch. IV, 8, « Le Sabéisme », p. 100-101.

[799] SHAHRASTÂNI (AL), Muhammad ben 'Abd al-Karîm, *Kitâb al-Milal, Les Dissidences de l'Islam,* présentation et traduction J.-C. Viadet, Geuthner, « Bibliothèque d'Études Islamiques », tome XIV, Paris, 1998, pp. 123-125 ; 246 ; 293.

que l'identification des Sabéens a posé très tôt problème pour les intellectuels musulmans, et que l'hérésiographe a distingué les Sabéens coraniques « qui, pour lui, ne sont autres que les Harrâniens »[800], des « *hunafâ*, qui contrairement aux premiers, défendent la nécessité d'un intermédiaire humain impeccable »[801]. Les opinions d'al-Šahrastāni sont à souligner dans la mesure où il suppose que les Sabéens de Ḥarrān sont « devenus des astrolâtres »[802], c'est-à-dire, adorateurs des astres, et que « leur refus d'admettre un intermédiaire humain pour connaître Dieu et son enseignement <les a amené à déclarer> : ''Nous avons besoin d'un intermédiaire, mais il doit être spirituel et non corporel.'' »[803].

Permettant d'établir un lien entre le sabéisme et la doctrine fārābienne de l'intellection[804] cette vision ne s'accorde pas avec le projet politique de Fārābī qui aspire, à la fondation d'une Cité dirigée par un imâm-philosophe qui dispose d'aptitudes prophétiques qui en tant qu'homme est doté d'une nature à la fois corporelle et spirituelle. Comparant pourtant la doctrine fārābienne des dix Intelligences au sabéisme et à d'autres tendances religieuses (mazdéisme, le manichéisme, et certaines orientations ši'ītes[805]), I. Madkour[806] montre que si le *faylasūf* « vivait dans une atmosphère pleine de théories émanatistes et d'idées astrologiques »[807], « c'est surtout dans le dogme sabéen qu'il faut voir <la> théologie astrale sous sa forme complète »[808].

Quant à la « divination des astres » [809], elle est censée avoir amené les Sabéens à considérer les « êtres intelligibles <comme> dérivant les uns des autres » [810].

Ce point peut retenir notre attention car il semble pouvoir établir avec force une relation possible entre le fārābisme et le sabéisme.

En premier lieu, l'idée selon laquelle les êtres intelligibles dérivent les uns des autres évoque clairement selon nous la cosmologie fārābienne et sa doctrine de la génération de l'univers telle qu'elle est énoncée au début du *Livre des Opinions*[811].

En second lieu si l'on poursuit l'examen d'I. Madkour, on constate qu'il attribue à Maïmonide[812] l'analyse suivante de la théologie astrale sabéenne :

> « Suivant Maïmonide, il faudrait distinguer chez les Sabéens **deux croyances**, l'une **populaire** et l'autre **philosophique**. D'après la première, le soleil est le Dieu suprême qui étend sa domination sur

[800] GOBILLOT G., cf. *supra*., p. 777.
[801] *Ibid*.
[802] *Ibid.*
[803] *Ibid*.
[804] Dans la mesure où notre étude de la métaphysique fārābienne conduit à constater que c'est par la médiation de l'âme et de ses facultés que s'établit toute relation avec l'Être premier, à savoir, l'intellect d'une part, et l'imagination d'autre part, la première conduisant à la philosophie, et la seconde à la prophétie, cette position semble s'accorder avec celle adoptée par les Sabéens de Ḥarrān.
[805] MADKOUR I., *La Place d'Al-Fârâbî*., pp. 99-102.
[806] *Ibid.*, pp. 100-101 (sur le rapport entre la doctrine fārābienne des dix intelligences et le sabéisme) et plus en amont, p. 98 et svt. où il est question d'une manière plus générale des sources de la théorie des dix intelligences.
[807] *Ibid*., p. 99.
[808] *Ibid.*
[809] *Ibid.*
[810] *Ibid.*
[811] Ref.
[812] En principe, I. Madkour s'appuie sur *Le Guide des Égarés*, comme le montre la note suivante.

> l'univers tout entier. Les autres astres ne sont que les agents de sa volonté. Les philosophes sabéens distinguent dans l'astre deux choses : **l'âme et le corps**. Ce n'est pas le corps qui est Dieu mais l'esprit qui l'anime, c'est-à-dire l'âme du monde[813]. Autour de cette âme du monde se trouve un certain nombre d'esprits qui dirigent l'univers. Ces esprits sont les administrateurs des sept planètes. Leur action consiste à mouvoir les sphères et à en faire découler les autres êtres[814]. Dieu est alors un et multiple ; il est un par son essence, et multiple par ces êtres qui en font partie. »[815]

Indépendamment de son contenu cette conception de la croyance sabéenne révèle des affinités avec la pensée philosophique de Fārābī, qui comme nous l'avons supposé et chercherons à le confirmer, repose sur une distinction entre la philosophie et la religion qui est basée sur un partage entre l'élite et la masse articulée à une relation de symétrie entre la métaphysique et la politique. Ainsi, bien que le contenu populaire des croyances sabéennes ne converge pas avec l'islam et associe en l'occurrence le soleil à Dieu, celui des philosophes sabéens évoque la métaphysique fārābienne et plus spécifiquement son rapport au platonisme et au plotinisme.

En témoigne les concepts « d'âme du monde » que l'on trouve dans *Le Timée* de Platon[816], et ceux d'unicité et de multiplicité qui bien que conceptualisés par le père de l'Académie dans *Le Parménide*[817], sont au cœur de la doctrine philosophique de Plotin.

La présence du platonisme et du plotinisme dans le culte philosophique sabéen révèle par ailleurs les interrogations des spécialistes au sujet de l'identification de la communauté sabéenne. D'après G. Gobillot, celles-ci se ramenent à deux opinions[818]. Une première de D. Chwolsohn, qui les identifie aux harrāniens. Une seconde, qui refuse quant à elle cette identification, et qui est adoptée par J. Hjärpe et M. Tardieu[819]. Or, la première hypothèse semble s'accorder avec le propos de Maïmonide, dans la mesure où durant la conquête musulmane, c'est-à-dire, entre 363 et 639, Y. Marquet a montré l'existence d'un syncrétisme philosophique et religieux ḥarrānien[820]. Révélé par des « historiens grecs, latins, syriens et des hérésiographes chrétiens »[821], les « Harrâniens avaient assimilé <durant cette période> leurs dieux babyloniens originels à des dieux grecs : ''À cette époque se répand le syncrétisme philosophique, imprégné surtout de néoplatonisme et de néopythagorisme et, souvent, d'hermétisme.'' »

Ce syncrétisme qui allie la philosophie grecque à la religion sabéenne semble clairement apparaître dans le culte sabéen tel qu'il est présenté par Maïmonide en sa version philosophique, et il peut-être intéressant d'ajouter à ce titre que selon Y. Marquet, les ḥarrāniens ont poussé ce syncrétisme au point de considérer « Homère, Aaron, Hermès et

---

[813] *Ibid.*, note n°5, p. 100 où Madkour renvoie aux chapitres XXIX et XXX de la troisième partie du *Guide des Égarés*.
[814] I. Madkour se réfère ici au *Kitāb al-Milal* d'al-Šahrastāni.
[815] MADKOUR I. *La Place d'Al-Fârâbî*, pp. 100-101.
[816] PLATON, *Timée*, 34b-37c.
[817] *Ibid.*, *Parménide*, 137c-160b et 160b-166c.
[818] Cf. *supra*., GOBILLOT G., p. 77 et svt.
[819] G. Gobillot explique cependant que M. Tardieu « reprend <seulement> en partie » la théorie de Hjärpe. Cf. *ibid*.
[820] *Ibid.*
[821] *Ibid.*

Agathodémon »[822] comme les prophètes des dieux antiques et la manifestation « des puissances d'un dieu unique »[823]. Si l'on revient ainsi au point de vue d'al-Šahrastāni, on peut distinguer la conception philosophique du culte sabéen de sa version populaire, et le refus de la prophétie qu'il attribue aux sabéens de Ḥarrān pourrait être nuancé et limité à son acceptation populaire. De plus, la distinction qu'il suppose entre les sabéens du *Coran* et les adeptes du monothéisme pur (*ḥanīfiyya)* gagnerait à être reconsidérée, dans la mesure où elle elle envisage les premiers comme ayant été les adeptes d'une religion « céleste à tendance monothéiste »[824], ce qui n'est pas le cas des *ḥunafā'* du *Coran* dont l'adhésion au monothéisme constitue la marque ou « la qualité spécifique des vrais croyants, et de ceux qui les ont préfigurés au cours du temps »[825]. Toutefois, s'appuyant sur al-Mas'ūdī qui distingue les « païens ordinaires de Harrân et les philosophes harrâniens ''qui rejettent catégoriquement les pratiques sacrificielles et divinatoires des Harrâniens'' »[826], G. Gobillot, formule deux hypothèses intéressantes sur l'identification de ces philosophes.

S'appuyant sur une vision panoramique du milieu religieux ḥarrānien à l'époque de la révélation coranique[827], qui comptait en plus des sabéens (philosophes, païens), des membres de l'Église baptiste, des philosophes, et des manichéens[828], elle montre qu'il n'est pas impossible de rattacher les philosophes sabéens de Ḥarrān au groupe des philosophes ou aux membres de l'Église baptiste.

Dans le premier cas qui concerne les philosophes harrāniens, on peut souligner le fait qu'ils sont censé avoir véhiculé d'après al-Mas'ūdī des doctrines « platoniciennes et néoplatoniennes et ont manifesté selon certains, une tendance au monothéisme bien que ''couvrant'' la pratique de cultes astraux »[829].

Cette idée se trouve renforcée par l'une des étymologies accordées au sabéisme qui put dériver de la notion de « *tsaba* » qui désigne « ceux qui adorent les astres »[830]. Partant de cela, il est possible d'envisager les philosophes sabéens de Ḥarrān comme ayant été de tels sages, et de les considérer ainsi comme ayant été *a minima* des transmetteurs du platonisme et du néoplatonisme[831]. La seconde alternative qui renvoie aux membres de l'Église baptiste converge également vers une piste de nature philosophique car selon P. Hadot, ces derniers se seraient nommés après la conquête de l'islam « *Nasoraia* », c'est-à-dire « les observants »[832],

[822] *Ibid.*
[823] *Ibid.*
[824] *Ibid.*, p. 778. Voir également al-Šahrastāni, p. 122.
[825] *Ibid.*.
[826] *Ibid.*.
[827] GOBILLOT G., pp. 778-779.
[828] *Ibid.*, p. 778.
[829] *Ibid*.
[830] *Ibid*.
[831] G. Gobillot va plus loin en ajoutant aux sources philosophiques sabéennes le corpus hermétique et sethien ainsi que d'autres textes gnostiques, cf. *ibid*. On peut mentionner à ce titre une autre étymologie du sabéisme en lien avec la vénération des sabéens pour Seth. D'après la spécialiste, le nom « *Saba* » aurait été celui du petit fils de Seth. Cette étymologie permet d'ailleurs d'envisager une relation entre le sabéisme et le manichéisme dans la mesure où selon P. Alfaric « les anciens sabéens, à l'école desquels Mani s'était formé, faisaient le plus grand cas de Seth ou *Sithil* » (cf. *ibid.*).
[832] *Ibid.*

et l'on peut constater que cette appellation évoque celle des « *Naṣâra* »[833], que l'on retrouve d'après G. Gobillot dans les versets coraniques où il est fait mention des sabéens (*al-Ṣābi'a*)[834].

Si l'on s'intéresse à ce titre à la traduction française du *Coran* de D. Masson, et plus particulièrement aux notes qu'elle consacre à l'analyse du verset 62 de la sourate II[835], on trouve des éléments d'explication intéressants sur les « naçārā » et les « çabi'un »[836]. Concernant les premiers, D. Masson explique qu'ils ont put tirer leur appellation des « nazaréens », qui sont les disciples de Jésus, et fait remonter leur dénomination commune à l'araméen « *nasraya* »[837]. Or, elle ajoute que ce nom qui a donc été appliqué aux chrétiens, a été utilisé par leurs adversaires[838] ou par les juifs pour les critiquer[839].

Ceci conduit à supposer que les *Naṣāra* coraniques désignaient ou bien les chrétiens en général, ou alors une minorité chrétienne qui semble avoir été persécutée, ce qui pourrait amener à les identifier aux membres de l'Église baptise. S'appuyant sur *La Genèse*, D. Masson associe les « çabi'un » aux descendant de Cham, à savoir, « Céba et Shéba »[840], et les affilie au second, qui est censé avoir compté parmi les petits-fils « d'Abraham et de Qétura »[841]. Pour corroborer cet argument, elle s'appuie sur des fouilles archéologiques réalisées en Arabie méridionale, à partir desquelles on aurait découvert des inscriptions sabéennes dans lesquelles Dieu est nommé « Raḥmanan »[842] qui signifie « Seigneur du ciel et de la terre »[843], et des inscriptions chrétiennes comportant des formules trinitaires.

Addionnés aux précédentes ces indications conduisent à supposer que les pratiques religieuses des Ḥarrāniens ont bien été connues du *Coran* et qu'elles ont put au moment de la révélation coranique se trouver plongées dans un contexte houleux et polémique. Il apparaît possible d'accorder le sabéisme en sa version coranique et philosophique au monothéisme, et de considérer que son rapport à Dieu nommé « Raḥman » en tant que Seigneur du ciel et de la terre, put représenter un héritage platonicien, et s'inspirer notamment des mondes sensible et intelligible. De plus, si comme le suppose D. Masson, les sabéens sont les fils d'Abraham, il apparaît possible de les affilier aux *ḥunafā'*, contrairement à ce que prétend al-Šahrastāni, et d'établir ainsi une relation entre les philosophes sabéens de Ḥarrān, les platoniciens et Fārābī.

---

[833] *Ibid.*
[834] On dénombre au total trois mentions des sabéens dans *Le Coran* aux versets II, 62 : « al-Ṣābi'īn » ; V, 69 : « al-Ṣābi'ūna » et XXII, 17 : « al-Ṣābi'īn ». Les *Naṣāra* sont quant à eux mentionnés toujours sous cette appellation dans les trois versets considérés.
[835] « Ceux qui croient, ceux qui pratiquent le Judaïsme, ce sont les Chrétiens et les Çabéens, ceux qui croient en Dieu et au dernier Jour, ceux qui font le bien : voilà ceux qui trouveront la récompense auprès de leur Seigneur. Ils n'éprouveront plus alors aucune crainte, ils ne seront pas affligés » in *Coran*, II, 62, trad. Masson D., p. 13.
[836] *Ibid.*, notes, pp. 784-785.
[837] *Ibid.*, p. 784.
[838] *Ibid.*, D. Masson renvoie ici à un adversaire de Paul dans *Les Actes des Apôtres* (XXIV, 5).
[839] *Ibid.*, « Les Chrétiens sont parfois désignés sous ce nom <et> les Juifs l'utilisaient en mauvaise part » ; D. Masson s'appuyant ici sur Epiphane et Jérôme.
[840] *Ibid.*, p. 785, cf. *Genèse*, X, 7.
[841] *Ibid.*, *Genèse*, XXV, 3.
[842] *Ibid.*
[843] *Ibid.*

Ayant supposé dans l'Introduction générale de notre travail que sa conception de la religion qui porte le nom de « *milla* » (plur. *milal*) renvoie à une appellation qui est principalement associée à la religion d'Abraham dans *Le Coran (millat Ibrahīm)*, il serait à partir de là, possible d'émettre plusieurs hypothèses.

Une première, selon laquelle le culte d'Abraham a intéressé bien avant Fārābī, les philosophes sabéens de Ḥarrān, et que leur adoption de ce dernier les amené à forger une théologie syncrétique combinant des éléments issus du culte abrahamique et des philosophies platonicienne et néoplatonicienne. Si c'est bien le cas, nous pouvons formuler une deuxième hypothèse à partir de laquelle en raison de son caratère philosophico-théologique et de sa concordance avec les différentes religions monothéistes dont le christianisme[844], Yūḥannā b. Ḥaylān put initier Fārābī à ce culte durant la formation qu'il lui dispensa dans la ville de Ḥarrān qui en est le berceau et la matrice. Si l'on parvient à démontrer cette hypothèse, on pourrait en formuler une troisième selon laquelle la présence du platonisme et du néoplatonisme qui est avérée dans la philosophie du Second maître comme on a déjà pu s'en faire une idée, s'accompagnerait de façon plus subtile, d'éléments de religiosité dont la provenance serait ḥarrānienne à la manière dont le montre Y. Marquet[845] dans le cas des *Iḫwān al-Safā'*.

Dans différents travaux, le spécialiste montre que les philosophes sabéens de Ḥarrān ont joué un rôle majeur dans la pensée des *Iḫwān*, ce qui gagnerait à être précisé[846], compte tenu des liens évidents entre leur théosophie et la philosophie de Fārābī.

De façon générale, Y. Marquet articule le proto ismaélisme au platonisme et au néoplatonisme, et suppose que l'ismaélisme s'en est écarté pour se fondre dans « un hermétisme pythagorisant dû à l'influence directe des sabéens de Ḥarrān »[847]. Basée sur un « recours à des lois astrologiques »[848] cette doctrine conduisait en fait à la « conception ismaïlienne de l'imāmat »[849], laquelle aurait été suffisamment convaincante, d'après le spécialiste, pour que celui qui s'y penche soit comme pris dans « un engrenage »[850] tel, qu'il se sente obligé d'adopter ensuite la voie ismaélienne.

Aussi, sachant que dans ce qui précède notre comparaison de l'imâmologie de Fārābī à celle des *Iḫwān al-Safā'* nous a amené à montrer qu'il n'était pas possible de les identifier de façon stricte, la manière dont ils ont pu respectivement adhérer à la philosophie de Ḥarrān pourrait constituer la source d'une réflexion nouvelle sur leurs affinités et leurs divergences.

---

[844] Commentant la définition qu'elle propose de la *ḥanīfiyya* (cf. *supra*, op. cit., p. 778), G. Gobillot assure en effet que « cette définition peut fort bien correspondre à n'importe lequel des groupes <du milieu religieux ḥarrānien ie. : les sabéens, les païens, les chrétiens, les manichéens,>, excepté les purs païens idôlatres ».

[845] MARQUET Y., *La philosophie des Ihwān al-Ṣafā' de Dieu à l'Homme*, Études et documents (Alger) Études musulmanes, 19, Alger, Société Nationale d'éditions et de Diffusion, Lille, Service de Reproduction des Thèses, 1973. Thèse présentée devant l'Université de Paris IV, le 12 Juin 1971, Service de reproduction des Thèses de Lille III, 1973.

[846] D'autant que cela concerne en partie leur imâmologie. cf. *infra*.

[847] *Ibid.*, *La Philosophie des Ihwān al-Safā' de Dieu à l'Homme,* introduction, p. IV. Voir également, ch. IV, 4. « Sur l'influence des astres », p. 153 et svt.

[848] *Ibid*.

[849] *Ibid*.

[850] *Ibid*.

Ayant eu pour maître Yūḥannā b. Ḥaylān, le *faylasūf* put se limiter à l'étude et à l'usage du platonisme et du néoplatonisme, et s'en contenter, dans la mesure où, en apparence, il ne cherchait pas à créer une religion au sens concret, mais à convertir les esprits à l'idée selon laquelle celle-ci procède de la philosophie, et peut conduire à l'obtention du bonheur si et seulement si, elle s'applique à une société gouvernée par un philosophe-imâm disposant de capacités prophétiques, et voué à conduire les membres de sa communauté au salut dans l'Au-delà. Cependant, comme nous allons le montrer dans ce qui va suivre, la pertinence de nos hypothèses tient à une distinction qu'il est nécessaire d'établir entre la *ḥanīfiyya* des philosophes ḥarrāniens et celle d'Abraham et de ses coreligionnaires.

b.2.2: La voie religieuse de Yūḥannā b. Ḥaylān et la ḥanīfiyya

S'interrogeant sur le contenu de la formation intellectuelle de Fārābī durant son séjour ḥarrānien, Ph. Vallat lui assigne une durée et une datation.

S'appuyant sur Ḫaṭṭābī, il évalue ce séjour entre six et huit ans[851], et le situe entre 910/297 et 942/330.

En 910/297, Fārābī aurait quitté Ḥarrān pour rejoindre Bagdad, puis définitivement quitté cette dernière ville en 942/330, c'est-à-dire, trente deux années après son retour. Aussi, en recoupant ces informations avec celles établies sur son arrivée dans la ville du Salut, à savoir, en 908/295 environ[852], on peut supposer qu'il s'initia aux côtés de Yūḥannā b. Ḥaylān, à Ḥarrān, à un âge relativement mûr, à savoir, entre quarante-quatre et quarante-six ans.

Se posant ensuite la question de savoir s'il existait dans le Ḥarrān du Xe siècle (ie. IV s. H.) des néoplatoniciens héritiers de l'école d'Athènes, c'est-à-dire des platoniciens, Ph. Vallat montre que dans la langue arabe le terme *« yūnāniyyūn »*[853] servait à désigner les « Grecs païens ».

Par ce moyen, l'arabe les distinguait des « Grecs chrétiens », et qualifiait également plus généralement, « l'héllénisme des philosophes païens »[854]. Or, remarquant en outre, que l'appellation *« yūnāniyyūn »* pouvait aussi désigner les « Héllènes », Ph. Vallat indique que celle-ci constituait également « un attribut religieux »[855] que se réservaient les ḥarrāniens pour se distinguer des byzantins.

Selon cet usage, l'appellation *« yūnāniyyūn »* renvoyait à la notion de *ḥunafā'* (sg. *ḥanīf*) qui sert à caractériser la voie religieuse d'Abraham dans *Le Coran*[856], et d'après Ph. Vallat, les ḥarrāniens ont souhaité nommément se rallier à son pur monothéisme. La détermination des origines sémantiques de la *ḥanīfiyya* conduit le spécialiste à remonter au

[851] Cf. VALLAT Ph, *Farabi et l'École d'Alexandrie*, introduction générale, p. 18 et p. 24.
[852] Il s'agit de la date de début de règne du calife Muqtadir, période durant laquelle nous avons estimé l'âge de Fārābī entre trente six et trente huit ans. Cf. *supra*.
[853] VALLAT Ph., *Farabi et l'École d'Alexandrie*, p. 19.
[854] *Ibid.*, p. 20-21.
[855] *Ibid.*, p. 22.
[856] Sur la *ḥanīfiyya*, cf. GOBILLOT G., « *Ḥanîf* », DC, pp. 381-384.

syriaque « *ḥanpê* »[857], qui désigne « les païens »[858], et à attester qu'en se qualifiant de « *ḥunafā'* », les ḥarrāniens pouvaient non seulement, se considérer comme « les héritiers *directs* de l'antique paganisme <ou> *ḥanpūtā* »[859], mais encore, tirer profit de sa relation possible avec la voie religieuse d'Abraham, comme s'ils se réclamaient en définitive du pur monothéisme que désigne le terme « *ḥanīf* »[860].

Cet usage spécifique de la *ḥanīfiyya* confirme ce qui a été supposé, à savoir l'idée d'une distinction entre la *ḥanīfiyya* philosophique spécifique aux philosophes de Ḥarrān et aux sabéens cultivés, et celle qui est abrahamique, ce qui pose la question de savoir si Fārābī a adhéré à l'une ou à l'autre de ces voies, ou aux deux simultanément, et s'il y a été ou non initié par Yūḥannā b. Ḥaylān.

Aussi, si Ph. Vallat montre que le processus d'appropriation du monothéisme d'Abraham par les ḥarrāniens est antérieur à l'islam, et remonte à des platoniciens qui ont adopté la théologie du *Parménide*, nous n'adhérons ni à son hypothèse selon laquelle ce paganisme est incompatible avec la conception coranique de la *ḥanīfiyya*[861], ni non plus à l'image de la position religieuse du *faylasūf* qu'il en tire.

Se référant au témoignage du Samaritain Marinus qui a été le biographe de Proclus durant le Ve siècle, Ph. Vallat nous apprend en premier lieu que le néoplatonicien « admettait l'équivalence entre le strict monothéisme d'Abraham, corrompu selon lui par ses coreligionnaires, et la théologie néoplatonicienne de l'Un <,> à laquelle il se rallia pour retrouver […] la pureté de la religion »[862]. Or, nous ne souscrivons pas aux conclusions suivantes qu'il tire au sujet de la voie religieuse de Fārābī et de son rapport avec la *hanīfiyya* philosophique, affirmant ceci :

> « […] ''<Observant> le mode de vie des anciens philosophes''[863], il (ie. Fārābī) était lui-même une manière de philosophe ''païen'', c'est-à-dire un intellectuel dont la ''religion'' consistait bien plus en une métaphysique de type néoplatonicienne qu'en une loi divine inspirée de quelque façon par le *Coran* »[864].

Si l'on s'accorde avec le fait que la voie religieuse de Fārābī puisse être conçue comme voie intellectuelle articulée à la métaphysique néoplatonicienne, nous pensons ne pas

---

[857] Cf. également *ibid*., p. 382.
[858] *Ibid.*
[859] *Ibid.*, note n°1.
[860] *Ibid.*, note n°2.
[861] GOBILLOT G., DC, p. 383 qui montre comment avec la notion de *ḥanīf,* on a affaire à « l'un des nombreux exemples de ''renversement'' de valeurs par le *Coran* ». Cette spécialiste montre comment dans ce contexte *Le Coran* se joue en quelque sorte du sens polémique du terme *ḥanīf* (*ibid*., p. 382-383) et comment en l'occurrence, le « *ḫanîf* païen adorateur des étoiles devient supérieur au croyant juif ou chrétien car, n'ayant pas encore reçu la Révélation, il a gardé intactes toutes ses dispositions naturelles pour l'accueillir correctement. […] ». cf. *ibid*., p. 383.
[862] VALLAT Ph., *Farabi et l'École d'Alexandrie*, p. 22 ; voir également note n°3 où l'on trouve la source de Ph. Vallat sur Marinus « Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, intr., p. XII, *sq* ». À noter que nous n'avons pas restitué l'argumentation de Ph. Vallat en sa totalité, et que nous renvoyons pour cela notre lecteur aux pp. 19-23 de son étude.
[863] *Ibid.*, p. 23, note n°4, où Ph. Vallat cite la notice biographique qu'Ibn A. Uṣaybi'a a consacré à Fārābī.
[864] *Ibid*., cf. également note n°5 où Ph. Vallat renvoie à K. Rowson (1990, p. 74) qu'il présente comme le seul ayant remarqué que « les jugements de Farabi à l'égard de l'islam ''étaient au mieux équivoques'' ».

devoir minimiser son rapport au *Coran* et par extension, à la révélation, comme nous tenterons à nouveau de le montrer[865].

En adoptant cette vision, il est particulièrement intéressant de souligner les affinités entre la philosophie néoplatonicienne et *Le Coran*, et de repenser à l'effort de synthèse que l'on a traditionnellement attribué aux philosophes adeptes de religions monothéistes (christianisme, judaïsme, islam) entre la philosophie et la religion.

Préparé en ce sens par les philosophes anciens, Fārābī semble avoir adhéré à leur voie, et il pouvait ainsi suivre leurs pas sans s'éloigner *stricto sensu* de sa religion, qui semble avoir été la référence majeure de son œuvre, à savoir l'islam. Instaurant néanmoins les bases d'un dialogue transreligieux basé sur la philosophie et l'islam, et adapté à un large public, à l'exception « des païens idolâtres »[866], Fārābī ne peut être considéré comme une sorte de païen, mais plutôt comme un musulman éclairé et adepte de la religion d'Abraham, suivant en cela les philosophes qui l'ont précédé et inspiré.

Pour conclure notre réflexion, on peut revenir à l'examen de la relation entre Fārābī et Yūḥannā b. Ḥaylān.

Selon nous, c'est donc dans la ville de Ḥarrān qu'il a complété la formation du *faylasūf* à un âge plutôt mûr (environ la quarantaine). Il n'est pas impossible qu'il se joignit ensuite à lui pour s'installer à ses côtés dans la ville du Salut, et cette idée tend un supposer l'existence d'une relation privilégiée entre Fārābī et Yūḥannā b. Ḥaylān, qui amène à considérer le Second maître comme ayant été le disciple du second et non un élève parmi tant d'autres. Ceci put l'amener à adhérer à la voie théologico-logique de Yūḥannā b. Ḥaylān et nous conduire ainsi à envisager sa formation philosophique dans une progression qui eut la partie interdite de l'*Organon* pour point de départ et la théologie peut-être à son apogée.

Par théologie, nous entendons ainsi en premier lieu le platonisme, et ensuite des croyances anciennes adoptées par les philosophes sabéens de Ḥarrān qui se sont accordées avec la voie religieuse d'Abraham ou *ḥanīfiyya*, qui comme on le sait a exercé une influence sur la *milla* de Fārābī. Sachant en outre que le plotinisme a exercé une influence sur sa métaphysique et qu'il en est de même pour l'aristotélisme et le néoplatonisme des commentateurs aristotéliciens, il n'est pas impossible d'intégrer à cette enseignement en théologie la partie métaphysique du corpus aristotélicien, la *Pseudo-Théologie* d'Aristote ainsi que les écrits d'Alexandre d'Aphrodise sur l'âme.

Sachant enfin que Yūḥannā b. Ḥaylān était de confession chrétienne nestorienne, on peut se demander si sa religion – qui ne semble pas avoir été un critère distinctif dans son école philosophique en tant qu'elle a été ouverte à des logiciens chrétien et musulman – fut ou non intégrée au cursus théologique qu'il a dispensé à Fārābī. Faute d'informations à ce sujet dans les notices examinées pour les besoins de notre étude, nous reposerons cette question

[865] Cf. partie 2.
[866] Au sujet de cette expression, cf. *supra*.

plus loin en nous appuyant pour y répondre à l'analyse des écrits philosophiques du Second maître.

c) Fārābī au pays de Šām (de 330-331/942-943 à 338-339/950-951) : de la composition des écrits politiques à la question de la religion

Si comme cela a été supposé, l'installation de Fārābī au pays de Šām a débuté en 330-331/942-943 et a duré jusqu'à sa mort (338-339/950-951), la période qui nous allons analyser ici concerne ainsi la dernière phase de son existence, que l'on peut associer à sa vieillesse, ainsi qu'à la rédaction de ses écrits politiques considérés par la postérité comme majeurs, comme c'est le cas du *Livre des Opinions*.

Aussi dans la mesure où nous nous sommes précédemment posé la question de savoir si le Second maître put avoir joué auprès de Sayf al-Dawla le rôle de conseiller, et que nous savons que ce prince était de confession ši'īte, on peut désormais se poser au moins deux questions. Une première qui consiste à se demander si Fārābī a été ou non un homme politiquement engagé, et si conséquemment, un écrit tel que *Le Livre des Opinions* qu'il rédigea entre Bagdad et Damas ne fut pas destiné aux princes de son temps comme ce peut être le cas de Sayf al-Dawla. D'autre part, la seconde question est de savoir si un tel engagement politique a pu ou non se doubler d'un engagement religieux.

Si l'on pense à l'influence du proto ismaélisme sur sa politique, ses affinités avec un prince tel que Sayf al-Dawla et d'autres princes partageant des affinités certaines avec Sayf al-Dawla au Šām où il était apprécié, ne semblent pas difficile à justifier. Mais si, comme on l'a supposé, la *milla* de Fārābī est philosophique et aspire dans la cité vertueuse à l'instauration d'un ordre universel, on peut se demander si l'engagement politico-religieux du faylasūf ne concernait pas davantage tous les hommes qu'une poignée de souverains.

c. 1 : Fārābī au pays de Šām : des honneurs à la désillusion

Si l'on s'intéresse en première instance à la biographie de Fārābī au pays de Šām, il est intéressant de remarquer l'existence d'un écart majeur entre sa relation avec les hauts dignitaires de cette région du monde arabe, et la manière dont il semble avoir été traité par les gens du commun. Ainsi pouvons-nous supposer en nous appuyant sur les notices biographiques sélectionnées pour notre étude que la dernière phase de l'existence du *faylasūf* fut partagée entre les honneurs dont il fut l'objet à la cour de Sayf al-Dawla dont il était l'ami, et une forme de désillusion qui causera sa perte et qui put provenir de différentes raisons que nous exposerons plus loin.

c.1.1: Fārābī à la cour de Sayf al-Dawla

Étudiée en amont, la relation entre Fārābī et « le plus célèbre émir de la dynastie des Hamdanides »[867], Abū l-Ḥasan ʻAli ibn Ḥamdān ou « Sayf al-Dawla », nous a conduit à montrer qu'il est peu probable qu'il ait exercé auprès de lui la fonction de *qāḍī*[868]. Or, si l'on examine à présent leur relation sous un angle différent, on peut formuler une nouvelle hypothèse selon laquelle le *faylasūf* put jouer aux côtés du prince le rôle de conseiller politique. Pour le montrer, on peut remarquer que les destinés des deux amis semblent s'entrecroiser et qu'en l'occurrence, au moment où Fārābī quitte définitivement la ville Ronde (330/942) pour rejoindre la cour du prince à Damas, ce dernier reçut de son frère (330/942) le surnom honorifique de « Sayf al-Dawla »[869]. Environ deux ans après l'arrivée du Sage à sa cour (333/945), il devint également le maître d'Alep, qu'il arracha aux Iḫchidides d'Égypte en échange de Damas[870]. Enfin, durant l'année 337/949, c'est-à-dire, peu de temps avant la mort du Second maître, le prince entama des expéditions contre les Byzantins qui lui « valurent la gloire »[871].

En réexaminant le propos d'Ibn A. Uṣaybiʻa sur cet aspect de la vie de Fārābī, on parvient à établir d'autres correspondances biographiques :

> **Notice n°5 :** *ʻUyūn al-anbāʼ fī ṭabaqāt al-Aṭibbāʼ (Sources des nouvelles au sujet des classes de médecins)*, Ibn Abī Uṣaybiʻa
> « [Fārābī] a commencé <la> composition <du *Livre des Opinions des habitants de la cité vertueuse*> […] à **Bagdad** et l'a apporté dans **le Šām** à **la fin de l'année de 330.** Il achevé à **Damas en 331**. Il l'a édité, l'a révisé, et en a fixé les différentes parties. Ensuite, un groupe de gens lui a demandé de <composer> **des chapitres** qui renseignent sur <son découpage> (*qisma maʻānihi*). Il les a réalisés **en Égypte durant l'année 337**. On en compte six. »

Dans la mesure où le *faylasūf* se rendit à Damas à la fin de l'année 330/942, on peut supposer qu'il y édita son *Livre des Opinions des habitants de la cité vertueuse*, qui compte parmi ses écrits philosophico-politiques majeurs, moins d'un an après son arrivée à la cour du prince (331/943). On observe également qu'en 337/949 qui correspond au moment où Sayf al-Dawla débuta ses opérations militaires contre les Byzantins, Fārābī se trouvait en Égypte, où il publia, à la demande de son lectorat, des *Chapitres* introductifs à son *Livre des Opinions*. Or, sachant que Sayf al-Dawla avait obtenu en 333/945 la ville d'Alep des Iḫchidides (323-358/935-969)[872], la présence du penseur dans leur territoire, c'est-à-dire, en Égypte, ne semble pas anodine et pourrait être envisagée comme le fruit d'un projet éventuel de rallier à la cause du prince une partie des égyptiens, le philosophe revêtant dans ce cas de figure non plus le seul statut de conseiller politique, mais encore celui d'ambassadeur.

[867] *Ibid*, et plus particulièrement, DHI, p. 735.
[868] Cf. *supra*.
[869] Cf. *supra*, *DHI*, p. 735.
[870] *Ibid.*
[871] *Ibid.*
[872] *DHI*, p. 383.

En s'intéressant à ce titre à l'identité du dirigeant de l'Égypte au moment où Fārābī s'y rendit, c'est-à-dire, en 337/949, on observe qu'il s'agit d'un « officier né dans une famille turque au service du califat <'abbāsside> »[873] dénommé Muḥammad ibn Ṭuġğ (323-334/935-946), et surnommé « iḫšīd » en 323/935, qui est un titre honorifique d'origine iranienne qui était « porté par les princes de Sogdiane et du Ferghana avant la conquête musulmane »[874].

Si l'on songe ensuite à la biographie de Fārābī, nous observons des relations de correspondance avec celle de Muḥammad ibn Ṭuġğ dans la mesure où il semble avoir été tout comme lui originaire de la région de Ferghana[875], et où son père avait été, d'après Ibn A. Uṣaybi'a, un chef d'armée d'origine iranienne. De plus, et bien que selon D. et J. Sourdel, les Iḫchidides se définissent comme « une dynastie de gouvernants autonomes »[876] qui ont résisté dans les premiers temps de leur règne aux ambitions des Ḥamdanīdes (291-394/905-1004)[877] « de la Syrie du Nord[878] avant de céder à l'expansionnisme des Fatimides venus de l'Ifriqya »[879], on peut imaginer que les origines communes que Fārābī partageait avec Muḥammad ibn Ṭuġğ, purent rapprocher les deux hommes, et pourquoi pas sceller une amitié ou un pacte éventuel tenant compte de la renommé de Fārābī en philosophie et de son allégeance envers Sayf al-Dawla.

Pour corroborer cette hypothèse, on peut remarquer que le séjour de Fārābī en Égypte ne semble pas s'être limité à l'édition de ses *Chapitres*, ni à l'année 337/949, Ibn A. Uṣaybi'a affirmant également que :

> « D'après ce qui a été rapporté de certains anciens, **Abū Naṣr al-Fārābī se serait rendu en Égypte en 338**, puis retourna à **Damas** où **il mourut durant le mois de Rağab de l'année 339** dans **la cour de Sayf al-Dawla 'Alī b. Ḥamdān sous le califat d'al-Rāḍī**, Sayf al-Dawla, se serait alors <chargé de sa prière mortuaire> accompagné de quinze hommes parmi ses intimes ».

Selon cet extrait, Fārābī se serait rendu en Égypte en 338/950 peu de temps avant sa mort, ce qui peut conduire à supposer qu'il put y retourner après la publication de ses *Chapitres* ou que son séjour dans ce pays fut plus long, et s'étendit au moins sur une année de 337/949 à 338/950. Aussi, sachant que ce déplacement est présenté par Ibn A. Uṣaybi'a comme le dernier de Fārābī avant sa mort à Damas à la cour de Sayf al-Dawla, il apparaît étonnant qu'il séjourna aussi longtemps dans une terre hostile à l'ambition politique de son prince et ami, et c'est donc en envisageant l'existence d'une alliance éventuelle et même partielle avec des Iḫchidides que nous pensons pouvoir expliquer cet aspect particulier de la biographie du philosophe, si tant est qu'il soit avéré.

---

[873] *Ibid.*
[874] *Ibid.*
[875] Cf. *supra*, ch. II, a.
[876] *DHI*, p. 383.
[877] *DHI*, « Hamdanides, 905-1004 », pp. 332-333.
[878] *Ibid*., à noter que les Ḥamdanides se distinguent en deux branches principales « alliées ou parfois rivales » (cf. *ibid*, p. 332), les Ḥamdanides de Mossoul (292-380/905-991) et ceux d'Alep (333-394/945-1004), dont fit partie Sayf al-Dawla, le prince et ami de Fārābī.
[879] *Ibid*.

Néanmoins, et même si on pouvait démontrer la vérité de cette hypothèse, elle se trouve comme contrebalancée par le sort tragique et malheureux que connut le sage philosophe. L'examen des circonstances de sa mort amène à se demander s'il n'a pas payé de sa vie son allégeance envers Sayf al-Dawla ou encore les alliances qu'il put contracter avec certains Iḫchidides.

c.1.2: La mort de Fārābī, un assasinat ?

Faisant figure d'exception dans notre corpus biographique, le témoignage d'al-Bayhaqī sur les circonstances de la mort de Fārābī est le suivant :

> **Notice n°3 :** *Tatimma ṣiwān al-ḥikma (Supplément au De la sagesse)*, Ẓahīr al-Dīn al-Bayhaqī
> « J'ai également entendu dire mon professeur, que Dieu lui fasse Miséricorde, qu'**Abū Naṣr** voyageant de **Damas à Ascalon**, rencontra un groupe de malfaiteurs nommé **« les *fityān* »** et [qu'il] leur dit : ‘‘ *Prenez ce qu'il y a avec moi de bétail, **d'armes** et de vêtements et laissez-moi en paix.* ’’ Ils refusèrent sa proposition, voulaient le tuer, de sorte qu'**Abū Naṣr** fut contraint de quitter sa monture et de lutter **jusqu'à ce qu'il mourut avec tous ceux qui l'accompagnaient**. Cette tragédie qui survint **marqua les cœurs des princes du Šām**, ils convoquèrent **les voleurs**, enterrèrent **Abū Naṣr**, puis [les] **crucifièrent sur des troncs auprès de sa tombe. »**

Attibué au professeur d'al-Bayhaqī, ce récit anecdotique témoigne d'une grande violence, et peut conduire à supposer que la mort du philosophe fut moins la conséquence d'un hasard malheureux que le résultat d'un complot instigué contre sa personne.

En premier lieu, on peut constater que les assasins du Sage, bien que présentés comme des voleurs, ne sont pas des voleurs comme les autres.

Ils en voulaient personnellement à sa vie, car les munitions et les biens matériels qu'il avait avec lui, à savoir, du bétail, des armes et des vêtements *(« Prenez ce qu'il y a avec moi de bétail, d'armes et de vêtements »),* n'ont pas trouvé grâce à leurs yeux (« *Ils refusèrent sa proposition, voulaient le tuer de sorte qu'Abū Naṣr fut contraint de quitter sa monture et de lutter […]* »).

Pourtant, si l'on tient compte du vocabulaire employé par al-Bayhaqī pour décrire les agresseurs du philosophe, on observe qu'ils étaient probablement issus d'un groupe nommé les « *fityān* »[880], qui rassemblait à son époque l'ensemble des démunis et des exclus de la société. Or, sachant que ces derniers faisaient partie de la couche la plus basse de la société ‘abbāsside et qu'ils vivaient dans le dénuement et la pauvreté, on ne comprend pas pourquoi ils ont refusé la proposition de Fārābī de se saisir de ses biens, ni pourquoi ils s'en sont également pris à ses compagnons de voyage (« *il mourut avec tous ceux qui l'accompagnaient* »).

Ce comportement conduit à supposer que la mort du *faylasūf* et de ses compagnons a été un véritable assasinat, et qu'il a pu avoir été commandité par des individus qui ont payé au

[880] Pour la signification de ce terme, cf. *infra*.

préalable ses agresseurs pour qu'ils mettent fin à ses jours sans laisser de traces, ce qui expliquerait la raison pour laquelle ils ont également tué ses compagnons de voyage.

Si l'on cherche à déterminer l'identité du et/ou des commanditaire(s) de ce meurtre, on peut supposer qu'il s'agissait d'un haut dignitaire d'Égypte, dans la mesure où Fārābī séjourna dans ce pays au moins à partir de 337/945, et jusqu'à 338/950, ou alors d'un prince originaire du Šām. La première hypothèse pourrait être validée en s'appuyant sur les rivalités entre les Ḥamdanīdes et les Iḫchidides, et on pourrait supposer dans cette perspective, que la ville d'Ascalon étant sur la route de l'Égypte[881], celui ou ceux qui ont cherché à nuire à Fārābī, et à travers lui à Sayf al-Dawla, ont œuvré à empêcher son retour à Damas en organisant leur complot sur la route sur laquelle voyageait le *faylasūf*.

Quant à la seconde hypothèse, qui n'est pas incompatible avec la première, elle repose sur l'existence d'un complot instigué par un rival éventuel de Sayf al-Dawla au Šām, qui, conscient de l'importance du philosophe pour lui et en l'occurrence de la nouveauté et du succès de ses idées philosophiques et politiques, put chercher à ruiner leur relation en croyant de cette manière mettre un terme à l'ascension politico-militaire du prince, ou pour le moins, la brider. Pour justifier cette hypothèse, on peut souligner le fait que les agresseurs de Fārābī ont tous été retrouvés et excécutés violemment (« *Cette tragédie qui survint marqua les cœurs des princes du Šām, ils convoquèrent les voleurs, enterrèrent Abū Naṣr, puis [les] crucifièrent sur des troncs auprès de sa tombe*. »), ce qui paraît étonnant dans la mesure où excepté les membres de leur groupe, il ne restait aucun témoin vivant de la tragédie dont le Second maître et ses compagnons de route ont été les victimes. Ainsi en adoptant cette perspective, nous supposons que l'identité des agresseurs de Fārābī était connue, mais que leur(s) commanditaire(s) a/ont sans doute préféré les faire excécuter, ce(s) dernier(s) afin qu'ils emportent leurs secrets dans leurs tombes et que leur(s) commanditaires(s) soient lavé(s) de tout soupçon.

Si on met ensuite entre parenthèses le caractère tragique du récit de la mort de Fārābī rapporté par al-Bayhaqī, on peut lui assigner aux moins deux autres interprétations, dont une première, symbolique, et une seconde, ironique.

En son aspect symbolique, ce récit peut être considéré comme symptomatique d'une société qui va mal, et peut être associé à une crise dont il a été question en amont, nommée par H. Laoust, « la crise du califat 'abbāsside » (247-334/861-945)[882]. En son aspect ironique, on peut remarquer que ce contexte ne joue pas en faveur de Fārābī, condamné par des membres de la couche la plus basse de la société à laquelle s'est peut-être liguée une poignée d'individus de la plus haut extraction sociale pour mettre fin à ses jours. Or que penser d'une telle association ? Est-elle la manifestation symbolique d'un crime contre la philosophie ou autre chose ? Que peut-on penser d'une telle tragédie quand nous savons que Fārābī a été considéré par ses successeurs comme le père et le fondateur de la philosophie musulmane ? Et

[881] *DHI* « Ascalon », pp. 108-109, où l'on peut lire (p. 108) qu'il s'agit « d'une <ville> gréco-romaine et byzantine d'importance stratégique située sur la route de l'Égypte ».
[882] LAOUST H., *Les schismes dans l'islam, introduction à une étude de la religion musulmane*, ch. V, Payot, « Bibliothèque Historique », Paris, 1965, pp. 121-163.

surtout, comment évaluer son engagement politique et religieux si tant est qu'il n'ait pas trouvé grâce aux yeux de ses contemporains ? Ainsi, afin de livrer un diagnostic complet des circonstances de la mort du *faylasūf*, il paraît nécessaire d'examiner l'état de la cité musulmane à son époque.

c.1.3: La cité musulmane à l'époque de Fārābī

Si l'on s'appuie sur les travaux de M. Arkoun pour se faire une idée sur la cité musulmane[883] à l'époque de Fārābī, on peut constater qu'elle se définit comme une société dans laquelle régnait une lutte perpétuelle pour l'obtention du pouvoir. Ce que nous identifions à « l'islam sunnite » correspond selon cette vision à une réalité sociale, culturelle et religieuse qui s'est imposée tardivement, surtout à partir du Ve siècle de l'Hégire (ie. IXe s.), et jusqu'à cette période demeurait dans la cité une vive compétition pour l'obtention du pouvoir[884], qui a causé des luttes incessantes entre les musulmans šî'ītes et les sunnites[885].

En plus de ce problème, la cité musulmane était également partagée par le paradoxe suivant : originellement, elle se définissait comme une théocratie égalitaire[886], mais historiquement, elle n'a jamais pu intégrer les groupes et les classes issues des minorités religieuses, comme si elle avait été débordée par l'hétérogénéité des peuples dont elle avait la charge. Néanmoins, à en croire M. Arkoun, depuis l'avènement des 'Abbāssides, un idéal d'unité apparaît, qui se traduit par « une nostalgie de l'*umma* et/ou de la première communauté musulmane instaurée par le prophète Muḥammad et par ses ancêtres vertueux de (*al-salaf al-ṣaliḥ*) »[887]. Celui-ci n'aurait cessé de « hanter », à des degrés divers, les califes et les intellectuels de toutes origines qui acceptaient d'être leurs soutiens[888].

Cette volonté fut contecarrée par une force opposée : celle de l'armée, qui fit progressivement enfermer le califat dans un système aux volontés multiples et arbitraires.

Se basant sur des travaux de C. Cahen, M. Akoun résume en cinq points les relations entre l'armée et les califes 'abbāssides. Premièrement, ils avaient dû militairement leur succès à la nouvelle armée organisée par Abū Muslim dans la population ẖurāsānienne. Ce succès eut des conséquences sociales : l'aristocratie 'abbāsside devenait de plus en plus perse, les Arabes retombant dans les cas les plus extrêmes dans le bédouinisme. Deuxièmement, al-Mu'taṣim (217-227/833-842) crut pouvoir réduire la puissance ẖurāsānienne en la remplaçant par des esclaves turcs (*mamlūk*). Mais, cela créa un problème nouveau : jusqu'aux temps modernes,

---

[883] ARKOUN M., *Miskawayh philosophe et historien, contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle*, thèse principale pour le Doctorat ès Lettres présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris (Sorbonne), Paris, 1970. Etude du Livre II, ch. 3 : « De la cité grecque à la cité musulmane : essai d'explication sociologique, » p. 161-195.

[884] On peut remarquer que M. Arkoun emploie une majuscule pour parler de la cité musulmane qu'il nomme « Cité », p. 161.

[885] *Ibid.*

[886] Idée qui provient du *Coran* (XLIX, 10) selon lequel : « Les croyants ne sont que des frères ». Nous y reviendrons.

[887] *Ibid.*

[888] Comme c'est le cas d'Ibn al-Muqaffa', de Ǧaḥiẓ, ou encore d'Ibn Qutayba, *ibid.*, p. 162.

les États musulmans d'Orient n'ont pu se passer d'une armée turque « tous, l'adopteront »[889]. Troisièmement, la dynastie Būyide (333-env.446/945-env. 1055)[890] devra en Iran occidental sa force aux Daylamites[891], que le besoin en cavalerie contraindra cependant rapidement à doubler ses effectifs de Turcs, ce qui sera facteur de désordre[892]. Quatrièmement, l'armée coûtait cher à l'État[893]. Cela entraîna une fiscalité dure qui impliqua du mécontentement et des révoltes. Un fâcheux « cercle vicieux » selon C. Cahen, qui tombera mal quand l'effort militaire devra s'intensifier. Enfin, cinquièmement, l'État réforma *l'iqṭā*'[894], ce qui permit aux militaires de prélever eux-mêmes leurs impôts d'un village ou d'un district[895].

Ainsi, comme l'affirme M. Arkoun, « tandis que les intellectuels s'évertuaient dans toutes les conjectures à forger une conscience communautaire en offrant à tous les fidèles une Loi, une théologie et une culture de plus en plus marquées, en proportion des nécessités de la lutte, par l'exclusivisme arabe et islamique, un corps social étranger, confisquant à son profit l'autorité et les ressources, rendait sans objet un humanisme riche de virtualités »[896].

Pour comprendre l'influence de l'armée sur le califat, le spécialiste s'appuie sur deux exemples qui concernent, d'une part la jurisprudence ou « *fiqh* », d'autre part la mentalité de la couche la plus basse de la société 'abbāsside.

c.1.3.1: L'évolution du *fiqh* et la mentalité des masses populaires

En ce qui concerne le *fiqh*, J. Schacht aurait montré d'après M. Arkoun qu'au moment où les Turcs s'emparent progressivement du pouvoir, son développement rencontre un véritable tournant. S'il évoluait jusqu'alors, il se stabilise et devient beaucoup plus rigide. Il intègre en fait « son moule définitif »[897] et apparaît l'idée selon laquelle « si les grands savants du passé avaient le droit de se livrer à un raisonnement juridique indépendant (*iǧtihād*), […] un consensus s'établit peu à peu de lui-même dans l'islam orthodoxe, à l'effet de restreindre toute l'activité future à l'explication, l'application et tout au plus l'interprétation de la doctrine telle qu'elle avait été fixée une fois pour toutes (*taqlīd*) »[898].

---

[889] *Ibid.*
[890] Il s'agit d'une dynastie d'émirs iraniens originaires du Daylam qui tout en étant divisée en plusieurs branches familiales et sur des territoires différents gouvernait au nom du calife en même temps que l'empire arabo-islamique qui reconnaissait encore l'autorité du calife. Cf. *DHI*, « Bouyides ou Buwayhides, 945- env. 1055 », pp. 166-168.
[891] En vertu de la note précédente, on comprend que les Daylamites sont en fait des Būyides.
[892] *Ibid.*; on se jalouse, on se dispute les parts des revenus de l'État ou on épouse les querelles des chefs.
[893] Le montant est évalué à 14 1/3 dirhams ou dinars, ce qui donne environ 5 millions de dollars, fabrication d'armes non-comprises, le coût d'une armée de 50 000 hommes quand l'empire fut à son apogée put être de l'ordre de 14 000 millions, soit, avec les fabrications, environ la moitié du budget de l'État.
[894] Il s'agit d'un terme arabe qui sert à désigner durant le déclin des 'Abbāssides, « ''une concession foncière'' non héréditaire, faite sur des domaines qui appartenaient à l'Etat musulman après avoir anciennement été abandonnés par leurs occupants au moment des grandes conquêtes ». DHI, p. 399.
[895] *Ibid.*, p. 162-163.
[896] *Ibid.*, p. 163.
[897] *Ibid.*
[898] *Ibid.*

La mentalité des masses populaires conduit le spécialiste à l'examen des errants et des voyous de la société 'abbāsside, qui ont été nommés « *'Ayyārūn* »[899]. Situés en dessous d'une classe qui regroupait jusqu'au IVe siècle de l'Hégire (ie. VIIIe s.), des marchands, des artisans, des hauts fonctionnaires, de gros propriétaires terriens, et qui constituait pour toutes les œuvres de l'esprit « un public réceptif et stimulant »[900], ces petites gens qui le plus souvent étaient exclus de l'emploi et de toute participation régulière à la vie en société, ont joué un rôle actif dans la diffusion des idéologies sunnites et ši'ītes, et plus particulièrement du ḥanbalisme et de l'imâmisme et/ou de l'islam duodécimain. Or, il est intéressant de constater que cette influence s'exerça surtout à Bagdad « car dans les autres villes iraniennes de la Mésopotamie, les *'Ayyârûn* apparaissent plus liés à la bourgeoisie locale, voire au fonctionnement des institutions politiques officielles'' »[901]. Jouant alors sur des solidarités de quartiers (*'aṣābiyyā*) dans la ville du Salut, les ḥanbalites et les imâmites diffusaient une doctrine permettant de trancher avec le sentiment d'injustice des opprimés : les premiers prêchaient le retour absolu aux textes sacrés et anciens en qualifiant d'innovation (*bid'a*) toutes les évolutions socio-culturelles de la société 'abbāsside qui intervenaient sans ou contre les masses. Quant aux seconds, ils prêchaient le salut pour tous en soutenant que l'imâm légitime, initié et initiateur spirituel infaillible (*ma'ṣūm*) parce qu'ami de Dieu (*walī*), instaurera « la cité vertueuse », qui est une projection sur terre de la cité céleste[902].

Dès lors, si l'on tente de comprendre les raisons pour lesquelles Fārābī a pu faire l'objet d'un complot qui a conduit à sa mort, il n'est pas exclu que c'est à la couche la plus basse de la société bagdadienne que l'on peut affecter ce méfait sous couvert d'une certaine idéologie, ou que son assasinat a été perpetré par d'autres *'ayyārūn* originaires du Šām ou du Miṣr alliés alors à des bourgeoisies locales. En outre, on peut remarquer que l'idée d'une cité vertueuse n'était pas étrangère à ces derniers, mais que celle de Fārābī put ne pas trouver grâce à leurs yeux, ou pour le moins à ceux de leurs commanditaires. On peut souligner à ce titre ce qui a été supposé en amont, à savoir que ces derniers ont pu compter parmi des personnalités politiques de l'époque (émirs ou princes), et que leur existence, tout comme celle du Second maître, s'est inscrite ainsi dans une période d'instabilité politique qui a conduit à une mise sous tutelle des califes 'abbāssides par les émirs Būyides.

c.1.3.2: Une période d'instabilité politique

Liée à des facteurs économiques, le déclin des califes 'abbāssides et leur mise sous tutelle par les Būyides débute dès l'avènement d'al-Rā'iq (324/936), un gouverneur originaire du Daylam[903], qui mit sous tutelle le calife al-Rāḍī (322-328/934-940). Un allié dénommé

[899] *Ibid.*, p. 164.
[900] *Ibid*.
[901] *Ibid*., note n°3.
[902] *Ibid.*.
[903] Gouverneur pour lequel fut créé le titre d'émir des émirs (*amīr al-ʾumarāʾ*) en 936 alors qu'il avait mis sous tutelle le calife al-Rāḍī (322/934-328/940).

Bağkam le trahit et prend sa place en 326/938, avant de prendre la ville en 328/940 au moment où les Ḥamdanides accédent à leur indépendance.

Entre temps, les Iḫšīdīdes avaient aussi pris leur indépendance vis-à-vis du califat depuis 323/935, et trois frères originaires du Daylam, `Alī, Aḥmad et Ḥasan, occupent le Fars vers 321/933. Ils s'emparent du Ḫuzestān et de la province de Kerman en 322/934, et plus tard, en 333/945, ils s'emparent de Bagdad qu'ils reprennent à Bağkam, destituant le calife Mustakfī (332-334/944-946)[904], mettant ainsi fin « pour longtemps »[905] au califat dont il ne subsista qu'une fiction malgré des tentatives de restauration[906]. Par calcul politique, Aḥmad Mu'iz al-Dawla (333-351/945-967)[907] qui est l'acteur de la destitution de Mustakfī renonce à abolir la dynastie 'abbāsside, se servant ainsi du califat pour apaiser les masses[908]. Bien que les califes soient désormais ridiculisés (on les cantonne et les enferme dans des harems) et malmenés (on les bat, les frappe, les humilie), ils conservent un pouvoir juridico-religieux symbolique et trompeur, tandis que les émirs consolident de plus en plus leur autorité[909]. Adeptes du ši'īsme duodécimain les émirs būyides favorisent le développement de leur culte dans la ville du Salut, ce qui occasionne un certain nombre de heurts dans la société qui se divise et s'oppose sur le plan religieux.

Sachant que le Second maître quitta définitivement la ville Ronde en 330/942 pour rejoindre la cour de Sayf al-Dawla à Damas, qui reçut la même année ce surnom de la part de son frère, il n'est pas impossible qu'il chercha à fuir les Būyides, ou les tutelles d'al-Ra'īq et de Bağkam. Dans la mesure où il s'est rendu en Égypte, on peut supposer comme cela a été affirmé plus haut, que ses rapports avec les Iḫšīdīdes étaient suffisamment cordiaux pour qu'il y séjourne au moins durant une année, ce qui, pour l'identification des commanditaires de sa mort, nous amène ou bien à une trahison instigués par ses alliés, ou alors à un complot qui a pu avoir été perpétré par des Daylamites.

Vis-à-vis de cette idée, on peut néanmoins adopter une certaine réserve, car les Būyides ont encouragé le développement de la culture arabe par le mécénat[910].

Ainsi, pour expliquer la mort du *faylasūf* on peut défendre deux hypothèses. La première peut nous conduire à supposer que celle-ci a pu faire l'objet d'un complot émanant des membres de la couche sociale la plus basse[911] et que ceux-ci ont pu avoir été originaires

[904] Le DHI d'où nous tirons les dates de règnes de Mustakfī ajoute une année à son règne qui s'achèverait en 334 /946 plutôt qu'en 333/945, cf. p. 11.
[905] *Ibid.*, p. 171. Miskawayh raconte comment Mustakfī a été malmené par deux Daylamites qui « le tirèrent, l'étendirent par terre, et après lui avoir passé son turban autour du cou, le trainèrent… » au palais de Mu'iz al-dawla où il fut enfermé. En note (p. 172, note n°1) M. Arkoun ajoute que Muqtadir avait été assassiné et que Muttaqī a été aveuglé.
[906] *Ibid*., ex : al-Qādir, 381/973-422/1013 mais le calife ne trouvera plus une autorité sans partage jusqu'à la fin de l'institution en 1239/656.
[907] Ses dates de règnes s'accordent avec la destitution d'al-Mustakfī (cf. *supra*). Cf. DHI, p. 168.
[908] Fait important qui touche l'armée et plus particulièrement la rivalité entre les Daylamites et les Turcs, c'est qu'il embrasse les schismes (ou oppositions) religieuses des maîtres du pouvoir.
[909] Dans ce cadre et selon Miskawayh, les destitutions politiques directes ou par lettres se multiplient, et vont jusqu'aux menaces. Un calife fut en l'occurrence condamné à payer une amende de 400 000 dihrems. Et pour avoir cette somme il dut vendre ses vêtements et des matériaux rattachés à son palais…etc. *Ibid*., p. 173.
[910] Cf., *DHI*, pp. 167-168.
[911] Cf. *supra*. On peut remarquer que le terme « *'ayyarūn* » est synonyme du terme « *fitiyān* ».

de Bagdad. Quant à la deuxième hypothèse, elle suppose que les commanditaires de l'assasinat de Fārābī comptaient parmi des princes et/ou des émirs du Šām, du Miṣr, voire même du Daylam, qui se sont ligués avec des *'ayyarūn*, qui ne comptaient pas nécessairement parmi les citoyens de Bagdad, pour tuer le philosophe, avant de se faire exécuter à leur tour. Toutefois, dans la mesure où le départ définitif de Fārābī de la ville Ronde coïncide quasiment avec l'intronisation des Būyides, et que la publication du *Livre des Opinions* précède ainsi leur prise de Bagdad, on peut s'interroger sur les conséquences de leur prise du pouvoir et comparer en l'occurrence leur position religieuse avec celle qui a été défendue par le Second maître.

c.1.3.3: La position religieuse des Būyides et celle de Fārābī

Si l'on s'appuie à nouveau sur M. Arkoun, on constate que les thèmes généraux de l'enseignement islamique au IVe siècle de l'Hégire (ie. VIIIe s.), c'est-à-dire, avant l'intronisation des Būyides, porte sur l'histoire spirituelle de l'humanité, la prophétologie, l'immortalité et la résurrection. Les obligations canoniques s'imposent quant à elles à tous comme les éléments communs d'une structure mentale. Ainsi, que l'on pratique les sciences exactes, les sciences religieuses, ou l'*adab*, et que l'on occupe le sommet de l'échelle sociale ou le plus bas degré, « le donné révélé sert de source et de critère absolu du vrai et du faux, du bien et du mal »[912]. Cependant, si l'espace mental du musulman médiéval est dominé par les sens du sacré, du surnaturel et du transcendant, l'instauration des Būyides semble marquer une évolution du sentiment religieux qui s'est manifesté par deux faits : d'une part, l'apparition de luttes religieuses qui aggravent les clivages sociaux et politiques, d'autre part, un « progrès de la pensée positive et de l'autonomie de la personne »[913].

c.1.3.3.1 : Les luttes religieuses : des tensions qui aggravent les clivlages sociaux et politiques ?

Selon M. Arkoun, les consciences collectives sont de part et d'autre nourries par « deux interprétations opposées d'une même histoire »[914] et conduisent ainsi les sunnites et les ši'ītes à développer des regards différents sur le monde.

Pour les premiers, l'histoire se conjugue avec les « événements sanglants »[915] efficacement menés par des lieutenants ou califes plus ou moins légitimes du prophète. Pour les seconds, cette histoire est plus « tragique » et se rattache à une représentation spécifique du destin à mi-chemin entre le temporel et le spirituel, si bien que cette communauté fut dès ses premiers temps dans la nostalgie d'une cité où Dieu continuerait à se manifester par l'intermédiaire de l'héritier spirituel (*waṣi*) de Muḥammad. En outre, cette nostalgie est exacerbée en une vibrante sensibilité collective depuis le massacre et l'assassinat des vrais

[912] *Ibid*., p. 176.
[913] *Ibid*.
[914] *Ibid*.
[915] *Ibid*.

dépositaires de la Volonté divine[916]. M. Arkoun conclut que c'est à ce niveau collectif de croyances issues du caractère ambivalent de la figure du prophète que l'on peut parler de schismes dans l'Islam[917].

Ainsi, il ne s'agirait pas seulement de spéculations abstraites déclenchées par des lectures différentes du texte coranique, mais d'une intégration de valeurs religieuses à la lumière d'expériences culturelles et politiques diversement accentuées. Cette insertion de la religion dans l'histoire concrète oblige l'historien moderne à renoncer au point de vue polémique des hérésiographes pour qui la communauté promise au salut (*al-firqa al-nagīya*) mène le combat sacré contre les égarés et les suppôts de Satan[918]. Une telle attitude d'objectivité est nécessaire et particulièrement requise pour « évaluer la place de la religion dans la société bûyide »[919]. Toutes les tendances s'affirment alors avec force sans qu'aucune ne puisse se flatter d'avoir le monopole effectif de l'orthodoxie. Celle-ci se diffuse à travers les manifestations de rue, dans les sermons populaires, les propagandes ismaéliennes, les promotions officielles du culte duodécimain, ou encore par l'intervention des philosophes et/ou *falāsifa*, ce qui pousse M. Arkoun à établir le diagnostic suivant : « Dialoguant très rarement ou mal, s'ignorant tous, se combattant sans indulgence, les différentes fractions qui parlent au nom de l'Islam étaient toutes conditionnées par un travail de sédimentation opéré sur les consciences collectives depuis trois siècles. »[920].

Pour saisir cette situation avec précision, le spécialiste se tourne vers la littérature doctrinale de l'époque et s'intéresse aux textes qui véhiculent la sensibilité religieuse des principaux groupes parmi lesquels on trouve les ḥanbalites, les soufis, les šiʿītes et les philosophes.

c.1.3.3.2 : Les ḥanbalites et les milieux soufis

Pour les ḥanbalites et les milieux soufis apparentés[921], la vérité (*al-ḥaqq*) consiste à intégrer tous les épisodes de l'histoire islamique, y compris ceux dominés par les pervers.

Il est nécessaire d'obéir à l'autorité en place, et l'obligation de faire triompher les droits de Dieu (*ḥuqūq Allah*) est reportée sur chaque fidèle qui est donc responsable. Selon M. Arkoun, cette attitude est bien illustrée par la profession de foi d'Ibn Baṭṭa (387/997) qui est un représentant qualifié du mouvement ḥanbalite sous les Būyides. Il énonce avec minutie et dogmatisme les règles à observer face aux nombreuses innovations (*bidʿa*) et les circonstances mouvantes engendrées par les dirigeants : il maintient le refus théorique de l'autorité illégitime, prêche la paix sociale, condamne la guerre civile et il insiste sur la nécessité de « continuer avec tout émir, que ce soit un homme de bien ou un homme pervers » à satisfaire les obligations canoniques, les devoirs sociaux, et à pratiquer les activités utiles

[916] *Ibid*., p. 177.
[917] *Ibid*.
[918] Note n°1, p. 177.
[919] *Ibid*., p. 177.
[920] *Ibid*.
[921] Note n°1, p. 178.

comme l'agriculture, le commerce, les métiers, etc. Selon lui « l'injustice du prince ou l'initiative du tyran ne sauraient […] nuire à l'homme qui veille sur sa religion et qui suit fidèlement la *Sunna* de son Prophète »[922].

Face à l'intellectualisme des *falāsifa,* aux spéculations gnostiques des ismaéliens, ou aux controverses des *Ahl al-kalām,* Ibn Baṭṭa, après d'autres maîtres ḥanbalites, réaffirme la primauté et l'indépendance de la religion vécue au niveau des significations littérales. Cet islam ritualiste paraît pratique ou « fonctionnel » pour M. Arkoun, du fait qu'il forge un groupe aux contours spécifiques qui affiche une cohésion sans fissures en le pliant à un ensemble d'obligations portant sur les gestes, les formules, le costume, le maintien, le travail, les relations sociales, les attitudes envers les musulmans et les innovateurs. Aussi, dans son guide du musulman parfait, Abū Ṭalīb al-Makki (386/996) confirme ce rôle de la religion qui éclaire l'homme dans tous les moments de la vie pratique, lui façonne une condition en « nourrissant son cœur » de la présence à la fois proche et lointaine de Dieu[923].

c.1.3.3.3 : Les šiʻītes

De leur côté, les šiʻītes ne rejettent rien de cette éthique du comportement et de cette soumission aux rites qui constituent l'essentiel de la doctrine sunnite.

Cependant, ils privilégient certains moments et personnages de l'histoire, et en rejettent d'autres. Ils s'érigent alors en conscience accusatrice des musulmans dits orthodoxes qui ont renié, altéré ou effacé le testament spirituel du prophète. Pour éclairer ce point, M. Arkoun s'appuie sur Abū Bakr al-Ḫawārizmi (383/993) qui donne « l'exacte mesure [de la] cassure psychologique qui a affecté l'*Umma* »[924]. Ainsi, qu'il s'agisse de Bagdad et d'autres villes irano-irakiennes, elles se sont laissées emporter d'après al-Ḫawārizmi dans deux visions opposées de l'islam. Pourtant, les différences éthiques, économiques et culturelles ne suffisent pas selon M. Arkoun à rendre compte de cette divergence qui paraît enracinée dans la psychologie collective[925]. Pour lui, indépendamment de son destin politique, la propagande šiʻīte conduisit à une attitude neuve à l'égard de la religion.

Cela se vérifie selon le spécialiste à travers la grande *Encyclopédie* du mouvement ismaélien des « *Iḫwān al-Ṣafā'* », laquelle nous amèner à retrouver Fārābī en raison de son intérêt pour la philosophie et les philosophes ou *falāsifa*.

c.1.3.3.4 : Les ismaéliens et les falāsifa

Tandis que les šiʻītes duodécimains ont cultivé une tradition d'*adab* proche de celle des sunnites, les ismaéliens[926] se sont réclamés d'une ascendance spirituelle et intellectuelle

[922] *Ibid*., pp. 126-130.
[923] Note n°3, p. 178.
[924] *Ibid*., pp. 179-180.
[925] *Ibid*., p. 180.
[926] *Ibid*., p. 181.

semblable à celle des *falāsifa*. Dans leur démarche, l'islam n'est qu'un moment, présenté comme privilégié, d'une longue conquête du savoir menée par la raison, d'abord chez les Syriens et les Egyptiens, puis chez les Grecs appelés aussi Sabéens et Ḥarrāniens[927]. L'islam, comme d'autres religions, a codifié en termes simples et accessibles à la masse, des enseignements que le sage retrouve dans leur imposante complexité en s'astreignant à une ascèse proprement intellectuelle. Dans ce cadre, selon M. Arkoun, nous sommes en droit de nous poser la question suivante : « Les animateurs de ce mouvement étaient-ils à l'origine des philosophies qui entendaient soumettre la religion aux mêmes principes d'intelligibilité que toute autre réalité, ou jugeaient-ils seulement *la falsafa* comme un instrument efficace pour convertir les esprits à une conception audacieuse de la *šarī'a* ? Visaient-ils uniquement, à l'exemple des grands sages comme Hermès Trismégiste, Socrate et Platon, les vérités-essences (*ḥaqā'iq al-umūr*), ou cachaient-ils sous de nobles apparences le désir d'instaurer un nouvel ordre *humain* ?[928]

La question ainsi posée n'est ni gratuite, ni arbitraire : elle a été soulevée par Tawḥīdī, qui propose un exposé sur l'origine des Frères de la Pureté, leurs objectifs et la réaction des *falāsifa* de Bagdad. Avant de s'y consacrer, on peut remarquer une certaine identité entre les sources de la *falsafa* pour les Frères de la Pureté et celle à laquelle a été formé le Second maître qui, comme on l'a vu, a complété son instruction philosophique et religieuse dans la ville de Ḥarrān[929], où il a pu avoir accès à la sagesse sabéenne et platonicienne en plus de se voir dispenser des connaissances complémentaires sur le corpus aristotélicien (en logique, physique, métaphysique) et ses commentateurs (tels Alexandre d'Aphrodise)[930]. Ainsi, si les Frères de la Pureté avaient quasiment les mêmes références que Fārābī pour penser la *falsafa*, ce groupe (*'iṣāba*) a été fondé à Baṣra et « avait défini une doctrine grâce à laquelle il pensait avoir rendu plus accessible la voie qui assure l'agrément de Dieu et l'entrée dans Son paradis. Il a soutenu, en effet, que la Loi religieuse avait été souillée par toutes les sottises, envahie par toutes sortes d'errements. On ne peut la laver et la purifier qu'au moyen de la philosophie, qui unit la sagesse fidéiste à une féconde réflexion personnelle. Il a prétendu aussi qu'on atteint la perfection dès l'instant où la philosophie grecque et la Loi religieuse arabe sont harmonisées »[931].

Comme nous avons cherché à le montrer en amont, on observe une égalité de rapport entre la philosophie et la religion, mais nous apprenons ici que ces dernières correspondent à des réalités spécifiques, à savoir, dans le cas de la philosophie, à la sagesse antique d'Hermès Trismégiste et à celle de Platon, et dans le cas de la religion, à la Loi révélée qui est la source de la loi religieuse ou *šarī'a*. Aussi, si l'on poursuit la comparaison entre cette voie et celle du Second maître, on peut constater deux choses. Sur le plan de la philosophie tout d'abord, il se

[927] Note n°1, p. 181.
[928] Note n°2, p. 181 : selon M. Arkoun, on doit distinguer *l'ordre humain* qui transcende toute histoire de *l'ordre politique* qui fut effectivement réalisé par les Fātimides par exemple.
[929] Cf. *supra*.
[930] Plus loin nous verrons que la conception de l'histoire de la philosophie qui est décrite ici correspond quasi exactement à celle qui nous est livrée par le Second maître.
[931] *Ibid.*

concentre exclusivement sur Platon et Aristote, dont le nom semble ne pas figurer ici. Du point de vue de la religion, la révélation n'est pas envisagée comme l'égale de la philosophie et ne lui assigne pas nécessairement ses règles, comme nous pourrons le constater dans la partie suivante.

Si l'on revient à la présentation de la philosophie des Frères de la Pureté, on peut remarquer que M. Arkoun considère la religion comme une réalité que l'on explique à la manière de la physique, de l'astrologie, de la logique ou de la musique, si bien que l'accession au Paradis suppose en fait une alliance entre la raison et la foi. Or considérée comme trompeuse, profanatrice et dangeureuse, cette entreprise est condamnée par Abū Sulaymān[932] et ses disciples. En voulant « glisser secrètement la philosophie dans la Loi religieuse et annexer celle-ci à celle-là »[933], les Frères de la Pureté ont cru selon lui en ce qui ne saurait être et ne peut se réaliser, car : « […] <la> Loi religieuse vient de Dieu par voie de la révélation faite à un intermédiaire entre Lui et les créatures, de la confidence, de la contemplation des signes, de la manifestation de miracles : procédés tantôt approuvés nécessairement par la raison, tantôt déclarés inadmissibles. Et cela en vue d'assurer les intérêts parfaitement définis de tous, de délivrer des normes de conduites complètes et claires. La Loi contient aussi des données qui ne peuvent faire l'objet d'une recherche, ni d'un approfondissement, mais pour lesquelles on doit se remettre à celui qui les a proposées à notre attention. En pareil domaine, le « pourquoi » n'est plus de mise, le « comment » est vain, le « est-ce que » cesse, le « si » et le « plût à Dieu » deviennent inutiles. En bref, le prophète est supérieur au philosophe, car le prophète est l'envoyé et le philosophe, le destinataire »[934].

Si l'on s'appuie sur ce qui a été montré précédemment, nous constatons que cette critique n'est pas adaptée à la philosophie des Frères de la Pureté et qu'elle brise en quelque sorte l'équilibre qu'ils posent entre la philosophie er la prophétie. En songeant en outre à Fārābī, nous remarquons que sa démarche est contraire, de prime abord, a celle d'Abū Sulaymān et de ses disciples. Pour lui, si l'on devait comparer la prophétie à la philosophie, c'est la seconde qui l'emporterait comme nous l'avons supposé et le montrerons plus loin.

Pour finir, on peut examiner deux critiques de la position religieuse des Frères de la Pureté, dont une première, qui est positive, et formulée par al-Maqdisī (619/1223)[935], et une seconde, plus négative, défendue par al-Ḥarīrī (515/1122)[936].

[932] Il s'agit probablement d'Abū Sulaymān al-Siğistānī mort après 374/985. C'est en effet l'un des principaux acteurs des *Muqābasāt* (*Les Conversations*) de Tawḥīdī.
[933] *Ibid*., p. 182.
[934] *Ibid.*
[935] Il s'agit d'un ascète, jurisconsulte et théologien traditionaliste ḥanbalite. Cf. MAKDISI G., "Ibn Ḳudāma al-Maḳdisī", EI, Brill Online 2016.
[936] Poète, philologue et auteur d'une œuvre célèbre intitulée « *Les Scéances* » (*Al-Maqāmāt*). Cf. MARGOLIOUTH D. S. & PELLAT CH., "al-Ḥarīrī", EI, Brill Online, 2016.

Al-Maqdisī	Ḥarīrī
« La Loi religieuse est **la médecine des malades** ; la philosophie, la médecine **des bien-portants**. Les prophètes cherchent à soigner les malades pour que leur mal ne s'aggrave pas et pour l'enrayer par la simple guérison ; **les philosophes, eux, préservent la santé chez ceux qui la possèdent en leur évitant de contracter jamais un mal.** Or, c'est un fait patent, qu'entre celui qui s'occupe d'un malade et celui qui s'occupe d'un bien-portant, il y a une différence éclatante…S'il est vrai que celui qui est délivré de la maladie grâce à l'intervention de son médecin : [le prophète], acquiert lui aussi des vertus, il reste que celles-ci ne sont pas du même genre que les vertus réservées au bien-portant. En effet, les unes sont liées à un enseignement traditionnel, les autres, à un enseignement apodictique ; celles-là sont conjecturales, celles-ci, certaines ; les premières sont spirituelles, les secondes, corporelles ; les unes, enfin sont éternelles, les autres temporaires. Si nous avons réuni **la philosophie et la Loi religieuse**, […] c'est parce que **la philosophie reconnaît la Loi religieuse, alors que celle-ci nie celle-là.** Et si nous les avons réunies aussi, c'est parce que **la Loi religieuse s'adresse à la masse et la philosophie à l'élite** ; or, **la masse subsiste grâce à l'élite et l'élite réalise sa perfection grâce à la masse** »[937].	« Dis-moi donc, maître [ici s'exprime Ḥarīrī], **quelle Loi religieuse a été désignée par la philosophie ?** Est-ce le judaïsme ? le christianisme ? Le zoroastrisme ? L'islam ? Ou ce que professent les Sabéens ? Nous avons parmi nous des philosophes qui sont chrétiens comme Ibn Zu'ra, Ibn al-Ḫammâr et d'autres ; il y en a qui sont juifs comme Abû-l-Ḫayr b. Ya'îš et il y en a qui sont musulmans comme Abû Sulaymân, al-Nûšaǧânî et bien d'autres. Soutiendras-tu que **la philosophie autorise chacun de ces groupes à professer la religion dans laquelle il a grandi ?** Mais réservons cette question à d'autres et dis-nous, toi qui, par un effet de la grâce de Dieu, de la nature, de la naissance et de l'héritage, es musulman, comment se fait-il que nous ne voyons personne d'entre vous [*Iḫwân al-Ṣafâ*] respecter les piliers de la religion, suivre strictement le Livre et la Sunna, observer les principales obligations canoniques et les pratiques surérogatoires ? Et que pensait la première Génération – je veux dire les Compagnons – de la philosophie ? Qu'en pensaient les Suivants ?»[938]**.**

Ces critiques permettent de constater l'exisence de deux tendances philosophiques à l'égard de la religion. Une première, présentée ici par al-Maqdisī et défendue par les Frères de la Pureté, prône *a priori* un dépassement de la Loi religieuse par la raison. La religion est conçue comme une médecine pour les malades, et la philosophie à une médecine pour les biens-portants. Son apport est donc supérieur à celui de la religion, et d'une nature supérieure. Selon le second point de vue, défendu par Ḥarīrī et Abū Sulaymān, la philosophie ne s'accorde ni avec la Loi religieuse, ni avec la sainte Tradition, de quoi il résulte que son usage en matière de religion est à proscrire, la Loi religieuse lui étant nécessairement supérieure.

En approfondissant néanmoins l'analyse que M. Arkoun offre de la position religieuse des Frères de la Pureté qu'il envisage comme une « philosophie de la religion » avec certaines réserves, on peut remarquer que l'enjeu pour eux ne s'est pas limité à une simple harmonisation de la philosophie antique avec la Loi révélée.

Selon ce spécialiste, ils ont œuvré à instaurer une idéologie socio-politique non opposée à la Loi religieuse et au service de laquelle la raison philosophique se voyait comme détournée de sa fonction analytique pour un usage surtout dialectique et rhétorique. Par le recours constant à la comparaison, à l'allégorie et aux symboles, leur démarche introduisait dans la mentalité religieuse dominante un « esprit critique » d'autant plus redoutable qu'il

[937] ARKOUN M., *Miskawayh philosophe et historien, contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle*, p. 182.
[938] *Ibid*., p. 183.

était porté par une rhétorique au goût du jour[939]. Ce regard sur la position religieuse des Frères de la Pureté permet de la distinguer de celle d'al-Maqdisī, et de mieux situer celle de Fārābī, qui semble justement avoir été au carrefour de ces deux voies.

Aussi, si le recours constant à la comparaison, à l'allégorie et aux symboles des Frères de la Pureté évoque le mysticisme platonicien qui s'intègre à sa voie religieuse[940], nous verrons que le jugement d'al-Maqdisī sur la relation entre la philosophie et la religion, ou encore l'élite et la masse, occupe une place majeure dans sa pensée politico-religieuse. Peut-on alors l'associer à une idéologie socio-politique ? La réponse à cette question suppose une connaissance des engagements de sa pensée politico-religieuse.

c. 2 : La pensée politico-religieuse de Fārābī : quels engagements ?

Pour déterminer les engagements de la pensée politico-religieuse de Fārābī, on peut revenir à la présentation de son corpus religieux présenté dans notre introduction générale, à partir du tableau repris ci-dessous[941]. On constate alors que ce travail semble l'avoir occupé durant toute son existence dans la mesure où deux écrits majeurs sur la religion à savoir, *Le Livre des Lettres* et *Le Livre des Opinions des habitants de la cité vertueuse*, figurent respectivement parmi ses écrits premiers et tardifs, ou que pour le moins, la religion était un sujet suffisamment important à ses yeux pour qu'il s'y consacre à différents moments de son œuvre philosophique.

Titre : Essai de classification du corpus religieux de Fārābī

Premiers écrits	Écrits tardifs
• *Le Livre des Lettres* • ***L'Épître sur L'Intellect***	• *L'Obtention du Bonheur* (330/942) • *Les Principes des Opinions des Habitants de la cité vertueuse* (331/943) • *Le Régime Politique* (329-336/941-948) • *Les Aphorismes choisis* (334-336/946-948) • ***Les Chapitres*** • *Le Livre de la Religion* (date ?)

[939] Cf. note n°2, p. 183 : AWA A. dans *L'Esprit critique des « frères de la pureté »*, Beyrouth, 1948, ne précise pas assez selon M. Arkoun, la portée ambiguë de cet esprit critique.
[940] Cf. *supra.*
[941] Cf. Introduction générale.

À ce titre, si, comme on peut le constater, nous ne disposons pas dans notre tableau de datation pour *Le Livre de la Religion* qui est intégré à la liste des écrits tardifs, cela ne semble pas constituer un obstacle à l'interprétation de l'œuvre religieuse du *faylasūf*, qui est clairement présentée et décrite dans *Le Livre des Lettres* et *Le Livre des Opinions*.

Néanmoins, la démarche adoptée par le Second maître y est sensiblement différente et évoque les positions d'al-Maqdisī et des *Iḫwān*.

En effet, dans *Le Livre des Lettres*, la religion ou « *milla* », qui occupe Fārābī dans la deuxième partie de l'ouvrage, s'inscrit dans une étude de la société, et plus justement des nations, qui porte sur son apparition associée à celle du langage et de la philosophie. On constate dans ce contexte qu'elle s'intègre aux arts communs et déductifs, dont le plus élevé accède à la vérité de la démonstration philosophique et le plus inférieur, mais non moins important, à celui de la rhétorique et de la poétique qui sont communément perçus et compris par les membres de la masse. Ce n'est pas le cas du *Livre des Opinions*, où l'étude de la *milla* s'intègre à une réflexion sur l'âme humaine, et amène progressivement le *faylasūf* à définir la prophétie, le bonheur dans l'Ici-bas et l'Au-delà, ou encore à critiquer les opinions des habitants des cités vicieuses qui sont considérées en tant que telles comme représentatives de l'un des aspects de la religion qui comprend en tant que telles des opinions et des actions.

Ainsi si dans le premier cas de figure, Fārābī examine la religion comme un phénomène social qui a lieu et place dans des nations, suite à l'instauration et au développement des arts déductifs et selon une certaine conception de l'histoire, elle prend ensuite la forme d'une manifestation de l'âme humaine qui s'intégre à une cité vertueuse.

Si l'on réfléchit ensuite aux relations qu'il est possible d'établir entre *Le Livre des Lettres*, *Le Livre des Opinions* et les autres écrits dont les intitulés sont indiqués dans notre tableau, on peut répondre de deux façons.

Tout d'abord, on peut remarquer une relation particulière entre *Le Livre des Lettres* et *Le Livre des Opinions*. Dans l'un et l'autre écrit, la *milla* est moins examinée à partir de son apparition dans les nations ou dans l'âme humaine que du point de vue de la nature originelle ou « *fiṭra* »[942]. Ainsi le *faylasūf* s'intéresse-t-il dans *Le Livre des Lettres* à l'apparition de la religion, de la philosophie et du langage selon la *fiṭra* des nations. Dans *Le Livre des Opinions*, la cité vertueuse ou « Cité » apparaît également selon la *fiṭra* des hommes, et son premier chef légitime, qui est l'imâm-philosophe idéal, n'est autre qu'un homme dont la *fiṭra* est source de qualités spécifiques. En ce sens, qu'il s'agisse du *Livre des Lettres* ou du *Livre des Opinions*, la religion ou *milla* est examinée à partir de la nature originelle, ou *fiṭra* d'un homme : l'imâm-philosophe idéal, ou des hommes en général en tant qu'ils forment des nations où se développent des connaissances jusqu'à parvenir à la religion, ou bien une Cité qui représente de façon idéale, la cité vertueuse.

[942] Sur la définition et l'histoire de ce concept, *infra*, partie 2, ch. II.

Dans les autres écrits de notre tableau, à savoir, *L'Avertissement à l'Obtention du Bonheur* dont la date de publication n'est pas établie mais conduit à l'envisager soit comme un écrit premier ou tardif (335-337/947-949), *L'Obtention du Bonheur* (330/942), *Le Régime Politique* (329-336/941-948), *Les Aphorismes Choisis* (334-336/946-948), *Les Aphorismes Politiques* (338/950) et *Le Livre de la Religion*, nous pensons trouver des compléments au *Livre des Opinions*. Les dates à notre disposition permettent d'envisager cet écrit comme postérieur à *L'Obtention du Bonheur* mais antérieur aux autres écrits dont *Le Régime Politique*, *Les Aphorismes Choisis* et *Les Aphorismes Politiques*. Or dans la mesure où le Second maître a éprouvé le besoin de quitter Bagdad pour achever la rédaction du *Livre des Opinions*, on peut se poser la question de savoir si cet écrit n'a pas représenté en quelque sorte pour lui et ses lecteurs son manifeste politico-religieux, et si d'une certaine façon son étude exprime d'une façon suffisante et édifiante la réalité de son engagement politique et religieux, ses écrits postérieurs n'étant que les illustrations ou les consolidations d'un édifice achevé et prêt à être diffusé.

c.2.2: Le Livre des Opinions et mes engagements politico-religieux de Fārābī

L'hypothèse que nous défendons ainsi est la suivante : *Le Livre des Opinions* occupe une place centrale dans les écrits tardifs du Second maître, qui sont majoritairement éthiques (*L'Avertissement à l'Obtention du Bonheur, L'Obtention du Bonheur*) et politiques (*Le Régime Politique*, *Les Aphorismes Choisis*, *Les Aphorismes Politiques*, *Le Livre de la Religion*), et nous a semblé exprimer au mieux ses engagements politiques et religieux en étant associé toutefois au *Livre des Lettres*.

Tout d'abord, cette hypothèse peut trouver des éléments de justification dans la biographie du Second maître, car la rédaction du *Livre des Opinions* l'a amené à quitter la ville dans laquelle il vécut durant la plus grande partie de son existence pour rejoindre la cour de Sayf al-Dawla. Or ceci peut nous amener à supposer que ses engagements politico-religieux ont été d'abord et avant tout personnels, et qu'il put cultiver l'ambition de s'associer à Sayf al-Dawla pour travailler à la réalisation et à la diffusion de son œuvre.

Ensuite, sur le plan intellectuel, on constate que *Le Livre des Opinions* se présente comme une totalité cohérente où se déploie le système philosophique du Second maître en son entièreté. S'ouvrant sur des réflexions métaphysiques relatives à l'Être premier et se clôturant sur une réflexion consacrée à la définition qu'il convient d'attribuer au terme « homme », cet écrit offre selon nous une synthèse des idées politiques, philosophiques et religieuses du sage de Fārāb. Or, parmi les idées qu'on y trouve, deux apparaissent comme centrales. La première est relative à la philosophie et à son statut dans la Cité, la seconde porte, quant à elle, sur la nature de l'homme.

En ce qui concerne la philosophie, elle représente le fondement de la cité vertueuse et une qualité essentielle pour ses souverains dont les plus vertueux sont des philosophes à proprement parler.

Quant à la nature de l'homme, Fārābī la conçoit comme partagée entre un aspect purement naturel et commun à tous les hommes, que l'on pourrait associer à la *ṭabī'a* et/ou à la *fiṭra* qu'il considère comme synonymes[943], et un aspect volontaire associé à l'aspect pratique de l'intelligence humaine et conduit à la réalisation de choix ainsi qu'à l'opinion selon laquelle l'homme œuvre librement à sa réalisation individuelle et collective. Pour Fārābī en effet, c'est le choix qui détermine l'homme à vivre en société et à adopter ou non un mode de vie vertueux, et c'est par son moyen qu'il se voit accéder non seulement à l'obention du bonheur en cette vie, mais encore dans une autre vie, située après la mort.

Ainsi, et bien que fédérée par l'image d'un imâm-philosophe idéal, cette vision semble nouvelle et capitale, car elle rend l'homme pleinement responsable de son destin et lui confère en quelque sorte le pouvoir de développer un jugement critique sur son adoption de la religion et de la philosophie, ou sur le rejet qu'il pourrait exprimer à l'égard de l'une et de l'autre ou de l'une plutôt que de l'autre. En ce sens, M. Arkoun a raison de supposer que l'instauration des Būyides a apporté un « progrès de la pensée positive et de l'autonomie de la personne »[944], et on peut supposer dans le cas de Fārābī que ce progrès s'est manifesté par une prise en compte de la responsabilité de l'homme et de son rôle dans la réalisation de son destin, échappant ainsi aux vicissitudes du temps et de l'histoire. Plus que tout autre, l'autonomie de la personne, et pourrait-on dire, de la nature de l'homme, exprime au mieux les ambitions politiques et religieuses de Fārābī, qui consistent ainsi à « fonder en nature » ou « selon la *fiṭra* », un ordre politico-religieux et/ou une « Cité » susceptibles de s'accorder tant avec l'apparition cyclique et heureuse d'un imâm-philosophe idéal qui est son fondateur légitime et son législateur, qu'avec le développement linéraire du temps et l'apparition successive de générations d'hommes qui font le choix de s'associer ou non en vue de l'obtention du salut.

D'une sensibilité vraisemblablement ši'īte, proche de l'imâmisme ou de l'ismaélisme de son époque, cette doctrine pouvait se présenter comme une alternative abstraite à l'instauration de la tutelle būyide ou à l'enseignement caché des Frères de la Pureté, ce qui nous a conduit à supposer, d'une part que *Le Livre des Opinions* put représenter pour le Second maître ce que l'on pourrait considérer comme un manifeste, et d'autre part qu'il avait l'intention d'œuvrer à sa réalisation aux côtés des Ḥamdanides, et plus spécifiquement de Sayf al-Dawla, en tant que programme destiné à son émirat et à ses membres. Quel est le contenu exact de ce programme, et surtout, comment s'articule-t-il à la question de la nature et du religieux dans la Cité ? C'est à cette question qu'est consacrée la deuxième partie de notre recherche, vouée à la détermination de la nature et de la fonction de la religion dans la Cité selon Fārābī.

[943] *Ibid.*
[944] Cf. *supra*.

Partie II : La religion dans la Cité, nature et fonction

Portant sur les déterminations de la nature et de la fonction de la religion dans la Cité, cette deuxième partie se déclinera en trois chapitres.

Le premier sera consacré à une mise au point synthétique des interprétations modernes relatives à ces questions. L'œuvre philosophique de Fārābī sera ensuite interrogée à partir du corpus retenu pour notre étude, qui constituera la source des deuxième et troisième chapitres, consacrés respectivement à la nature de la religion dans la Cité et à la fonction qu'elle y occupe.

Chapitre I : La question du religieux dans la Cité du point de vue des chercheurs modernes

L'examen des études modernes et contemporaines montre que la question du religieux dans la Cité découle de la redécouverte de l'œuvre philosophique de Fārābī, et plus spécifiquement, du rassemblement de ses écrits éthiques et politiques.

Débutant globalement vers 1930, ce travail a été initié par des orientalistes allemands (Steinschneider et Dieterici)[945] et développé par des historiens de la philosophie d'Orient et d'Occident. Les premiers ont exhumé du passé l'œuvre philosophique du *faylasūf* et initié l'étude de sa biographie ; quant aux seconds, ils se sont consacrés à l'examen spécifique de son éthique et de sa politique, ouvrant ainsi la voie à l'étude « moderne » de sa pensée religieuse. C'est le cas d'Ibrahim Madkour (1902-1995), historien de la philosophie formé entre Paris et Le Caire, auteur d'une étude sur « *La Place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane* » (1934)[946]. C'est aussi le cas de L. Strauss (1899-1973), qui a manifesté un intérêt particulier pour l'œuvre politique du Second maître et lui a assigné une orientation religieuse qui fera date. Sur ce terrain, l'historien de la philosophie et spécialiste de philosophie politique a fait des émules, et a trouvé un continuateur et un disciple majeur en la personne de M. Mahdi (1926-2007), qui a cherché à articuler l'œuvre religieuse du *faylasūf* à son œuvre politique[947], grâce à l'établissement et à la redécouverte de ses écrits philosophiques.

Dans le présent chapitre, nous mettrons en lumière non seulement ce que notre investigation sur la question du religieux dans la Cité de Fārābī doit aux travaux de ces chercheurs, mais aussi leur impact sur les études les plus récentes dans le domaine de la pensée politico-religieuse fārābienne, comme celles de Ch. E. Butterworth (2015-2017)[948] et de A. Cherni (2011-2015)[949] consacrées à l'œuvre philosophique et politique du *faylasūf*.

---

[945] MADKOUR I., cf. *infra*.

[946] *Ibid.*

[947] Philologique et philosophico-politique, cette approche envisage la religion comme la clé de voûte de la fondation de la cité musulmane en sa version philosophique de « cité vertueuse », ce qui conduisit son inventeur à publier une étude consacrée au statut de la doctrine religieuse de Fārābī dans la cité : « *La cité vertueuse d'Alfarabi, la fondation de la philosophie politique en Islam* », cf. *infra*. On peut remarquer qu'au dos de la couverture de cette étude, il est indiqué que M. Mahdi a été l'étudiant de L. Strauss.

[948] Notre dette envers M. Ch. E. Butterworth est immense tant sur le plan intellectuel que personnel. Nous le remercions de nous avoir communiqué bien avant sa publication la deuxième partie de sa réédition critique du *Livre des Lettres* (cf. *infra*) ainsi que le second volume de ses traductions critiques et commentées du *Livre du Régime Politique* et du *Commentaire des Lois de Platon*. ALFARABI, '' *The Political Régime* '' and '' *Summary of Plato's Laws* '', translated, annotated with an introduction by Ch. E. Butterworth, in The Political Writings, vol. II, Ithaca and London, Cornell University Press, Agora Editions, 2015.

[949] Poursuivant entre la Tunisie et la France un travail comparable à celui effectué Ch. E. Butterworth, A. Cherni est l'auteur d'éditions bilingues du *Livre des Opinions des Habitants de la Cité vertueuse* (vol. I : *al-Arâ',* texte, traduction critique et commentaire, Beyrouth, AlBouraq, « Sagesses Musulmanes », 2011), de *La Politique civile ou les principes des existants* (vol. II : *al-Mabâdi',* texte, traduction et commentaire, Beyrouth, AlBouraq, « Sagesses Musulmanes », 2012), du *Livre de La Religion* (vol III : *al-Milla*, texte, traduction et commentaire, Beyrouth, AlBouraq, « Sagesses Musulmanes », 2012) et du *Recensement des Sciences* (vol. IV : cf. *supra*.). Il est également l'auteur d'une étude sur la pensée politico-religieuse de Fārābī intitulée : « *La cité et ses opinions, Politique et métaphysique chez Abū Nasr al-Fârâbî* », (Beyrouth, AlBouraq, « Sagesses Musulmanes, vol. V, 2015) au sujet de laquelle nous nous exprimerons dans la conclusion générale de notre travail.

a) L'exégèse madkourienne : les sources de la question du religieux dans la Cité ?

Principalement présentée dans *« La Place d'al Fârâbî dans l'École philosophique musulmane »* et dans une seconde étude rencontrée en amont[950] sur « *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe* », l'interprétation madkourienne de la pensée religieuse de Fārābī ne pose pas à proprement parler la question du religieux dans la Cité, mais en esquisse la réalité par deux aspects. D'un point de vue historique tout d'abord, ce spécialiste réfléchit à l'inscription de la pensée religieuse de Fārābī dans l'histoire de la pensée musulmane et rend compte en l'occurrence de son association à la diffusion et à l'adoption de la logique grecque par les Arabes. Sous un angle plus idéologique, il livre les raisons pour lesquelles la religion a été élevée au rang de questionnement philosophique en terre d'islam, et comment Fārābī y a contribué de façon majeure. Il convient donc d'examiner dès à présent ces deux aspects du travail d'I. Madkour sur la pensée religieuse du *faylasūf*.

a. 1 : Le développement de la pensée religieuse de Fārābī et la logique, étude de *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe* (1934)

Déplorant l'absence de sources issues du corpus logique fārābien, I. Madkour compose son *Organon d'Aristote dans le monde arabe* à partir « <d'un> commentaire inédit d'Ibn Sînâ » dont il justifie ainsi le choix :

> « […] <Si> les philosophes musulmans, diffèrent entre eux en ce qui concerne **certains problèmes physiques ou métaphysiques, ils sont tous d'accord sur les grandes questions logiques.** Aussi avons-nous dû choisir parmi eux **un auteur modèle,** selon lequel nous avons exposé leurs études de l'*Organon*, montrant toutefois, chemin faisant, **leurs petites divergences de méthode ou de doctrine. Nous aurions voulu présenter ce modèle d'après al Fârâbî, qui est le logicien incontesté du monde musulman et le véritable fondateur *de l'école philosophique arabe*[951]** ; mais de ses nombreux écrits logiques et de ses commentaires sur les différentes parties de l'*Organon*, il ne nous reste que des données fragmentaires insuffisantes. Voilà pourquoi nous **l'avons remplacé** par **son grand disciple et successeur Ibn Sînâ,** qui représente à juste titre l'école arabe et **offre une doctrine complète sur laquelle on peut se prononcer aisément** »[952].

Confirmant ce qui a été montré en amont au sujet de la biographie du Second maître et de l'importance de son œuvre logique[953], I. Madkour réitère ici l'idée selon laquelle cet aspect de la pensée grecque a été commun aux philosophes, aux libres penseurs, aux théologiens et aux jurisconsultes de l'islam (« tous <les philosophes sont> d'accord »), contrairement à la physique et à la métaphysique.

Néanmoins, on observe ici que selon I. Madkour, « l'école philosophique arabe » a pour maître Fārābī, qu'il considère comme « *le logicien incontesté du monde musulman et*

---

[950] MADKOUR I., *« L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions son étude et ses applications* », cf. *supra*, *op. cit*. Dans l'exposé que nous en proposerons ci-dessous, nous intitulerons cette étude : « *L'Organon* ».

[951] Dans le texte initial, I. Madkour renvoie en note (cf. *supra.*, p. 9, note n°4) à *La Place d'al-Fârâbî dans l'École philosophique musulmane*, p. 10.

[952] Introduction, partie II, p. 9.

[953] Cf. *supra*, partie 1, ch. I et II.

<*son*> *véritable fondateur […]* », et pour disciple Avicenne, ce qui justifie et légitime l'emploi de son œuvre logique et confirme également l'examen de sa biographie à partir des sources anciennes qui, ainsi que nous l'avons vu, envisagent le Ra'īs comme ayant été le deuxième maître de la philosophie musulmane après Fārābī[954]. Si l'on évalue par la suite ces arguments à l'aune de ce qui précède au sujet du contexte historique et géographique du développement de la pensée politico-religieuse du *faylasūf*, ils semblent s'accorder avec sa formation en logique et en philosophie auprès d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus et de Yūḥannā b. Ḥaylān, qui, *a priori*, n'a pas souffert de l'interdit clérical prononcé contre l'étude d'une partie de *l'Organon* aristotélicien[955], et potentiellement et par extension, contre la physique et la métaphysique du Stagirite[956]. I. Madkour semble toutefois se limiter à l'étude de la logique, car son examen de « l'Organon arabe », valorise la logique au détriment de la physique et de la métaphysique : « <L'Église>, qui surveillait en Occident la pensée durant le Moyen Âge, autorisa, affirme-t-il, l'étude de l'*Organon*, alors qu'elle avait interdit pendant de longues années celle de la physique et de la métaphysique péripatéticiennes. Au fond, conclut-il, l'orthodoxie n'a rien à craindre de la logique, qui, quant à la matière, ne se prononce sur aucune question et qui, quant à la forme, se prête à défendre d'une façon égale la vérité comme l'erreur. » De fait, si comme nous l'avons souligné, à l'époque de Fārābī la logique constitue avec la physique et la métaphysique comme une menace pour la religion aux yeux des défenseurs de l'orthodoxie nestorienne, ce n'est de toute évidence plus le cas, après sa mort, pour la logique, avec laquelle l'Église d'Occident a établi une sorte de connivence[957].

Si l'on précise ensuite ce qu'I. Madkour définit comme ayant été « l'école philosophique arabe », au moins deux conclusions semblent se dégager. D'une part, l'*Organon* d'Aristote accompagné du commentaire d'Avicenne dont il propose l'analyse, doit être envisagé comme une œuvre édifiante et fédératrice aussi bien pour les orthodoxies occidentales qu'orientales, c'est-à-dire, tant pour les philosophes, les théologiens, les jurisconsultes et les libres penseurs arabes d'Orient que pour ceux d'Occident. D'autre part, si l'on considère Avicenne comme un « auteur modèle » de l'école philosophique arabe et un disciple de Fārābī, l'examen de son *Organon* peut apporter des éléments de réponse à la question de savoir en quoi la logique grecque, et plus particulièrement celle d'Aristote, a contribué au développement de la pensée religieuse de Fārābī.

Ainsi, en quoi consiste l'*Organon* avicennien et quel est son rapport à la religion ? Et comment la réponse à ce double questionnement rend-t-il compte de la participation de la logique aristotélicienne au développement de la pensée religieuse de Fārābī ?

---

[954] *Ibid*., ch. II.
[955] *Ibid*., ch. III.
[956] *Ibid.*
[957] I. Madkour affirmant que : « c'est la première branche de la philosophie qui pût fraterniser avec la théologie médiévale », in Introduction, I, p. 2.

a. 1.1 : L'Organon d'Avicenne : définition et rapport à la religion

Selon I. Madkour, « *l'Organon* avicennien » comprend neuf écrits ou parties[958] qui, dans l'ordre chronologique, sont les suivant(e)s : *L'Isagogè* de Porphyre[959], *Les Catégories*, *Le Traité de l'Interprétation*, *Les Analytiques Premiers* et *Postérieurs*, *Les Topiques*, *Les Réfutations Sophistiques*, *La Rhétorique* et *La Poétique*. Ayant éliminé *L'Isagogè* de son *Organon*[960], le corpus logique du Second maître n'est pas identique au corpus avicennien et manifeste également des différences plus ou moins importantes avec celui des logiciens de l'École d'Alexandrie. Par exemple, il se démarque de celui fixé par Ammonius, qui commente un à un les écrits constitutifs de l'*Organon* du Ra'īs[961], mais il se distingue plus nettement de celui d'Alexandre d'Aphrodise, qui exclut quant à lui *La Rhétorique* et *La Poétique* de son *Organon*.

Si l'on considère à nouveau la relation entre les *Organon* fārābien et avicennien, et que l'on souhaite, en adoptant la méthodologie madkourienne, déterminer la nature des relations entre la logique avicennienne et la religion, et plus particulièrement, entre celle-ci et les sciences religieuses musulmanes, il est intéressant de constater qu'elle est clairement explicitée par le chercheur, et qu'elle se voit même étendue à des sciences profanes telles que la grammaire. Cherchant ainsi à montrer la manière dont l'*Organon* avicennien, qui est plus généralement nommé « l'*Organon* arabe », a été conçu et utilisé par différents groupes de savants durant l'ère médiévale, I. Madkour établit le constat suivant : en ce qui concerne les théologiens musulmans, ils se sont servis des « règles de la dialectique aristotélique »[962] pour leurs « luttes religieuses »[963]. Quant aux jurisconsultes de l'islam, l'*Organon* semble avoir occupé pour eux une place centrale dont on peut se faire une idée ci-après :

> « Les Foqahâ' […], ont emprunté à l'*Organon* de bons procédés pour leurs études juridiques. Le *Qôr'an* et le *Ḥadîth* sont les deux sources principales du droit musulman qui tracent la ligne de conduite, fixent les conditions de la vie individuelle et sociale et expliquent les devoirs et les droits de l'homme envers Dieu et ses concitoyens. **Mais ces deux sources n'ont pas répondu, du moins directement, à tous les besoins nécéssaires de l'évolution sociale**. Des faits nouveaux, que Moḥammad et ses Compagnons n'avaient pas connus, se sont présentés aux générations postérieures. Il fallait subvenir à ces besoins inattendus et donner une qualification légale aux actions nouvelles : une législation doit suivre la marche de la société à laquelle elle s'applique, sans quoi elle se condamne à mort. Obéissant à cette loi, les jurisconsultes musulmans ont eu d'abord recours à un pouvoir législatif qui ressemble, en quelque sorte, à celui de nos assemblées modernes. **Ils ont admis l'accord des docteurs musulmans d'un pays quelconque et à une époque quelconque comme troisième source du droit**. Tout ce que la communauté musulmane décide devient une loi applicable à tous les croyants ; celui qui rompt avec la communauté rompt par ce fait même avec le commandement divin ; car cette communauté est exempte d'erreur, et ses résolutions viennent de Dieu. Nous voilà en face de la doctrine

[958] Introduction, II, p. 10 et svt.
[959] D'après Avicenne, cette partie de l'*Organon* est censée indiquer « les divisions des termes et des idées, en tant qu'ils sont universels et particuliers ». La dénomination arabe de cette œuvre renvoie à l'appellation « *Īsāġūǧī* » ou comme cela est transcrit par Madkour, « *Îsâghoûjî* », qui correspond au grec « Εἰσαγωή ». On peut remarquer que cette œuvre est communément appelée « *al-Madhkal* » (ou « Madḫal ») qui signifie « l'introduction », cf. *ibid.*, p. 10.
[960] *Ibid.*, p. 12.
[961] *Ibid.*
[962] Introduction, II, p. 14.
[963] *Ibid.*

de l'infaillibilité du *consensus ecclesiae* sous une nouvelle forme. Cet accord d'hommes compétents (*Ijmâ'*) aurait pu pourvoir aux nécessités d'alors, s'il avait été bien déterminé et régulièrement appliqué. Mais il n'en n'était rien ; il lui manquait surtout de véritables corps législatifs que l'on n'a pas formés et des organisations techniques que l'on n'a malheureusement pas constituées. Dès lors on s'est trouvé obligé de chercher **un autre procédé législatif aussi efficace et moins compliqué. C'est à l'individu seul que l'on a fait appel cette fois-ci, et c'est à lui que l'on a demandé de résoudre cette difficulté. Un jurisconsulte, qualifié bien entendu, peut porter un jugement religieux sur les faits que le *Qor'ân* et le *Ḥadîth* n'ont pas examinés.** Il doit seulement constater quelque ressemblance entre le cas nouveau et un autre cas dont la valeur religieuse est déjà signalée dans les sources traditionnelles ; par l'intermédiaire de cette ressemblance, il généralise le jugement divin aux cas semblables et classe les faits analogues sous le même article**. Il procède, en somme, d'un raisonnement par analogie et d'une déduction juridique pour élargir la signification des textes sacrés**. Cette méthode déductive (*qiyâs*) est **la quatrième et la dernière source du droit musulman,** qui facilite beaucoup la tâche législative et répond mieux aux exigences du progrès humain. Mais confier la législation à la libre pensée d'une seule personne, c'est risquer de la rendre arbitraire et de lui enlever, par suite, toute sa valeur. Il était donc nécessaire de régler un tel pouvoir, et d'en préciser les moyens et les conditions. Dans cette tentative de méthodologie**, la logique aristotélicienne vient réclamer sa part, et la déduction juridique va subir les règles du raisonnement syllogistique.** Par conséquent, chez les jurisconsultes comme chez les théologiens musulmans, l'*Organon* a joué un rôle très important »[964].

En plus de présenter les sources du droit musulman, à savoir le *Coran*, le *Ḥadīṯ*, l'*iğmā'* et le *qiyās*[965], cet extrait met en avant les difficultés auxquelles se sont confrontés les juristes musulmans pour l'institution et la fixation de ses règles. Aussi remarquons-nous que l'*Organon* intervient en quatrième et en troisième instance dans le travail de déduction que le juriste doit effectuer par lui-même, ou dans celui qu'il effectue au sein de sa communauté[966]. Si l'on compare ensuite ces indications aux données fournies dans les notices biographiques anciennes consacrées à Fārābī[967], on peut souligner le fait qu'il est censé avoir travaillé durant une période dans le domaine du droit privé (4ème forme ici), ainsi que dans le droit que l'on pourrait qualifier de communautaire ou de public (3ème forme). Sachant, de plus, que nous avons été amenés à associer sa voie juridique à celle d'Abū Ḥanīfa[968], et que *Le Coran* et la Tradition occupent une place centrale dans l'élaboration de sa langue et de sa pensée philosophico-politique, l'*Organon* put occuper une place plus importante pour lui que pour l'ensemble des juristes. Ainsi, sa voie juridique dut englober, à des degrés différents, un recours au *Coran*, au *Ḥadīṯ* sunnite ou proto ši'īte compte tenu des sources potentiellement proto ismaéliennes de sa pensée[969], et à l'*Organon* aristotélique, lesquels représentent respectivement les première, deuxième et quatrième sources ou parties du droit musulman.

Suite à cette question de l'influence de l'*Organon* sur la voie juridique de Fārābī, on peut examiner pour finir les remarques d'I. Madkour sur *La Rhétorique*, *La Poétique*, et la grammaire arabe. Concernant les deux premiers écrits d'Aristote, nous apprenons que les commentaires qui en ont été réalisés par les philosophes arabes « ont servi de trait

964 L'*Organon*, introduction, II, pp. 14-16.
965 Al-Šāfi'ī (204/820) est le premier juriste qui introduit l'usage du *qiyās* dans les raisonnements juridiques. Cf. BERNAND M. & TROUPEAU G., "Ḳiyās", EI, Brill Online, 2016.
966 Bien évidemment, il s'agit ici de la communauté musulmane.
967 Cf. *supra*, partie 1, ch. I et II.
968 Cf. *supra*. À noter que la voie juridique d'Abū Ḥanīfa semble avoir fortement été critiquée si l'on se fie à J. Burlot, *op. cit.*, p. 67.
969 Cf. supra, partie 1 ch. II et III.

d'union »[970] entre leur auteur et des savants arabes tels que « Qodâma (m. 958) <et> 'Abd al Qâhir (XI[e]s.) »[971], et ont « <fourni, de > nouvelles lois à <l'éloquence arabe> »[972]. La grammaire arabe quant à elle, est examinée à partir d'un autre ouvrage de l'*Organon*, à savoir, Le *Traité de l'Interprétation*, qui est censé avoir influencé sa « formation »[973] :

> « Tout d'abord, cette **grammaire** (ie. la grammaire arabe) fut élaborée à une époque où une grande partie de l'*Organon* était traduite en arabe. Ses grands fondateurs, **al-Khalîl (m. 921) et Sibawayh (m. 795), vivaient au milieu du mouvement traducteur de l'Islam.** On remarque ensuite **certaines analogies** entre des questions traitées par Aristote dans ses écrits logiques et quelques sujets de la grammaire arabe. Par exemple, **la phrase arabe**, dans sa composition et ses éléments, semble être taillée sur le modèle de la proposition aristotélique. La distinction d'*al ism*, d'*al fi'l* et d'*al ḥarf*, que les grammairiens arabes ont adoptée, correspond, à peu de différence près, à la distinction du nom, du verbe et de la particule, établie par l'*Hermêneia*[974]. Ces éléments de la phrase se trouvent d'ailleurs définis de la même façon chez ces grammairiens et chez Aristote. *Al maf'oûl fih* (le complément circonstanciel) fait penser au datif grec et à la notion de temps et d'espace, étudiée maintes fois par le Stagirite. **Le raisonnement analogique** <qui joue> un rôle dans **la jurisprudence musulmane** est une des bases principales de **la grammaire arabe**. Sur des exemples tirés d'une source arabe pure, on fonde des règles applicables aux cas semblables ; **on procède par analogie en grammaire, comme on l'a fait en droit ; tel le *qiyâs* des grammairiens (*noḥât*) qui a soulevé beaucoup de discussions entre les Baçrites et les Koûfites.** Ce ***qiyâs* grammatical** peut s'apparenter au raisonnement par l'exemple d'Aristote et se rapprocher sous quelque rapport du procédé syllogistique. Ce n'est pas tout ; le langage aristotélique et les termes logiques ont laissé une trace marquée dans les écrits des grammairiens arabes. **Pour ne parler que des faits très connus, notons qu'al Farrâ' (m. 817), par exemple, un des grands chefs de l'école de Koûfa, a écrit un livre, aujourd'hui perdu : *Kitâb al ḥodoûd* (*le livre des définitions*), dont le titre donne déjà l'idée qu'il était une imitation servile d'un traité de logique**. De même, à l'instar de l'*Isagoge* de Porphyre, **Ibn Farîs (m. 1004) a composé sa *Moqqadima fil naḥw* (*Introduction à la grammaire*).** Certains grammairiens vont encore plus loin et mettent en relief la parenté de la logique et de la grammaire ; de là vient la fameuse polémique qui s'est engagée entre grammairiens purs et grammairiens à tendance logique. Attachés à leur science, **les premiers tiennent à séparer complètement la grammaire de la logique ;** ce sont **des grammairiens orthodoxes,** si l'on peut dire ; **les derniers cherchent au contraire à soumettre l'instrument de la pensée à la science de la pensée elle-même,** et subordonnent la grammaire à la logique ; ce sont **les logico-grammairiens**. »[975]

Révélant l'existence de deux catégories de grammairiens arabes, à savoir les purs ou orthodoxes[976], qui militent en faveur d'une séparation de la grammaire et de la logique, et les non-orthodoxes, qui subordonnent la logique à la grammaire, I. Madkour montre que *l'Organon* a été un véritable critère de distinction et de formation de la logique arabe[977].

Toutefois, dans la mesure où son influence sur la théologie et sur la jurisprudence semble avoir été supérieure à celle exercée sur la grammaire et la prose arabes, on peut se limiter à l'examen de son usage dans ces sciences religieuses. La fin de l'introduction de l'étude de Madkour va d'ailleurs dans ce sens : « Nous allons nous borner à étudier

[970] *L'Organon*, Introduction, II, p. 16
[971] *Ibid*.
[972] *Ibid*.
[973] *Ibid*., voir également, p. 19.
[974] *Ibid*., p. 17, note n°4, ARISTOTE, *Herméneutique*, Ch. 1, §1.
[975] *Ibid.*, pp. 17-18.
[976] Sur l'opposition entre la logique et la grammaire arabe, cf. Annexe.
[977] Nous y reviendrons, cf. *infra.*

uniquement le rôle que l'*Organon* a joué dans les recherches théologiques et juridiques de l'Islam. »[978]. Il précise ensuite la démarche adoptée à cette fin :

> « Nous nous efforcerons de montrer comment l**es règles des *Topiques* ont été appliquées aux querelles religieuses,** et si elles ont été enrichies ou simplement mises à profit par **les théologiens musulmans.** […] **Les juristes musulmans**, à leur tour, ont fait du syllogisme aristotélique un procédé législatif, **une sorte de déduction juridique ou un *qiyâs***. Il importe d'en **fixer l'origine, le mécanisme, le fonctionnement et la place** parmi les autres sources du **droit islamique**. […] »[979]

Cette remarque, qui se base sur l'usage et l'influence de l'*Organon* arabe dans la théologie spéculative et la jurisprudence, est intéressante pour au moins deux raisons.

D'une part, elle met en lumière l'implication de l'*Organon* dans des querelles religieuses, et témoigne ainsi de son importance au niveau religieux. D'autre part, elle rend compte d'un effort de détermination de son statut dans le domaine juridique, I. Madkour cherchant à en « fixer l'origine, le mécanisme, le fonctionnement et la place ».

Or, dans la mesure où nous cherchons à déterminer la nature et la fonction du religieux dans la Cité de Fārābī et que la théologie et le droit islamique sont des domaines spécifiques de la société musulmane et de ce que l'on peut ainsi considérer à la suite de M. Arkoun comme ayant été « la cité musulmane »[980], il résulte que le programme présenté ici par I. Madkour permet de s'interroger sur le statut de ces sciences religieuses dans la société musulmane, et qu'il révèle de façon plus fondamentale l'enracinement de ces dernières dans la logique. Aussi, si comme I. Madkour l'assure, Avicenne a été le disciple de Fārābī en logique, l'examen des relations entre son *Organon* - bien qu'il soit différent de celui de son maître -, la théologie spéculative et le droit, permettra de répondre à la question de savoir en quoi la logique a participé au développement de la pensée religieuse du Second maître. Par voie de conséquence il sera possible de voir si ce texte bénéficie également d'un statut dans sa Cité qui, quant à elle, correspond davantage à la cité musulmane au sens strict qu'à une cité vertueuse philosophique et abstraite.

a. 1. 2 : L'Organon d'Avicenne et la théologie spéculative

C'est au dernier chapitre de son étude[981], après avoir achevé son analyse du commentaire avicennien de l'*Organon*, et s'être interrogé sur son devenir historique[982], qu'I. Madkour se penche sur la question de son influence sur la théologie spéculative et le droit.

Commençant par l'examen de la théologie spéculative, il situe l'usage de l'*Organon* au Xe siècle, et renvoie à l'œuvre dialectique d'al-Aš'arī (323/935). L'opposant à celles des mu'tazilites des VIIIe-IXe siècles (ie. II-IIIe s. H.), tels Wāṣīl Ibn 'Āṭā' (129/747), Naẓẓām (230/845) ou Ǧāḥiẓ (255/869), qu'il considère comme ayant été des « dialecticiens »

[978] *L'Organon*, Introduction, p. 19.
[979] *Ibid.*
[980] Cf. *supra.*, partie 1, ch. III.
[981] *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, ch. VII : « La méthodologie aristotélicienne et les sciences théologiques et juridiques de l'islam », pp. 249-265.
[982] *Ibid*., cette question est traitée dans le chapitre VI : « La logique arabe après Ibn Sînâ », pp. 240-248.

(*ğadaliyyīn*)[983] et/ou des polémistes, I. Madkour distingue leur dialectique qu'il juge « oratoire »[984] parce que instituée « essentiellement sur l'éloquence et les belles lettres »[985], de celle d'al-Aš'ārī et de son école, qu'il considère comme « savante et ordonnée »[986].

En ce qui concerne la dialectique oratoire, I. Madkour lui assigne des sources diverses telles que : la nécessité de répondre à des accusations adressées au prophète de l'islam, *Le Coran*, ou encore des facteurs intérieurs et extérieurs qui ont conditionné les premiers développements de la civilisation musulmane. Par exemple, le prophète a été accusé de « magie, d'astrologie, ou de la possession d'autres forces mystérieuses […] »[987]. *Le Coran* qui « appelle aussi les hommes à réfléchir et à contempler les phénomènes de la nature, <offre> quelque fois des modèles de raisonnement plutôt oratoires <qui> ne reposent pas sur des procédés techniques »[988].Quant aux facteurs internes et externes qui ont participé au développement de la civilisation musulmane, on en trouve des exemples édifiants dans les tensions internes spécifiques à la nouvelle communauté musulmane, et dans les conquêtes[989] qui ont contribué à ouvrir les musulmans à des cultures et à des croyances étrangères.

Toutefois, « ces éléments étrangers ont apporté avec eux leurs idées et leurs doctrines, <et ont contribué à agiter> le monde islamique »[990].

Pour expliciter cette agitation, le spécialiste s'intéresse au problème théologique célèbre de la liberté et de la prédestination en islam. S'appuyant sur le mouvement mu'tazilite, et plus spécifiquement sur les tendances qadarite (*al-Qadriyya*) et ğabirite (*al-Ğabriyya*)[991], il leur assigne des sources non-musulmanes dont il démontre l'usage à partir d'une mise en pratique de la dialectique oratoire, à partir de laquelle se serait développée leur « méthode défensive »[992].

Il montre ainsi que des doctrines qadarites devenues célèbres pour défendre l'islam contre les athées (*zanādiqa*), les hérétiques (*mulḥidīn*) et les polythéistes (mazdéens, manichéens, sabéens), se sont appuyées sur la dialectique oratoire, qui eut un succès important du VIIIe au Xe siècle (IIe-IVe s. H). Discutant de sujets divers (politiques, racistes[993], théologiques, juridiques) dans un esprit de liberté et de tolérance[994], les adeptes de la dialectique oratoire, qui ont donc fait partie du mouvement mu'tazilite, la conduisent à son sommet.

L'avènement de la dialectique d'al-Aš'arī, marque cependant, d'après I. Madkour, une rupture. Selon lui, son caractère « savant » et « ordonné » provient d'un usage de la

[983] *L'Organon*, p. 251.
[984] *Ibid.*, p. 252.
[985] *Ibid*.
[986] *Ibid*.
[987] *Ibid*, p. 249-250.
[988] *Ibid.*, p. 250, cf. note n°1, référence au *Coran* LI, 20-23.
[989] Ces dernières ont ouvert les musulmans à une diversité de religions et de croyances plus anciennes telles que celles des « juifs, <des> chrétiens, des mazdéistes, des manichéens et des sabéens », cf. *ibid*.
[990] *Ibid*.
[991] *Ibid*., p. 250-251.
[992] *Ibid.*
[993] *Ibid.*, I. Madkour renvoie ici à la « Cho'oûbiyya ».
[994] *Ibid.*

méthodologie aristotélicienne, et plus spécifiquement du « syllogisme, <des> règles des *Topiques* <et> des conseils de la *Sophistique* »[995]. Profitant sans doute de l'habileté logique des philosophes qui étaient ses contemporains, dont Fārābī[996], le théologien put développer une dialectique à mi-chemin entre la théologie et l'*Organon* arabe. On trouve une illustration de ce travail dans une épître intitulée « *al-Ibāna* »[997] où Aš'ārī passe en revue les opinions de ses adversaires mu'tazilites avant de les réfuter en faisant appel à différents procédés, tels que la classification, la division[998], le syllogisme, l'autorité religieuse, ou encore le recours aux preuves. Pour cette raison, I. Madkour a vu en Aš'ārī un dialecticien redoutable, qu'il compare aux scholastiques chrétiens qui semblent avoir adopté des procédés similaires, et considère qu'il a été le modèle en dialectique de théologiens musulmans éminents tels qu'al-Bāqīllānī (403/1013), Faḫr al-Dīn al-Rāzī (604/1208) ou encore Ġazālī.

Si l'on tient compte par ailleurs du fait selon lequel Ġazālī est considéré par I. Madkour comme le « dialecticien <par excellence> de l'Islam »[999] en raison de son combat célèbre mené contre les philosophes, auxquels il consacre son « *Tahâfot al Falâsifa* »[1000], on peut souligner qu'il les a combattu en faisant usage d'armes communes qui correspondent justement à des parties de la logique. Cette idée conduit I. Madkour à un essai de classification des dialectiques d'al-Aš'arī, d'al-Rāzī et de Ġazālī, et à la présentation d'autres dialectiques jugées « plus techniques »[1001]. Minimisé, l'apport de ces dernières est comme mis entre parenthèses, car ce sont « Ach'arî, Ghazâlî et Râzî qui ont le mieux appliqué la logique aristotélicienne aux discussions théologiques de l'Islam »[1002]. De plus, dans la mesure où Ġazālī est, précisément, parmi ces théologiens, celui qui s'est engagé dans des polémiques contre les philosophes, et surtout contre Fārābī et Avicenne, qu'il considérait comme ayant été les chefs de file des péripatéticiens musulmans à son époque conformément à la biographie du Second maître[1003], la prise en compte de sa méthode dialectique et la place qu'elle accorde à l'*Organon* arabe, peut clôturer ce moment de réflexion, et conduit à la conclusion selon laquelle, les théologiens musulmans postérieurs ou contemporains de Fārābī et d'Avicenne ont pu faire usage de la logique pour réfuter la philosophie.

a. 1. 3 : L'Organon d'Avicenne et le fiqh

Selon I. Madkour, l'influence de *l'Organon* arabe sur le *fiqh* trouve sa première expression dans l'œuvre juridique de l'imâm al-Šāfi'ī (204/820) :

---

[995] *Ibid.*, p. 253.
[996] Madkour fait allusion à cette idée, *ibid.*, p. 252.
[997] *Ibid.*, p. 254.
[998] Procédé qui indique les sources platoniciennes de la logique d'Aristote. Cf. *Ibid*, ch. V, 5, p. 227 et svt.
[999] *Ibid.*
[1000] Lequel est présenté par le spécialiste comme « l'un des rares exemples de la polémique philosophique et religieuse », *cf. ibid.*
[1001] Comme c'est par exemple le cas de celle développée par le mu'tazilite al-Ḫayyāṭ (297/910), cf. *ibid*., p. 255.
[1002] *Ibid.*, p. 256.
[1003] Cf. *supra*, partie 1, ch. I et II.

> « Pour nous, affirme-t-il, **c'est chez Çhâfi'î qu'il faut chercher la première trace de l'influence aristotélicienne sur le droit islamique.** Cet Imam a commencé ses travaux juridiques à l'époque (au début du IXe siècle) où les traductions arabes étaient assez avancées ; l'*Organon* en particulier avait été traduit au moins en sa majeure partie. Cet écrit méthodologique a offert un bon modèle aux sciences naissantes de l'Islam. **Lorsqu'il a vu la complexité des études juridiques et les divergences auxquelles elles donnent lieu, Çhâfi'î a voulu leur conférer des règles fixes et une méthodologie propre ; c'est ainsi qu'il a fondé la science des principes du droit (*'ilm oçoûl al fiqh*). Cette science est à la jurisprudence musulmane ce que la logique est à la philosophie.** Si Aristote est le fondateur d'une **méthodologie** commune à toutes les recherches spéculatives, Çhâfi'î est le fondateur de la **méthodologie juridique de l'Islam**. **L'idée de méthode** suggérée et appliquée par le philosophe grec est donc passée par le juriste arabe. »[1004]

S'appuyant sur la célèbre « *Risāla* »[1005] du juriste, I. Madkour souligne trois points qui lui permettent d'établir un pont entre la méthodologie juridique d'al-Šāfi'ī et la logique aristotélicienne, qui est considérée quant à elle comme la source d'une méthodologie philosophique.

En premier lieu, le spécialiste insiste sur les capacités exégétiques d'al-Šāfi'ī dans le domaine du *Coran* et du *Ḥadīṯ*. Si, comme cela a été affirmé plus haut, ces textes constituent les deux premières sources du droit musulman[1006], il s'interroge sur le caractère particulier ou universel de la signification des notions qu'on y trouve, ce qui autorise I. Madkour à accorder sa démarche avec la logique aristotélicienne[1007].

Le deuxième point souligné par I. Madkour concerne la conception que le fondateur de la troisième école juridique de l'islam[1008] se fait du raisonnement ou « *qiyās* ».

Selon ce dernier, le *qiyās* comporterait au moins deux significations, dont une première inspirée des textes sacrés[1009], et une seconde qui se manifeste *a posteriori* et suppose un exercice de déduction. Pour illustrer la première sorte de *qiyās*, I. Madkour considère « un

---

[1004] *Ibid*., p. 261.

[1005] I. Madkour traduit cet intitulé par le terme « Dissertation ». Pour plus de précisions à ce sujet, cf. note n°1, p. 262.

[1006] Cf. *supra*. Voir plus précisément, *L'Organon d'Aristote dans…*, p. 257.

[1007] Comme cela a été vu, l'*Organon* d'Aristotre a représenté une quatrième source pour le droit musulman. Par ailleurs, il semble avoir exercé une influence particulière sur les juristes postérieurs à al-Šāfi'ī qui ont subit une « influence tout à fait aristotélicienne » *Ibid.*, p. 262.

[1008] Les écoles juridiques musulmanes de culte sunnite sont au nombre de quatre (ḥanafīte, mālikite, šafi'ite et ḥanbalite). D'après I. Madkour, elles se déclinent en deux tendances générales, dont « une libérale » et une autre « traditionniste » (cf. *ibid.*, p. 257 et svt). Celle dite traditionniste a pour siège principal la région du Ḥiğāz (ie. La Mecque et Médine). Quant à la libérale, elle se développe en Iraq, entre les villes de Baṣra et de Kūfa. En suivant le raisonnement d'I. Madkour (*ibid.*, p. 258-259), la voie traditionniste à été celle adoptée par les écoles mālikite et ḥanbalite. Quant à la libérale, elle apparaît avoir été suivie par les écoles ḥanafite et šafi'ite. Toutefois, cette classification est à nuancer dans la mesure où Mālik Ibn Anas (796-179) qui est l'un des concepteurs et inventeur de l'école qui porte son nom (mālikite) fonde sa voie (*maḏhab*) sur les traditions et les coutumes des habitants de Médine, tout en laissant une place « à l'opinion et à la raison humaine » (*ibid.*, p. 258). Seul Ibn Ḥanbal (856-241) semble vouer à la tradition une dévotion quasi-totale, dans la mesure où bien que l'élève d'al-Šafi'ī, il « se tourne radicalement vers la tradition et met la raison et l'opinion à l'arrière-plan » (*ibid.*). Quant aux écoles libérales qui sont donc celles d'al-Šafi'ī et d'Abū Ḥanīfa, on peut remarquer que la fondation de la seconde est antérieure à celle de la première, et que son maître semble avoir « plutôt suggéré une méthode que ses disciples ont complétée et perfectionnée » (*ibid.*). Celle-ci s'appuie sur « les opinions des premiers Compagnons <du prophète> » (*ibid.*) et constitue la base d'un raisonnement par analogie (*qiyās*) à partir duquel va se développer une casuistique. Enfin, al-Šafi'ī qui est présenté à la fois comme l'élève de Mālik Ibn Anas et le contemporain d'Abū Ḥanīfa, va élaborer ce qu'il considère comme étant « un syncrétisme juridique » (*ibid*., p. 259), au sein duquel sont associés la raison et la tradition dans l'exercice du droit.

[1009] I. Madkour est évasif sur ce point. Nous pouvons renvoyer ici aux sources du droit, c'est-à-dire, au *Coran* et au *Ḥadīṯ*, et peut-être plus spécifiquement au *Coran.*

raisonnement qui apporte avec lui sa raison, et qui par la suite, n'est pas sujet à confusion »[1010]. Quant au second type de *qiyās*, le spécialiste l'envisage à partir d'un rapport « entre deux cas particuliers »[1011]. Or, dans un cas comme dans l'autre, I. Madkour pense pouvoir établir des ponts entre ces aspects du *qiyās* juridique d'al-Šāfi'ī et la logique aristotélicienne : dans le premier cas de figure, il songe à « la causalité et à son rôle dans le syllogisme d'Aristote »[1012] ; dans le second, il l'associe à la conception aristotélicienne du particulier[1013].

En dernier lieu, I. Madkour s'intéresse à la conclusion produite par le *qiyās* šafi'īte. Ne fournissant pas de « certitude(s) apodictique(s) »[1014], mais selon les cas, seulement des probabilités[1015], il le compare au raisonnement par analogie aristotélicien. L'étude qu'il consacre à ce type de raisonnement correspond à la manière dont il a été compris par Avicenne, dont l'étude semble avoir été « très en vogue »[1016] dans le milieu des juristes musulmans. Dans ce contexte, nous apprenons que le raisonnement par analogie (*al-tamṯīl*)[1017] : « consiste […] à appliquer à *un objet* le caractère d'*un autre objet* qui lui ressemble ; c'est un passage du particulier au particulier, grâce à une analogie entre eux. »[1018] Cette définition du raisonnement par analogie paraît correspondre très exactement au second aspect du *qiyās* šafi'īte qui vient d'être évoqué, et pour s'en convaincre, on peut signaler l'exemple proposé par I. Madkour, qui est tiré de l'œuvre avicennienne :

> « **<Le> monde, étant composé, ressemble à un bâtiment ; or, tout bâtiment est créé ; donc, le monde est créé**[1019]. Ce *tamthîl* auquel nous donnons un nom moderne ne diffère guère de l'Exemple (παράδειγμα) d'Aristote; l'un et l'autre passent d'un individu à un autre, ou comme disait Aristote, de la partie à la partie[1020]. Ibn Sînâ range ce raisonnement à l'arrière plan, et remarque simplement qu'il est très en vogue dans les écoles juridiques contemporaines. En effet, les juristes musulmans en ont fait un usage fréquent […]. »[1021]

Si l'on souhaite synthétiser les points qui viennent d'être évoqués, on remarque que le troisième d'entre eux semble encouragé par la compréhension, ou pourrait-on dire, l'interprétation de la méthodologie juridique à l'époque d'Avicenne, et qu'I. Madkour adopte au final, et au moins en partie, l'opinion du Ra'īs qu'il commente ici. Dans la suite, il éprouve néanmoins le besoin de nuancer son propos, et reconnaît ne pas avoir suffisamment de

---

[1010] *L'Organon*, p. 262.
[1011] *Ibid.*
[1012] *Ibid.*
[1013] On en trouve un exemple dans la controverse qui a opposé les logiciens aux grammairiens arabes (cf. Annexe), Fārābī accordant la grammaire à l'aspect particulier ou spécifique de la langue, et la logique à son aspect universel ou général.
[1014] *L'Organon*, p. 262.
[1015] I. Madkour illustre cette idée en s'appuyant sur une parole attribuée au prophète de l'islam : « Le juge, affirme-t-il, qui s'efforce [de rendre une sentence équitable] et y aboutit, a deux récompenses ; s'il n'y aboutit pas, il en a une ». Cf., *ibid.*, et plus spécifiquement, note n°6 où I. Madkour se réfère à *la Risāla*, (Le Caire, 1932) p. 68.
[1016] *Ibid.*, p. 221.
[1017] *Ibid.*, p. 220.
[1018] *Ibid.*; I. Madkour se réfère au *Livre des Directives et des Remarques*, (*Isārāt*, p. 64-65 ; note n°5).
[1019] *Ibid.*; I. Madkour tire cet exemple du *K. al-Naǧāt*, (*Naǧā*, p. 90 ; note n°6).
[1020] *Ibid.*, le spécialiste renvoie aux *Premiers Analytiques*, Livre II, 24, 68b-38 et svt (note n°7).
[1021] *Ibid.*, p. 220-221.

preuves pour justifier pleinement l'influence de l'*Organon* arabe sur l'école šafi'īte. Cette réserve le conduit à se pencher sur Ġazālī, qu'il considère comme un continuateur et un réformateur des écoles šafi'īte et aš'arīte[1022]. Le considérant à la fois comme un « logicien et <un> juriste »[1023], il présente ainsi sa méthodologie juridique :

> « Ghazâlî s'efforce d'expliquer **les règles logiques** par des **exemples juridiques** ; dans ses deux grands traités de logique (*Mi'yâr* et *Miḥakk*) il a le souci de montrer clairement **la similitude de méthode qui existe entre la jurisprudence musulmane et la logique**. De même, dans **ses écrits juridiques**, il met habilement **la dernière au service de la première**. Son *Mostaçfâ*, qui est un des traités fondamentaux des principes du droit islamique, a **la logique pour introduction et pour support des différentes questions juridiques**.»[1024]

Conformément à ce qui a été énoncé en amont au sujet des grammairiens arabes purs et des logiciens[1025], on constate l'existence de juristes de même nature, c'est-à-dire, ceux que l'on pourrait envisager comme ayant été des juristes purs et des juristes-logiciens.

Cependant le critère de distinction entre les premiers et les seconds ne semble plus comme ce fut le cas de la logique et de la grammaire concerner l'orthodoxie musulmane. L'attitude du juriste-logicien que semble avoir été Ġazālī peut suffire à nous en convaincre, bien que dans son cas précis, la logique lui servi d'instrument de réfutation et d'opposition aux philosophes de l'islam dont Fārābī et Avicenne. Il semble néanmoins possible de trouver dans sa méthodologie juridique un terrain d'entente avec eux, car, comme le remarque I. Madkour, c'est apparemment « entre les mains de Ghazâlî, <que> la théorie du *qiyâs* dans son sens juridique prend sa forme complète et se relie manifestement au syllogisme aristotélique »[1026].

De plus, il est intéressant de constater que le spécialiste assigne à Ġazālī l'opinion selon laquelle le *qiyās* et le syllogisme ont des « fondements communs »[1027], ce qui mène à la conclusion selon laquelle sa position est amenée à rejoindre, à quelques nuances près, celle de l'école šafi'īte, et qu'elle converge de surcroît avec celle des philosophes.

Pour préciser la place de la philosophie dans la méthodologie juridique de Ġazālī, on peut tenir compte de l'évaluation que propose I. Madkour du raisonnement juridique, philosophique et théologique[1028]. Le premier se contente de « probabilité et de ressemblance »[1029] et se révèle incapable d'offrir une « preuve certaine »[1030], il est donc inférieur au raisonnement philosophique et au syllogisme qui « lui est supérieur »[1031]. S'accordant en cela avec les philosophes, la « Preuve de l'islam » (*Ḥoğğa al-islām*)[1032] s'en

[1022] *L'Organon,* p. 262 et svt.
[1023] *Ibid.*, p. 263.
[1024] *Ibid.*
[1025] Cf. *supra*.
[1026] *Ibid.*, cf. *supra*.
[1027] *Ibid.*cette question est analysée au cours des pages 263-264.
[1028] L'expression « raisonnement théologique » n'est pas employée par I. Madkour mais formulée par nous pour les besoins de notre étude.
[1029] *Ibid.*, p. 264.
[1030] *Ibid.*
[1031] *Ibid.*
[1032] Titre honorifique attribué à Ġazālī.

démarque dans la mesure où pour lui, « c'est uniquement en théologie qu'on exige la certitude absolue »[1033]. Ce positionnement conduit à une hiérarchisation des raisonnements juridique, philosophique et théologique, et à une définition de la certitude qui assigne à la théologie et au raisonnement qui en procède, le premier rang devant la philosophie et le droit[1034].

À cet égard, et en revenant à la méthodologie juridique de Ġazālī, il paraît intéressant de remarquer son articulation avec la métaphysique.

En distinguant le raisonnement causal (*qiyās 'illa*) du raisonnement par analogie (*qiyās šabah*)[1035], c'est-à-dire, d'un côté, un *qiyās* « dans lequel le rapport commun est la cause du jugement »[1036], et d'un autre côté, un *qiyās* où « le passage d'un terme à l'autre se fait simplement par l'intermédiaire d'une ressemblance entre eux »[1037], –le premier se voyant assigné une prééminence vis-à-vis du second en raison du degré de véridicité de ses conclusions[1038]–, Ġazālī affiche clairement une préférence pour la pratique d'une logique dont le fondement est métaphysique et de nature « causale ». Sachant néanmoins que la cause (*'illa*) figure aussi bien dans les sources traditionnelles du droit qui sont sacrées et où elle est généralement assignée à une interdiction[1039], que dans l'œuvre philosophique aristotélicienne[1040] qui s'appuie quant à elle sur l'induction[1041], le raisonnement juridique pourra être réalisé aussi bien à l'aide des sources traditionnelles du droit, qu'en s'appuyant sur la philosophie aristotélicienne.

Comme Aristote, les juristes musulmans, auxquels on peut associer Ġazālī, semblent ainsi avoir cherché à déterminer « les choses en leur essence et en leur cause »[1042]. Dans ce but, ils ont fait usage de l'induction, qui occupe une place majeure dans la métaphysique et dans la physique aristotélicienne, et de la division, qui est pratiquée quant à elle par les adeptes de la logique socrato-platonicienne[1043]. Ils se sont appuyés également sur des procédés au moyen desquels Aristote est censé avoir conçu son syllogisme, comme c'est le

---

[1033] *Ibid.*, cf. *supra*, p. 264.

[1034] À partir de là, on trouve des éléments de réponse à la polémique célèbre que la « Preuve de l'islam » engagea contre les philosophes (ie. Fārābī et Avicenne), et on peut comprendre que la logique a constitué pour lui et ses adversaires un outil commun. Néanmoins, de son point de vue, la théologie est seule capable d'accéder à la certitude absolue, ou à défaut, seules ses prétentions en ce domaines sont réalisables contrairement à celles de la philosophie dont il dénonce les errances dans le domaine de la physique et de la métaphysique dans *Le Tahāfut*.

[1035] *L'Organon,* p. 264.

[1036] *Ibid.*, p. 263 ; ex : « Le vin est interdit, parce qu'il est enivrant ; or la bière est aussi enivrante, donc elle est interdite ». cf. Ġazālī cité par I. Madkour, *ibid.*, note n°8, *K. al-Mūstaṣfā*, II, 229.

[1037] *Ibid.*, p. 264 ; ex : « <L'usure> peut avoir lieu dans le prêt des dattes et du blé, qui sont des aliments ; or le riz est aussi un aliment ; donc son prêt peut être usuraire ». Ici, I. Madkour renvoie encore au *Mūstaṣfā* de Ġazāli, II, 313 en note n°1.

[1038] I. Madkour affirmant qu'un « raisonnement accompagné de sa cause et de sa raison est évidemment plus décisif et plus probabant », *bid.*

[1039] *Ibid.*

[1040] Où elle est associée à la théorie de la science. Cf. par exemple : *Physique*, Livre II, 192b 8-193b 21 ; *Seconds Analytiques*, Livre II, 89b 23-100b 17.

[1041] L'induction (*epagôgè*) désigne un raisonnement qui consiste à partir d'énoncés particuliers pour accéder à des énoncés universels. Elle s'oppose à la déduction (*syllogismos*) et est considérée par Aristote comme étant plus accessible et moins contraignante qu'elle. cf. *Topiques*, Livre I, 12, 105a 10-19.

[1042] *L'Organon* p. 265. On trouve cette idée dans *Les Seconds Analytiques*, Livre II, 89b 23-100b 17.

[1043] Voir par ex., PLATON, *Le Sophiste* qui est construit sur la méthode de la division. Cf. l'exemple de « la pêche à la ligne », 218e-221a.

cas des règles de la discussion, dont il est question dans *La Sophistique* et *Les Topiques*, I. Madkour affirmant que :

> « […] <Par> sa logique, Aristote <put> pénétrer au cœur des sciences théologiques et juridiques de l'Islam. En Orient comme en Occident, l'orthodoxie n'a rien eu à reprocher à l'*Organon*, abstraction faite de la doctrine des catégories. Elle s'en est servi, au contraire, pour se défendre et renforcer son pouvoir de raisonnement et d'explication »[1044].

Si l'on souhaite fournir une première interprétation à cette conclusion on peut affirmer que *L'Organon* a constitué un cadre universel de pensée tant en Orient qu'en Occident.

En nous concentrant ensuite sur *l'Organon arabe*, qui a été considéré ici dans une relation de synonymie avec l'*Organon avicennien*, on comprend que son influence s'est révélée majeure et qu'elle a concerné tout particulièrement les philosophes, les théologiens et les juristes musulmans. Cet usage commun du corpus logique aristotélicien n'a pas pour autant conduit à les rassembler sous une même pensée ou doctrine commune, et il apparaît en l'occurrence, qu'en fonction de la position adoptée, les uns et les autres ont revendiqué la véridicité exclusive de leur démarche ou de leur raisonnement.

Toutefois, il semblerait que les hypothèses d'I. Madkour sur la diffusion et l'interprétation de l'*Organon* dans le monde arabe, en dépit de leur intérêt sur un plan général, ne correspondent exactement pas à la réalité spécifique, historique et personnelle, de Fārābī, pour au moins deux raisons. D'une part, comme nous avons pu le constater, à son époque l'Église orientale avait condamné une partie du corpus logique aristotélicien, et c'est donc en défiant son autorité qu'il y fut initié par des maîtres chrétiens (Abū Bišr Mattā b. Yūnus et Yūḥannā b. Ḥaylān) entre Bagdad et la ville de Ḥarrān. En cela, ces derniers ont donc pu compter, au moins en partie, - surtout pour ce qui concerne le cas de Yūḥannā b. Ḥaylān -, parmi de potentiels logiciens dissidents[1045], bien que l'orthodoxie défiée ici soit chrétienne.

D'autre part, et bien que s'étant rapidement distingué dans la maîtrise de la logique grecque et de son interprétation, Fārābī n'a pas été uniquement un logicien.

Cela apparaît clairement si l'on songe à nouveau à l'enseignement qui semble lui avoir été dispensé par Yūḥannā b. Ḥaylān[1046]. Son appréciation invite tout d'abord à constater, qu'il a également bénéficié auprès de lui d'une formation complémentaire en philosophie, et qu'il a en outre fait partie avec lui de la voie théologico-logique de l'École de Bagdad[1047]. Comme cela a été montré, Yūḥannā b. Ḥaylān avait un certain intérêt pour la théologie, ce qui nous amené à supposer que la formation complémentaire en logique qu'il a dispensé à Fārābī s'est

[1044] *Ibid.*, p. 265.
[1045] Ce dernier ayant occupé comme nous avons cherché à le montrer une place particulière dans l'école logique bagdadienne. Cf. *supra*, partie 1, ch. III.
[1046] On peut remarquer à ce titre que son rôle semble minimisé par I. Madkour qui ne disposait sans doute pas des connaissances que nous avons aujourd'hui à son sujet. Cf. *La Place d'al-Fârâbî dans…,* ch. IV, 8, « Le précepteur d'al Fârâbî », p. 99. Toutefois, on peut remarquer que ce jugement porte sur la doctrine des dix Intelligences du Second maître, ce qui peut nous amener à supposer qu'il put avoir une autre position au sujet de la logique de Yūḥannā b. Ḥaylān.
[1047] Cf. *supra.*, partie 1, ch. III.

doublée d'une formation religieuse qui a put tant englober des aspects complémentaires du corpus aristotélicien dont la métaphysique, que des doctrines issues du platonisme, du plotinisme et du sabéisme ḥarrānien[1048].

Aussi, si comme nous le supposons, la logique à laquelle à été formé Fārābī accordait une place particulière à la théologie, nous pourrions envisager ici un rapprochement entre sa logique et celle de de Ġazālī, et être conduit en cela à relativiser la distinction que ce dernier opère entre les prétentions des *qiyās* théologique, juridique et philosophique[1049].

En revanche, et comme nous le verrons ensuite en examinant l'exégèse religieuse de M. Mahdi et l'examen qu'il consacre à l'œuvre politique du Second maître, le *kalām* et le *fiqh* entretiennent des relations spécifiques avec l'*Organon* aristotélicien et plus précisément avec la dialectique, la rhétorique et la poétique[1050]. Or cet usage suppose leur soumission dans la Cité vertueuse à la philosophie (*falsafa*), en vertu de son antériorité par rapport à la religion (*milla*) et de son caractère démonstratif. Ce cas de figure s'oppose d'une certaine façon à la position qui semble avoir été adoptée par Ġazālī. De plus il n'a pas pu avoir été pris en compte par I. Madkour, qui, à la différence de M. Mahdi, n'avait pas accès à son époque au *Livre de la Religion* dans lequel il est explicité dans le cas du *fiqh*, ni au *Livre des Lettres* où le Second maître insiste davantage sur l'usage du *kalām* dans la Cité.

Bien qu'il ait eu accès à son époque au *Livre de la Recension des Sciences* dont Fārābī consacre les deuxième et troisième sections de la cinquième partie au *fiqh* et au *kalām*, I. Madkour ne pouvait, comme le fera plus tard M. Mahdi, se faire une idée précise de leur statut dans la Cité, et réaliser ainsi que leur enracinement logico-aristotélicien donnait lieu à des applications concrètes et pratiques dans la Cité vertueuse, en tant que domaines complémentaires de la religion (*milla*) et mis au service de la philosophie dans la Cité par sa médiation, ainsi que par la collaboration des philosophes, des juristes et des théologiens.

Ainsi, comme l'a supposé I. Madkour, l'influence de l'*Organon* d'Aristote sur la philosophie de Fārābī est avérée, et on peut supposer comme nous serons amenés à le préciser, une influence réelle de ce dernier sur sa pensée politico-religieuse. Si l'on se concentre ensuite sur l'étude qu'il a consacrée à son école philosophique, on peut saisir le second aspect de son exégèse religieuse et se concentrer davantage sur la manière dont il a cru pouvoir interpréter son rapport avec la religion, et plus fondamentalement, avec l'islam.

a. 2 : « *La place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane* » (1934)

Dans cet ouvrage majeur, I. Madkour s'efforce de définir l'école philosophique fārābienne et son impact sur l'histoire de la philosophie. Adoptant une démarche qui évoque

[1048] Cf. *Ibid.*
[1049] Cf. *supra*.
[1050] Dans ce contexte, nous aurons à nous demander si la conception madkourienne de *l'Organon arabe* s'accorde ou non avec celle de Fārābī, ce qui revient en d'autres termes, à se demander si on peut oui ou non évaluer de la même façon les *Organon* avicennien et fārābien, et si dans le domaine de la logique, l'hypothèse d'I. Madkour sur l'école philosophique de Fārābī est valide.

l'islamologie française du XXe siècle[1051], il examine la pensée du Second maître sous un angle religieux, car sur les sept chapitres constitutifs de son ouvrage, cinq s'apparentent à des interrogations de nature religieuse. Le deuxième chapitre traite du « point de départ de la philosophie musulmane »[1052], le troisième est consacré à « la notion de Dieu chez al Fârâbî »[1053], le quatrième s'intéresse à « la théorie des dix Intelligences »[1054], le sixième est tourné vers le « prophétisme et <l'union> de l'intellect »[1055], et enfin, le septième se consacre à « l'interprétation rationnelle de certaines données religieuses »[1056]. Les deux chapitres restants, à savoir, le premier et le cinquième, portent respectivement sur le « syncrétisme philosophique d'al Fârâbî »[1057], et sur sa « théorie de l'intellect »[1058]. Mais, dans la mesure où la théorie de l'intellect est reliée à la doctrine religieuse du *faylasūf,* comme cela a été montré dans la première partie de notre travail et sera confirmé dans la suite[1059], six des sept chapitres de la « *La place d'al Fârâbî dans l'École philosophique* » d'I. Madkour portent donc sur la pensée religieuse du Second maître, ou pour le moins sur la relation qu'il est possible d'établir entre sa pensée philosophique et l'islam.

Toutefois, si l'on se pose ensuite la question de savoir si cette étude d'I. Madkour éclaire la question qui nous intéresse plus spécifiquement, à savoir la détermination de la nature et de la fonction du religieux dans la Cité, il apparaît clairement qu'il ne pose pas cette question *stricto sensu,* mais fournit une fois encore des éléments permettant de procéder à sa formulation.

Aussi, constatons-nous qu'il assigne au Sage de Fārāb une méthode, ainsi qu'un style religieux, et également que ses doctrines philosophiques sont envisagées de deux façons.

Sous un angle religieux tout d'abord, qui s'interroge sur leurs sources dans la pensée musulmane. Sous un angle historico-philosophique ensuite, qui consiste à déterminer tant leurs sources anciennes que leur réception et leur impact sur l'histoire de la philosophie médiévale. Dès lors, dans la courte présentation qui va suivre, nous poserons la question de savoir comment l'étude d'I. Madkour sur l'école philosophique de Fārābī introduit bien à notre questionnement sur la nature et de la fonction du religieux dans la Cité.

a. 2. 1 : La méthodologie et le style philosophique de Fārābī

Pour déterminer la manière dont I. Madkour envisage la méthodologie et le style philosophique de Fārābī, nous avons réunis quatre extraits tirés de son étude.

[1051] On peut signaler à ce titre que L. Massigon (1883-1962) préface son ouvrage. *La Place d'al-Fârâbî dans…*, préface, p. VII-VIII.
[1052] *Ibid.*, ch. II, pp. 44-58.
[1053] *Ibid.*,ch. III, pp. 58-73.
[1054] *Ibid.*,ch IV, pp. 73-122.
[1055] *Ibid.*, ch VI, pp. 181-210.
[1056] *Ibid.*,ch VII, pp. 210-219.
[1057] *Ibid.*, ch I, pp. 11-44.
[1058] *Ibid.*, ch V, pp. 122-181.
[1059] Cf. *supra*, partie 1, ch. II ; voir également *infra*, ch. II et III.

Présentés ci-dessous, ils s'articulent à trois axes, dont le style employé par le *faylasūf* pour parer à la censure religieuse (extrait n°1), sa méthodologie philosophico-religieuse (n°2, 3), et les relations entre son orientation philosophico-religieuse et celle d'Avicenne (n°4).

Extrait n°1: Du péripatétisme à au style philosophique de Fārābī

« [À] l'exemple **d'Aristote**, l'obscurité en matière de philosophie est un principe recommandé par tous les péripatéticiens arabes. Al Fârâbî en particulier s'y attache fortement ; ce n'est pas sans raison que nous avons aujourd'hui de la peine à comprendre ses formules elliptiques et à expliquer ses aphorismes. MM. Carra de Vaux et Massignon remarquent avec raison que **son successeur Ibn Sînâ est plus clair que lui**[1060]. Avant al-Fârâbî, **al Kindî** avait écrit une dissertation sur l'accord des philosophes au sujet de leurs écrits allégoriques[1061]. **Etant réservée à l'élite, la philosophie doit être enveloppée dans des symboles et des allégories. C'est sans doute à l'imitation de Platon que les philosophes musulmans exposent au moyen de paraboles les pensées les plus hardies et les idées les plus difficiles. Les paraboles jouent chez eux le même rôle que les mythes dans l'œuvre platonicienne. Ils s'en servent constamment d'une manière très habile.** Dans un dialogue très curieux, Ikhwân al çafâ (les Amis fidèles) exposent leur doctrine par la bouche des animaux en critiquant des systèmes politiques, dégageant des défauts sociaux et moraux sous une forme métaphorique[1062]. **Ibn Sînâ**, un des plus clairs parmi les péripatéticiens arabes, nous a laissé quelques dissertations allégoriques qui étaient destinées à ses amis intimes et dans lesquelles il expose des questions assez délicates[1063]. Son traité de l'*Oiseau* pourrait, dans une large mesure, être comparé au mythe de la Caverne de *la République*[1064]. **Le *Ḥayy Ibn Yaqzhân***, le plus grand mythe philosophique arabe et le prototype de *Robinson Crusoé*, nous fait songer au *Timée* de Platon. Les philosophes arabes avaient encore plus de raisons pour dissimuler leur pensée que les philosophes grecs. **Toutes les fois que l'étude rationnelle craint la censure de la religion, elle cherche à se cacher derrière des termes équivoques et des images symboliques. Philon le juif** avait déjà employé, dans le même but, **la méthode allégorique** avec beaucoup de goût et de finesse[1065]. **L'école d'Alexandrie** s'en est fortement inspirée. Cette méthode se poursuivit dans la scolastique occidentale et dans une bonne partie des temps modernes par suite **des persécutions de l'Eglise. Dans le monde musulman, où les théologiens et philosophes étaient souvent en lutte, il fallait également recourir à un artifice de symboles et de métaphores pour sauver la vie de quelques penseurs »**[1066].

Conformément à ce qui a été vu en amont à propos du *Commentaire* de Fārābī des *Lois*[1067], la philosophie de Platon et la conception qu'elle propose de la vérité, de sa présentation, et de la manière d'y accéder, paraît avoir exercé une influence majeure sur sa pensée. Si ceci a conduit certains biographes à le considérer comme un mystique ou un soufi[1068], nous constatons à présent qu'il est possible de généraliser l'influence de la méthodologie platonicienne à l'ensemble de l'œuvre philosophique de Fārābī, ou, pour le moins, d'affirmer que celle-ci fait partie intégrante de son style philosophique. Nous comprenons en outre qu'il n'est pas impossible que son usage trouve sa raison dans la nécessité de faire face à une certaine censure religieuse. Loin d'être spécifique à son époque,

[1060] *La Place d'al-Fârâbî dans…,* note n°5, p. 24 : Carra de Vaux, art. Al Fârâbî dans *Encyc. de l'Islam*, II, p. 58 ; Massignon, *Notes sur le texte original arabe du « de Intellectu » d'Al Farabi*, dans *Archives d'hist. doctrin. et lit. du moyen âge*, Paris ; 1930, t. IV, p. 158.
[1061] *Ibid.*, note n°6 : Qifṭī, p. 374.
[1062] *Ibid.*, note n°7: Ikhwān al Ṣafā, *Rasā'il*, édit. Du Caire, 1928, t. I, p. 231.
[1063] *Ibid.*, note n°1, p. *25 :* Ibn Sīnā et d'autres, *Jāmī' al badāy'* (Collection de merveilles), Le Caire, 1917, pp. 43 et suiv. ; Mehren avait étudié quelques-unes de ces dissertations (*Le Muséon*, 1885, pp. 35 et suiv.)
[1064] *Ibid* , note n°2 : *Jāmī' al badāy',* pp. 114 et svt. ; Mehren, *Le Muséon*, 1887, p. 384.
[1065] *Ibid.*, note n°3 : Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1928, p. 37.
[1066] *Ibid.*, ch. I : « Le syncrétisme philosophique d'al Fârâbî, 2, b : « Les mythes de Platon et le style aristotélicien », pp. 24-25.
[1067] Cf. *supra*, partie I, ch. II.
[1068] *Ibid.*

ou à la civilisation arabo-musulmane, la nécessité de se protéger de la censure semble avoir concerné d'autres péripatéticiens, dont les philosophes d'Alexandrie, parmi lesquels on compte des juifs comme Philon, mais aussi des païens, avant de s'être imposée à Fārābī et à Avicenne.

Si dans le cas particulier du *faylasūf* l'influence platonicienne ne constitue pas un écart vis-à-vis du péripatétisme dans la mesure où pour lui, Platon et Aristote ont été les membres d'une même école philosophique, on peut constater qu'à la manière des autres péripatéticiens, son style philosophique comporte le recours à « l'obscurité ». Cette ancienne conception de la philosophie donna donc naissance à une véritable tradition qui exerça une influence sur les péripatéticiens de l'antiquité tardive et de l'islam. Toutefois, dans la mesure où d'après I. Madkour « *<les> philosophes arabes avaient encore plus de raisons pour dissimuler leur pensée que les philosophes grecs* », on peut supposer que le style philosophique de Fārābī, suivi sur ce point par d'Avicenne, s'est distingué de celui de ses aînés, probablement pour des raisons liées à son contexte historique. Dans ce cadre, on comprend la raison pour laquelle ses contemporains et ses successeurs ont pu à leur tour se lancer dans une forme « d'imitation de Platon », l'usage d'allégories, de métaphores, de paraboles et d'autres images, ayant permis à ces philosophes de diffuser leurs idées tout en se protégeant des foudres de la censure religieuse.

L'examen de l'extrait suivant (n°2) permet de préciser cette idée dans la mesure où il renseigne sur les sources grecques de la philosophie fārābienne, et sur sa relation avec l'islam. Définissant la pensée du *faylasūf* comme « syncrétique », il montre comment celle-ci a accordé les éléments de doctrine grecs qui la composaient (aristotélisme, platonisme, néoplatonisme) avec les dogmes de l'islam. Ce travail semble alors se présenter comme un processus en deux temps qui a consisté d'une part, à accorder l'aristotélisme avec d'autres systèmes philosophiques, et d'autre part, à concilier la synthèse obtenue avec l'islam, ou ce qui revient au même pour I. Madkour, à « mettre en accord la philosophie et la religion ». Envisageant cette démarche comme une œuvre « d'harmonisation », ce spécialiste y identifie la philosophie de Fārābī, et plus largement la philosophie musulmane, ses successeurs, tels Avicenne (Ibn Sînâ) ou Averroès (Ibn Rochd) ayant accomplit à leur tour ce travail avec plus ou moins de nuances.

Ainsi, remarquons nous que le premier paraît avoir développé davantage le « côté platonicien » de sa philosophie, et accordé « beaucoup de concessions aux théologiens », ce qui n'est pas le cas du second, qui a été un « aristotélicien résolu », et qui compte parmi « les premiers philosophes musulmans qui aient écrit des livres appropriés pour soutenir la fraternité de la vérité philosophique avec la vérité religieuse » :

> **Extrait n°2 : Sur le syncrétisme de Fārābī, une démarche philosophico-religieuse en deux temps**
> « Par son syncrétisme, al Fârâbî a posé **la pierre angulaire de la philosophie musulmane** et en a formé **les traits caractéristiques**. Il a cherché, d'une part, **à concilier Aristote avec les autres systèmes**, et de l'autre, **à le rapprocher des dogmes de l'Islam**. La première tâche eut pour résultat d'introduire dans l'aristotélisme **des éléments étrangers** qui sont **d'origine platonicienne et néoplatonicienne**. La seconde a eu pour but de **mettre en accord la philosophie et la religion. La**

philosophie musulmane tout entière est dans ces deux faits. Si on lui enlève les éléments platoniciens ou néoplatoniciens qu'elle contient, et son effort d'adaptation à l'islamisme, il n'en reste que des matériaux péripatéticiens. C'est al Fârâbî qui a commencé ce travail d'harmonisation. Ses successeurs l'ont repris en le poussant, plus ou moins, dans un sens ou dans un autre. Si **Ibn Sînâ développe le côté platonicien de la philosophie arabe**, **Ibn Rochd** s'efforce d'établir que cette philosophie n'est pas en désaccord avec l'Islam. Ce dernier, il est vrai, reproche **à Ibn Sînâ d'avoir fait beaucoup de concessions aux théologiens.** Mais en réalité, c'est lui qui en a fait le plus : en lisant son *Tahâfot al Tahâfot*, on peut bien s'en convaincre. Cet aristotélicien résolu est, d'ailleurs, le premier parmi les philosophes musulmans qui ait écrit des livres appropriés pour soutenir **la fraternité de la vérité philosophique et de la vérité religieuse.** Nous sommes tout à fait d'accord avec Renan quand il dit que **les Arabes n'ont pas préféré l'aristotélisme aux autres systèmes philosophiques.** « Il n'y a pas eu de préférence, dit l'historien critique, car il n'y a pas eu de choix réfléchi »[1069]. Le système aristotélicien s'est imposé, en quelque sorte, aux philosophes musulmans par une tradition continue. **L'école d'Alexandrie** avait déjà marqué un acheminement vers le péripatétisme. **Porphyre** est plutôt un péripatéticien qu'un platonicien[1070]. **Proclus et Damascius** sont presque des péripatéticiens[1071]. Les commentateurs **Themistius, Simplicius et Jean Philopon**, qui étaient fort connus dans le monde musulman, signalent l'avènement du péripatétisme à la domination universelle[1072]. Les initiateurs directs de la philosophie arabe, **les Nestoriens**, passent pour la première secte qui ait développé, d'une manière assez étendue, la doctrine aristotélicienne[1073]. Chez **les Syriens**, l'étude d'Aristote et l'hérésie nestorienne apparaissent ensemble[1074]. De très bonne heure, une bonne partie de l'œuvre aristotélique était traduite en syriaque avant la domination de l'Islam[1075]. C'est à ces sources que les Arabes ont puisé en premier lieu, et c'est à la lumière de ces flambeaux qu'ils ont commencé leurs recherches spéculatives[1076]. Mais on se trompe fort, si l'on pense que **la doctrine philosophique arabe est une simple reproduction du système péripatéticien.** C'est une doctrine nouvelle à bien des égards, qui a répondu aux besoins d'alors et qui a subi les influences de son milieu. Les philosophes musulmans *s'attachent*[1077], il est vrai, à l'autorité d'Aristote ; cependant *ils se sont séparés*[1078] de leur maître sur certaines questions essentielles. Ce sont ces questions qui nous occupent ici. Le péripatétisme arabe est l'aristotélisme débarrassé de quelques-unes de ses contradictions, éclairci sur ces points les plus délicats, avec une empreinte platonicienne ou néoplatonicienne. C'est, en un mot, l'aristotélisme qui a profité des objections et des études postérieures. Il est encore et surtout **l'aristotélisme adapté à la doctrine religieuse de l'Islam**. Des philosophes qui ont vécu dans le monde musulman et qui ont embrassé l'islamisme, devaient avant tout concilier leur spéculation avec **leur religion**. **Une platonisation de l'aristotélisme** et **une liaison entre la philosophie et la religion** représentent donc les deux directions qui ont été suivies par la philosophie musulmane. Les points qui séparent le péripatétisme arabe de l'aristotélisme, nous pouvons les ramener à deux questions principales, à savoir : **une doctrine cosmologique** et une **doctrine psychologique**. De même, **les efforts de rapprochement entre la philosophie et la religion se résument, en gros, comme suit :** d'une part, les philosophes musulmans réservent une place à la révélation à côté de la raison ; de l'autre, ils interprètent d'une manière rationnelle, certains faits religieux. C'est, pour ainsi dire, un mouvement dans les deux sens opposés, ou une sorte d'échange et de concession mutuelle. **On va vers la religion en même temps qu'on la ramène à la philosophie.** On enlève à l'islamisme quelques éléments matérialistes en échange du fondement rationnel qu'on lui a fourni. **On tend, en un mot, à former une philosophie religieuse et une religion philosophique**. **Une théorie du Ciel**, **une théorie de l'Intellect**, **une théorie du Prophétisme**, **et un effort de rationalisation de certains principes religieux de l'Islam : voilà le résultat des travaux des philosophes musulmans.** Ces différentes théories correspondent aux deux directions que nous avons indiquées. En réalité, il s'agit non de deux directions, **mais d'une seule** ; il s'agit **d'une tendance à la synthèse et à l'harmonie. La théorie du Ciel** n'est que **le point de départ de la théorie de l'Intellect** ; celle-ci, à son tour sert **de base à la théorie du Prophétisme**. Ces trois doctrines ont pour objet de rendre **l'aristotélisme plus conforme à l'esprit islamique. L'effort de rationalisation des données religieuses se borne enfin à rapprocher l'islamisme de l'aristotélisme.** C'est à al Fârâbî que revient l'honneur de cette œuvre synthétique, harmonieuse, et qui est en rapport

[1069] Cf. *Ibid.*, note n°3, p. 41 : Renan, *Averr et l'averr*., p. 93.
[1070] *Ibid.*, note n°1, p. 42: Renan, p. 92.
[1071] *Ibid*., note n°2 : Ravaisson, *Essai*, II, p. 540; Vacherot, *Hist. Crit*., II, 1, III, 5.
[1072] *Ibid*., note n°3 : Renan, p. 93.
[1073] *Ibid.*, note n°4 : Renan, *De Philos, perip. ap. Syros*. p. 17.
[1074] *Ibid.*, note n°5 : A. Périer, *Yahya. B. Adi*, Paris, 1920, p. 47.
[1075] *Ibid.*, note n°6 : De Boer, art. *Arisṭ.*, dans *Encyc. de l'islam*, I, p. 439.
[1076] *Ibid.*, note n°7 : I. Madkour, *L'Organon d'Aristote dans le mode arabe*, ch. I, §3.
[1077] Non en italique dans le texte original, cela est de notre fait.
[1078] *Ibid.*

intime avec son syncrétisme, dont nous avons suffisamment parlé. **Les philosophes postérieurs n'ont fait que le développer et l'élargir. »** [1079]

À la lecture de cet extrait, on s'aperçoit qu'ici encore la pensée de Fārābī, qu'I. Madkour identifie comme ayant représenté l'école philosophique musulmane, se révèle rattachée à une tradition philosophique ancienne, qui n'est autre que celle adoptée par l'école d'Alexandrie, dont la liste d'autres acteurs nous est livrée ici (Porphyre, Proclus, Damascius, Themistius, Simplicius, Jean Philopon) et se trouve complétée par les prédécesseurs des philosophes musulmans, qui sont les nestoriens dont les écoles théologiques ont perpétué l'enseignement de l'école alexandrine[1080]. Aussi, si les premiers ont progressivement adhéré au péripatétisme en le conciliant avec leur platonisme, les seconds s'en sont distingués par une conciliation qui semble équitable entre leur dogme religieux (« l'hérésie nestorienne ») et la philosophie du Stagirite. Or, c'est de ces deux mouvements ou processus, que résulte d'après I. Madkour la naissance de la philosophie musulmane, et plus particulièrement celle de Fārābī. Selon lui, celle-ci procèderait au départ de ce qui s'apparente à une platonisation de l'aristotélisme. Puis, dans un second temps, nous aurions affaire à la mise en place d'une « liaison » entre la philosophie et la religion.

Dans le premier cas, on aboutirait, selon I. Madkour, à la formation d'une « philosophie religieuse », dans le second, à la formation d'une « religion philosophique ».

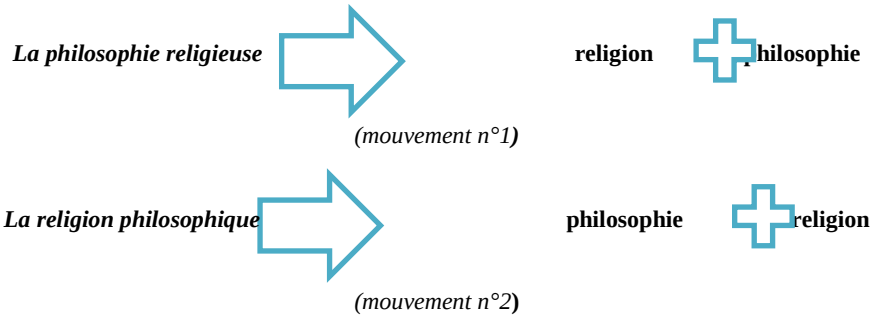
Pour définir la philosophie religieuse, ce spécialiste insiste tout d'abord sur la différence entre les péripatéticiens arabes auxquels se rattache Fārābī en tant que premier maître, et le péripatétisme en général. Deux doctrines semblent les distinguer, à savoir, une première de nature cosmologique, et une seconde de type psychologique. Sans en dire davantage à ce sujet, il fournit ensuite des éléments de définition de la religion philosophique. Se distinguant de la philosophie religieuse, elle prend sa source, tout comme elle, dans un « effort de rapprochement entre la philosophie et la religion » et se manifeste par l'attribution d'une « place à la révélation à côté de la raison ».

Quant à la philosophie religieuse, elle s'apparente de son côté à une démarche qui semble inverse et qui se rapporte à « l'interprétation rationnelle <de> certains faits religieux ».

Dès lors, si, à la suite d'I. Madkour on associait, l'élaboration de la religion philosophique et de la philosophie religieuse à deux mouvements opposés, on pourrait, comme le montre le schéma ci-dessous, envisager la première comme un mouvement (n°1) qui tend vers la religion tout en se rapportant à la philosophie. Dans le second cas de figure, on se dirigerait au contraire vers la philosophie, et plus fondamentalement vers la raison, et on initierait le mouvement (n°2) à partir de la religion, et plus fondamentalement de l'islam, démarche qu'I. Madkour associe à un effort de rationalisation de certaines données religieuses.

[1079] *La Place d'al-Fârâbî dans…,* ch. I, 3 : « La portée du syncrétisme d'al Fârâbî », pp. 41-43.
[1080] Cf. *supra*., partie 1, ch. III.

Titre : « Philosophie religieuse » et « religion philosophique », des modes de pensée caractéristiques au fārābīsme et à la philosophie musulmane ?



En examinant ensuite le fruit du travail des philosophes musulmans, I. Madkour montre que ces deux mouvements constituent les deux facettes d'un même processus, qui a consisté d'une part à concilier l'islam avec l'aristotélisme (cas n°1), et à proposer d'autre part une interprétation rationnelle de certaines données religieuses (cas n°2). On peut souligner que c'est le premier cas de figure qui est exposé ici et qui invite à décrire *a priori* leur philosophie religieuse comme une pensée constituée de trois doctrines principales, à savoir, une théorie du Ciel, une théorie de l'Intellect et une théorie du Prophétisme.

Si l'on songe à notre étude préliminaire des idées métaphysico-religieuses et politico-religieuses de Fārābī[1081], les deux premières théories peuvent se rapporter à sa cosmologie et à sa psychologie, qui se réfèrent respectivement aux dix Intelligences appelées également « les Causes secondes », et à l'Intellect Agent, qui fait partie des Causes secondes tout en communiquant avec l'Âme, la Forme et la Matière. La théorie de la prophétie se rapporte quant à elle à la politique du *faylasūf,* et donc à ses idées politico-religieuses, mais on peut signaler que sur ce point I. Madkour semble surdéterminer cette théorie et son importance dans la philosophie religieuse de Fārābī. Selon lui, cette doctrine constitue le sommet de sa pensée philosophique, ainsi que la voie qui contribue par excellence à l'instauration légitime de sa philosophie religieuse en terre d'islam.

Son interprétation pose néanmoins selon nous problème, et peut d'une certaine façon être dépassée.

S'il reconnaît l'existence d'un rapport de hiérarchie entre la philosophie et la prophétie, son approche de l'intellection et de l'imagination qui en sont les manifestations dans l'âme du chef de la cité vertueuse est teintée de mysticisme et ne propose pas une distinction nette entre ces phénomènes. Pour expliquer le premier, il identifie la philosophie de Fārābī à une mystique rationnelle[1082] qu'il n'hésite pas à distinguer de la mystique soufie de Ḥallāǧ[1083], et à rapprocher de la mystique alexandrine[1084]. Quant à la seconde, il la

[1081] Cf. *supra.*, partie 1, ch. II.
[1082] *La Place d'al-Fârâbî dans…,* ch. VI : « le prophétisme et l'union de l'intellect », p. 190.
[1083] *Ibid.*, p. 186-189.
[1084] *Ibid.*, p. 189-190.

rapproche des conceptions musulmanes des modes d'inspiration prophétiques[1085] et des écrits d'Aristote sur le rêve[1086], dans la mesure où comme nous serons amenés à le vérifier[1087], ce dernier constitue une entrée dans la doctrine fārābienne de la prophétie.

En outre, ce travail ne le conduit pas à accorder une importance à l'imâmat, et nous comptons une seule occurrence à la fin de son raisonnement sur la doctrine de la prophétie selon Fārābī qui indique clairement qu'il ne semble pas avoir accordé une importante significative à cette notion en affirmant ceci : « Al Fârâbî déclare, au surplus, que le prophète, *al imâm*, le gouverneur philosophe de la République platonicienne, ou le roi, ont le même rôle et doivent exercer les mêmes fonctions. Ce sont eux qui édictent les lois de la cité (*wâḍi'oû al nawâmîs*) et qui président à l'organisation sociale en s'inspirant toujours des ordres de Dieu. Leur trait caractéristique commun, c'est de communiquer avec le monde intelligible dans l'état de veille aussi bien que dans le sommeil, par l'imagination ou par la contemplation »[1088].

Cette remarque, qui clôture son raisonnement sur la doctrine fārābienne de la prophétie, ne permet pas de saisir clairement le rôle de l'imâm, qui semble ici associé à la figure platonicienne du gouvernant ou du roi. Ce statut peut amener à supposer qu'I. Madkour l'a envisagé ici comme un simple guide, et que, dans le cadre du souci de concordance avec l'islam qu'il a attribué à la philosophie religieuse de Fārābī, la prophétie lui a semblé jouer un rôle supérieur. Or, si nous nous appuyons sur la définition qu'il assigne lui-même à la religion philosophique, et au processus à partir duquel elle tend vers la philosophie en se basant sur la religion (cf. *supra*, mouvement n°2), on peut justement trouver ici une application de ce processus et considérer que la relation envisagée par Fārābī entre l'imagination et la prophétie en constitue un exemple édifiant. En effet, associer la prophétie à l'imagination revient à en fournir une explication rationnelle, comme le reconnaît I. Madkour[1089], et dans ce cas on peut donc supposer que la doctrine de la prophétie se rapporte davantage à la religion philosophique de Fārābī qu'à sa philosophie religieuse.

Il pourrait en être de même pour l'imâmat, sauf que dans ce cas précis, on n'observe pas de subordination entre lui et la philosophie. Pour cette raison, et parce qu'il est équivalent à la philosophie, l'imâmat peut quant à lui être considéré comme faisant partie de la philosophie religieuse de Fārābī. Aussi, dans la mesure où la philosophie religieuse et la religion philosophique sont amenées à se rejoindre, nous constatons que les fonctions d'imâm, de philosophe et de prophète se rencontrent dans la figure du premier chef de la cité, qui est la cité vertueuse, et nous aurons à déterminer plus loin comment sa gouvernance procède à la mise en pratique de ces différentes actions[1090].

[1085] *Ibid*., p. 192-193.
[1086] *Ibid*., p. 194.
[1087] Cf. *infra*, ch. III.
[1088] *La Place d'al-Fârâbî dans…,* p. 196.
[1089] *Ibid*., p. 195 : « Par sa doctrine philosophique, al Fârâbî fournit à la révélation une base philosophique. La prophétie devient chez lui un chapitre de la théorie de la connaissance. »
[1090] Cf. *infra*, ch. II et III.

Si, partant de là, on cherche ensuite à synthétiser le propos d'I. Madkour, et la manière dont il conçoit la méthodologie philosophico-religieuse de Fārābī, on peut considérer que ce dernier est à ses yeux le premier philosophe de l'islam qui a adopté et appliqué la méthodologie philosophique de ses prédécesseurs parmi les péripatéticiens, à savoir, les philosophes d'Alexandrie d'une part, qui se sont distingués par une platonisation de l'aristotélisme, et les philosophes nestoriens d'autre part, qui ont œuvré à élaborer une philosophie en accord avec leur doctrine religieuse. Ses successeurs dans le milieu philosophique musulman, à savoir Avicenne et Averroès, sont censés quant à eux avoir poursuivi son exemple, et ont travaillé en cela à développer son travail de synthèse, c'est-à-dire, à la fois sa philosophie religieuse et sa religion philosophique.

Toutefois, Averroès semble avoir accordé plus de crédit à la question de la conciliation de la religion avec la philosophie qu'Avicenne, en consacrant à celle-ci des ouvrages célèbres qui nous sont parvenus (*Le Discours Décisif (Faṣl al-Maqāl), Le Dévoilement des méthodes de démonstration des dogmes de la religion musulmane (al-Kašf 'an manāhiğ al-adilla fī 'aqā'id ahl al-milla), L'Incohérence de « l'Incohérence » (Tahāfut « al-Tahāfut »)*)[1091] et l'on peut à ce titre, supposer que sa philosophie religieuse a été en cela bien plus proche et fidèle à celle de Fārābī que celle d'Avicenne.

a. 2. 2 : La rationalisation des données religieuses

L'examen du troisième extrait constitue un bon complément à la réflexion précédente, car il porte sur la rationalisation des données religieuses, c'est-à-dire sur le processus qui a conduit, d'après I. Madkour, les philosophes musulmans dont Fārābī, Avicenne et Averroès, à développer une *religion philosophique*, ou ce qui revient au même, à se servir de la raison comme d'un instrument au service de l'interprétation de certaines données religieuses. Ce processus y est expliqué au moyen d'exemples. L'auteur se concentre notamment sur la question du « salut » et/ou de la « vie future » et détermine sa relation dans l'œuvre du *faylasūf,* et à sa suite, dans celle d'Avicenne qui est considéré comme son disciple, avec l'eschatologie musulmane :

> **Extrait n°3 : La rationalisation des données religieuses**
> « Nous avons déjà vu que, selon al Fârâbî, **le « salut »** est le but final de la science et de la pratique. **Les âmes heureuses en jouissent ici-bas et dans l'autre monde, tandis que les âmes méchantes en sont privées.** Il y aura donc une vie future dans laquelle on aura des bonheurs ou des malheurs. Dans la *Concordance de Platon et d'Aristote*, al Fârâbî montre la fausseté de la thèse selon laquelle les deux grands philosophes grecs auraient nié la récompense et la punition dans l'au-delà[1092]. Il remarque avec raison que Platon met en évidence, à la fin de sa *République*, l'existence d'une vie future. Il cite, au nom d'Aristote une lettre, sans doute apocryphe, qu'il aurait écrite à la mère d'Alexandre et où il aurait fait allusion aux bonheurs futurs. Mise à part **l'hésitation d'al Fârâbî sur l'immortalité des âmes ignorantes**, dont nous avons déjà parlé, on voit qu'il croit à la vie de l'autre monde[1093]. **Mais il rejette complètement l'eschatologie musulmane.** Pour lui, il ne s'agit ni de « balance », ni de « pont » étendu sur l'enfer, ni de plaisirs sensibles ; ce sont des **images**. Le bonheur et le malheur futurs sont purement

[1091] Nous y reviendrons dans notre conclusion générale.
[1092] *Ibid.*, note n°1, p. 214 : *Al Fârâbî's philos. Abh*., p. 32.
[1093] *La Place d'al-Fârâbî dans…,* ch. I, pp. 29-30 ; ch. V, p. 129.

spirituels. Il est facile de remarquer, dans ces interprétations, que **le spiritualisme d'al Fârâbî domine partout.** Les miracles existent et sont une grande preuve de la force spirituelle de certaines âmes humaines. Cette force dérive d'ailleurs des esprits par excellence qui gouvernent le monde céleste. Appelons ces esprits **Intelligences séparées ou anges, peu importe** ; ils ont toujours la même fonction et la même nature. Grâce à leur faculté sacrée, **les prophètes** ont la possibilité de communiquer avec ce royaume des esprits. **Les autres hommes** y tendent sans cesse ; une fois arrivés, ils sont affranchis de leurs corps et mènent une vie entièrement intelligible. **Le paradis** n'est rien d'autre que ce bonheur suprême. Les hommes qui en sont privés souffrent des tourments infinis, que l'on appelle **enfer**. **L'interprétation qu'al Fârâbî fait des miracles et d'autres « *sam'yyât* »**[1094] est donc en harmonie parfaite avec son système. Ibn Sînâ reprend exactement cette interprétation en l'appliquant à d'autres faits de **l'eschatologie musulmane**. Il admet avec al Fârâbî l'existence des anges, en les identifiant avec les âmes sphériques et les Intelligences séparées. Les miracles et les prodiges, remarque-t-il, nous étonnent à première vue et nous semblent impossibles ; mais, en réalité, ils sont soumis aux lois de la nature. Certaines âmes, possédant une faculté grâce à laquelle leur influence dépasse le corps, produisent des faits miraculeux. Cette faculté est tantôt innée, tantôt acquise ; elle est innée chez les prophètes et acquise chez les saints (*al awliyâ'*)[1095]. Dans une série de courtes dissertations fort ingénieuses, dont Mehren s'est déjà occupé, Ibn Sînâ essaie d'expliquer diverses données eschatologiques **dans un esprit tout à fait alfarabien**[1096]. Il ramène la question du « Trône » de Dieu (*al-'Arch*) à la théorie cosmologique des dix Intelligences et des sphères célestes[1097]. Il donne une explication psychologique du paradis, de l'enfer et du « pont » étendu sur ce dernier**. Par nos sens, nous sommes dans l'enfer et par notre imagination nous traversons le pont qui nous conduit aux vérités éternelles.** Il y a donc trois mondes : le monde des sens, où il n'y a que des plaisirs éphémères et des douleurs infinies ; le monde de l'imagination, qui est en quelque sorte un passage tourmenté et très critique ; enfin le monde intelligible, où se trouvent le paradis et le bonheur sans fin[1098]. Al Fârâbî et, à sa suite Ibn Sînâ, cherchent à construire **un islamisme philosophique**. Les dogmes et les pratiques de l'islam doivent avoir, pour eux, **une valeur rationnelle**. La prière, par exemple, qui est une des bases principales de l'Islam, n'est pas un simple exercice corporel, mais un moyen d'assimilation de l'âme aux êtres célestes. Son but véritable est de nous faire connaître l'unité de Dieu et de nous élever au monde divin[1099]. **Les autres pratiques religieuses doivent être interprétées dans le même sens et prendre la même signification.** Bien que **le rationalisme alfarabo-avicennien affirme l'existence de la vie future, il est contraire à la lettre de quelques traditions religieuses.** Il réduit le paradis et l'enfer réels du *Qor'ân* et du *Ḥadîth* à de simples **représentations intellectuelles**. C'est pourquoi **Ghazâlî** livre contre lui une grande bataille […] ».[1100]

L'examen de ce passage est intéressant pour au moins deux raisons. D'une part, il fournit un exemple à partir duquel on peut se faire une idée du travail de rationalisation des données religieuses accompli par les philosophes de l'islam, et qui pose, en l'occurrence, la question de la résurrection et de la rétribution des âmes après la mort. D'autre part, il s'appuie sur une œuvre de Fārābī, dont l'authenticité a été discutée[1101], à savoir, « *la Condordance de Platon et d'Aristote* »[1102].

L'étude du premier point permet de préciser la définition et le contenu de la philosophie religieuse du Second maître dans la mesure où elle traite du « salut » et l'érige

[1094] Voir *ibid*, ch. IV, p. 110 où I. Madkour affirme que dans les traités de théologie musulmane, on distingue une section sur des connaissances par l'ouïe (*al sam'iyyāt*) qui s'oppose aux connaissances rationnelles (*al 'aqliyyā*). On y traite des prophètes, des miracles et de leurs missions, des anges dont on cherche à déterminer la nature et la fonction, ainsi que de la vie future à partir de laquelle on s'intéresse à la question des récompenses et des punitions.
[1095] *La Place d'al-Fârâbî dans…,* ch. VII, note n°6, p. 214 : Ibn Sīnā, *Išārāt*, pp. 219-220.
[1096] *Ibid*., note n°1, p. 215 : A. F. Mehren, *Le Muséon*, Louvain (1885), art., *Les Rapports de la philosophie d'Avicenne avec L'Islam*. Voir aussi la même revue (1886), art. *Vues théosophiques d'Avicenne*.
[1097] *Ibid.*, note n°2 : Ibn Sīnā, *Tis'u rasā'il*, pp. 128-129.
[1098] *Ibid*., note n°3 : pp. 130-131.
[1099] *La Place d'al-Fârâbî dans…,* ch. VII, note n°4, p. 215 : *Al Fârâbî's philos. Abh*., p. 71 ; Ibn Sīnā et d'autres, *Jami' al badāy'* chap. II, *Risālat fil ṣalā* (*Dissertation sur la prière*), p. 2 et suiv., Le Caire, 1917 .
[1100] *Ibid.,* ch. VII : « L'interprétation rationnelle de certaines données religieuses », pp. 213-215.
[1101] Cf. Introduction générale de notre étude dans la rubrique consacrée à notre plan et à notre méthodologie.
[1102] *Ibid.*

comme le « but final » de sa philosophie. Déclinée en « une science » et « une pratique », cette dernière se révèle comme ayant été l'héritière de la sagesse grecque, qui distinguait dans la philosophie deux domaines, dont un premier théorétique, relatif aux idées et aux pensées abstraites, et un second pratique, en lien avec l'expérience concrète[1103]. Aussi, si l'on se penche sur la conception à partir de laquelle Fārābī est présenté, en des termes madkouriens, comme rationalisant le salut, on constate l'existence de bonheurs et de malheurs dans le monde présent et futur, ainsi que celle d'une rétribution de même type pour les âmes heureuses et méchantes. Les premiers se verront jouir de bonheurs dès cette vie, c'est-à-dire dans « l'Ici-bas », et dans une autre vie, située après la mort, qui correspond à « l'Au-delà ». Quant aux âmes méchantes, elles apparaissent privées de tous les bonheurs, tant dans cette vie que dans l'autre. Un problème se pose néanmoins, dans la mesure où comme le remarque I. Madkour, l'eschatologie de Fārābī semble exprimer une forme de rejet total vis-à-vis de l'eschatologie musulmane. Or est-il possible de parler encore en ces termes de rationalisation des données religieuses ? La rationalisation telle qu'elle est définie par I. Madkour suppose-t-elle un dépassement et un rejet des données religieuses qui en sont l'objet ?

Pour répondre à ces questions, on peut se tourner tout d'abord vers le second point de notre analyse, qui renvoie conformément à ce qui a été présenté, à une analyse du *Livre de la Concordance de Platon et d'Aristote*. Tout d'abord, l'auteur montre que le *faylasūf* a cherché dans cet écrit à accorder les doctrines platonicienne et aristotélicienne de l'immortalité de l'âme, en s'appuyant sur la ***République*** ainsi que sur un écrit attribué au pseudo-Aristote, qui consiste en une lettre supposée d'Aristote destinée à la mère d'Alexandre le Grand (356-323 av. J. C.)[1104].

Pourtant, si l'on tient compte de l'inauthenticité de ce texte, et de celle du *Livre de la Concordance*, qui a été défendue par M. Rasched[1105], l'analyse d'I. Madkour pourrait être discutée, et nous amener à supposer qu'en ce qui concerne notamment l'immortalité de l'âme et sa rétribution, qui sont au principe des eschatologies des philosophes et de l'islam, Fārābī ne s'est accordé ni avec Aristote[1106], ni avec l'islam.

Si compte tenu des données qu'il avait à sa disposition à son époque, I. Madkour n'était pas en capacité de mesurer l'écart entre le Premier et le Second maître de la philosophie musulmane, on peut souligner avec intérêt le fait qu'il associe l'infidélité du *faylasūf* à l'eschatologie musulmane à une forme de mise à distance de ses données symboliques et imaginaires. Selon lui en effet, la conception musulmane de l'Au-delà

[1103] HADOT P., *La philosophie comme manière de vivre, entretiens avec J. Carrier et A. I. Davidson,* France, Albin Michel & Le Livre de Poche : « biblio essais », n°4348, 2001.

[1104] Dans la traduction de *L'Harmonie entre les Opinions de Platon et d'Aristote* de Mallet D. & Mittri Najjar F. (Damas, IFAD, 1999), le traitement de cette question occupe la fin du texte de l'alinéa n°77 à l'alinéa 80, pp. 156-159.

[1105] Pour la référence de cet article, cf. Introduction générale de notre étude.

[1106] Si le raisonnement proposé ici par I. Madkour invite à supposer qu'Aristote ne croyait pas en l'immortalité de l'âme, on peut remarquer que d'après D. Ross, il n'était pas opposé à ce que « l'élément le plus élevé de l'âme humaine, <à savoir> l'intellect agent, <du fait qu'il> venait de l'extérieur, continue à exister après la mort du corps ». ROSS D., *Aristote*, ch. V, « L'âme et le corps », p. 185. D. Ross s'appuie ici sur *Génération des Animaux*, 736b 28.

s'apparente à des « images » qui prennent forme dans une « balance » ou encore un « pont étendu sur l'enfer ».

Il est intéressant de constater que le spécialiste établit une relation avec la doctrine de la prophétie qui suppose comme cela a été vu, une communication entre l'Intellect Agent et l'imagination. L'interprétation qu'il assigne alors à l'eschatologie de Fārābī apparaît associée aux trois théories majeures de sa philosophie religieuse, à savoir, sa théorie du Ciel, sa doctrine de l'Intellect et la Prophétie.

Toutefois, I. Madkour ne parvient pas sur ce terrain à établir de connexion entre la philosophie religieuse du Second maître et sa religion philosophique, et se limite à la distinction de deux catégories d'images eschatologiques dont une première, associée à un symbolisme philosophique hérité de Platon et d'Aristote, et un second de la culture religieuse musulmane, et en l'occurrence des « *sam'iyyāt* »[1107]. Aussi pensons-nous atteindre ici en quelque sorte la limite de l'exégèse madkourienne de la pensée religieuse de Fārābī. Toutefois, si comme on l'a constaté en amont on peut associer sa méthodologie et son style philosophique à une philosophie religieuse qui s'appuie sur le recours à l'obscurité pour voiler et préserver ses vérités, il apparaît à présent que sa religion philosophique, et potentiellement, celle d'Avicenne, qui est considéré comme son disciple par I. Madkour, repose quant à elle sur des images, mais se veut davantage fidèle aux images et plus fondamentalement à une forme de symbolisme philosophique, que religieux et/ou islamique.

À ce titre, si comme le suppose I. Madkour, Fārābī et Avicenne ont contribué à l'élaboration d'un « islamisme philosophique », nous ne sousrcrivons pas à son hypothèse si par « islamisme philosophique » il entend, le rejet du symbolisme et des traditions religieuses musulmanes au profit d'un symbolisme philosophique dont la réalité n'est d'ailleurs que partiellement avérée, et comme nous avons cherché à le montrer en amont, Fārābī semble avoir été davantage fidèle à la lettre coranique et à la tradition qui fait partie intégrante de son œuvre politique. Ainsi, ce qui pourrait se définir chez lui comme un processus de rationalisation des données religieuses mériterait davantage d'être intégré à sa doctrine de la connaissance comme c'est le cas de sa doctrine de la prophétie qui prend place dans sa doctrine de l'imagination, et plus fondamentalement dans sa conception des facultés de l'âme humaines, et nous verrons dans la suite que cet aspect est central pour comprendre sa doctrine religieuse, la *milla* et/ou la religion étant pour lui une image de la *falsafa* et/ou de la philosophie, et représentant ainsi pour la philosophie ce que la politique est à la métaphysique[1108].

Aussi, plutôt que de supposer comme le fait ici I. Madkour, un rejet ou une mise à l'écart de l'islam et de ses traditions religieuses pour expliquer l'eschatologie du Second maître, nous chercherons à montrer au contraire l'existence chez lui d'un effort d'interprétation ou « *tafsīr* » philosophique des données religieuses, lequel s'accorde par ailleurs assez avec la définition qu'il assigne au philosophe, qui n'est autre, comme on l'a vu,

[1107] Cf. *supra.*, notes.
[1108] Cf. *supra*, partie 1, ch. II.

qu'un imâm. Peut-on ensuite supposer comme le suggère I. Madkour que dans ce domaine Avicenne a été son disciple, et aller jusqu'à formuler l'existence d'un rationalisme « alfarabo-avicennien » ? Rien n'est moins sûr, et ce questionnement ainsi posé montre qu'une fois de plus, l'interprétation qu'I. Madkour assigne à la *falsafa* de Fārābī est héritière de la représentation qui nous a été livrée de sa vie et de son œuvre philosophique par les auteurs anciens.

a. 2. 3 : Le rationalisme « alfarabo-avicennien », fiction ou réalité ?

Si l'on se concentre à présent sur la manière dont I. Madkour décrit l'eschatologie du Ra'īs (cf. *supra.*, texte n°3), on peut garder à l'esprit l'idée selon laquelle il envisage tout d'abord ce dernier comme un continuateur du Second maître, et qu'il l'associe avec Averroès à ceux qui ont développé et parachevé sa philosophie religieuse et sa religion philosophique[1109].

Telle qu'elle est décrite, son eschatologie apparaît ainsi plus proche de l'eschatologie musulmane et suppose un approfondissement de la doctrine fārābienne de la prophétie. Ce travail conduit Avicenne à intégrer le monde sensible à l'imagination, et à supposer que l'accession au monde intelligible n'est pas le privilège exclusif des prophètes, mais également de certains saints (*awliyā*)[1110]. Il aboutit également chez lui à une justification des miracles par la physique, leur existence devenant soumise aux « lois de la nature ». Selon ces idées, un pont apparaît entre la prophétologie et la psychologie, point d'ancrage entre les mondes sensible et intelligible avicenniens. Contrairement à Fārābī, cela permet au Ra'īs de s'exprimer sur des sujets qui échappent de prime abord à la raison, comme c'est le cas du « Trône de Dieu » (*al-ʿArš*), du paradis, de l'enfer et du « pont » qui a été étendu sur lui[1111].

Dans cette perspective, les tourments infernaux ne sont plus l'objet de spéculations abstraites, mais ils donnent lieu à des réflexions concrètes relatives à la condition future des âmes humaines dans l'Au-delà, après la mort. Selon cette position, l'âme humaine est évaluée à partir de ses puissances ou parties sensitive et imaginative, et comme l'affirme I. Madkour, c'est « par nos sens, <que> nous sommes dans l'enfer et par notre imagination <que> nous traversons le pont qui nous conduit aux vérités éternelles. »

Selon cette idée, les images que nous avons associées dans ce qui précède à un symbolisme religieux musulman deviennent les objets d'une expérience possible de l'âme de nature sensuelle et imaginale, mais nous pourrions toutefois émettre des réserves quant à sa qualification de « rationalisme » pour au moins deux raisons. D'une part, I. Madkour ne s'appuie pas ici sur la raison, mais sur la sensation et l'imagination, il serait à ce titre plus juste de parler de psychologie ou d'une théorie imaginale du monde, comme l'a fait J.

[1109] Cf. *supra*.
[1110] Nous verrons qu'il en est de même pour Fārābī pour lequel la doctrine de la prophétie suppose une hiérarchie des visions. Dans les sources à notre disposition, il n'est pas question de la vision des saints et de leur accession au monde intelligible qui semble être le privilège de l'imâm-philosophe. Cf. *infra*., ch. II et III.
[1111] Nommé « al-sirāt » ce pont est censé dominer l'enfer au Jour de la Résurrection mais son existence est attestée dans les traditions prophétiques et non dans *Le Coran*. Cf. MONNOT G.,"Ṣirāṭ", EI, Brill Online, 2016.

Michot[1112]. D'autre part, s'il est question ici de l'enfer et du pont qui constitue la limite entre lui et le paradis, nous n'avons pas d'indications sur la conception avicennienne du paradis, et il n'est pas clairement notifié dans l'extrait analysé ici si son accession suppose un état sensuel ou imaginal de l'âme. En outre, comme nous serons amenés à le montrer plus loin à partir du *Livre des Opinions*, l'eschatologie de Fārābī assigne également aux facultés sensitive et imaginative de l'âme un statut, ce qui suppose que ce travail ne peut être considéré en tant que tel comme une élaboration dont Avicenne aurait été l'inventeur. Nous verrons à ce titre que ces états se distinguent nettement de celui lié à l'intellection, et que dans ce cas précis, on parvient bien à une interprétation rationnelle de l'eschatologie musulmane.

Dans ce cas de figure il ne sera néanmoins pas question des images mobilisées ici par Avicenne, – et c'est peut-être à ce niveau que son eschatologie se distingue véritablement de celle du *faylasūf* –, mais d'une description précise de la condition des âmes des habitants des cités vertueuses et vicieuses (ignorante, perverse, versatile, égarée) après la mort, basée sur la psychologie et sur une certaine vision de la destinée des assemblées humaines en général qui se rapporte en fait, selon notre hypothèse, à la fonction politique de la religion. Sans développer cette idée pour le moment, on peut constater qu'il ne semble pas possible de parler de l'existence d'un rationalisme « alfarabo-avicennien » si tant est qu'il se définisse dans les termes qui lui ont été attribués par I. Madkour, et qu'il est possible d'un autre côté de repenser la polémique célèbre engagée par Ġazālī contre les deux philosophes, dans la mesure où leur eschatologie, qui fit partie de l'un de ses chefs d'accusation[1113], n'est pas identique chez l'un et l'autre penseur, bien que conçue à partir d'une théorisation de l'âme, c'est-à-dire une psychologie.

En allant plus loin, nous pourrions alors nous démarquer de la vision qui semble avoir été celle d'I. Madkour et des auteurs anciens, dont Ġazālī et les biographes de Fārābī de notre corpus, et affirmer que c'est sans doute à tort, ou par une généralisation abusive, que l'on a considérer la *falsafa* de Fārābī et d'Avicenne comme « un tout ».

S'il est incontournable de considérer l'existence d'une influence de la philosophie de Fārābī sur celle d'Avicenne, il est nécessaire d'envisager chacune de ces philosophies dans son unité individuelle et son intégrité, ce qui permet de déterminer le plus exactement possible leur philosophie religieuse et leur religion philosophique, si tant est que l'une et l'autre aient véritablement existé.

L'extrait ci-après (n°4) qui se situe dans la conclusion de l'étude d'I. Madkour est à ce titre édifiant, et assigne en l'occurrence à Fārābī le rôle de bâtisseur de la *falsafa* en tant que mouvement, et envisage Avicenne comme son continuateur, voire, comme le philosophe par excellence de l'islam :

Extrait n°4 : Fārābī et Avicenne, des orientations philosophico-religieuses identiques ?

[1112] Dont les travaux sur cette question portent principalement sur la psychologie avicennienne. Cf. MICHOT J., *La Destinée de l'homme selon Avicenne : le retour à Dieu, ma'ād, et l'imagination*, Lovanii (Louvain). Peeters, 1986.
[1113] Cf. Introduction générale, notes.

« […] **La philosophie musulmane […] prend sa forme parfaite chez Ibn Sînâ. Al Fârâbî et Ibn Sînâ s'appellent et se complètent l'un l'autre.** […] **Al Farâbî a posé les fondements de la philosophie musulmane sur lesquels Ibn Sînâ a construit ensuite un édifice d'une grandeur magnifique. Ibn Rochd** découvre ultérieurement dans cet édifice beaucoup de matériaux étrangers à **son idéal aristotélicien**. C'est pourquoi **il entre en lutte contre ses prédécesseurs arabes** ; nous avons déjà montré les points qui le séparent de ces derniers. **Mais sa doctrine reste toujours alfarabienne dans ses parties essentielles et ses caractères généraux.** La théorie du ciel et la théorie de l'intellect sont les deux pièces fondamentales de son système, comme celui d'al-Fârâbî. **L'accord de la religion et de la philosophie le préoccupe encore plus que les premiers philosophes musulmans**. En divers endroits nous avons signalé l'influence qu'al Fârâbî exerça sur lui »[1114].

L'examen de ce dernier extrait révèle, semble-t-il, l'idée directrice de l'exégèse madkourienne qui invite, comme cela a été évoqué, à envisager la philosophie de Fārābī et d'Avicenne comme un tout. Vivante, cette totalité se présente comme une œuvre commune qui est censée avoir atteint son point culminant avec Avicenne, avant de s'être attiré les foudres d'Averroès.

Il est intéressant de remarquer à ce titre que le philosophe andalous est envisagé ici comme un opposant du Ra'īs et un continuateur de Fārābī. À Avicenne, il est censé avoir reproché ce qui s'apparente à une forme d'écart vis-à-vis de son idéalisme ou « idéal aristotélicien ». De Fārābī, il semble avoir été l'adepte de la cosmologie (ou « théorie du ciel ») et de la psychologie (ou « théorie de l'intellect »). En outre, et par différenciation d'avec ces deux maîtres, « l'accord de la religion et de la philosophie le préoccupe encore plus ». Si, partant de ces informations on se base sur ce qui a été montré jusqu'ici, il semblerait que la conception qu'I. Madkour offre de l'école philosophique musulmane, et plus fondamentalement de l'école philosophique de Fārābī, puisse être révisée, ou du moins réajustée. Il semble à ce titre qu'Averroès apparaît avoir été davantage le disciple de sa philosophie religieuse et de sa religion philosophique qu'Avicenne, et il n'est pas impossible de supposer à ce titre que sa critique de la *falsafa* ait davantage été adressée à Avicenne, comme ce fut par ailleurs déjà le cas de Ġazālī avant lui[1115], qu'au *faylasūf*.

Cette question, qui sera traitée dans la troisième partie de notre étude, suppose néanmoins que l'on ait connaissance de la doctrine religieuse de Fārābī, laquelle sera présentée dans les deux chapitres qui suivent[1116].

Si, après cela, on pose la question de savoir dans quelle mesure l'étude d'I. Madkour sur « *La place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane* » conduit néanmoins à s'interroger sur la détermination de la nature et de la fonction du religieux dans la Cité, on se trouve amené à formuler les hypothèses suivantes.

L'étude d'I. Madkour semble renseigner tant sur la nature du religieux dans la cité vertueuse de Fārābī, que sur sa fonction.

En ce qui concerne sa conception de la nature du religieux, elle se révèle mystico-rationnelle en ce qu'elle est associée à un mysticisme rationaliste. Quant à la fonction du religieux, elle paraît, quant à elle, associée à une méthodologie et à un style philosophiques

[1114] *Ibid*., Conclusion, pp. 221-222.
[1115] Cf. GARMI Y., « Al-Ghazālī et les Falāsifa. Lecture du Tafāhut XX », in Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire (MIDEO), 30, 2014, pp. 73-74.
[1116] Cf. *infra.*

qui semblent avoir été solidaires de deux objectifs. Le premier participe à l'élaboration d'une philosophie religieuse, et propose pour cela une platonisation de l'aristotélisme ; le second conduit à l'élaboration d'une religion philosophique, qui suppose l'interprétation rationnelle de certaines données religieuses, et plus fondamentalement un rapprochement entre la philosophie et l'islam. Or, dans l'un et l'autre cas, nous avons pensé qu'il était possible de se démarquer du point de vue d'I. Madkour, dont l'exégèse semble tributaire d'une forme de mysticisme ainsi que d'une association qui nous est apparue discutable entre la philosophie de Fārābī et celle d'Avicenne, comme l'a révélé par exemple l'analyse qu'il assigne aux eschatologies des deux philosophes. Aussi, comme nous avons cherché à le montrer, l'eschatologie de Fārābī constitue un élément déterminant de sa conception de la religion dans la cité vertueuse, et permet également de se prononcer sur la destinées des âmes vertueuses et vicieuses après la mort, ce qu'I. Madkour ne semble pas avoir relevé, sans doute trop occupé à accorder son eschatologie avec celle de ses maîtres grecs (Platon et Aristote), et de la démarquer de l'eschatologie musulmane. De plus, nous avons montré que le caractère discutable de cette analyse n'est pas un cas isolé, et qu'il paraît également important d'envisager avec recul les conceptions qu'il propose, notamment de l'imâmat et de la prophétie de Fārābī, lesquels se rapportent, selon nos hypothèses, à ses idées politico-religieuses.

En revanche l'analyse proposée par I. Madkour sur l'usage de *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, semble décrire avec force le primat de la logique dans les différents aspects de la pensée musulmane, et conduire à une compréhension fine et précise du réseau de relations conçues par le *faylasūf* entre la logique et les sciences religieuses dans la cité (le *fiqh* et le *kalām*), et plus fondamentalement entre la philosophie et la religion (la *falsafa* et la *milla*). Ceci nous conduit à maintenir son exégèse logico-religieuse, bien qu'elle ne soit pas consacrée à l'œuvre du Second maître, mais à restreindre en revanche celle qui porte sur sa politique et sur sa psychologie pour les raisons évoquées plus haut, sur lesquelles nous reviendrons.

Clôturant ainsi l'analyse que nous proposons des travaux de l'exégèse madkourienne, nous espérons avoir montré qu'elle constitue bien une source de notre interrogation sur la nature et la fonction du religieux dans la Cité, ou que, pour le moins, elle fournit les éléments qui permettent de formuler cette question.

b) L'exégèse straussienne : entre philosophie politique et herméneutique, une deuxième étape dans la question du religieux dans la Cité ?

C'est en s'intéressant au *Guide des Égarés* (*Dalālat al Ḥā'irīn*) de Maïmonide que L. Strauss[1117] est amené à examiner l'œuvre philosophico-politique de Fārābī.

[1117] Sous la direction de M. Abbès, nous avons réalisé mémoire de Master II sur l'exégèse straussienne de la philosophie politique de Fārābī au département d'Études Arabes de l'ENS de Lyon. Intitulé « *Le Platon (428/7-348/7 av. J.-C) de Fârâbî (870-950) traduction et commentaire de Falsafat-'Aflâṭûn wa 'aǧzâ'uhâ wa marâtib 'aǧzâ'ihâ min 'awwalihâ ilâ 'aḫirihâ (ie. La Philosophie de Platon et des différentes parties, ordonnancement*

Considéré par le philosophe juif andalous comme « la plus haute autorité en philosophie, Aristote lui-même à part »[1118], ses errances se voient corrigées par lui à la manière de Ġazālī dans *Le Tahāfut al-Falāsifa*, par la mise en place d'un dialogue très précis avec ses doctrines théologiques. Selon D. Tanguay, biographe de L. Strauss, cette étude de l'œuvre philosophique de Fārābī à partir des écrits de Maïmonide fut à l'origine d'un véritable « tournant fârâbien »[1119] dans son œuvre. Cette démarche le poussa, d'une part à ériger un modèle platonico-fārābien de nature politique auquel il se convertit, et d'autre part à considérer ce modèle comme une source majeure pour l'interprétation et la compréhension de la pensée médiévale. Pour le montrer, nous examinerons trois publications de L. Strauss. Une première intitulée « Le Platon de Fârâbî » *(« al-Fârâbî's Plato »)*[1120], qui consiste en un article publié en 1945 sur « *La Philosophie de Platon »*[1121] de Fārābī. Une deuxième, datée de 1952, qui correspond à un ouvrage consacré à « *La Persécution et l'art d'écrire »*[1122]. Enfin, une troisième publication, plus tardive (1959), qui traite la question suivante : « *Comment Fârâbî a lu les Lois de Platon ?* »[1123].

b. 1 : *Le Platon de Fârâbî* (1945)

Inaugurant cet article par son histoire personnelle, L. Strauss raconte comment l'étude de Maïmonide l'a amené à celle des *Gouvernements politique*s (*ie. Le Livre du Régime Politique*) de Fārābī, conseillée par Maïmonide à Samuel Ibn Tibbon (629/1232)[1124]. Strauss lui substitue l'examen de *La Philosophie de Platon*, au prétexte que le Sage grec a exercé une influence importante sur le *faylasūf*, supérieure même à celle d'Aristote. Ainsi, si *Les Gouvernements politiques* propose un exposé complet de la philosophie (excepté la logique et

---

de ses parties du début à la fin) » et soutenu en Septembre 2010, nous nous en inspirerons ici, en nous appuyant sur la traduction de *La Philosophie de Platon* (« PP ») de Fārābī réalisée dans ce travail (*ibid*., partie 1, pp. 33-65) ainsi que d'éléments de commentaire sur l'exégèse straussienne (*ibid*., partie 2, pp. 75-130).

[1118] TANGUAY D., *Leo Strauss, une biographie intellectuelle*, Introduction, France, Grasset & Le Livre de Poche : « biblio essais », n° 4357, 2005, p. 11.

[1119] *Ibid.*, p. 21.

[1120] STRAUSS L., « Le Platon de Fârâbî » ("Fârâbî's Plato") in Louis Ginzberg Jubilee Volume, New York, American Academy for Jewish Resarch, 1945, pp. 957-393, trad. Sedeyn O., Philosophie, « Les philosophes devant la Shoah », Les Éditions de Minuit, n°67, 2000, pp. 63-92, réédité aux Édtions Allia, Paris, 2002.

[1121] FĀRĀBĪ (AL), *La philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties, du commencement jusqu'à la fin*, trad. Sedeyn O. & Lévy N., Paris, Éditions Allia, 2002. Comme cela a été énoncé en note (cf. *supra)*, nous nous appuierons ici sur notre traduction de *La Philosophie de Platon*.

[1122] STRAUSS L., *La Persécution et l'art d'écrire* [*Persecution and the art of writing*, by the Free Press, a Division of Macmillian, Inc., 1952], trad. et présentation par Sedeyn O., France, Gallimard: « tel », n°360, 2009.

[1123] *Ibid*., « Comment Fârâbî a lu les *Lois* de Platon ? » in *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* [What is political philosophy? by the Free Press, a Division of Macmillian, Inc., 1959], trad. fra. Sedeyn O., V, Paris, PUF « Quadrige », 2010, pp. 131-151.

[1124] En plus d'avoir correspondu avec Maïmonide, Samuel Ibn Tibbon est à l'origine d'une traduction hébraïque du *Guide des Égarés* (*More Nevoukhim*) qui a initialement été écrit en arabe. Il a très largement contribué à la diffusion de ses idées par la réalisation de lexiques philosophiques et bibliques consacrés au *Guide*, et ce malgré des critiques qui évoquent les querelles entre Ġazālī et les *falāsifa* comme en témoigne le détournement de l'intitulé de sa traduction du *Guide* qui passe de « *More Nevoukhim* », qui signifie donc *Le Guide des Égarés* en hébreux, à « *Nevoukhat ha-Morim* » qui signifie dans la même langue « *L'égarement des Maîtres* ». Cf. ROBINSON J. T., Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Samuel Ibn Tibbon", 2010. Source : http://plato.stanford.edu/entries/tibbon/

les mathématiques) de nature politique, la démarche de Fārābī y présente une analogie avec « la procédure platonicienne » qui évoque *Les Lois* et *La République* où Platon a exposé l'ensemble de la philosophie dans un cadre politique, et dont les versions arabes étaient accessibles à son époque. Partant de là, L. Strauss formule sa thèse principale, selon laquelle les similitudes entre les philosophies de Platon et de Fārābī, et notamment dans la présentation de leurs œuvres les plus importantes, indiquent que le Second maître considérait la philosophie de Platon comme « la philosophie vraie »[1125].

Pour légitimer cette thèse, L. Strauss s'engage dans une démonstration qui consiste à considérer le néoplatonisme de Fārābī comme « un néoplatonisme platonisant », au sein duquel le platonisme dominerait l'aristotélisme. Aussi, si comme cela a été vu en examinant l'exégèse d'I. Madkour, le platonisme du *faylasūf* ne constitue qu'un aspect de son œuvre philosophique et de celles des néoplatoniciens alexandrins et nestoriens, L. Strauss s'engage dans une autre voie, qui consiste à supposer que celle-ci est réductible à la philosophie platonicienne en sa dimension politique.

Pour le montrer, il se concentre sur *L'Obtention du Bonheur*, qui fut intitulé à son époque « *Les Intentions de la philosophie de Platon et d'Aristote* » et durant celle d'Averroès « *Les Deux Philosophies* », et qui aurait composé avec *La Philosophie de Platon et La Philosophie d'Aristote*[1126] un triptyque dont la visée centrale consistait, selon M. Mahdi, en l'obtention du bonheur[1127]. Se concentrant ainsi sur la deuxième partie du triptyque, L. Strauss formule sa démarche comme suit :

> « […] Nous serions en mesure de saisir pleinement **le caractère du platonisme de Fârâbî** et de **la propre philosophie de Fârâbî**, et ainsi de faire un premier pas en direction de la compréhension de l'arrière-plan historique de Maïmonide. »[1128]

Conformément à ce qui a été supposé, l'ambition de L. Strauss est double et consiste, d'une part à interpréter la philosophie de Fārābī, qu'il associe au platonisme politique, et à déterminer d'autre part « l'arrière-plan historique », et donc le contexte de rédaction du *Guide des Égarés* de Maïmonide.

À cette fin, son article se décline en quatre moments. Tout d'abord, il expose ses « premières impressions » sur *La Philosophie de Platon*[1129]. Dans un deuxième temps, il examine les relations dans cet écrit entre la « philosophie <et> la politique »[1130], question à laquelle il consacre la quasi-totalité de son article. Dans un troisième temps, il examine la

[1125] STRAUSS L., trad. Sedeyn O., « Le Platon de Fârâbî », p. 64.
[1126] FÂRÂBÎ (AL), *Falsafat' Arīsṭûṭâlîs*, text edited by Mahdi M., Beyrouth, Dar Mağalla Ši'r, 1961; trad. angl., in *Alfarabi's Philosophy of Platon and Aristotle*, translated, with an introduction, Mahdi M., part. III, United, States Of America, The Free Press of Glencoe, Agora Edition, 1962, pp. 72-130.
[1127] *Ibid*., MAHDI M., *The Philosophy of Plato and Aristotle*, translated, with an introduction, Mahdi M., United, States Of America, The Free Press of Glencoe, Agora Edition, 1962.
[1128] STRAUSS L., « Le Platon de Fârâbî », p. 65.
[1129] *Ibid.*, pp. 65-68.
[1130] *Ibid.*, pp. 68-86.

relation entre la « philosophie et la morale »[1131], et clôture son investigation par une réflexion sur le « sujet de <la> philosophie »[1132] dans *La Philosophie de Platon*.

Dans ce qui va suivre, nous nous limiterons à l'examen des deux premiers moments de ce travail.

b. 1. 1 : Premières impressions

Dans ce premier moment, L. Strauss examine la méthodologie adoptée par Fārābī dans sa *Philosophie de Platon*. Selon lui, ce texte s'inscrit dans une logique « génétique », qui a pour ambition un idéal de reproduction du mouvement exact et global de la pensée platonicienne, en cherchant à y déterminer un ordre, une cohérence, et une lecture possible, et en assignant à chacune de ces étapes un dialogue précis. Optant pour une perspective globalisante, qui l'amène à mettre entre parenthèses la question de savoir si Fārābī eut ou non à sa disposition l'œuvre complète du sage athénien, L. Strauss se positionne ainsi : « […] ce qu'il (Fārābī) a cru ou pressenti de la portée de tel ou tel dialogue (de Platon), affirme-t-il, <et> qu'il n'a jamais lu est sans importance. Ce qui importe, c'est ce qu'il a pensé de la philosophie de Platon dans son ensemble, dont il avait assurément connaissance par la *République*, le *Timée* et les *Lois* »[1133].

En adoptant cette perspective, L. Strauss restreint l'enseignement exotérique du « Platon de Fârâbî »[1134] à ces trois dialogues politiques, engageant ainsi cet enseignement dans une voie essentiellement politique[1135].

Pour justifier sa position, L. Strauss procède de deux façons. Premièrement, il examine le commentaire que Fārābī assigne au *Phèdre* dans sa *Philosophie de Platon*. Deuxièmement, il interprète et synthétise la démarche du Platon de Fârâbî.

Pour illustrer ce point, on peut présenter son propos, qui est le suivant : « aspirant à ‘‘ la perfection de l'homme ’’ ou ‘‘ au bonheur ’’, il constate (ie. le Platon de Fârâbî), que leur obtention nécessite la connaissance d'une certaine science (*épistémè*) et d'un certain mode de vie (*bios*) qui lui correspond. Or, l'examen de la totalité des modes de vie et des sciences

---

[1131] *Ibid.*, pp. 86-89.
[1132] *Ibid.*, pp. 89-92.
[1133] *Ibid.*, p.66.
[1134] Dans l'ordre chronologique les écrits de Platon mentionnés dans *La Philosophie de Platon* (PP) sont les suivants : §$_1$. *Al-Qībiyādis* (*L'Alcibiade*) nommé également « *K. al-Insān* » ; §$_2$. *Ṭā'iṭayṭūs* (*Le Théétète*) ou ce qui dépend de la volonté ; §$_3$. *Filabiṣ* (*Le Philèbe*) ou l'aimé ; §$_4$. *Afrūṭāġūras* (*Le Protagoras*) ; §$_5$. *Mānun* (*Le Ménon*) ; §$_6$. *Awṯifrun* (*L'Euthyphron*) ou à propos de ce qu'il convient de faire ; §$_7$. *Aqrāṭilis* (*Le Cratyle*) ; §$_8$. *Iyun* (*L'Ion*) ; §$_9$. *Ġūrġīs* (*Le Gorgias*) ou le service ; §$_{10}$. *Sawfisṭis* (*Le Sophiste*) ; *Awṯūdīmis* (*L'Euthydème*) ; §$_{11}$. *Barmanīdas* (*Le Parménide*), ou la miséricorde ; §$_{12}$. *Al-Qībiyādis al-ṯānī* (*L'Alcibiade second*) ; §$_{13}$. *Ipparḫus* (*L'Hipparque*) ou l'observation ; §$_{14}$. *Afīs (L'Hippias majeur) ; Afīs (L'Hippias mineur)* ; §$_{15}$. *Fī-l-laḍḍa (Du Plaisir) attribué à Socrate ;* §$_{16}$. *Ṯīġis (Le Théagès) ;* §$_{17}$. *Aristā* (*Les Rivaux*) ; §$_{18}$. *Ḫarmīdis* (*Le Charmide*) ; §$_{19}$. *Lāḫis* (*Le Lachès*) ou la préparation ; §$_{20}$. *Fādrūs* (*Le Phèdre*) ; §$_{21}$. *Aqrītun* (*Le Criton*) nommé également « *Le Livre des excuses de Socrate* » (*i'tiḏār Suqrāt*) ; §$_{22}$. *Iḥtiġāġ Suqrāt 'alā ahl Aṯīnya (L'Apologie de Socrate) ; Fāḏan (Le Phédon) ;* §$_{23}$. *Al. Siyāsa* (*La République*) ; §$_{24}$. *Ṭimāwas (Le Timée) ;* §$_{25}$. *Al. Nawāmīs (Les Lois) ;* §$_{26}$. *« Kartyās » (Le Criton)* ou « celui qui écarte les vérités » ; §$_{27}$. *Abīmis (L'Épimonis)*, ou « celui qui cherche » ; §$_{29}$. *Manksānis* (*Le Ménéxène*) ; §$_{30}$. *Lettres* (*Rasā'īl*).
[1135] À noter que ces dialogues étaient disponibles à l'époque de Fārābī, ce qui conduit L. Strauss à leur accorder une « très grande importance ».

généralement acceptées (*endoxoi*) ne lui permet pas de découvrir cette science, ni le mode de vie qui s'y rapporte. Contraint de les trouver par lui-même, il parvient, au terme de son investigation, à la philosophie et à la politique, qui correspondent ainsi à la science et au mode de vie recherchés »[1136].

Quant à son analyse du *Phèdre*, on peut constater qu'elle se rapporte au paragraphe 22 de *La Philosophie de Platon*[1137]. Dans ce moment du texte, Fārābī détermine le moment où son Platon identifie la science et le mode de vie qu'il recherche, prend conscience qu'ils correspondent l'un et l'autre à la philosophie et à la politique, et complète son investigation par une réflexion sur la vertu, qui suppose une relation entre la philosophie en tant que science (ou *épistémè*) et la vertu (*arété*).

Or, selon L. Strauss, la fonction principale du *Phèdre* dans *La Philosophie de Platon* est de fournir une définition de la philosophie[1138], et de l'associer à la vertu, la philosophie devenant en ce sens une science qui contient en puissance la vertu véritable. Celle-ci existe alors sous au moins deux formes : une première, erronée, qui correspond à la vertu telle qu'elle est considérée par l'opinion commune. Quant à la seconde, elle définit la vertu véritable et se rapporte à la philosophie[1139]. Cette seconde acception de la vertu conduit L. Strauss a attribuer une autre fonction au *Phèdre* de Fārābī, et à supposer qu'il doit également nous livrer une définition de la perfection de l'homme. Celle-ci supposerait ainsi une certaine *épistémè* associée à une *bios*, qui sont identifiables l'une et l'autre à la philosophie et à la politique, et s'associent à une enquête sur la vertu véritable qui est contenue en puissance par la philosophie et s'oppose à sa conception commune, telle qu'elle se manifeste du point de vue du sens commun.

Un problème se pose néanmoins, car *La Philosophie de Platon* débute sur une double impossibilité. Premièrement, elle se révèle incapable de définir la perfection de l'homme. Deuxièmement, elle bute sur la détermination de l'obtention du bonheur.

Ce n'est donc que pour parer à cette double impossibilité qu'elle œuvre à la détermination d'une science et d'un mode de vie[1140] qui lui correspondent, et qu'elle parvient progressivement à associer cette science et ce mode de vie à la philosophie et à la politique.

Toutefois, plutôt que de définir la perfection de l'homme à partir de la philosophie et de la politique, L. Strauss suppose que le Platon de Fârâbî a privilégié la définition de l'obtention du bonheur qu'il semble avoir considérée comme supérieure à celle de la perfection de l'homme. Ceci l'amène à souligner le caractère central du *Phèdre* et à distinguer deux formes de bonheur :

[1136] STRAUSS L., « Le Platon de Fârâbî », pp. 66-67.

[1137] Nous nous appuyons sur notre traduction cf. *supra*., partie 1, $§_{22}$, pp. 53-55. Dans la version d'O. Sedeyn et de N. Lévy, partie V, $§_{25\text{-}28}$, pp. 24-28.

[1138] À noter que L. Strauss ne définit pas la philosophie, mais qu'il se contente de donner un plan du passage consacré au *Phèdre*, lequel est discutable par ailleurs.

[1139] Celle-ci renverra par la suite à Socrate qui préféra la mort à une vie immorale. Dans notre traduction, cf. PP., $§_{24}$, pp. 56-58.

[1140] Ce basculement de la recherche de la perfection humaine à la recherche de l'obtention du bonheur a lieu dans *La Philosophie de Platon* aux $§_{1\text{-}2}$.

> « Après que la question de savoir ce qu'est la perfection humaine eut reçu une réponse satisfaisante (dans *Le Phèdre*), Platon (*le Platon de Fârâbî*) dut se pencher attentivement sur le conflit entre le bonheur entendu de façon satisfaisante **(le bonheur véritable) et les opinions généralement acceptées sur le bonheur**, ou, en d'autres termes, sur le conflit représenté classiquement par **le sort de Socrate**, **entre les opinions et le mode de vie du philosophe et les opinions et le mode de vie de ses concitoyens non philosophes** »[1141].

Si l'on songe, pour expliquer cette remarque, à la distinction qui a précédemment été établie entre la vertu véritable et la vertu au sens commun, celle-ci peut être appliquée à la conception du bonheur qui est présentée ici.

Elle se dédouble en une double définition du bonheur, qui lui assigne une signification philosophique et une signification commune, lesquelles correspondent respectivement au bonheur en sa vérité et au bonheur apparent, ou, pour le moins, tel qu'il est conçu par les hommes en général. Dans un second temps, on observe que ces bonheurs sont associés aux opinions et au mode de vie de Socrate et de ses concitoyens, et qu'ils sont plus fondamentalement associés à un « conflit » qui a opposé les opinions et le mode de vie du philosophe à ceux de ses concitoyens, qui ne comptaient pas parmi les philosophes (« non philosophes ») et l'ont condamné à mort[1142]. Or, selon L. Strauss, c'est cette condamnation qui a amené le Platon de Fârâbî à s'interroger sur la cité, et en l'occurrence à en concevoir une nouvelle, différente de celle qui a condamné son maître à mort, et sur laquelle il se serait exprimé justement dans *La République*, *Le Timée* et *Les Lois*. Dans *La République* on trouve en effet une définition de la cité idéale sur laquelle Socrate s'exprime devant une vaste assemblée[1143]. Si l'on s'appuie sur les éléments de contexte du *Timée*, on s'aperçoit que Socrate y poursuit, accompagné de nouveaux interlocuteurs, son « festin oratoire » de *La République* sur la cité idéale[1144]. Enfin, dans *Les Lois*, nous est livrée la législation de la future cité idéale par un vieil étranger d'Athènes[1145] sous l'identité duquel semble s'être dissimulé Platon lui-même. Cette idée conduit L. Strauss à une généralisation de son hypothèse sur le platonisme politique de Fārābī, qu'il formule ainsi :

> « Il est, à première vue évident, et un examen soigneux confirme **cette impression**, que l'on ne peut attribuer cette opinion sur la philosophie de Platon (c'est-à-dire la conception fārābienne de la philosophie de Platon) au **néo-platonisme**. L'identification manifeste de **la philosophie et de l'art royal**, la subordination manifeste du sujet du *Timée* au thème politique de *la République*, le rejet de l'interprétation ''métaphysique'' du *Philèbe*, du *Parménide*, du *Phédon* et du *Phèdre* pourraient faire naître **le soupçon** que, selon Fārābī, **la philosophie platonicienne est essentiellement politique** »[1146].

Pour comprendre les principes de cette généralisation, on doit tout d'abord être attentif au vocabulaire employé par L. Strauss. Ce dernier articule sa position sur le platonisme de Fārābī à une « impression » et le considère comme essentiellement politique, en exprimant à

[1141] STRAUSS L., « Le Platon de Fârâbî », p. 67.
[1142] Cf. *supra*.
[1143] cf. supra, PLATON, *La République*, Livre II 368c-369a-Livre VII, 540d-541b.
[1144] *Ibid*., *Le Timée*, 17b-19b où l'on trouve un résumé de la discussion de *La République*.
[1145] *Ibid*., *Les Lois*, 624a-624b : prologue où L'Etranger venu d'Athènes demande à son interlocteur Clinias si les lois de sa cité sont divines ou humaines.
[1146] STRAUSS L., « Le Platon de Fârâbî », p. 67.

ce sujet la naissance « d'un soupçon ». Cette façon de s'exprimer pourrait conduire son lecteur à supposer deux choses : soit il n'est pas certain de ses hypothèses, soit, il tente d'en montrer la véridicité en s'appuyant sur un raisonnement par l'absurde.

Pourtant, comme on peut le constater, la position de L. Strauss repose sur deux arguments qui semblent solides.

Le premier se rapporte à l'analyse qu'il propose de *La Philosophie de Platon,* et peut donc être identifiée à la conclusion de son examen du *Phèdre* et à la synthèse qu'il propose de la démarche du Platon de Fârâbî. Quant au second, il se rapporte à une interprétation apparemment néoplatonicienne du corpus platonicien, qui concerne *Le Timée*, *Le Philèbe*, *Le Parménide*, *Le Phédon* et *Le Phèdre.*

En cherchant à déterminer l'existence de cette interprétation, nous parvenons à une impasse pour au moins deux raisons.

En nous appuyant sur É. Bréhier, on constate que ce mouvement n'a pas conduit au développement d'une pensée uniforme[1147], ce qui pourrait invalider l'hypothèse selon laquelle il aurait existé au sein de l'école néoplationicienne une tradition exégétique du corpus platonicien de laquelle Fārābī aurait pu se démarquer. D'autre part, les seules informations susceptibles de mettre les interprètes de l'œuvre platonicienne d'accord, ne semblent pas tant herméneutiques que classificatoires, bien qu'elles n'aient pas été établies par Platon[1148]. Dans la présentation des *Œuvres Complètes* de Platon réalisée sous la direction de L. Brisson (2008), cela apparaît clairement. On y relève deux classifications du corpus platonicien : une première attribuée à Aristophane de Byzance par Diogène Laërce[1149], « qui rassemble certains dialogues par groupe de trilogies »[1150] ; une deuxième qui est assignée à Thrasylle (mort vers l'an 36)[1151], qui range et édite les dialogues par tétralogies[1152], sans doute par référence aux « concours de tragédie, où quatre pièces étaient en compétition – trois tragédies et un drame satyrique »[1153].

Si l'on compare ces classifications à celle proposée par Fārābī dans sa *Philosophie de Platon,* on peut formuler plusieurs remarques.

[1147] BREHIER E., *Histoire de la Philosophie*, Livre 2, ch. 7, II, Quadrige/PUF, Paris, nouvelle édition, 2004, p. 419.
[1148] *Œuvres Complètes de Platon* (OCP), « Platon pour notre temps », p. 12.
[1149] *Ibid.*
[1150] *Ibid.*
[1151] Il s'agit d'un astrologue de Tibère qui a réalisé sa classification à Rome durant le Ier siècle de notre ère. *Ibid.*
[1152] *Ibid*., pp. 12-13.
[1153] *Ibid*., p. 13.

Titre : Classifications des Dialogues de Platon

Aristophane de Byzance[1154]	**Thrasylle**[1155]	**Fārābī, *La Philosophie de Platon***
1) *La République*, ***Le Timée***, *Le Critias* 2) *Le Sophiste*, *Le Politique*, *Le Cratyle* 3) *Les Lois*, *Le Minos*, *L'Épimonis* 4) *Le Théétète*, *L'Euthyphron*, *L'Apologie* 5) *Le Criton*, ***Le Phédon***, *Les Lettres*	1) *L'Euthyphron* ou *Sur la piété*, dialogue critique, *L'Apologie de Socrate*, éthique ; *Le Criton* ou *Sur ce qu'il faut faire*, éthique ; ***Le Phédon* ou Sur l'âme, éthique**. 2) *Le Cratyle* ou *Sur la justesse des termes*, logique, *Le Théétète* ou *Sur la science*, critique ; *Le Sophiste* ou *Sur l'être*, logique ; *Le Politique* ou *Sur la royauté*, logique. **3) *Le Parménide* ou *Sur les formes*, logique** ; ***Le Philèbe* ou *Sur le plaisir*, éthique** ; *Le Banquet* ou *Sur le bien*, éthique ; ***Le Phèdre* ou *Sur l'amour*, éthique**. 4) *L'Alcibiade* ou *Sur la nature de l'homme*, maïeutique ; *Le Second Alcibiade*, ou *Sur la prière*, maïeutique ; *L'Hipparque* ou *Sur la cupidité*, éthique ; *Les Rivaux* ou *Sur la philosophie*, éthique. 5) *Le Théagès* ou *Sur la philosophie*, maïeutique ; *Le Charmide* ou *Sur la modération*, critique ; *Le Lachès* ou *Sur le courage*, maïeutique ; *Le Lysis* ou *Sur L'amitié*, maïeutique. 6) *L'Euthydèm*e ou *L'Éristique*, réfutatif ; *Le Protagoras* ou *Les Sophistes*, probatoire ; *Le Gorgias* ou *Sur la rhétorique*, réfutatif ; *Le Ménon* ou *Sur la vertu*, critique. 7) *Hippias Majeur et Mineur*, *Sur Le Beau* et *Sur l'erreur*, réfutatifs ; *L'Ion* ou Sur *L'Iliade*, critique ; *Le Ménexène* ou *L'Oraison funèbre*, éthique. 8) *Le Clitophon* ou *Le Protreptique*, éthique ; ***Le Timée* ou *Sur la nature*, physique** ; *Le Critias* ou *L'Atlantique*, politique. 9) *Le Minos* ou *Sur la loi*, politique ; *Les Lois* ou *Sur la législation*, politique ; *L'Épimonis* ou *Le Collège de veille* ou *Le Philosophe*, politique ; treize *Lettres*, éthique.	§1.*Al-Qībiyādis* (*L'Alcibiade*) nommé également « *K. al-Insān* » §2. *Ṭā'iṭayṭūs* (*Le Théétète*) ou *Ce qui dépend de la volonté* **§3. *Filabiṣ* (*Le Philèbe*) ou *l'aimé*** §4. *Afrūṭāġūras* (*Le Protagoras*) §5. *Mānun* (*Le Ménon*) §6. *Awṯifrun* (*L'Euthyphron*) ou *À propos de ce qu'il convient de faire* §7. *Aqrāṭilis* (*Le Cratyle*) §8. *Iyun* (*L'Ion*) §9. *Ġūrġīs* (*Le Gorgias*) ou *Le service* §10.*Sawfisṭis* (*Le Sophiste*), *Awṯūdīmis* (*L'Euthydème*) **§11. *Barmānīdas* (*Le Parménide*), ou *La miséricorde*** §12.*Al-Qībiyādis al-ṯānī* (*L'Alcibiade second*) §13.*Ipparḥus* (*L'Hipparque*) ou *L'observation* §14. *Afīs* (*L'Hippias majeur et mineur*) §15. *Fī-l-laḍḍa* (*Du Plaisir*) attribué à Socrate §16. *Ṯīṯġis* (*Le Théagès*) §17. *Aristā* (*Les Rivaux*) §18. *Ḫarmīdis* (*Le Charmide*) §19. *Lāḥis* (*Le Lachès*) ou *La préparation* **§20. *Fādrūs* (*Le Phèdre*)** §21. *Aqrītun* (*Le Criton*) nommé également « *Le Livre des excuses de Socrate* » (*i'tiḏār Suqrāṭ*) §22. *Iḥtiġāġ Suqrāṭ 'alā ahl Aṯīnya* (*L'Apologie de Socrate*), ***Fāḏan* (*Le Phédon*)** §23. *Al-Siyāsa* (*La République*)[1156] **§24. *Ṭimāwas* (*Le Timée*)** §25. *Al-Nawāmīs* (*Les Lois*) §26. *Kartyās* (*Le Critas*) ou « *Celui qui écarte les vérités* » §27. *Abīmis* (*L'Épimonis*), ou « *Celui qui cherche* » §29. *Manksānis* (*Le Ménexène*) §30. *Lettres* (*Rasā'īl*).

Ayant indiqué dans le tableau ci-dessus en gras les dialogues sur lesquels L. Strauss s'exprime (*Le Timée*, *Le Philèbe*, *Le Parménide*, *Le Phédon* et *Le Phèdre*) pour démarquer Fārābī des néoplatoniciens, on peut remarquer en première instance que sa classification s'accorde avec celle du *Timée* établie par Aristophane de Byzance. Figurant avec *La République* et *Le Critias* dans une trilogie composée d'écrits politiques, on peut constater qu'il en est de même pour le *faylasūf*, qui situe *Le Timée* (*Ṭimāwas*) entre *La République* (*Al-Siyāsa*) et *Les Lois* (*Al-Nawāmīs*). Or, ce n'est pas le cas de Thrasylle, qui identifie *Le Timée* à un traité de physique et lui donne pour sous-titre « Sur la nature »[1157].

[1154] *Ibid.*, p. 12.
[1155] *Ibid.*, p. 13.
[1156] On peut remarquer avec intérêt que *La République*, *Le Timée* et *Les Lois* se suivent dans la classification adoptée par Fārābī ce qui dut certainement susciter l'intérêt de L. Strauss.
[1157] Plus loin nous serons amenés à rediscuter ce point. Cf. *infra.*, ch. II.

Comme c'est le cas chez Thrasylle, on trouve dans la classification proposée par Fārābī, des sous-titres qui accompagnent les intitulés des dialogues, mais leur ressemblance s'arrête là. Le Second maître ne semble pas avoir opté pour une classification tétralogique des dialogues, et les sous-titres qu'il assigne *au Philèbe* (*Filabiṣ*) et *au Parménide (Barminīdas)*, qui sont censés respectivement porter « Sur l'aimé » et « Sur la miséricorde » se distinguent nettement dans la classification de Thrasylle qui, dans le premier cas, associe Le *Philèbe* au « plaisir », et *Le Parménide* à la théorie des formes, l'un étant considéré comme éthique et l'autre comme logique. Aussi, si Thrasylle inscrit ces deux dialogues dans une même tétralogie en leur associant par ailleurs *Le Phèdre*, on peut remarquer que pour Fārābī ces dialogues sont comme séparés et interviennent à des moments différents de la philosophie platonicienne.

Reste en dernière instance *Le Phédon*, et on peut remarquer que les positions de Thrasylle et de Fārābī concordent en ce qu'ils sont tous les deux associés à *L'Apologie de Socrate*.

De cette analyse, il ressort que Fārābī propose *a priori* dans sa *Philosophie de Platon* sa propre classification des dialogues du philosophe grec, et qu'il n'est pas possible, si l'on se limite pour le moment aux seules « impressions » fournies par L. Strauss, de justifier l'hypothèse selon laquelle dans cet écrit du *faylasūf* la philosophie s'identifie à la politique. La question qui se pose dès lors est de déterminer comment L. Strauss parvient à démontrer cette identité entre la philosophie et la politique dans *La Philosophie de Platon* et à construire le modèle platonico-fārābien sur la base duquel il propose une interprétation de la pensée politico-religieuse de Fārābī, et plus largement de la pensée médiévale.

b. 1. 2 : La philosophie et la politique

L'examen des relations entre la philosophie et la politique dans *La Philosophie de Platon* amène L. Strauss à se concentrer sur une ambiguïté qu'il pense trouver dans l'expression « philosophie de Platon ».

Selon lui, pour saisir cette ambiguïté, il suffit de songer à l'identité proposée entre la « philosophie » et la « politique ». Comme nous avons pu le constater suite à l'analyse du *Phèdre*, la philosophie et la vertu sont solidaires d'une même démarche, qui consiste à penser la cité de Socrate, c'est-à-dire, la cité d'Athènes, sur des bases nouvelles, qui impliquent l'inclusion de la philosophie et du bonheur en sa vérité pour son élaboration. Or, un tel raisonnement aboutit comme à un cercle qui conduit à retrouver la politique, en vertu de son identité avec la philosophie. En ce sens, l'expression « philosophie de Platon » doit être associée à la recherche du bonheur.

Selon cette vision, le bonheur est l'objet de la politique et il n'est pas possible de penser une cité juste sans qu'elle soit heureuse. Pourtant, L. Strauss estime que penser la philosophie de Platon en fonction du seul bonheur est réducteur, ce qui le pousse à différencier philosophie et bonheur.

Ainsi, la philosophie du *Platon de Fârâbî* se trouve-t-elle associée à un « mode de vie idéal » et à une certaine science métaphysique, « science de l'essence de tous les êtres », que l'on peut nommer « la science des existants » (*al-'ilm al-mawǧudāt*)[1158].

b.1.2.1: La philosophie comme métaphysique ou « science des existants »

Se concentrant sur la science des existants, L. Strauss pose la question suivante : s'il faut considérer la philosophie de Platon comme une métaphysique de l'être différente d'une quête politique tournée vers le bonheur (comme c'est le cas de la philosophie de Socrate), comment doit-on la concevoir ?

L'historien de la philosophie passe en revue différents arguments, et attire plus particulièrement notre attention sur l'idée selon laquelle la relation qui existerait entre la « métaphysique et la politique » est identique à celle que l'on trouve entre la « perfection humaine et le bonheur ». En considérant cette relation, on comprend que le *Platon de Fârâbî* conçut le bonheur comme un moyen d'accéder à la perfection humaine, son obtention étant en effet ce « qui se rapproche le plus <d'elle> »[1159]. Or, ne pouvant parvenir à celle-ci directement, le *Platon de Fârâbî* est conduit à la détermination d'une certaine connaissance, et d'une certaine conduite. Aussi, si la science des existants peut être conçue dans un rapport d'analogie avec la perfection humaine, il est possible d'envisager le mode de vie idéal qui lui correspond dans une relation de symétrie avec la politique, celle-ci se définissant alors comme un mode d'accession à la philosophie. Car, de même que la perfection humaine ne saurait être accessible de façon directe et implique l'intervention du bonheur, la philosophie serait tout autant inaccessible, ce qui suppose l'intervention de la politique.

Ces rapports d'analogies entre la science des existants et la perfection humaine ainsi que ceux entre le mode de vie idéal et la politique, étant posés, on aboutit à un problème nouveau.

En réalité, ils sont sous-tendus par une conception jugée « ésotérique » de la philosophie de Fārābī. La relation entre la philosophie et le bonheur, ainsi que celle qui existe entre la philosophie conçue comme une métaphysique, et la politique comme mode de vie idéal, s'accordent à l'hypothèse suivante :

> « […] au sujet de **la détermination de la philosophie au bonheur**, [nous] soutenons qu'il (Fārābī) utilise l'identification de **la philosophie à l'art royal** comme **stratagème pédagogique** pour conduire le lecteur à l'opinion selon laquelle **la philosophie théorique toute seule, et rien d'autre, engendre le vrai bonheur en cette vie, c'est-à-dire, le seul vrai bonheur possible** »[1160].

[1158] STRAUSS L., « Le Platon de Fârâbî », p. 69. Nous ne traduisons pas cette proposition comme L. Strauss. Ce qu'il identifie à la science des êtres correspond pour nous à « la science de existants ».
[1159] PP,§$_{1;}$ cf. *supra*.
[1160] STRAUSS L., « Le Platon de Fârâbî », p. 74.

Cette hypothèse appelle plusieurs remarques.

Tout d'abord nous rencontrons à nouveau l'identification de la philosophie à un « art royal », ce qui suppose son identification à la politique, conformément à celle proposée par Platon dans *La République* entre la philosophie et la royauté[1161].

Ensuite on peut remarquer l'usage de cette définition envisagé ici par L. Strauss. Selon lui en effet, le Platon de Fârâbî aurait associé la philosophie à la politique pour élaborer « un stratagème pédagogique » dont la réalité s'oppose avec l'orthodoxie religieuse musulmane et monothéiste. Relative au bonheur, elle supposerait en effet que celui-ci n'existerait qu'en cette vie, c'est-à-dire dans la cité considérée comme un cadre politique, et non dans une autre vie dont la réalité se situe après la mort, conformément au propos qui introduit *L'Obtention du Bonheur* qui représente, comme cela a été vu, la première partie du triptyque dont *La Philosophie de Platon* constitue la deuxième partie où nous lisons :

> « Il y a quatre sortes de choses humaines par lesquelles les nations et les citoyens des cités **atteignent le bonheur terrestre en cette vie et le bonheur suprême dans la vie à venir**, les vertus théorétiques, les vertus délibératives, les vertus morales et **les arts pratiques**. »[1162]

Cette formule indique clairement que Fārābī suppose l'existence d'un bonheur temporel et éternel, et non comme le suppose L. Strauss, que seul le vrai bonheur possible serait politique et se trouverait dans la cité.

On peut remarquer également que la philosophie n'est pas le seul art à contribuer à l'obtention du bonheur, mais que celui-ci implique l'usage « d'arts pratiques » associés à trois catégories de vertus qui sont théorétiques, délibératives et morale. Pour les définir, on peut songer à la définition fārābienne de l'intellect, qui suppose, comme nous serons amenés à le préciser plus loin[1163], un intellect théorique et/ou théorétique qui saisit les réalités intelligibles théoriques, et un intellect pratique, qui porte quant à lui sur les intelligibles pratiques. Cette distinction conduit selon nous à associer au à l'intellect théorétique les vertus théorétiques, et à l'intellect pratique les vertus délibératives et morales. Pour distinguer les vertus délibératives des vertus morales, on peut constater que pour Fārābī, les premières se rapportent à la délibération (*ta'āqqūl*) qui suppose une interaction entre la raison et la sagesse pratique[1164]. Quant aux vertus morales, elles se rapportent à la distinction entre le bien et le

---

[1161] PLATON, *La République*, Livre V, 471c-474c.

[1162] *OB*, I, §1, trad. Lévy N. & Sedeyn O. p. 17.

[1163] Cf. *infra*, ch. II et III.

[1164] Ainsi la prudence définit-elle pour Fārābī une sagesse pratique ou concrète. Il en est question au début de *L'Épître sur L'Intellect* (cf. introduction générale), mais nous verrons également, qu'il en est question dans la deuxième partie du *Livre des Lettres*, où son action est évoquée pour définir l'action et la fonction du juriste dans la cité. Cf. *infra*. Ce concept dont l'origine est aristotélicienne désigne la « phronésis » (*φρόνησις*) et se distingue comme le remarque P. Aubenque « parfois mal de la sophia » qui correspond quant à elle à la sagesse. Si l'on s'appuie néanmoins sur l'analyse que se spécialiste consacre à la mention de cette notion dans L'Éthique à Nicomaque, il apparaît qu'elle définit « la vertu de la partie calculative ou opinative de l'âme » (*Éthique à Nicomaque*, Livre VI, 5, 1140 b 26) ou encore une sagesse qui porte sur le contingent, par opposition à la sophia qui s'occupe du nécessaire, et qui définit ainsi, une « vertu qui, pour être intellectuelle, évoque moins les mérites de la contemplation que ceux du savoir opportun ou efficace, dans une modeste réplique, à l'échelle de l'homme […]. (*ibid.*, VI, 5, 1140 b 27 ; 6, 1140 b 36 ; 8, 1141 b 11) ». Cf. AUBENQUE P., *La prudence chez Aristote*, Avant-Propos ; Partie 1 ; France, PUF, Quadrige, "Grands Textes", 4e éd., 2004, p. 3; pp 8-9.

mal, et plus fondamentalement à l'opposition des bonnes et belles actions avec celles qui sont mauvaises et laides[1165]. Ainsi, les vertus délibératives sont rationnelles, et les morales paraissent davantage tournées vers l'action.

Or, si comme le suppose ici clairement Fārābī, il existe deux types de bonheur, dont un temporel et un autre éternel, et que leur obtention suppose des vertus (théorétique, délibérative, morale) associées à des arts pratiques, que doit-on penser de l'interprétation que L. Strauss propose de sa *Philosophie de Platon* ?

Doit-on adhérer à l'idée d'un stratagème pédagogique au terme duquel seul le bonheur en cette vie, c'est-à-dire, au sein de la cité, aurait une réalité ? En quel sens Fārābī aurait-il élaboré une définition ésotérique du bonheur et surtout pourquoi ne pas avoir adopté sur ce point une position équivalente dans sa *Philosophie de Platon* et dans *L'Obtention du Bonheur* ?

b.1.2.2: De la conception ésotérique du bonheur de Fārābī à son art d'écrire

Le caractère ésotérique de la conception fārābienne du bonheur proposée par L. Strauss suppose l'adoption par le *faylasūf* d'un art d'écrire consistant à se servir de son immunité de commentateur pour exprimer à partir de Platon ses convictions personnelles sur le bonheur.

Aussi, si dans *L'Obtention du Bonheur* qu'il signe de son nom, il affirme l'existence d'un bonheur en cette vie, ainsi que dans une autre vie située après la mort, il peut dans sa *Philosophie de Platon* soutenir le contraire et affirmer que seul le bonheur en cette vie, c'est-à-dire, dans la cité, bénéficie d'une réalité. Selon cette vision, sa conception exotérique d'un bonheur nous serait livrée dans *L'Obtention du Bonheur* et s'accorderait ainsi avec l'orthodoxie religieuse musulmane et monothéiste, qui suppose l'existence d'une vie après la mort. Dans sa *Philosophie de Platon*, nous aurions au contraire affaire à sa position ésotérique, qui ne se soucierait pas d'une concordance avec l'orthodoxie religieuse et assignerait au seul bonheur terrestre et politique une réalité et une existence possibles. Son exposé supposerait ainsi la mise en place d'un stratagème pédagogique qui consisterait à s'appuyer sur la pensée d'un autre auteur pour l'exprimer, lequel est en l'occurrence ici Platon. En outre, elle se définit comme un stratagème pédagogique au sens où c'est au lecteur de Fārābī, de comprendre sa véritable conception du bonheur et à ne pas se laisser abuser par les apparences et par le caractère orthodoxe des écrits qu'il a signés de son nom.

Dans le même ordre d'idées, L. Strauss juge ambiguë la position de Fārābī sur l'immortalité de l'âme dans *La Philosophie de Platon*.

[1165] Voir par exemple, *Recension*, V, 1 où Fārābī définit la science politique. Cette définition examinée plus loin (cf. *infra*, ch. c.1) indique qu'il existe pour le philosophe une articulation entre la politique et la morale, la politique étant évaluée en fonction de sa conformité avec la vertu. Ainsi, à une cité ou à une action vertueuse correspondra une cité ou une action bonne et belle. Et, dans le cas contraire, qui est celui de la cité ou de la l'action vicieuse, il conduit logiquement à une cité et à une action mauvaise et laide.

Si dans les commentaires qu'il propose du *Phèdre*, du *Phédon*, et de *La République*, il ne mentionne pas la doctrine de l'immortalité de l'âme dont il est pourtant question dans les versions originales[1166], ce n'est pas le cas dans le traité des *Gouvernements politiques*[1167], ou dans celui des *Communautés vertueuses religieuses*[1168], au sein desquelles il présente des opinions plus ou moins orthodoxes sur la vie après la mort et sur l'existence future.

En précisant cet aspect, on constate que L. Strauss établit pour cette question une classification des écrits du Second maître.

Dans le traité des *Communautés vertueuses religieuses*, il semble avoir été le plus orthodoxe et exprime même des opinions « purement orthodoxes ».

Il n'en n'est pas de même pour le traité des *Gouvernements politiques*, où ses opinions se rapprochent de celles des hérétiques, bien qu'on puisse encore les considérer comme « tolérables »[1169].

Enfin, dans l'un de ses commentaire aujourd'hui perdu, qui se rapporte à *L'Éthique à Nicomaque* d'Aristote, Fārābī aurait affirmé que le bonheur éternel n'est que : « divagations et […] contes de vielles femmes »[1170], ce qui permet à L. Strauss de considérer cette position comme clairement hérétique et révélatrice de sa conception personnelle et ésotérique du bonheur.

Si cette conception des écrits de Fārābī a le mérite d'en proposer une classification, peut-on s'accorder avec L. Strauss pour supposer que le *faylasūf* aurait composé ses écrits selon un double discours ? Quel intérêt aurait-il eu à voiler ses conceptions du bonheur éternel et de l'immortalité de l'âme dans ses écrits personnels et à les révéler dans ses commentaires philosophiques ? Peut-on croire avec L. Strauss que les doctrines religieuses de Fārābī exposées ici n'ont pas d'autre raison d'être que celle de tromper ses lecteurs, et surtout les gardiens de l'orthodoxie religieuse de son époque ?

b.1.2.3: Vers une première critique de la doctrine de l'art d'écrire, pour une relecture de *La Philosophie de Platon*

Si l'on revient à la lecture qu'assigne L. Strauss à *La Philosophie de Platon*, on constate que l'un des éléments qui lui permet d'établir l'usage d'un art ésotérique d'écrire à Fārābī dans cet écrit résulte de l'occultation de la question de l'immortalité de l'âme ainsi que de l'absence du terme « âme » dans ses commentaires du *Phédon* et de *La République*.

Or, en réévaluant *La Philosophie de Platon* dans sa totalité, on observe qu'il est question de l'âme dans son exposé du *Phèdre*. Si on y associe l'analyse qu'il propose du *Phédon*, on peut compléter ce jugement et remarquer qu'il s'accorde à une didactique philosophique. Dans *Le Phédon* on trouve en effet l'idée selon laquelle celui qui désire

[1166] Voir par exemple : PLATON, *La République*, Livre X, 608b-611a ou encore le mythe d'Er, 614a-621b.
[1167] On peut garder à l'esprit que son étude est conseillée par Maïmonide, cf. *supra*.
[1168] Il s'agit vraisemblablement du *Livre de La Religion*.
[1169] STRAUSS L., « Le Platon de Fârâbî », p. 75.
[1170] *Ibid.*

philosopher, occuper une fonction politique dans la cité, ou devenir vertueux, ne pourra jamais occuper ses fonctions dans ce monde-ci, mais seulement dans l'Au-delà. À partir de là, le Platon de Fârâbî développe l'idée selon laquelle pour devenir philosophe, homme d'État ou vertueux, il faut nécessairement « mourir à soi », c'est-à-dire, tuer son âme charnelle ou *nafs*[1171] par la pratique d'exercices spirituels, ce qui contrarie l'hypothèse défendue par L. Strauss, selon laquelle Fārābī, aurait d'une certaine façon évacué de sa *Philosophie de Platon* la vie future et ce qui s'y rapporte, à savoir le bonheur éternel et l'immortalité de l'âme.

Si l'on s'appuie, pour corroborer cette hypothèse, sur *Le Phédon* de Platon, on peut associer ces exercices spirituels à deux pratiques qui supposent, d'une part une forme d'isolement de l'âme, d'autre part sa purification.

Non étrangères au mysticisme soufi, ces pratiques impliquent dans le premier cas un travail de « déliaison » de l'âme du corps auquel elle est associée, qui lui permet de se détourner des plaisirs sensuels tels que la boisson, la nourriture et les plaisirs sexuels[1172]. Ainsi libérée du sensible, l'âme va pouvoir se concentrer vers sa partie la plus noble, qui n'est autre que l'intelligence, et accéder grâce à la philosophie au bonheur véritable. Ainsi, dans *Le Phédon* de Platon, l'enseignement de Socrate consiste à nous faire prendre conscience du fait que la philosophie ne se définit pas simplement comme une pratique méditative, mais plus fondamentalement comme un exercice spirituel tourné vers la mort, comme une séparation effective et non spirituelle du corps et de l'âme. C'est sans doute la raison pour laquelle Socrate ne recula pas devant la mort au moment où il fut injustement condamné par ses concitoyens. Il s'y confronta avec courage, animé des convictions suivantes :

> « C'est bien là une chose dont les autres risquent de ne pas avoir conscience : que tous ceux qui **s'appliquent à la philosophie et s'y appliquent droitement** ne s'occupent de rien d'autre que **de mourir et d'être morts**. Or, si cela est vrai, voici qui serait, je crois, déconcertant : avoir tout au long de sa vie cette unique chose à cœur, et au moment même où elle arrive, se révolter contre ce que l'on avait précisément à cœur et à quoi on s'occupait depuis longtemps. »[1173]

Si comme l'affirme ici Socrate, la philosophie est un processus ou une marche vers la mort, il est logique et évident que sa condamnation ne pouvait lui inspirer aucune peur[1174]. Ce point peut permettre de distinguer l'enseignement de Socrate de celui du Platon de Fârâbî, et d'inscrire dans cette distinction, comme le fait L. Strauss, la nécessité d'établir une cité nouvelle, différente de celle de Socrate, c'est-à-dire non plus injuste, mais juste, et tournée vers l'obtention du bonheur. Ainsi, si pour Socrate la philosophie dont la pratique est « droite » et « juste » correspond à un exercice spirituel qui s'identifie à un apprentissage de la mort, comment dès lors supposer que le bonheur existe seulement dans la cité terrestre, et qu'il n'est pas possible de songer à l'existence d'un bonheur éternel dans une autre vie ? Pourquoi donc Socrate avancerait-il avec courage vers la mort si elle ne conduisait pas, selon

[1171] Cette idée peut être rapprochée de la conception égoïste de la *nafs*. Cf. *supra*, partie 1, ch. I.
[1172] Cette vision tripartite des plaisirs ou plus exactement des désirs, figure dans *Les Lois* de Platon, Livre VI, 782d-783b.
[1173] PLATON, *Phédon*, 64a-b, trad. Monique Dixsaut, in OCP, p. 1179.
[1174] Tel est notamment le lot de Céphale, personnage du premier livre de *La République*, 328b-331d.

lui, à une autre vie ? Et pourquoi œuvrer à libérer l'âme du corps durant cette vie et à cultiver sa partie la plus noble qui est l'intellect, dans le cas où le bonheur ne serait possible qu'en cette vie?

Si, partant de ces questions, on se concentre à nouveau sur *La Philosophie de Platon*, il semblerait, en comparant les extraits présentés ci-dessous numérotés de 1 à 3, que Fārābī propose un commentaire du *Phédon* assez fidèle à l'original (n°1 et 2), qu'il articule à sa politique (n°3), ce qui invaliderait l'hypothèse selon laquelle celle-ci serait articulée à la seule vie temporelle et à une conception du bonheur terrestre qui serait à sa mesure.

Extrait n°1 : ***Le Phèdre*****, in *La Philosophie de Platon*, §$_{22}$**
« Ensuite, il <le Platon de Fârâbî> chercha à déterminer quelles dispositions devrait prendre l'individu qui décide de devenir philosophe ou homme politique et d'atteindre les choses vertueuses. Il doit être alors complètement imprégné de cela et en faire son principal souci, et ne pas penser à autre chose au point d'en être éperdument attaché. […] C'est ainsi qu'il […] distingua l'attachement éperdu de nature bestiale (ou humaine) de l'attachement éperdu à l'égard des choses divines. Il analysa [alors] les différentes sortes d'hallucinations et d'attachements éperdus concernant les choses vertueuses qui relèvent du divin. Il montra qu'il n'est pas possible que la philosophie, la politique et la perfection fassent l'objet d'une obtention ou que si **l'âme de l'homme** parvenait à une telle obtention, elle éprouverait à cet égard un attachement éperdu qui s'exprimerait ensuite par un attachement éperdu tourné vers le but recherché. Aussi, en ce qui concerne le philosophe et l'homme politique, aucun des deux ne peut actualiser ce par quoi il parvient à une finalité vertueuse sans tomber nécessairement dans l'attachement éperdu. »[1175]

Extrait n°2 : ***Le Phédon*****, in PP, §$_{24}$**
« […] Il <le Platon de Fârâbî> a constaté que l'existence de quelqu'un qui ne réfléchirait pas ne serait pas la vie d'un être humain [par opposition à] celui qui ne se soucie pas du fait de mourir ou de préférer la mort à la vie comme le fit Socrate : lorsque celui-ci fut assuré qu'il ne lui serait pas possible de vivre dans l'avenir en dehors de conceptions mensongères et de conduites détestables, il préféra la mort à la vie. […] De ce fait, il montra que si l'individu se mêlait aux gens de ces communautés, de ces villes et de ceux qui les fréquentent, sa vie ne serait pas une vie humaine. De même, s'il cherchait à se retirer de ce milieu et à s'en isoler, et s'il arrivait à saisir ce qu'est la perfection, il mènerait alors une existence malheureuse très loin de le satisfaire dans la mesure où son existence le mènerait de façon inéluctable à l'une de ces deux situations : soit la mort, soit la privation de la perfection. »[1176]

Extrait n°3 : ***La République*****, in PP, §$_{25}$**
« […] Il <le Platon de Fârâbî> lui fut nécessaire de concevoir **une autre cité (ie. la cité idéale)** différente de celle-ci (ie. la cité d'Athènes) dans laquelle il existerait, ainsi que dans les cités qui lui ressemblent, **la justice véritable** ainsi que **des bonnes actions qui seraient véritablement de bonnes actions, et dans cette cité** : rien de ce qui conduirait **ses habitants au bonheur ne lui échapperait, ses habitants devront être fermes et persévérants l'ensemble des éléments conduisant au bonheur y serait réunis, la philosophie correspondrait à l'art royal par excellence, les philosophes occupant alors le rang le plus élevé, les autres rangs venant par la suite.** » [1177]

Selon le premier extrait, qui porte sur le commentaire que Fārābī consacre au *Phèdre*, il n'est pas possible de devenir philosophe, ni homme politique, ou vertueux, si l'âme demeure prisonnière de ses désirs. Supposant sans doute ici la doctrine platonicienne de l'âme qui comprend en plus de l'intellect (*noûs*) deux autres facultés qui sont le désir (*épithumia*), et l'ardeur (*le thumos*), le Second maître expose la doctrine de Platon selon laquelle le désir est la partie la plus basse de l'âme humaine et s'oppose à l'intellect qui est sa partie la plus

[1175] *La Philosophie de Platon* (PP), pp. 53-54.
[1176] *Ibid.*, p. 58.
[1177] *Ibid.*, pp. 59-60.

élevée. Toutefois, si l'on examine de plus près le propos du *faylasūf*, il semble dépasser le cadre du platonisme et lui associer l'idée selon laquelle il n'est pas possible de se passer de ses désirs, quand bien même nos aspirations seraient vertueuses. Pour comprendre cette idée, il faut songer à la distinction qui existe entre la doctrine des facultés de l'âme de Fārābī et celle de Platon que nous examinerons plus loin[1178], mais on peut signaler pour le moment que selon lui l'âme n'est pas dotée de trois parties, mais de cinq parties ou puissances, à savoir une nutritive, une sensitive, une imaginative, une intellective et une appétitive, et que chacune de ces facultés est soumise à l'appétitive qui les fédère.

Selon cette vision, l'intellect n'est pas, comme c'est le cas chez Platon, la plus haute faculté de l'âme : il est supérieur aux facultés nutritive, sensitive et imaginative qu'il fédère, et inférieur à l'appétit, qui, pour Fārābī, s'apparente au désir, un peu à la manière dont le présente Aristote dans *La Métaphysique*[1179]. Celui-ci peut donc être positif et non nécessairement associé aux bas instincts de l'individu, de quoi il ressort que sa collaboration avec l'intellect peut se révéler positive et être la source d'actions qui font appel à la responsabilité de l'homme, comme c'est le cas du choix, qui, comme nous le montrerons, suppose pour Fārābī une relation entre la raison et la volonté[1180].

Comme nous le savons en outre, l'intellect de l'individu est soumis à des relations avec l'Intellect Agent, et c'est par sa médiation qu'il accède au rang d'intellect acquis, dimension de la métaphysique de Fārābī qui semble avoir été occultée par L. Strauss, lequel s'exprime pourtant au sujet de la science des existants. Aussi, si l'on devait se représenter de façon concrète l'enseignement dispensé par le Second maître dans son commentaire du *Phédon*, nous devrions supposer au moins deux choses. D'une part, que malgré ses efforts, l'âme humaine demeure attachée à ses penchants du fait que sa partie la plus élevée lui est soumise. D'autre part, que son détachement effectif ne peut avoir lieu que dans une autre vie, qui suppose sa séparation du corps, c'est-à-dire, la mort, et l'action sur elle de l'Intellect Agent par la médiation duquel elle accède à sa perfection, ainsi qu'au bonheur ultime.

Dans cette mesure, si pour le Platon de Fârâbî, il est impossible de devenir philosophe, homme politique ou vertueux en vertu d'une soumission de l'intelligence humaine au désir ou à ses appétits, on ne peut comprendre cette idée sans supposer, contrairement à L. Strauss, l'existence d'une autre vie située après la mort, ce qui implique doublement la croyance en l'immortalité de l'âme et en l'existence d'un bonheur éternel, et non comme il le suppose, l'existence d'une cité terrestre au sein de laquelle le seul bonheur possible serait de même nature, c'est-à-dire, terrestre. Ainsi, en adoptant cette position, on peut affirmer que si Fārābī déclare dans son *Phédon* qu'il n'est pas possible de devenir philosophe, homme politique ou homme vertueux en cette vie, il sous-entend malgré tout l'existence d'une vie future et du bonheur qui s'y rapporte, par le biais de l'adhésion à une cité nouvelle au sein de laquelle leur

[1178] Cf. *infra*, ch. III.
[1179] Au début du Livre A de *La Métaphysique*, Aristote s'exprime en effet ainsi : « Tous les hommes ont par nature le désir de savoir. » Trad., Duminil M.-P. & Jaulin A., 1. 980a 21, Paris, GF Flammarion, n°1347, 2008, p. 71.
[1180] Cf. *infra*.

accession deviendrait possible. C'est à ce niveau seul que l'on pourrait envisager, comme le suppose L. Strauss, l'usage d'un stratagème pédagogique employé par Fārābī.

b.1.2.4: L'exception socratique

De prime abord, l'extrait du *Phédon* de Fārābī (n°2) s'oppose à celui du *Phèdre* dans la mesure où il énonce l'existence concrète d'un philosophe en la personne de Socrate qui préféra la mort à une vie non-vertueuse.

Partant de là, on peut se poser la question de savoir ce qui autorise le Platon de Fârâbî à concevoir en même temps l'impossibilité de l'existence du philosophe, et sa possibilité en la personne de Socrate ?

Selon L. Strauss, nous avons affaire ici à une contradiction qui semble pouvoir être résolue par Maïmonide. « Connaissant son Fârâbî, <il> considérait la contradiction comme un stratagème pédagogique normal des philosophes véritables »[1181].

De notre point de vue, nous ne pensons pas trouver ici la trace d'une contradiction, mais plutôt la conséquence logique du raisonnement proposé par le Platon de Fârâbî. Du fait que Socrate n'est pas un homme comme les autres et qu'il est présenté comme ayant été durant sa vie terrestre tourné vers la mort, il peut à juste titre être considéré comme un philosophe. Se définissant comme un processus vers la mort, ou pour le moins, comme une préparation à mourir, sa philosophie peut être considérée comme véritable ou authentique et s'accorder ainsi avec l'existence d'une vie après la mort et d'un bonheur et d'une vie future. Par ailleurs, il est intéressant de constater que l'exposé du *Phédon* précède dans la classification fārābienne des œuvres de Platon, *La République*, *Le Timée* et *Les Lois*, ce qui, selon nous, conduit clairement à supposer que l'existence d'une vie après la mort est un prérequis nécessaire à la politique du Platon de Fârâbî et à celle de la cité nouvelle qui a été conçue pour remédier à l'injustice dont Socrate a été la victime.

Ainsi, si dans *Le Phèdre* il n'était pas possible pour l'homme de devenir philosophe, homme politique ou vertueux, on peut supposer à présent que ceci n'est vrai que pour l'homme qui ignore le but réel de l'existence, qui consiste en un apprentissage de la mort, ou qui habite une cité qui n'est pas animée par ce but, mais qui condamne la philosophie et les philosophes. Si l'on examine en adoptant cette perspective l'extrait n°3 de *La République*, on constate que les philosophes et la philosophie détiennent ici encore une réalité et bénéficient à ce titre d'une place dans la cité imaginée par le Platon de Fârâbî, et on peut supposer en s'appuyant sur ce qui précède qu'ils y occupent le rang le plus élevé, la philosophie étant identifiée à un art royal.

Cette cité, qui peut être identifiée à la cité idéale de Platon, peut être considérée comme vertueuse et morale au sens où elle est fédérée par la justice qui désigne pour Platon

[1181] STRAUSS L., « Le Platon de Fârâbî », p. 73 : L. Strauss nous renvoie au *Guide des Égarés*, I, Introduction (9 b-11, éd ; Munk).

une vertu collective[1182], et par des bonnes actions qui sont « véritablement de bonnes actions »[1183], c'est-à-dire par le discernement entre le bien et le mal à la base duquel se définit la morale. On peut supposer dans ce contexte, que ses membres ne sont pas en désaccord avec les philosophes qui sont leurs gouvernants, et qu'ainsi, conformément à leur modèle, leur vie dans la cité peut être envisagée comme un mouvement collectif vers la mort à la source duquel se trouve la conception fārābienne de la religion vertueuse.

En adoptant cette hypothèse, nous supposons à la suite de L. Strauss que Fārābī n'a pas hésité à attribuer ses idées à Platon, mais que loin d'user en cela d'un art d'écrire, il s'appuie sur la philosophie du maître grec pour légitimer ses convictions religieuses. Celles-ci semblent donc politiques et instaurent la religion dans le prolongement de la philosophie, en tant que modalité à partir de laquelle les hommes du communs, ou ce qui revient au même, les non-philosophes, pourront, sous leur direction, accéder à l'obtention du bonheur éternel dans l'Au-delà, ainsi qu'à leur perfection dernière.

En ce sens, nous ne pensons pas trouver de contradiction entre *L'Obtention du Bonheur* et *La Philosophie de Platon,* et si, comme le suppose L. Strauss, le second texte peut être essentiellement considéré comme politique, ce n'est pas au détriment des convictions religieuses du philosophe, qui semblent avoir été réelles et spécifiquement intégrées à la vie de la cité. Nous ne pensons pas non plus devoir nous limiter au platonisme pour définir cette politique, car de nombreux points de doctrine, dont la théorie de la faculté de l'âme ou du désir de Fārābī, distinguent ses positions philosophiques de celles de Platon. Ceci supposerait le fait de ne pas éluder son aristotélisme qui, comme on le sait, bénéficie lui aussi d'un exposé dans *La Philosophie d'Aristote*, et de ne pas déconsidérer non plus son néoplatonisme, en s'accordant à ce qu'il affirme à la fin de *L'Obtention du Bonheur,* à savoir que les philosophies de Platon et d'Aristote sont toutes les deux vraies[1184].

S'il fallait néanmoins repenser le néoplatonisme du Second maître, il semblerait important d'assigner une place à la religion et à son intégration dans la vie de la cité, ainsi qu'à ses doctrines, telles que l'existence du bonheur éternel et de la vie future sans lesquelles la vie de la cité idéale, comme celle du philosophe, ne sauraient avoir de but. Or, comme nous avons montré que la voie religieuse de Fārābī combine aussi bien des doctrines philosophiques que des doctrines provenant d'une éducation religieuse d'inspiration musulmane, il importe de considérer son néoplatonisme comme un néoplatonisme musulman, comme furent chrétien celui des ses instructeurs en philosophie et juif celui de Maïmonide. Ignorer cette dimension du néoplatonisme de Fārābī, et supposer à la suite de L. Strauss que son Platon élabore une cité dans laquelle le seul vrai bonheur est de nature terrestre, c'est

[1182] PLATON, *La République*, Livre IV, 432b-434d.

[1183] Pour saisir la signification des bonnes actions qui sont véritablement de bonnes actions en un sens fārābien, il faut songer à la dichotomie que le philosophe théorise tout particulièrement entre l'apparent, ou ce qui est perçu comme vrai de façon générale, et le réel en sa vérité. On retrouve cette idée dans la définition que Fārābī assigne au bonheur véritable et/ou en sa vérité, et le bonheur apparent, qui représente le bonheur aux yeux de certains individus sans qu'il le soit en vérité.

[1184] Cf. *supra.*, contrairement à l'idée défendue par L. Strauss, selon lequel seule la philosophie platonicienne est la philosophie vraie pour Fārābī.

manquer à notre sens la particularité de sa philosophie politique, et de celles qui lui sont apparentées, qu'elles soient antérieures ou postérieures, mais aussi le but qu'elle fixe, à travers la cité, pour l'homme en sa singularité.

Pour légitimer son jugement, L. Strauss invoque cependant la logique et double sa doctrine de l'art ésotérique d'écrire de l'hypothèse selon laquelle il serait possible d'expliquer *La Philosophie de Platon* en s'appuyant sur des logiques historique et symbolique[1185] et d'envisager ainsi l'existence d'un « Platon historique » et d'un « Platon symbolique ».

b.1.2.5: Le Platon « historique » et le Platon « symbolique » de Fârâbî

Considérer l'existence d'un « Platon historique », c'est envisager Platon du point de vue de l'histoire et se représenter son enseignement de manière objective, comme prétend le faire Fārābī dans sa *Philosophie de Platon*. Selon cette logique, il est possible d'évaluer son travail de commentateur, et de s'interroger tant sur sa crédibilité que sur son adéquation avec la lettre platonicienne. Or, si comme le conçoit L. Strauss, la doctrine platonicienne de l'immortalité de l'âme fait défaut à cet exposé, son discours sur l'œuvre philosophique de Platon devrait *a priori* être invalidé. Toutefois, là où l'histoire dit « non » selon L. Strauss, une logique symbolique peut apparaître et concéder à Fārābī les doctrines qu'il attribue au philosophe grec. Le Platon « symbolique » correspond alors à une figure à laquelle on peut se référer, moins dans le but d'une interprétation exacte de son œuvre originale, que pour faire émerger une réflexion nouvelle à partir de celle-ci. En ce sens, l'exégèse straussienne de *La Philosophie de Platon* envisage cet écrit moins comme une œuvre à portée informative ou historique sur la philosophie du sage athénien, que comme « un parcours initiatique » au sein de son œuvre, qui se réfère plus à son esprit qu'à sa lettre.

Ceci pousse L. Strauss à considérer Fārābī comme « un vrai platonicien », en affirmant que : « les platoniciens ne s'occupent pas de la vérité historique (ie. accidentelle), dans la mesure où ils s'intéressent exclusivement à la vérité philosophique (ie. essentielle). »[1186]

Selon l'hypothèse de lecture que nous avons défendue ici, *La Philosophie de Platon* n'a pas d'autre but que de montrer que la conception que Fārābī assigne à la philosophie s'accorde très exactement avec celle de Platon, qui est l'un de ses modèles. Elle sert ainsi à légitimer et à instituer les fondements de sa cité vertueuse ou idéale, qui suppose d'après ce qui a été vu ici, le règne des philosophes dans la cité et considère la philosophie comme une voie qui conduit l'homme à sa perfection, ainsi qu'au bonheur ultime dans l'au-delà.

[1185] STRAUSS L., « Le Platon de Fârâbî », p. 78 et svt.
[1186] *Ibid.*, p. 79.

b. 2 : *La Persécution et l'Art d'écrire*, introduction (1952)

Dans l'introduction de son ouvrage intitulé *La Persécution et l'Art d'écrire*, L. Strauss propose une nouvelle analyse de *La Philosophie de Platon*.

Il ne s'agit plus pour lui de mettre en lumière l'arrière-fond historique du *Guide des Égarés* de Maïmonide, mais de réfléchir à une « sociologie de la connaissance »[1187], c'est-à-dire à ce qui étudie de manière impartiale toute connaissance, et donc aussi bien ce qui tente de se faire passer pour une connaissance, que pour la connaissance véritable. Or, en tant que « connaissance véritable du Tout »[1188], la philosophie se présente comme l'objet imminent de cette sociologie. Mais plutôt que de la considérer sous cet angle, L. Strauss formule l'existence d'une « sociologie de la philosophie »[1189].

C'est donc en fonction de cette future sociologie de la philosophie qu'il a conçu l'ensemble des essais constitutifs de *La Persécution et l'Art d'écrire*.

Dans ce contexte, il établit une distinction entre son époque et l'époque d'émergence de la sociologie de la connaissance. Évaluant son époque comme une période dans laquelle il remarque l'inexistence de la sociologie de la connaissance, ainsi que la difficulté à établir une sociologie de la philosophie, il suppose que c'est durant l'ère médiévale qu'a émergé la sociologie de la connaissance, dans la mesure où le système politique qui était instauré durant cette période supposait une entente entre la pensée et la société, ou, ce qui revient au même, une concordance entre le progrès social et le progrès intellectuel. Ainsi, pour penser la nécessité d'une sociologie de la philosophie, L. Strauss se concentre sur l'époque médiévale et plus spécifiquement sur les philosophies juive et musulmane.

Affirmant que durant cette période se produisirent des phénomènes dont la compréhension exige une sociologie de la philosophie, il pose dès lors la question de savoir quels ont été ces phénomènes et dans quelle mesure ils mobilisent *La Philosophie de Platon* dans ce contexte ?

b. 2.1 : En quoi consiste la philosophie médiévale ?

Telle est la première question posée par L. Strauss pour comprendre la nécessité d'une sociologie de la philosophie.

Une première définition de celle-ci s'impose avec évidence : la pensée médiévale se divise en deux courants nettement distincts et pourrait-on dire, distants, à savoir, d'une part, la scolastique chrétienne, considérée comme ayant été indépendante, et d'autre part, les philosophies juive et musulmanes qui, quant à elles, ont comporté un certain nombre de similitudes. Pour distinguer ces deux tendances, plusieurs facteurs sont pris en compte, dont deux principaux. Sur le plan littéraire tout d'abord, L. Strauss observe que l'Occident a été

[1187] STRAUSS L., *La Persécution et l'Art d'écrire*, p. 31.
[1188] *Ibid*.
[1189] *Ibid*.

influencé par les grands auteurs romains, comme c'est le cas de Cicéron (106-43 av. J.-C), ce qui n'est en revanche pas le cas des cultures juive et arabe qui se sont développées sous l'influence de Platon et d'Aristote, mais davantage du premier que du second à en croire L. Strauss[1190]. Le second aspect par lequel se distingue la scolatique des philosophies juive et musulmane médiévales est religieux. Supposant que le monde médiéval s'est caractérisé par un appel au sacré et que dans cette perspective la totalité des philosophes chrétiens, juifs et musulmans ont cherché à concilier la raison et la révélation, il remarque que là encore la démarche des penseurs juif et musulman s'est distinguée de celle des chrétiens.

Or, pour L. Strauss, les aspects majeurs par lesquels on peut distinguer la scolastique des philosophies juive et musulmane convergent vers la philosophie politique, et plus fondamentalement vers la philosophie politique de Platon, qui semble avoir exercé par la médiation de *La République* et des *Lois* une influence décisive, comme le révèle l'extrait suivant :

Extrait n°1 : Le platonisme politique des philosophes juif et musulman de l'ère médiévale

« La place occupée par *la Politique* d'Aristote, par Cicéron et par le droit romain dans la scolastique chrétienne, est occupée par *la République* et *les Lois* de Platon dans la philosophie islamique et dans la philosophie juive. […] **Fârâbî,** que **Maïmonide,** le plus grand penseur juif du Moyen Âge, regardait comme le plus grand philosophe de l'islam, et en fait comme la plus grande autorité philosophique après Aristote, **fut à ce point inspiré par *la République* de Platon qu'il présenta l'ensemble de sa philosophie proprement dite dans un cadre politique.** L'ouvrage de Fârâbî spécialement recommandé par Maïmonide se compose de deux parties, la première portant sur **Dieu et l'univers, et la seconde sur la cité** ; l'auteur l'a intitulé ***Les Gouvernements politiques*.** Un ouvrage analogue du même auteur porte le titre suivant : ***Les Principes des opinions du peuple de la cité vertueuse*** ; il est cité, dans les maniscrits que j'ai eus sous les yeux comme ''un livre politique''. Il est significatif que Fârâbî ait été nettement moins connu de la scolastique chrétienne que ne le furent **Avicenne** et **Averroès**.

Pour comprendre ces différences qui sautent aux yeux, il faut prendre en considération la différence essentielle entre d'un côté le judaïsme et l'islam, et de l'autre le christianisme. **La Révélation** telle que l'entendaient **juifs et musulmans** a plus le caractère **d'une Loi (*torah, šari'a*) que d'une Foi**. En conséquence, ce qui apparaîssait tout d'abord aux philosophes musulmans et juifs dans les réflexions sur la Révélation n'était pas un credo ou un ensemble de dogmes, mais **un ordre social**, il est vrai un ordre englobant tout, réglementant non seulement **les actions**, mais aussi **les pensées** et **les opinions**. Des philosophes fidèles à leur loi pouvaient donc interpréter la Révélation ainsi entendue comme **la loi parfaite**, comme **l'ordre politique parfait**. En tant que philosophes, les *falâsifa*, comme on les appelait, tentèrent de parvenir **à une compréhension parfaite du phénomène de la Révélation.** Cependant, la Révélation n'est intelligible à l'homme que dans la mesure où elle a lieu par l'intermédiaire des **causes secondes**, ou dans la mesure où il s'agit **d'un phénomène naturel**. L'intermédiaire par lequel Dieu se révèle à l'homme est **un prophète**, en d'autres termes un être humain. Les *falâsifa* tentèrent par conséquent de comprendre le processus de la Révélation comme lié essentiellement, ou comme identique, **à une perfection particulière ''innée'' de l'homme**, et en fait comme **la suprême perfection de l'homme**. En tant que philosophes **fidèles à leur loi**, les *falâsifa* furent **contraints de justifier leur pratique de la philosophie devant le tribunal de la Loi Divine**. À cause de l'importance qu'ils attachent à la philosophie, ils furent donc conduits à interpréter la Révélation comme **l'ordre politique parfait**, qui est parfait précisément en ce qu'il impose à tous les hommes suffisamment bien équipés pour cela **le devoir de consacrer leurs vies à la philosophie**. Pour cela, il leur fallait supposer que **le fondateur de l'ordre parfait, le législateur prophète, n'était pas simplement un homme politique de tout premier ordre, mais en même temps un philosophe de tout premier ordre.** Il leur fallait concevoir **le législateur prophète comme un philosophe-roi ou comme la perfection suprême du philosophe-roi.** Les philosophes-rois, et les communautés gouvernées par des philosophes-rois, étant cependant, non pas le thème de la politique aristotélicienne, mais le thème de la politique platonicienne. Et les **lois divines**, qui prescrivent non seulement **les**

[1190] Cf. *supra.*, partie 1, BRAGUE R., *La Loi de Dieu*.

actions mais aussi **les opinions** sur les choses divines, étant tout particulièrement le thème des *Lois* de Platon. Il n'est donc pas surprenant que, selon **Avicenne**, la discipline philosophique qui traite de la prophétie soit **la philosophie politique** ou **la science politique**, et que le livre fondamental sur la prophétie soit ***Les Lois* de Platon**. Car la fonction spécifique du prophète, comme le dit **Averroès**, ou du plus grand de tous les prophètes, comme le suggère **Maïmonide**, est d'établir **le type le plus élevé de législation.** »[1191]

Selon cet extrait, l'œuvre philosophico-politique de Platon -et notamment *La République* et *Les Lois* – a exercé une double influence sur les philosophes juifs et musulmans de l'ère médiévale, à savoir Maïmonide, ainsi que Fārābī, Avicenne et Averroès. La première influence est de nature philosophique et a conduit en l'occurrence Fārābī, d'après L. Strauss, à inscrire la totalité de sa philosophie dans un cadre politique. Quant à la seconde, elle semble avoir été de nature politico-religieuse et a amené Fārābī, et à sa suite Maïmonide, Avicenne et Averroès, à concevoir un ordre social susceptible de retranscrire les relations entre Dieu et l'homme, et plus fondamentalement entre Dieu et sa révélation. Envisagée sous un angle politique, celle-ci a la forme d'une Loi générale plutôt que d'une Foi comme ce fut le cas pour les philosophes chrétiens, et suppose l'existence d'un prophète qui a une double vocation.

La première d'entre elles est de transmettre la Loi (*torah*, *šari'a*) de Dieu aux hommes. Quant à la seconde, elle fait de lui un philosophe et, conséquemment, le roi légitime et idéal de la société.

L'importance de la Loi conduit l. Strauss à la considérer comme le principe définitionel de la sociologie philosophique, ce qui l'amène en l'occurrence à supposer que celle-ci s'apparente à une réflexion sur la place de la révélation dans la société. Selon cette perspective, c'est la révélation qui est à l'origine de l'ordre social, c'est-à-dire de la société et/ou de la cité, et par suite c'est encore elle qui détermine les pensées, les opinions et les actions des membres de la société. Selon cette vision, on comprend la raison pour laquelle le philosophe est considéré à la fois comme un prophète, un législateur et un roi, et on comprend que la Loi révélée doit être à ses yeux la plus parfaite de toutes et la plus digne d'instituer l'ordre social. C'est ainsi que L. Strauss définit « la démarche des *falâsifa* » expression employée pour désigner les philosophes musulmans qui ont adopté la philosophie grecque en terre d'islam. Celle-ci semble également avoir été la vision de Maïmonide en tant que disciple de Fārābī et philosophe juif par excellence de l'ère médiévale.

Toutefois, si l'on se concentre sur la manière selon laquelle L. Strauss présente la position de Fārābī, et si l'on songe a ce qui a été vu jusqu'ici sur la prophétie, on peut formuler plusieurs remarques.

Tout d'abord, on peut constater ici un point de convergence entre l'exégèse madkourienne et l'exégèse strausienne, qui assignent l'une et l'autre une place importante à la prophétie dans la pensée politico-religieuse de Fārābī[1192]. Or, comme nous avons eu l'occasion de le constater, et comme le reconnaît par ailleurs I. Madkour à partir du *Livre des*

[1191] STRAUSS L., *La Persécution et l'Art d'écrire*, pp. 33-36.
[1192] Cf. *supra.*

Opinions[1193], dans la philosophie politique de Fārābī la prophétie bénéficie d'un statut inférieur à celui de la philosophie, et ne peut à ce titre instituer la législation de la cité au sens où l'entend L. Strauss. Nous avons vu en outre qu'il est possible pour le philosophe-imâm de concevoir les lois de la cité sans que celles-ci lui soient totalement révélées, ce qui accentue la soumission de la prophétie à la philosophie, ou qui indique plus justement une soumission de la révélation à la philosophie. Or, on peut remarquer – et c'est là le second point à relever dans le discours de L. Strauss – que sa présentation de l'œuvre philosophique de Fārābī n'est pas identique à celle qui a été vue jusqu'ici. En effet, il semble se limiter au contenu du traité des *Gouvernements Politiques*, qui est censé comporter deux parties, dont une première sur Dieu et l'univers et une seconde sur la cité, et écarter plus ou moins le *Livre des Opinions* auquel il se réfère pourtant en lui assignant le titre de « *Les Principes des opinions du peuple de la cité vertueuse* ».

À partir de là, on peut se demander si L. Strauss eut ou non accès au texte, ou si comme il l'affirme, il n'en connut que la mention à travers des manuscrits qu'il avait examinés. Mais se pose dès lors la question de savoir pourquoi il insiste sur la distinction entre les pensées, les opinions et les actions des sociétés juives et musulmanes de l'époque médiévale, qui, comme on le sait, constituent les éléments fondamentaux de la *milla* de Fārābī. Aussi, si L. Strauss suppose que les pensées, les opinions et les actions qui régissent la société ont été considérées par les philosophes juifs et musulmans médiévaux comme soumis à la Loi suprême de Dieu, c'est-à-dire à la révélation, on peut se demander pourquoi il ne s'est pas penché sur les relations entre la religion et la philosophie dans la cité, qui occupent un rôle central dans la cité vertueuse de Fārābī et apparaissent clairement dans *Le Livre des Opinions*.

Toutefois, et c'est là un point à souligner, on peut reconnaître à L. Strauss son effort de synthèse de la pensée médiévale en ses expressions juives et musulmanes, et la manière dont il permet d'aboutir à un modèle philosophico-politique commun, qui semble être caractérisé par deux aspects. D'une part, l'influence du platonisme à partir de *La République* et des *Lois*. D'autre part, le primat de la révélation et, en l'occurrence, de la Loi (*torah*, *šari'a*), dans la société, situation qui aboutit au concept de philosophe-prophète, à la fois roi et législateur de la cité.

Selon nous, ce second aspect de la pensée médiévale en ses expressions juives et musulmanes révèle des relations entre la philosophie, la politique, et la religion. En cela, la sociologie philosophique pourrait être envisagée comme une pensée selon laquelle c'est la religion qui est à l'origine de l'ordre social. Dans ce cas, la société a ceci de particulier qu'elle est non seulement fondée sur des lois religieuses révélées, mais plus précisément sur leur combinaison avec des lois philosophiques. Cela aboutit à une vision originale du politique différente d'une simple vision théologico-politique traditionnelle, qui trouve une illustration édifiante dans le fait que selon Avicenne le livre fondamental sur la prophétie est identifié aux

[1193] *Ibid.*

Lois de Platon, et non, comme on pourrait le supposer, au *Coran* ou à des textes issus de la Tradition religieuse musulmane.

En ce sens, si la Loi est ce qui institue l'ordre social pour L. Strauss, son point de départ est au demeurant la philosophie, et c'est en ayant en tête la religion, ou pour le moins la révélation, que le philosophe-prophète produit sa législation, comme le supposent communément Averroès et Maïmonide.

Pour finir, on peut souligner le fait que cette législation prophétique nous est présentée dans le cadre d'une désolidarisation de l'aristotélisme, ce qui constitue une réaffirmation du platonisme revendiqué par L. Strauss pour caractériser la philosophie de Fārābī. Il va néanmoins ici plus loin, en proposant ce qui s'apparente à une généralisation : intégrer dans l'école platonicienne, et plus justement dans le platonisme politique[1194] l'ensemble des penseurs évoqués ici, à savoir Avicenne, Averroès et Maïmonide.

b. 2.2 : Compléments sur La Philosophie de Platon

Suite à un bref résumé de *La Philosophie de Platon*, L. Strauss revient sur trois problèmes signalés dans son article sur le « Platon de Fârâbî »[1195].

Le premier concerne la religion[1196]. Selon lui, Fārābī proposerait dans sa *Philosophie de Platon* une critique de la religion. Celle-ci serait alors considérée comme inférieure à la grammaire et à la poésie, car elle ne permet pas à ses adeptes d'accéder à la science des existants, et conséquemment à la perfection humaine[1197]. Le deuxième problème rappelé par L. Strauss porte sur le bonheur et sur la distinction entre le bonheur d'Ici-bas et celui de l'Au-delà[1198] qu'il articule à un troisième questionnement, qui porte sur l'immortalité de l'âme[1199]. À l'occasion de cette réflexion, il défend à nouveau l'hypothèse selon laquelle Fārābī n'aurait pas cru en l'existence d'une vie après la mort, et n'aurait pas hésité à profiter de son immunité de commentateur pour attribuer ses conceptions sur l'inexistence du monde futur à Platon[1200].

Comme cela a été vu, c'est l'examen de ces problèmes qui conduisent L. Strauss a assigner un art ésotérique d'écrire à Fārābī. Ce dernier consiste à supposer qu'il révèle son enseignement ésotérique par l'intermédiaire de Platon, dans sa *Philosophie de Platon*. Comme l'affirme à ce titre L. Strauss dans *La Persécution et l'Art d'écrire* :

> « Fârâbî profite […] de l'impunité spécifique du commentateur ou de l'historien pour dire ce qu'il pense sur des questions importantes **(la religion, le bonheur, l'immortalité de l'âme)** dans **ses ouvrages ''historiques''** plutôt que **dans les ouvrages dans lesquels il parle en son nom propre**.»[1201]

[1194] Cette généralisation est clairement énoncée dans STRAUSS L., *La Persécution et l'Art d'écrire*, pp. 37-38.
[1195] Cf. *supra.*
[1196] *La Persécution et l'Art d'écrire,* p. 39.
[1197] Cf. PP, §$_6$, pp. 40-41 dans notre traduction et p. 13 dans la traduction de Sedeyn O. & Lévy N (III, §$_7$).
[1198] *La Persécution et l'Art d'écrire,* pp. 39-40.
[1199] *Ibid*., pp. 40-41.
[1200] Envisagé dans une logique symbolique et non historique selon L. Strauss, cf. *supra*.
[1201] *La Persécution et l'Art d'écrire*, p. 40.

Ainsi, si nous désirons saisir l'enseignement ésotérique de Fārābī, et plus fondamentalement, ses positions sur la religion, le bonheur et l'immortalité de l'âme, il faut examiner ses « ouvrages historiques », c'est-à-dire, ses commentaires sur des auteurs ou des œuvres antiques, comme c'est le cas de *La Philosophie de Platon* ou de son *Commentaire de L'Éthique à Nicomaque* rencontré plus haut[1202]. Dans cette logique, il faudrait délaisser en quelque sorte ses écrits personnels, qui correspondent aux « ouvrages dans lesquels <Fārābī> parle en son propre nom » et fournissent un enseignement exotérique jugé fallacieux sur la religion, le bonheur et l'immortalité de l'âme.

b.2.2.1: Compléments sur la philosophie politique de Fārābī

Revenant également sur la relation entre la philosophie et la politique, L. Strauss s'exprime au sujet de la doctrine du philosophe-roi, qui, selon lui, n'est pas traitée dans *La Philosophie de Platon*[1203].

De ce point de vue Fārābī n'établirait pas de relation précise entre le statut de roi-philosophe et de législateur[1204], et la doctrine du philosophe-roi s'articulerait à un problème général supposant une distinction entre la théorie (*theoria*) et la pratique (*praxis*). D'une certaine façon, le *faylasūf* n'aurait pas considéré la philosophie comme un « art royal », car cet art renvoie lui-même à la politique. Par là, il se serait inscrit dans une perspective conforme à l'orthodoxie religieuse, en montrant l'insuffisance de la philosophie pour atteindre le bonheur, et en expliquant comment, aidée de la politique, elle peut y parvenir. En vertu de cela, L. Strauss est amené à considérer que la politique remplace la religion et envisage Fārābī comme ayant été une caution pour les règnes de despotes éclairés parmi les princes et les rois qui ont fait confiance aux philosophes pour gouverner[1205].

Enfin, L. Strauss suppose que Fārābī n'a pas tant cherché dans sa *Philosophie de Platon,* et dans sa *Philosophie d'Aristote* qui lui fait suite, à élaborer la cité idéale conçue par son Platon pour parer à l'injustice dont Socrate a été la victime, qu'à déterminer une voie moyenne entre la théorie et la pratique. Or, c'est encore dans *La Philosophie de Platon* qu'il pense avoir trouvé cette voie, qu'il suppose avoir été à mi-chemin entre l'enseignement de Socrate, qui s'adressait essentiellement à l'élite (*al-ḫāṣṣa*), et celui de Thrasymaque,

---

[1202] Cf. *supra*.

[1203] Ce qui s'oppose à l'identification que nous avons proposé en amont entre la philosophie et l'art royal qui nous a amené à songer à cette doctrine.

[1204] STRAUSS L., *La Persécution et l'Art d'écrire,* p. 41.

[1205] Idée qui peut être intéressante si l'on songe à l'existence des philosophes-roi de l'époque būyide. Dans l'étude de ARKOUN M. intitulée « *Miskawayh (320/325-421) philosophe et historien, contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe /Xe siècle.* » III, c, on constate que Miskawayh a retenu les noms de deux gouvernants « considérés comme exceptionnels » (*ibid*., p. 173), à savoir, Ibn al-'Amīd (359/970) et 'Aḍud al-Dawla (368/983). D'après M. Arkoun, leur gouvernance s'inspirait à la fois de la tradition des Miroirs des princes sur laquelle nous nous exprimerons plus loin (cf. *infra*., ABBES M., *Islam et politique à l'âge classique*) et de la *falsafa*, c'est-à-dire, de la philosophie d'expression arabe qui s'est formé à partir de la réception de la pensée grecque, comme c'est le cas pour Fārābī, et pour ses contemporains, prédécesseurs ou successeurs en philosophie.

personnage charismatique et emblématique de *La République*[1206], censé quant à lui œuvrer à l'éducation de la jeunesse (*ta'dīb al-ḥadaṯ*) et de la masse (*ta'līm al-ǧumhūr*)[1207]. Ce double enseignement amène L. Strauss à définir le philosophe-roi fārābien comme un sage dont la vertu réside dans le secret et la discrétion, ce qui n'est pas sans évoquer l'anecdote du vieillard austère du *Commentaire des Lois*[1208], et même le portrait que l'on s'est fait de la religiosité personnelle de Fārābī, que certains de ses biographes ont été amenés à considérer comme un adepte de la voie soufie[1209].

En plus de cela, le philosophe-roi fārābien est sage et, selon L. Strauss, c'est un homme parfait, un « homme qui cherche » ou « *faḥis* ».

Cette caractéristique ne doit pas être négligée, car la notion de *faḥṣ*, qui se rapporte à la racine « *f,ḥ,ṣ* » désigne un examen appronfondit sur toute chose[1210], et compte 92 occurrences dans *La Philosophie de Platon*.

Si l'on s'interroge ensuite sur l'objet de la recherche de cet homme parfait, on constate qu'il consiste selon L. Strauss, à vivre « […] de manière privée comme membre d'une société imparfaite qu'il tente d'humaniser dans les limites du possible. »[1211] De quoi il résulte que la recherche du philosophe-roi fārābien consisterait en ce sens à trouver un équilibre entre sa pratique de la philosophie et le mode de vie général des hommes qui ne sont pas tous des philosophes, ce qui nous éloigne du philosophe-roi platonicien possible chel idéal de la cité idéale, le philosophe-roi fārābien pouvant, selon cette vision, être associé à la figure de l'homme prudent[1212] en tant que membre vertueux d'une cité imparfaite.

En affirmant cela, nous nous éloignons cependant de L. Strauss, qui envisage Fārābī comme un platonicien au sens fort. Mais nous pouvons supposer que L. Strauss s'est lui-même éloigné de l'enseignement de Fārābī, qui supposait dans sa *Philosophie de Platon* qu'il n'était pas possible pour un philosophe, un homme politique ou un homme vertueux, d'exister dans une cité imparfaite et injuste[1213]. Pourtant, sans se soucier de cela, L. Strauss propose une généralisation de son interprétation de la philosophie politique de Fārābī à l'ensemble des *falāsifa*, conformément à la méthodologie adoptée en amont, en affirmant que : « Les remarques de Fârâbî sur la politique de Platon définissent le caractère général de l'activité des *falâsifa*.»[1214]

[1206] PLATON, *La République*, Livre I, 336b-351c.

[1207] Cf. PP, §$_{30}$, pp. 63-64 dans notre traduction. Dans la traduction de Sedeyn O. et Lévy N., cf. VIII, §$_{36}$, pp. 36-37.

[1208] Cf. *supra.*

[1209] *Ibid.*

[1210] Dans notre Mémoire de Master II sur *La Philosophie de Platon* (ref. cf. *supra.*, ENS de Lyon, Septembre 2010, ss. la direction de M. Abbès), nous avons réalisé une analyse détaillée de la notion de « *faḥṣ* » dans l'Introduction (pp. 23-24) sur laquelle nous nous appuyons ici.

[1211] STRAUSS L., *La Persécution et l'Art d'écrire*, p. 44.

[1212] Sur la prudence cf. supra notes, nous y reviendrons également plus loin pour déterminer le statut de l'homme prudent et de la prudence dans la cité vertueuse de Fārābī. Cf. *infra*, ch. II.

[1213] Cf. *supra.*

[1214] STRAUSS L., *La Persécution et l'Art d'écrire*. p. 44.

b.2.2.2: La philosophie politique de Fārābī et les *falāsifa*

« L'activité » au sujet de laquelle L. Strauss s'exprime ici renvoie à deux choses. D'une part, l'existence d'une conception commune du platonisme en terre d'islam, Fārābī étant selon lui le seul et unique transmetteur de la doctrine de Platon sous son aspect politique, d'autre part, une extension de la doctrine de l'art ésotérique à l'ensemble des *falāsifa*. Pour la justifier, L. Strauss évoque un « art d'enseigner »[1215].

Pour saisir la vocation de cet art, il convoque une réalité non encore examinée jusqu'ici, qui pose le problème de la persécution. Dans cette perspective, les *falāsifa* et, en première ligne, Fārābī, auraient été contraints de tenir secret leurs enseignements exotériques, ce qui les auraient conduits à développer deux types d'enseignement. Le premier, de nature exotérique, serait en accord avec l'orthodoxie. Le second, de nature ésotérique, s'y opposerait, et c'est cette situation qu'ils auraient du tenir secrète. Cette distinction autorise L. Strauss à s'exprimer ainsi :

> « […] Il semble téméraire de vouloir définir l'enseignement des *falâsifa* avec ce qu'ils ont enseigné **le plus souvent ou le plus manifestement.** […] [Cette tentative] […] est rendue encore plus difficile du fait que **les adversaires** des *falâsifa* semblent avoir estimé nécessaire **d'aider les *falâsifa* à cacher leur enseignement**, parce qu'ils craignaient **le mal que sa publication pourrait faire** […] »[1216]

De cette réflexion, on peut retenir au moins deux idées. Tout d'abord, le fait que la philosophie semble avoir représenté un danger pour la société médiévale. Ensuite, on peut constater que bien qu'opposés, les philosophes et leurs adversaires ont contribué ensemble à la dissimulation de leurs idées. Ainsi, si dans ce qui précède on a pu croire que l'art ésotérique de Fārābī constituait une ruse pour dissimuler ses idées personnelles auprès des autorités religieuses, on constate à présent qu'il n'est pas impossible que cette dissimulation ait en réalité été adressée à la masse, ainsi qu'à la jeunesse, si l'on adopte la distinction posée en amont entre l'enseignement de Socrate et celui de Thrasymaque.

Or, si la philosophie représentait en tant que telle un danger pour la société médiévale, elle-même- et la condamnation à mort de Socrate le montre bien- était en danger, ce qui explique pourquoi L. Strauss associe le concept de persécution à d'art d'écrire des philosophes, et en première instance, de Fārābī.

Ainsi, loin de la représentation qui nous a été livrée au départ de la société médiévale, selon laquelle on trouvait une entente entre la pensée et la société, les *falāsifa* semblent avoir été des sages, prisonniers d'une société en conflit avec la philosophie. C'est pour parer à ce problème, et donc à la persécution, que Fārābī aurait, selon L. Strauss, présenté sa philosophie toute entière dans un cadre politique. Pour le justifier il propose une nouvelle interprétation du triptyque constitué par *L'Obtention du Bonheur*, *La Philosophie de Platon* et *La Philosophie d'Aristote*. Plutôt que de considérer *Les Philosophies de Platon* et *d'Aristote*

[1215] *Ibid*.
[1216] *Ibid.*

comme solidaires d'une fin commune qui aurait consisté en l'obtention du bonheur à la manière de M. Mahdi, il assigne à ces écrits une interprétation symbolique basée sur l'appellation que leur a assigné Averroès, à savoir « *Les Deux Philosophies* ». L. Strauss imagine alors qu'on a pu avoir affaire à deux types de philosophies, et que dans cet intitulé Fārābī a cherché à établir une distinction symbolique entre l'enseignement de Platon et celui d'Aristote, et qu'en cela il n'est pas impossible que *La Philosophie de Platon* ait représenté pour lui sa philosophie « intérieure », c'est-à-dire son enseignement ésotérique, celle d'Aristote désignant alors sa philosophie « extérieure » et conséquemment son enseignement exotérique.

L'enjeu d'une telle distinction est alors crucial pour engager une discussion sérieuse entre le platonisme et le néoplatonisme :

> « [La doctrine des *Deux philosophies*] ne peut être négligée dans toute évaluation sérieuse du platonisme ou plutôt du néo-platonisme des *falâsifa*, et en particulier de l'utilisation qu'ils firent quelque fois de la *Théologie d'Aristote* néoplatonicienne. Qu'il suffise de remarquer ici que le Platon de Fârâbî ne manifeste aucune trace d'influence néoplatonicienne. »[1217]

Selon nous, cette hypothèse révèle avec force la volonté exprimée par L. Strauss d'opter pour une réinterprétation de la *falsafa* de Fārābī et de ses successeurs. En supposant ainsi l'existence d'une séparation entre *La Philosophie de Platon* et *La Philosophie d'Aristote*, il pense pouvoir mettre un terme à l'idée selon laquelle le *faylasūf* a été un néoplatonicien. Or, même si, comme il le suppose ici, l'usage de *La Théologie d'Aristote* ne suffit pas à valider le caractère néoplatonicien de *Deux Philosophies*, on peut s'opposer à sa position pour au moins deux raisons.

Comme nous l'avons constaté en étudiant la pensée d'I. Madkour, le néoplatonisme de Fārābī suppose un syncrétisme total entre les doctrines de Platon et d'Aristote, lesquelles interviennent dans les parties spécifiques de son système philosophique que nous avons symboliquement identifié à une vaste Cité[1218] métaphysico-politique. En plus de cela, I. Madkour a également affirmé que ces références à Platon et à Aristote ne sont pas des cas isolés, Fārābī appuyant son système par des références à d'autres auteurs sans éprouver la nécessité de le déclarer, comme c'est par exemple le cas pour Alexandre d'Aphrodise. Mais, et c'est là à notre sens ce qui constitue l'originalité de Fārābī et de la *falsafa*, ces références sont librement utilisées et investies dans des systèmes de pensées originaux et individuels, bien que L. Strauss et I. Madkour s'accordent visiblement à considérer le Second maître comme le fondateur d'une nouvelle école, qui, pour le premier est philosophico-politique, et pour le second philosophique et musulmane.

Ainsi pensons nous qu'il n'est pas possible comme cherche à le démontrer ici L. Strauss, d'identifier la philosophie de Fārābī à celle de Platon et de l'envisager dans le cadre strict et limité de la politique, son œuvre ayant comporté, comme nous l'avons montré en déterminant sa bibliographie, bien plus d'écrits sur la logique que sur tous les autres domaines

[1217] STRAUSS L., *La Persécution et l'Art d'écrire,* p. 45.
[1218] Cf. Introduction générale de notre étude.

qu'il a étudiés, et la politique ne représentant quant à elle qu'une importance infime et limitée si l'on fait l'inventaire complet de son œuvre.

b.2.2.3: *La Persécution et l'Art d'écrire* et *La Philosophie de Platon*, ressemblances, dissemblances et conclusions

Pour conclure l'examen de l'introduction de *La Persécution et l'Art d'écrire* de L. Strauss, on peut synthétiser ses ressemblances et ses dissemblances avec son article sur *La Philosophie de Platon*.

En premier lieu, on peut remarquer que selon *La Persécution et l'Art d'écrire,* Fārābī n'est plus considéré comme un philosophe à étudier pour comprendre l'arrière-plan historique du *Guide des Égarés* de Maïmonide. Sa pensée incarnerait plutôt un trait d'union entre les philosophies juive et musulmane de l'ère médiévale, et scellerait cette relation dans sa philosophie en tant qu'elle est essentiellement envisagéée comme politique.

Selon nous, ce point de vue contribue à un élargissement de la pensée développée par L. Strauss dans son article sur *La Philosophie de Platon,* et à étendre ses hypothèses du dialogue restrictif qu'il a élaboré entre Maïmonide et Fārābī, à un faisceau de relations entre l'ensemble des *falāsifa*. Les noms d'Avicenne et d'Averroès sont évoqués et associés à ce propos pour corroborer ou expliquer les convictions religieuses de Maïmonide, comme c'est le cas pour sa doctrine de la prophétie[1219], ou pour expliquer une tendance générale associée à l'influence des *Lois* de Platon sur la législation conçue par la totalité de ces philosophes[1220].

Or, et c'est là le second point à souligner, qui invite cette fois à rapprocher l'article de L. Strauss sur *La Philosophie de Platon* de l'introduction de *La Persécution et l'Art d'écrire*, Fārābī aurait été le maître à penser des *falāsifa* juifs et musulmans, et il aurait influencé leurs philosophies de deux façons : d'une part, en inscrivant la totalité de sa philosophie dans un cadre politique., d'autre part, élaborant sa philosophie principalement à partir des œuvres politiques de Platon et de deux ou trois textes qui sont, aux yeux de L. Strauss, fondamentaux, à savoir *La République*, *Le Timée* et *Les Lois* selon l'article sur *La Philosohie de Platon*, et si l'on se limite à *La Persécution et L'Art d'écrire*, à *La République* et aux *Lois* uniquement.

Il apparaît que la sélection de ces dialogues n'est pas désintéressée, car le spécialiste prétend définir à partir de ces derniers un platonisme politique différent d'un platonisme religieux.

Influencé par *La République*, le platonisme politique serait celui qui a amené Fārābī à développer sa philosophie entière dans un cadre politique. Quant au platonisme religieux, il lui aurait permis d'accorder sa philosophie avec les exigences de la société musulmane médiévale qui, tout comme la société juive, était dominée par la croyance en une révélation et par la prééminence en cela d'une Loi divine supérieure révélée à un prophète chargé de la transmettre aux hommes. Or, comme nous avons cherché à le montrer dans le cas de Fārābī, la

[1219] Cf. *supra*.
[1220] *Ibid*.

prédominance de la prophétie sur la philosophie est discutable, et ne semble pas avoir été conçue en ces termes dans sa philosophie politique, ce qui a pu néanmoins avoir été le cas de ses successeurs, comme le signale L. Strauss, sans doute à juste titre au sujet d'Avicenne, d'Averroès et de Maïmonide. Ainsi, si nous ne souscrivons pas à l'exégèse straussienne de la pensée politico-religieuse de Fārābī, nous pensons qu'elle peut être maintenue au moins en partie pour caractériser la réalité historique et l'enseignement philosophique de ses successeurs dans les milieux juifs et musulmans[1221].

En outre, si l'on examine à présent le dernier écrit de L. Strauss proposé à l'étude ici, nous verrons que son infidélité à la lettre de la pensée politio-religieuse fārābienne ne semble pas l'avoir empêché de saisir plus que tout autre son esprit.

b. 3 : *Comment Fārābī a lu les Lois de Platon ?* (1959)

Quatorze ans après avoir composé son article sur *La Philosophie de Platon* (1945), L. Strauss s'interroge sur le *Commentaire* de Fārābī consacré à ses *Lois* et s'interroge sur la manière dont il convient d'en faire la lecture.

Si, avant d'examiner cet article, on songe à ce que nous avons montré au sujet du *Commentaire des Lois de Platon* de Fārābī dans la première partie de notre travail[1222], on peut formuler plusieurs remarques. Cet écrit nous est apparu s'inspirer du *Coran* et du platonisme et non se rattacher au soufisme en sa première expression. L'anecdote de l'ascète austère qu'on y trouve, nous a conduit à préciser cette idée, et à dégager deux modes ou niveaux de dévoilement de la vérité. Un premier ésotérique, qui s'articule à sa dissimulation, et un second exotérique, qui la présente telle quelle.

Aussi avons-nous montré que le second mode d'expression de la vérité est plus complexe que le premier, dans la mesure où il prend le contre-pied des représentations communes du platonisme, et qu'il se sert de la « vérité nue » pour éprouver les hommes.

Si, partant de là, on examine le commentaire que L. Strauss assigne au *Commentaire des Lois de Platon* de Fārābī, on peut supposer en première instance que ce texte corrobore son hypothèse selon laquelle le *faylasūf* a été un platonicien au plein sens du terme. En outre, du fait qu'il a supposé dans l'introduction de *La Persécution et l'Art d'écrire* que *Les Lois* de Platon est un écrit à partir duquel les *falāsifa* ont élaboré un platonisme religieux, on peut se demander si l'article qu'il consacre à la lecture fārābienne de cet écrit correspond ou non à cette hypothèse de lecture.

[1221] Nous y reviendrons dans la conclusion générale de notre étude.
[1222] Cf. *supra*, partie 1, ch. II, b.2.

b. 3.1 : L'art de lire de Fārābī, essai de définition appliqué aux Lois *de Platon*

Pour définir « l'art de lire » du Second maître, trois passages de l'article de L. Strauss sur son *Commentaire des Lois* de Platon ont retenu notre attention : un premier[1223] où L. Strauss explique comment « lire » cet écrit et semble ainsi répondre directement à la question directrice de son article. Un deuxième passage[1224] porte sur l'art ésotérique d'écrire que L. Strauss attribue au *faylasūf*. Enfin, un dernier passage[1225] concerne l'exposé des *Lois* de Platon dans *La Philosophie de Platon* de Fārābī[1226].

Comme le révèle le premier des trois extraits ci-dessous, « l'art de lire » de Fārābī se définit comme une méthode de lecture qui interroge le texte, non à partir de ce qu'il dit et qui est « écrit », mais à partir de ce qu'il ne dit pas et qui est « omis ». Cette approche permet à L. Strauss de réintroduire un examen de *La Philosophie de Platon*, qu'il envisage dans ce contexte, comme « un *vademecum* »[1227] à partir duquel on peut évaluer *Le Commentaire* fārābien des *Lois*. Selon cette idée, ce qui est « omis » dans ce texte serait exprimé *dans La Philosophie de Platon*, qui est considérée, comme le montre le deuxième extrait, comme une œuvre dans laquelle Fārābī aurait présenté de façon exclusive « la philosophie ». Ce n'est pas le cas de son *Commentaire des Lois* de Platon que L. Strauss intitule dans son article « Résumé », où Fārābī se serait consacré à la « loi divine » et à sa relation avec la philosophie. Toutefois, dans la mesure où la philosophie et la loi divine sont envisagées comme des domaines « entièrement différents », le but visé par *Les Lois* du *faylasūf* semble inatteignable, et on peut ajouter à cela le fait selon lequel, d'après le troisième extrait, « le Platon » de *La Philosophie de Platon* serait un « philosophe », et celui du *Commentaire des Lois*, un « théologien » ou *mutakallim*.

Extrait n°1 : Définition de l'art de lire
« Dans la mesure où il (Fārābī) **communique ce qu'il pense de manière clandestine**, **l'étude de ce qu'il dit explicitement doit inclure la considération de ce qu'il ne dit pas.** On doit commencer la lecture de son *Résumé* (son *Commentaire* des *Lois* de Platon) en se demandant quel est le sujet très important qu'il ne mentionne pas dans cet ouvrage. Fârâbî nous permet de répondre à cette question de façon convenable dans la mesure où il a écrit un *vademecum* pour le *Résumé*, le traité qu'il intitula la *Philosophie de Platon*, ses parties et leurs rangs respectifs, du début jusqu'à la fin. »[1228]

Extrait n°2 : La relation entre *La Philosophie de Platon* et *Le Commentaire des Lois*
« La relation entre la *Philosophie de Platon* et le *Résumé*[1229] est le reflet de la relation entre **la philosophie et la loi divine** entendue comme une relation entre deux domaines entièrement différents. »[1230]

[1223] STRAUSS L., « Comment Fârâbî a lu les *Lois* de Platon ? » (*op. cit*. cf. *supra*), trad. Sedeyn O., pp.134-136.
[1224] *Ibid*., pp. 143-146.
[1225] *Ibid*., pp. 148-150.
[1226] Dans notre traduction, PP, §$_{27}$, p. 62. Dans la traduction de Sedeyn O. et Lévy N., VIII, §$_{34}$, p. 35.
[1227] Dans *La Persécution et l'Art d'écrire* (cf. *supra*., p. 37), L. Strauss définit à ce titre *La Philosophie de Platon* comme « [un petit traité où] <il> exprima le mieux sa pensée. ».
[1228] STRAUSS L., *«Comment Fârâbî a lu les Lois de Platon ? »*, p. 134.
[1229] Dans l'esprit de L. Strauss, cette appellation désigne *Le Commentaire des Lois* de Platon de Fārābī.
[1230] STRAUSS L., *«Comment Fârâbî a lu les Lois de Platon ? »*, p. 135.

Extrait n°3 : Platon, philosophe et théologien
« La *Philosophie de Platon* expose la philosophie de Platon tandis que le *Résumé* son **art du kalam**. »[1231]

Si l'on cherche à définir à partir de là le « kalām » platonicien, on peut se poser au moins deux questions : se définit-il comme une pratique herméneutique au service de l'interprétation de la parole divine (*kalāmu allahi*), ou manifeste-t-il une implication dans des disputes religieuses, comme le suppose *La Philosophie de Platon ?* Dans le passage de cet écrit qui porte sur le syllogisme religieux (*al-qiyās al-diyānī*)[1232], on observe que contrairement aux philosophes, les théologiens (*mutakallimīn*) sont incapables d'accéder à la connaissance de la science des existants, et que cette incapacité est due au fait qu'ils sont également incapables d'accéder à la perfection humaine et à l'obtention du bonheur. Or, dans *La Philosophie de Platon*, cette incapacité conduit Platon à abandonner la théologie spéculative et l'usage du syllogisme religieux dans sa quête philosophique.

Si, en tenant compte de cela, on examine le statut du *kalām* dans *Les Lois* de Fārābī, on remarque qu'il ne commente pas son dixième livre, qui est considéré par L. Strauss comme le manifeste « par excellence » des positions théologiques platoniciennes : « Le bref résumé des *Lois* de Platon par Fârâbî se compose d'une préface et de neuf chapitres (ou ‘‘ discours ’’). Chaque chapitre est consacré à un Livre des *Lois*. Fârâbî dit qu'il n'a pu avoir sous les yeux que les neuf premiers Livres et non les suivants. Il affirme que, selon certains, les *Lois* se composent de dix Livres, alors que selon d'autres, elles se composent de quatorze Livres. Le nombre correct, que Fârâbî ne mentionne pas, est exactement intermédiaire entre dix et quatorze. Quelle que soit la manière dont il faudrait comprendre cet accident, il est certain que Fârâbî n'a pas résumé le dixième Livre des *Lois*, c'est-à-dire les propositions théologiques *par excellence* de Platon »[1233].

En s'appuyant sur ces indications pour déterminer le statut du *kalām* dans *Les Lois* de Fārābī, nous pouvons formuler au moins deux hypothèses.

La première est relative à l'attitude de Fārābī, qui suppose, comme l'entend L. Strauss, qu'il aurait délibérément ignoré dans ses *Lois* l'enseignement théologique de Platon. Selon cette première hypothèse, le Sage aurait occulté cet art au nom de son enseignement ésotérique qui, d'après L. Strauss, est politique et non religieux.

La seconde hypothèse se rapporte quant à elle à la manière dont L. Strauss interprète le nombre de Livres (et/ou de parties) constitutifs du *Commentaire des Lois* de Fārābī. Comme le montre le tableau ci-dessous, le nombre de Livres consultés par le *faylasūf* est compris d'après L. Strauss entre neuf et quatorze, et le conduit à supposer qu'il n'est pas impossible que Fārābī se soit appuyé sur la science des nombres, qui est une pratique mystique aussi bien

[1231] *Ibid.*, pp. 135-136.
[1232] On trouvera la référence de ce passage plus haut, cf. *supra*.
[1233] STRAUSS L., « *Comment Fârâbî a lu les Lois de Platon ? »*, p. 131.

juive que musulmane (*gematria*, *al-ʿilm al-ǧafr*)[1234], pour fixer le nombre des Livres constitutifs de son *Commentaire des Lois*.

Titre : Herméneutique numérologique du nombre de Livres constitutifs des *Lois* de Fārābī

9 : nombre des Livres commentés par Fārābī
10 : nombre des Livres supposés constituer *Les Lois* de Platon selon certains d'après Fārābī. Selon L. Strauss le livre X des *Lois* englobe *par excellence* l'enseignement théologique de Platon.
11 : pas de supposition.
12 : nombre exact des Livres constitutifs des *Lois* de Platon[1235].
13 : pas de supposition.
14 : autre nombre des Livres supposés constituer *Les Lois* de Platon selon certains d'après Fārābī.

Analysant ces nombres, L. Strauss montre que le nombre exact des Livres constitutifs des *Lois*, à savoir, douze, se situe exactement entre dix et quatorze, nombres qui correspondent respectivement à ceux des Livres constitutifs des *Lois* selon certains auteurs mentionnés par Fārābī. En se basant sur une logique implicite, L. Strauss suppose qu'il n'est pas impossible qu'en fournissant aux *Lois* entre dix et quatorze Livres constitutifs, Fārābī renvoyait en fait implicitement au nombre exact des Livres constitutifs de cet écrit, à savoir, douze, qui se situe entre dix et quatorze. À cela s'ajoute une seconde hypothèse de L. Strauss, qui porte sur le nombre de Livres des *Lois* commentés par Fārābī. Selon lui, le *faylasūf* aurait délibérément commenté neuf des douze Livres constitutifs des *Lois*, au prétexte qu'il aurait cherché à occulter l'enseignement théologique de Platon. En radicalisant par la suite cette hypothèse, L. Strauss suppose que Fārābī aurait moins cherché à commenter *Les Lois* de Platon qu'à les réécrire. Ainsi, si dans *La Persécution et l'Art d'écrire*, L. Strauss supposait l'existence d'affinités entre *Les Lois* de Platon et les lois islamiques et juives de l'ère médiévale, ce n'est pas le cas avec Fārābī.

Dans ses *Lois*, le *faylasūf* aurait délibérément fait le choix de transgresser la philosophie de Platon et d'occulter en cela sa dimension religieuse.

b. 3.2 : L'art ésotérique d'écrire et l'orientation religieuse de Fārābī

Pour comprendre ce qui autorise L. Strauss à supposer que Fārābī reformule et transgresse *Les Lois* de Platon, on peut s'appuyer sur deux catégories d'arguments. Présentés

[1234] Ces sciences qui se rapportent à la numérologie arabe et juive supposent une correspondance entre les lettres de l'alphabet et les chiffres. Elles sont employées dans différents domaines dont l'exégèse religieuse du *Coran*, du *Talmud* et de la *Torah*. À noter que la gematria (גימטריה) fait partie avec deux autres disciplines (*notarikon*, *temura*) d'une sagesse plus générale nommée « *hokmat ha-zeruf* » (ie. sagesse liée à la combinaison des lettres) et joue un rôle important pour les adeptes de la Kabbale. Il n'est pas impossible que L. Strauss ait bien connu et maîtrisé cette science et celles qui lui sont apparentées comme le révèle la nature de son raisonnement ici.

[1235] PLATON, *Les Lois*, trad. Brisson L., & Pradeau J.-F., in OCP, pp. 682-1008. Le douzième livre figure quant à lui aux pp. 980-1008 (941a-969d) de la même édition.

dans les extraits ci-dessous, ils concernent d'une part, l'art ésotérique d'écrire attribué à Fārābī, d'autre part, le sixième Livre de son *Commentaire des Lois*.

Extrait n°1 : Sur l'art ésotérique d'écrire de Fārābī
« [Fârâbî] **dissimule** sa pensée non seulement en gardant **le silence total sur certains sujets**, mais de la même manière en ne gardant **le silence sur certains autres sujets qu'en certains endroits.** Nous avons remarqué qu'il garde un silence total au sujet de **Dieu ou des dieux** dans sa *Philosophie de Platon* tandis que dans le *Résumé* il fait souvent mention de **Dieu ou des dieux**, […] pour être précis, **quatorze fois.** »[1236]

Extrait n°2 : Le sixième Livre ou chapitre des *Lois* de Fārābī
« En ce qui concerne **le chapitre sixième**, c'est le seul chapitre du *Résumé* où l'on ne rencontre aucune mention des thèmes suivants : **Dieu, les dieux, la loi révélée et l'autre vie.** Le chapitre sixième représente par conséquent **l'approximation la plus grande**, dans le *Résumé*, de la *Philosophie de Platon*. C'est également le seul chapitre du *Résumé* où l'on trouve le terme de « substance ». Le chapitre sixième va même plus loin que la *Philosophie de Platon* puisqu'il évite les termes **« divin »** et **« religion. »**[1237]

Dans le premier extrait, Fārābī est présenté comme un adepte de la dissimulation et du silence. En proposant une lecture comparée de sa *Philosophie de Platon* et de son *Commentaire des Lois* (ou *Résumé*), L. Strauss prétend qu'il aurait délibérément évité de s'exprimer sur « Dieu ou des Dieux » dans *La Philosophie de Platon*, et que ce n'est pas le cas dans son *Commentaire des Lois*, où il en est question, à l'exception du sixième chapitre (et/ou Livre). Néanmoins, si cet écart entre *La Philosophie de Platon* et *Les Lois* sur la question de Dieu constitue une première illustration de l'art ésotérique que L. Strauss attribue à Fārābī, c'est dans le sixième chapitre de ses *Lois* qu'il en fait usage, en faisant le choix d'occulter délibérément, d'après L. Strauss, ce qui se rapporte à « Dieu et <aux> dieux », à la « loi révélée » ou encore à « l'autre vie ». De ce constat, il ressort que l'art ésotérique d'écrire qui est attribué à Fārābī par L. Strauss ne se définit pas simplement comme un mode d'écriture, mais se présente plus fondamentalement comme une stratégie d'écriture, ce qui permet de compléter la définition précédemment établie de l'art de lire son *Commentaire des Lois*, et invite à formuler deux hypothèses. Tout d'abord, il ne faut pas se fier à la mention qui y est faite des questions religieuses (ex : Dieu, les dieux, etc.). Ensuite, si durant la lecture de ce texte on a affaire à de telles questions, il faut en dénombrer les occurrences et se demander si elles sont volontairement occultées dans l'une ou l'autre de ses parties.

En outre, on doit également procéder à un examen de ces questions dans *La Philosophie de Platon*, du fait que cet écrit est considéré par L. Strauss comme un *vademecum* de la pensée philosophique du *faylasūf*.

Pour légitimer ces hypothèses, L. Strauss les met en pratique, s'appuyant ainsi sur *La Philosophie de Platon*, dont il examine le passage consacré aux *Lois* de Platon et le compare au *Commentaire des Lois* de Fārābī.

[1236] STRAUSS L., « Comment Fârâbî a lu les *Lois* de Platon ? », p. 143.
[1237] *Ibid.*, p. 145.

Extrait n°1 : Sur *Les Lois* dans *La Philosophie de Platon* de Fārābī
« C'est seulement en comprenant les pensées de Fârâbî au sujet du caractère problématique de la loi que l'on peut espérer comprendre la remarque succincte que la *Philosophie de Platon* consacre aux *Lois* de Platon : ''Ensuite il présenta dans les *Lois* les manières vertueuses de vivre suivies par le peuple de cette cité.''(ie. la *Philosophie de Platon*, §27) » [1238]

Extrait n°2 : Lecture comparée de *La Philosophie de Platon* et des *Lois* de Fārābī
« Comme l'indique Fârâbî par sa remarque au sujet des écrits de Platon dans sa préface au *Résumé*, **tous les écrits de Platon présupposent déjà la rectification par Platon de l'enseignement socratique.** Il s'ensuit par conséquent que tout ce que Fârâbî **dit** pour caractériser le contenu des dialogues de Platon **ne cherche pas la confirmation** dans le texte des dialogues de Platon. Cette conclusion est confirmée par **la comparaison à la remarque sur les *Lois* dans la *Philosophie de Platon* avec le *Résumé* […].** »[1239]

Dans *La Philosophie de Platon* de Fārābī[1240], l'alinéa consacré aux *Lois* est le plus bref de cet écrit. Ceci s'explique sans doute par un renvoi conçu par Fārābī à son *Commentaire des Lois*[1241], ce que suppose par ailleurs L. Strauss, qui cite cet alinéa en son intégralité (« Ensuite […] de cette cité »). L'analyse qu'il en propose ainsi suppose une comparaison entre son contenu et celui des *Lois* de Fārābī, qui se voit quant à lui associé à une entreprise de rectification de l'enseignement socratique. S'appuyant sur la préface du *Commentaire des Lois* de Fārābī, L. Strauss généralise ce processus de rectification à tous les écrits de Platon, et distingue le travail de Platon sur l'enseignement de Socrate de celui de Fārābī sur l'enseignement de Platon. Or, en supposant à ce titre que c'est Platon qui a procédé à la rectification de l'enseignement de Socrate, L. Strauss affirme que Fārābī a pu œuvrer de son côté à la rectification de l'enseignement de Platon, en proposant une réécriture de ses écrits en désaccord avec leurs versions originales.

Aussi, si comme cela a été vu, l'enseignement de Platon diffère de celui de Socrate pour L. Strauss[1242], on peut préciser davantage cette distinction à la lumière de ces éléments.

S'appuyant sur le dernier alinéa de *La Philosophie de Platon*[1243], L. Strauss montre que la méthode de Platon s'est articulée à la volonté de redresser les mœurs des cités et des communautés en les affranchissant de leurs lois anciennes pour en créer de nouvelles[1244].

Partant de là, la brièveté de l'alinéa que Fārābī consacre aux *Lois* dans *La Philosophie de Platon* semble résulter, d'après L. Strauss, d'un désir de reformulation de l'enseignement de Socrate par Fārābī. Quant au *Commentaire* des *Lois* du *faylasūf*, il présenterait la rectification de l'enseignement de Platon proposée par Fārābī, et témoignerait ainsi de son usage de l'art d'écrire à partir duquel il aurait, à la différence de son maître grec, privilégié la philosophie, et plus fondamentalement la politique, à la religion.

[1238] STRAUSS L., « Comment Fârâbî a lu les *Lois* de Platon ? », p. 148.
[1239] *Ibid*., p. 150.
[1240] Dans notre traduction, cet alinéa a la formulation suivante : « Il (ie. Platon) donna ensuite dans son ouvrage intitulé « *Al-Nawâmîs* » (*Les Lois*) un exposé portant sur les conduites vertueuses que devraient adopter les gens de cette cité » in. PP $§_{27}$, p. 62. Dans la traduction de Sedeyn O. & Lévy N., VIII, §34, p. 35.
[1241] *Ibid*., voir notre traduction plus spécfiquement note n°163.
[1242] Cf. *supra*.
[1243] PP $§_{32}$, p. 65.
[1244] Cf. *Ibid*. Pour illustrer cette idée, on peut penser à la cité d'Athènes qui a condamné Socrate à mort. Cf. PLATON, *Apologie de Socrate*, 36a-38b : sur la culpabilité de Socrate ; 38c-42a : sur sa condamnation à mort.

b. 3.3 : Apports et limites de l'exégèse straussienne de la pensée politico-religieuse de Fārābī

Pour conclure l'examen de l'exégèse straussienne de la pensée politico-religieuse de Fārābī, on peut s'interroger sur ses apports et ses limites.

En commençant par déterminer les secondes, on peut s'appuyer sur un article de M. Abbès consacré à « Leo Strauss et la philosophie arabe »[1245], qui permet d'interroger sous un regard critique l'évaluation que L. Strauss assigne à la philosophie de Fārābī, et plus généralement à celle des *falāsifa*. Dans cet article, M. Abbès révèle en effet la spécificité de la philosophie politique musulmane, et campe avec précision le contexte historique d'apparition de la *falsafa* des différents penseurs évoqués par L. Strauss, de Fārābī à Maïmonide[1246]. M. Abbès propose par ailleurs d'élargir le cercle des sages sur lesquels la philosophie du Second maître semble avoir excercé une influence, et invite en l'occurrence à étendre à la philosophie chrétienne le rapprochement supposé par L. Strauss entre les philosophies médiévales de culture juive et musulmane. Ne contestant pas le fait selon lequel les traditions philosophiques juives et musulmanes comportent des caractères communs, M. Abbès nous invite à tenir compte des disciples chrétiens de Fārābī en citant l'exemple de Yaḥyā Ibn 'Adī[1247]. En montrant à ce titre que celui-ci a développé une pensée philosophico-politique comparable à celle d'Averroès[1248], M. Abbès parvient à nuancer l'interprétation straussienne de la *falsafa*, et à la restreindre à des écrits d'Averroès et d'Avicenne qui auraient exercé sur la pensée de L. Strauss une influence particulière[1249].

Pour le prouver, M. Abbès montre que le statut de « la Loi » dans la pensée musulmane n'est pas identique chez tous les philosophes, et propose une lecture synthétique du roman philosophique d'Ibn Ṭufayl (580/1185)[1250] intitulé « Ḥayy ibn Yaqẓān »[1251].

Celle-ci révèle clairement un conflit dans cet écrit entre la loi religieuse et la loi naturelle pour le gouvernement de la société, et non, comme le suppose L. Strauss, l'idée d'un primat de la Loi révélée sur les consciences, et sur la législation de la cité. Comme l'affirme ainsi M. Abbès, « <Ibn Ṭufayl> déplore, au nom de l'appauvrissement de la dimenssion spirituelle de la religion, le fait qu'elle soit centrée sur les obligations rituelles et sur une activité jurisprudentielle dont les biens terrestres représentent la fin. En arrivant sur une île gouvernée par la loi religieuse, après avoir vécu selon la loi naturelle et atteint la connaissance

[1245] ABBES M., *« Leo Strauss et la philosophie arabe, les Lumières médiévales contre les Lumières modernes »*, Diogène, n°226, avril-juin 2009, pp. 117-141.
[1246] Pour plus de détails sur cette question, voir également ABBES M., « Islam et politique à l'âge classique », Paris, PUF « Philosophie », 2009.
[1247] Cf. *supra*.
[1248] ABBES M., *« Leo Strauss et la philosophie arabe, les Lumières médiévales contre les Lumières modernes »*, p. 119.
[1249] *Ibid*., voir par ex. pp. 120-121 et p. 125 et svt.
[1250] *Ibid*., p. 121-123.
[1251] Dont l'intitulé signifie littéralement « Vivant fils de l'Éveillé ». À noter que ce roman philosophique compte plusieurs versions et auteurs dont une d'Avicenne et une de Suhrawardī (586/1191). Pour plus de détails sur ces versions, cf. MIMOUNI Ch., *La figure du sage dans les trois récits philosophiques Hayy B. Yaqzân d'Ibn Sînâ, d'Ibn Tufayl et de Suhrawardī,* Thèse de doctorat dirigée par Sanagustin F., Université Jean Moulin Lyon III, département d'Études Arabes et Islamiques, Lyon, 2002.

de Dieu par l'usage de la simple raison, Hayy, le héros de ce roman, découvre la correspondance entre la description religieuse de la fin suprême de l'homme et ce qu'il a pu découvrir grâce à la spéculation rationnelle sur les êtres. »[1252] Or, comme le confirme ensuite M. Abbès, la découverte de cette correspondance par le héros du roman d'Ibn Ṭufayl donne lieu à une divergence entre les lois de la nature et celles de la religion :

> « Deux choses – affirme le récit – demeuraient pour <Ḥayy> objet d'étonnemment : il n'en comprenait pas la sagesse. En premier lieu, pourquoi cet envoyé (ie. le prophète fondateur de la cité)[1253] se servait-il le plus souvent **d'allégories**, en s'adressant aux hommes, dans la description du monde divin ? **Pourquoi s'était-il abstenu de présenter à nu la vérité ?** Ce qui fait tomber les hommes dans **l'erreur grave de prêter un corps à Dieu, d'attribuer à l'essence du Véritable des choses dont il est exempt et pur ; de même en ce qui concerne les récompenses, les châtiments, la vie future.** En second lieu, pourquoi s'en tenait-il à ces préceptes et à ces prescriptions rituelles, pourquoi permettait-il d'acquérir des richesses, et laissait-il une telle latitude en ce qui concerne les aliments, si bien que les hommes se livraient à des occupations vaines, et se détournaient de **la Vérité** ? Car pour lui, il estimait qu'on ne devait prendre que la nourriture nécessaire pour entretenir la vie ; et quant à la richesse, elle n'avait à ses yeux aucune raison d'être. Il voyait les diverses dispositions de la loi relatives aux richesses, par exemple l'aumône légale et ses subdividions, les ventes et achats, l'usure, les pénalités édictées par la loi ou laissées à l'appréciation du juge, et tout cela lui semblait étrange, lui paraissait superflu ; il [se] disait que si les hommes comprenaient la vraie [valeur] des choses, ils se détourneraient de ces futilités, il se dirigeraient vers l'Être véritable, et ils se passeraient de tout cela : nul ne posséderait de propriété privée pour laquelle il soit passible de l'aumône légale, dont le vol furtif entraîne [pour le coupable] la section des mains, et le vol ostensible de la perte de la vie ».[1254]

Dans le commentaire que M. Abbès assigne à cet extrait, on peut souligner deux éléments : un premier, selon lequel, la position des *falāsifa* vis-à-vis de la loi religieuse n'a pas toujours été la même[1255], et un second, à partir duquel apparaît l'existence d'une antinomie possible enyre les lois politiques et religieuses, ou, ce qui revient au même, entre le politique et le religieux[1256]. Comme cela apparaît en effet clairement, les lois religieuses constituent pour le héros d'Ibn Ṭufayl un frein au développement spirituel de l'homme, ce qui amène M. Abbès à la conclusion selon laquelle on a affaire dans ce cas à « une dépolitisation plutôt <qu'à une> politisation de la Loi »[1257].

Par ailleurs, si l'on rapproche l'extrait du roman philosophique d'Ibn Ṭufayl de ce qui a été vu au sujet du mysticisme de Fārābī, on peut signaler des points de convergence.

Premièrement, on peut souligner avec intérêt le fait que le mode de vie préconnisé par Ibn Ṭufayl correspond assez nettement à celui qui a été attribué à Fārābī par ses biographes, et plus spécifiquement par Ibn A. Uṣaybi'a[1258].

Deuxièmement, on peut accorder un intérêt particulier au fait selon lequel « l'envoyé » qui est le prophète fondateur de la cité pour Ibn Ṭufayl, s'exprime généralement au moyen d'allégories. Cette idée gagnerait à être rapprochée du platonisme de Fārābī tel qu'il

---

[1252] ABBES M., *« Leo Strauss et la philosophie arabe, les Lumières médiévales contre les Lumières modernes »,* p. 122.
[1253] *Ibid.*, p. 123, précision apportée par M. Abbès en note (n°4).
[1254] *Ibid*., pp. 122-123.
[1255] *Ibid*., p. 123.
[1256] *Ibid*.
[1257] *Ibid*.
[1258] Cf. *supra.*, partie 1, ch. I.

s'exprime à partir du *Commentaire des Lois* où l'usage de l'allégorie est associé à l'aspect le mieux connu de la méthodologie philosophique de Platon, liée à la dissimulation et à la préservation de la vérité. Un tel rapprochement permettrait de distinguer le mysticisme politique de Fārābī de celui d'Ibn Ṭufayl. Dans le premier cas de figure, l'envoyé s'exprimerait principalement de façon codée, et dans le second, sans dissimuler la vérité. Pour nous départir de ces deux voies, on peut ajouter, comme cela a été montré à partir de notre analyse du *Commenatire des Lois* de Platon de Fārābī, que la vérité peut également faire l'objet d'une dissimulation quant elle est révélée, ce qui n'est pas *a priori* la position défendue ici par Ibn Ṭufayl, qui enjoint le fondateur de la cité d'exprimer la vérité « à nu ».

En outre, si comme le suppose Ibn Ṭufayl, son héros parvient par la seule force de sa raison à la connaissance de Dieu, de la fin dernière et des réalités futures, il ne semble pas en avoir été de même pour Fārābī, pour lequel l'examen des relations entre la philosophie et la religion dans la Cité semble avoir été pensé autrement, comme nous le montrerons dans la suite de notre travail, bien qu'il s'instaure, comme cela a été suggéré, sur une réflexion qui envisage la religion du point de vue de la nature.

Comme le montre par ailleurs M. Abbès, le Second maître intègre à cette réflexion des dimensions historiques et normatives. Se référant au *Livre des Lettres* du penseur, il affirme que pour lui, « la philosophie précède la religion à la fois historiquement et normativement »[1259].

De cela, nous sommes amenés à déduire que c'est la philosophie et non la religion qui œuvre pour Fārābī en première instance au développement spirituel de l'homme, et cette idée trouve un complément intéressant dans l'analyse que propose M. Abbès du *Livre de la Religion* de Fārābī, à partir duquel il serait allé plus loin que dans *Le Livre des Lettres*, en assignant à la philosophie une fonction supplémentaire, qui amènerait à repenser les fonctions du philosophe et du prophète dans la cité[1260].

Pour clôturer l'examen de l'exégèse straussienne de la pensée politico-religieuse de Fārābī, nous pouvons remarquer ses apports : premièrement, vis-à-vis de la question directrice de notre recherche, à savoir, la détermination de la nature et de la fonction du religieux dans la Cité, et deuxièmement, du point de vue de l'histoire de la philosophie.

En premier lieu, on peut souligner le fait que L. Strauss eut le mérite d'accorder un intérêt particulier à la pensée politique de Fārābī. Bien que celui-ci l'ait conduit à envisager la totalité de la philosophie du Second maître dans un cadre politique, nous pensons que cette démarche a ceci d'intéressant qu'elle met l'accent sur l'importance de la Cité dans son œuvre philosophique. Comme nous l'avons supposé dans l'Introduction générale de notre travail, et réaffirmé en amont, il semble possible de considérer la Cité comme un cadre interprétatif et explicatif du système philosophique de Fārābī, du fait qu'elle se présente comme une réalité métaphysico-politique qui s'étend de sa métaphysique à sa politique. Toutefois, pour L.

[1259] ABBES M., *« Leo Strauss et la philosophie arabe, les Lumières médiévales contre les Lumières modernes »*, p. 124.
[1260] *Ibid.*

Strauss la Cité de Fārābī, que l'on peut indifféremment nommer « cité vertueuse », est un espace dont l'existence se limite au monde d'Ici-bas, ce qui n'est pas le cas de l'interprétation que nous défendons de cette cité, qui, selon nous, intègre en elle tant l'Ici-bas que l'Au-delà, et suppose ainsi après la mort de l'individu l'accession à un bonheur éternel.

En plus du caractère politique de cette herméneutique, l'intérêt de L. Strauss pour le platonisme peut être souligné, car il permet de nuancer la définition du néoplatonisme de Fārābī et d'accorder un caractère spécifique à son platonisme. À ce titre, on peut souligner le fait que pour L. Strauss c'est par la médiation de Platon, et par extension du Platon repensé par Fārābī, que l'on accède à la dimension politique et religieuse des philosophies juives et musulmanes médiévales, hypothèse dont la véridicité ne peut pas toujours être contestée, comme le montre M. Abbès au sujet des philosophies d'Averroès et d'Avicenne, et qui, de surcroît, doit sans doute être maintenue au moins en partie pour expliquer le caractère énigmatique du *Commentaire* que Fārābī consacre aux *Lois* de Platon.

Bien que notre interprétation de ce texte se distingue de celle proposée par L. Strauss, nous pouvons saluer ses efforts pour développer une véritable méthodologie exégétique à partir de cet écrit et de *La Philosophie de Platon,* qui occupe à ses yeux une place centrale dans le corpus du *faylasūf*, et nous demander s'il est possible ou non d'envisager sur des bases différentes une herméneutique de ce corpus qui tient compte de l'influence sur sa pensée, non du platonisme mais du proto ismaélisme. Comme le montre à ce titre F. Sanagustin dans un article sur « Les philosophes arabes et le mythe du sage conseiller des princes »[1261], « les penseurs arabes médiévaux, qu'ils soient philosophes, théologiens, historiens voire moralistes, ont souvent réfléchi, d'une manière ou d'une autre, au rapport du pouvoir à la justice et à la cité »[1262], ce qui aboutit dans le cas de la démarche philosophique de Fārābī à une symbiose entre « la philosophie politique et la cité musulmane »[1263].

Aussi, si comme l'explique F. Sanagustin, cette symbiose suppose une « sorte de translation du modèle religieux dominant vers un modèle philosophique »[1264] selon lequel « l'imam est assimilé au philosophe-roi et la *šarī'a* <à> un code d'éthique, avec le risque de ''rationaliser'' la religion et de ''sanctifier'' la philosophie »[1265], on peut se demander si dans son désir de concevoir une philosophie en accord avec le pouvoir et la justice de son époque, Fārābī n'a pas justement proposé dans ces écrits un discours alliant la philosophie à la culture proto ismaélienne dont il semble avoir été l'héritier.

Si comme cela a été supposé à la fin de la première partie de notre travail, sa relation avec Sayf al-Dawla ne s'est pas limitée à une simple amitié, mais s'est accordée à une volonté communément partagée par les philosophes et les intellectuels de son époque, de réaliser

[1261] SANAGUSTIN F., « Les philosophes arabes et le mythe du sage conseiller des princes », in *Les Intellectuels en Orient musulman, statut & fonction*, édité ss. la direction Sanagustin F., Le Caire, IFAO (Institut Français d'Archéologie Orientale), « Cahiers des Annales Islamologiques » (CAI), n°17, 2ème éd., 1999, pp. 53-66.
[1262] *Ibid*., p. 53.
[1263] *Ibid*., p. 54.
[1264] *Ibid*.
[1265] *Ibid*.

concrètement leurs idées éthiques et politiques en se mettant au service de princes[1266], on peut supposer que Fārābī, -- à l'instar « d'al-Bīrūnī <qui> fut proche de Maḥmūd de Ghaznā, <d'>Ibn Sīnā <qui> fut vizir de plusieurs princes bouyides, <d'>Ibn Ṭufayl et <d'>Ibn Rušd qui servirent les Almohades, <ou même> d'al-Kindī, <qui> fut le précepteur du fils du calife al-Mu'taṣim »[1267] -- a pu exercer aux côtés de Sayf al-Dawla la fonction de conseiller. Bien que l'action concrète qu'il put accomplir dans ce contexte semble « difficile à déterminer »[1268], on ne peut pour autant « en nier la réalité » selon F. Sanagustin [1269].

Or, dans ce contexte, on peut se demander si, à cette fin, Fārābī n'a pas composé certain de ses écrits, comme c'est par exemple le cas du *Livre des Opinions*, en usant justement d'un art d'écrire qui consista moins à tromper les gardiens de l'orthodoxie religieuse de son époque qu'a séduire et à conseiller Sayf al-Dawla ? Ce prince, dont l'adhésion à la foi ši'īte est avérée, ne put en effet qu'être séduit par la prose philosophique de Fārābī dont le souci de symbiose du philosophique et du religieux put le conduire à produire un discours politico-religieux en accord avec les obligations et les charges politiques d'un prince ši'īte de son époque. Au moins deux hypothèses invitent à défendre cette idée. Selon la première, l'époque du *faylasūf* coïncide avec l'âge d'or de l'islam ši'īte, ce qui put l'amener à vouloir accorder son discours philosophique à ce succès. En seconde instance, il est intéressant de remarquer que l'herméneutique ši'īte se base de manière générale sur des logiques de l'explicite (*ẓāhir*) et de l'implicite (*bāṭin*). Aussi, si comme le pense F. Sanagustin, on peut envisager la figure du sage telle qu'elle est conçue par Fārābī comme celle d'« un imâm-philosophe »[1270] et se demander si à ce titre sa pensée et son œuvre philosophique n'ont pas comporté, comme l'avait supposé L. Strauss, des dimensions ésotériques et exotériques ?

Du fait que Fārābī aurait réalisé à travers la figure de l'imâm-philosophe une synthèse entre « la religion et <la> philosophie tout en symbolisant la connaissance absolue, <et> parfaite dans la compénétration avec l'intellect agent »[1271], on peut formuler l'hypothèse selon laquelle la partie ésotérique de l'enseignement de cet imâm comporterait, non pas des idées contraires à l'orthodoxie religieuse, mais des doctrines philosophiques qui étaient principalement adressées aux princes, et plus spécifiquement à Sayf al-Dawla. Quant à l'enseignement exotérique de cet imâm, on peut supposer qu'il comprenait des doctrines religieuses en vertu de la postériorité existentielle de la religion vis-à-vis de la philosophie. Cette question a été soulevée par M. Abbès à partir de l'examen qu'il consacre au *Livre des Lettres* de Fārābī. Par ailleurs, on peut supposer que l'enseignement exotérique de l'imâm responsable de la cité est destiné au peuple, comme le suppose la définition fārābienne de la

[1266] *Ibid*., p. 56.
[1267] *Ibid.*
[1268] *Ibid.*
[1269] *Ibid.*
[1270] *Ibid*., p. 61. F. Sanagustin s'exprime plus spécifiquement au sujet de « l'imâm-philosophe <qui est> le chef politique ».
[1271] *Ibid.*

« philosophie populaire[1272] ou extérieure », qui correspond, comme nous serons amenés à le montrer dans la suite, à la religion ou « *milla* », et « invite le philosophe à se détourner des formes esthétisantes du discours pour s'attacher à éclairer les hommes »[1273].

Si l'on combine ainsi les approches de M. Abbès et de F. Sanagustin sur la *falsafa* pour repenser l'exégèse straussienne, on peut supposer que la Cité de Fārābī se définit comme le théâtre d'un double discours, dont un premier, de nature philosophique et politique destiné aux princes, et un second, religieux, qui s'adresse principalement au peuple. Or, selon cette vision, il est nécessaire d'accorder aux idées religieuses de Fārābī « un droit de cité », lequel a été justifié dans la première partie de notre travail, où nous avons montré que la Cité de Fārābī comprend douze idées religieuses de la Cause Première aux lois prophétiques[1274]. En outre, on peut se concentrer en adoptant cette perspective sur l'exégèse que M. Mahdi a assignée à la pensée politico-religieuse du Second maître, du fait qu'il semble avoir insisté, comme nous allons le constater, sur les relations entre la philosophie et la religion dans la cité.

c) L'exégèse mahdienne : une dernière étape vers la question du religieux dans la Cité ?

Dans l'introduction de son étude intitulée *« La cité vertueuse d'Alfarabi, la fondation de la philosophie politique en Islam »*[1275], M. Mahdi pose un regard historique sur les études fārābiennes qui permet de positionner son travail vis-à-vis de celui de ses prédécesseurs :

> « La première étude complète consacrée à la place d'Alfarabi dans la philosophie islamique fut publiée en **1936** par **Ibrahim Madkour**[1276]. C'était le premier ouvrage proprement dit sur Alfarabi dans les Temps modernes, correspondant à ce que la recherche pouvait conclure à partir de l'œuvre publiée et des manuscrits alors connus dans les bibliothèques européennes. A la même époque **(1936)**, **Leo Strauss**[1277] était parvenu, en examinant le *Reschith Chokhmah* de Falaquera, à identifier la structure des principaux ouvrages philosophiques d'Alfarabi, la trilogie intitulée *Philosophie de Platon et d'Aristote,* comprenant *L'Obtention du bonheur*, *La Philosophie de Platon* et *La Philosophie d'Aristote*. Cependant, l'avancée la plus décisive fut la publication de *La Philosophie de Platon* en **1943**, suivie d'un essai de **Leo Strauss** sur cette œuvre cruciale **(1945).** Parmi les œuvres analysées ici, *L'Enumération des sciences*[1278], bien connue depuis le Moyen Age, fut fréquemment citée et résumée en arabe, en hébreu et en latin. Mais on la tenait pour un simple exposé « encyclopédique » des sciences. On reconnaissait l'importance du chapitre 5 « Sur la science politique, la jurisprudence et la théologie », et on le citait souvent, notamment parce qu'il était difficile de trouver ailleurs une présentation relativement longue de la science politique, postérieure à la tradition platonicienne, car elle avait quasi disparu de la philosophie. Cependant, on ne comprenait pas ce que la jurisprudence et la théologie, ajoutées à la science politique, avaient à voir avec cette discipline ou avec la philosophie en général. En effet, la relation entre la philosophie politique, la jurisprudence et la théologie ne devient intelligible qu'à la lumière de l'exposé sur la science politique du *Livre de la religion* d'Alfarabi, une œuvre qui ne fut disponible qu'en **1968**. Avant sa publication, on ne pouvait donc qu'émettre des

[1272] SANAGUSTIN F., « Les philosophes arabes et le mythe du sage conseiller des princes », p. 54.
[1273] *Ibid.*
[1274] *Ibid.*
[1275] MAHDI M., *La cite vertueuse d'Alfarabi, la fondation de la philosophie politique en Islam*, introduction, trad. Zabbal F., (op. cit, cf. supra), pp. 9-22.
[1276] L'édition à notre disposition de cet ouvrage a une datation antérieure de deux années (1934). Cf. *supra*.
[1277] À noter que M. Mahdi a été l'étudiant de L. Strauss, cf. *supra*.
[1278] M. Mahdi renvoie ici au « *Livre de la Recension des Sciences* » dont l'intitulé a été traduit par A. Cherni « *Le Recensement des sciences* (*Al-Iḥṣâ'*),», cf. *supra*.

hypothèses sur la relation entre la science politique d'une part, et la jurisprudence et la théologie d'autre part. **Plus encore, c'est *Le Livre de la religion* qui développe et explique clairement et sans équivoque la vision d'Alfarabi sur la relation entre la cité (*madîna*) et la religion (*milla*), tenue par lui comme le principal sujet de la science ou de la philosophie politique ».**[1279]

Une première lecture de cet extrait indique que l'évolution des études fārābiennes a été tributaire de la découverte des manuscrits constitutifs de l'œuvre de Fārābī (*L'Obtention du bonheur, La Philosophie de Platon, La Philosophie d'Aristote*). Cela permet de situer dans « les temps modernes », c'est-à-dire, entre 1936[1280] et 1968, les travaux de M. Mahdi et de ses prédécesseurs, à savoir, I. Madkour et L. Strauss.

La chronologie établie ici par M. Mahdi amène à trente-deux années[1281] le temps qui se serait écoulé entre la publication de l'étude d'I. Madkour sur *« La Place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane »* et la découverte du *Livre de la Religion,* qui est située en 1968. Cette chronologie permet de confirmer l'hypothèse selon laquelle I. Madkour et L. Strauss ont été des pionniers dans le domaine des études religieuses fārābiennes, M. Mahdi pouvant être considéré comme leur continuateur.

Si en effet I. Madkour a réalisé son étude sur l'école philosophique de Fārābī à partir des manuscrits publiés et connus dans les bibliothèques européennes de son époque, M. Mahdi put effectuer la sienne en bénéficiant de la découverte de nouveaux manuscrits, comme celui du *Livre de la Religion* (*K. al-Milla*) disponible en 1968, et en s'appuyant sur l'important travail accompli par L. Strauss, dont il semble avoir été l'élève[1282]. Comme nous l'avons vu, L. Strauss a apporté un regard nouveau sur la philosophie de Fārābī et sur son rapport au platonisme et l'on peut vérifier à travers l'extrait ci-dessus son intérêt particulier pour *La Philosophie de Platon.* Nous apprenons de plus que ce texte a été identifié par L. Strauss en 1936, et que c'est plus tardivement et après sa publication en 1943, qu'il a publié en 1945 l'article qu'il consacre à cet écrit que M. Mahdi identifie à un « essai ».

Si l'on souhaite ensuite distinguer la position de M. Mahdi de celle de L. Strauss, on peut constater qu'il s'intéresse, tout comme son prédécesseur, à la philosophie sous un angle politique. Néanmoins, comme on le voit dans notre extrait, il s'agit pour lui moins de se référer à l'œuvre de Platon qu'à celle de Fārābī, et plus particulièrement à des écrits personnels qui sont restés oubliés durant une période de l'histoire, à l'exemple du *Livre de La Religion*. Sa redécouverte a permis en l'occurrence d'interpréter le cinquième chapitre du *Livre de la Recension des Sciences,* nommé ici « *L'Énumération des sciences* », et de résoudre ainsi les difficultés liées à son interprétation. Bien connu durant le Moyen Age et « fréquemment <cité et résumé> en arabe, en hébreu et en latin », le chapitre en question est envisagé comme « une présentation relativement longue de la science politique » consacrée à « la science politique, la jurisprudence et <à> la théologie », et « postérieur à la tradition platonicienne ». Or, d'après M. Mahdi, il n'est pas possible de saisir la relation supposée dans

[1279] MAHDI M., *La cité vertueuse d'Alfarabi*, introduction, trad. Zabbal F., pp. 14-15.
[1280] Cf. *supra*, note sur la datation de notre édition de l'étude d'I. Madkour qui remonte à 1934 au lieu de 1936.
[1281] Ou à trente-quatre années si l'étude d'I. Madkour remonte à 1934 et non à 1936.
[1282] Cf. *supra.*, notes.

ce chapitre entre la politique et la religion sans recourir au *Livre de la Religion*, et plus fondamentalement, sans savoir que cet écrit offre un éclairage sur la relation entre la religion (*« milla »*) et la cité (« *madîna* ») qui représente pour ce spécialiste le « principal sujet de la philosophie politique ».

Partant de là, la distinction entre les exégèses straussienne et mahdienne apparaît clairement et suppose au moins deux critères. Le premier invite à constater que pour étudier la pensée politico-religieuse de Fārābī, M. Mahdi se base sur ses écrits personnels et non sur ses commentaires ou « œuvres historiques »[1283]. Quant au second critère, il invite à définir ce que l'on pourrait envisager comme ayant été l'herméneutique religieuse de M. Mahdi.

Or, se distinguant de celle de L. Strauss qui attribue à Fārābī un art ésotérique d'écrire, nous constatons qu'elle invite à une lecture croisée des écrits personnels du Second maître, comme en témoigne clairement l'usage du *Livre de la Religion* pour l'interprétation du cinquième chapitre du *Livre de la Recension des Sciences*.

Si l'on s'intéresse en première instance à l'herméneutique religieuse de M. Mahdi, on observe, comme cela a été indiqué dans l'Introduction générale de notre travail, que son étude du *Livre de la Religion* s'intègre à une recension éditée en 1991[1284] et consacrée aux écrits religieux du Second maître. En celle-ci, la religion sous sa désignation de *milla* (plur. *milal*) est considérée comme une réalité conceptuelle de nature philosophico-politique spécifique à la pensée de Fārābī et héritière de la culture arabo-musulmane classique. Quant au *Livre de la Religion* (*K. al-Milla*) qui porte comme son intitulé l'indique spécifiquement, sur la religion en son acceptation de *milla*[1285], on peut constater, si l'on souhaite préciser son statut dans la recension de M. Mahdi, qu'il se situe dans la première des deux parties qu'on y trouve[1286]. Celle-ci est consacrée aux écrits politiques authentiques du *faylasūf*, à savoir le cinquième chapitre et/ou la cinquième partie du *Livre de la Recension des Sciences* (*Iḥṣā' al-'Ulūm*) qui porte sur « la science politique, la jurisprudence et la théologie spéculative »[1287] (*'ilm al-madanī wa 'ilm al-fiqh wa 'ilm al-kalām*)[1288], et *Le Résumé* et/ou *Les Chapitres du Livre des*

[1283] C'est l'appellation que L. Strauss assigne aux commentaires de Fārābī consacrés aux philosophes antiques et à leurs écrits. Cf. *supra*.

[1284] Cf. *supra.*, FĀRĀBĪ (AL), « *Kitāb al-milla* », in *Kitāb al-milla wa nuṣūṣ uḫrā*, (ا), texte établi par Mahdi M., Beyrouth, Dar-al-Machreq, 2ème éd., 1991, pp. 41-66.

[1285] Ne pas oublier que les anciens et les modernes n'ont pas donné le même intitulé à cet écrit de Fārābī. Cf. *supra*, partie 1, chap. II, c., sur le corpus religieux ancien du *faylasūf*.

[1286] Quant à la seconde catégorie de textes, il s'agit de deux opuscules de Fārābī dont l'authenticité est discutée par M. Mahdi, à savoir, « *La Grande invocation* » (*Du'ā al-'aẓīm*) < *ibid*., (د), pp. 87-92.> et « *Les Brillantes Questions et les Réponses Intégrales* » (*Al-'asa'il al-lāmi'a wa-l-aǧwaba al-ǧāmi'a*) < *ibid*., (ه), pp. 93-115.>. cf. supra, introduction générale.

[1287] Cf. *supra*.

[1288] FĀRĀBĪ (AL), *Le Livre de la des Sciences*, ch. V « La science politique, la jurisprudence et la théologie spéculative » (*fī 'ilm al-madanī wa 'ilm al-fiqh wa 'ilm al-kalām*), in *Kitāb al-Milla wa nuṣūṣ uḫrā'*, (ب), pp. 67-76. On peut remarquer que dans ce cinquième chapitre, Fārābī conçoit la jurisprudence et la théologie spéculative comme des « arts » (*ṣina'ā*) à la différence de la politique qu'il considère soit, comme une science (*'ilm*), soit même comme une philosophie (*falsafa*). Cette idée peut nous conduire à attribuer au cinquième chapitre de la *Recension* un second intitulé qui est le suivant, à savoir, « *fī 'ilm al-madanī, wa ṣina'ā al-fiqh wa-l-kalām* » que l'on peut traduire « sur la science politique, l'art juridique et théologico-spéculatif ».

principes des opinions des habitants de la cité vertueuse (*Fuṣūl mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*)[1289].

Cette classification du *Livre de La Religion* semble converger par ailleurs avec la position défendue par M. Mahdi ci-dessus au sujet des relations entre la religion et la cité, et sur la complémentarité entre cet écrit et le cinquième chapitre de *La Recension.* On peut examiner à ce titre avec attention les tables de correspondances conçues par ce chercheur pour recenser et exposer ces relations. Présentées ci-dessous[1290], celles-ci sont au nombre de deux et mentionnent dans le premier cas de figure (ie. table n°1) une série de correspondances entre *Le Livre de la Religion* et le cinquième chapitre de *La Recension*. Dans le second cas de figure (ie. table n°2), les correspondances sont présentées dans un ordre inversé, du cinquième chapitre de *La Recension des Sciences* au *Livre de la Religion*.

Table n°1 : Correspondances entre *Le Livre de la Religion* et *La Recension des Sciences V*

Le Livre de la Religion		***La Recension des Sciences V***	
47, 18-48, 5	٤٨,٥-١٨,٤٧	75, 9-76,5	٧٦,٥ -٩, ٧٥
50, 4-52, 9	٥٢,٩-٤ ,٥٠	75, 1-8	٨-١,٧٥
52, 10	١٠,٥٢	69,3	٣,٦٩
52, 10-18	١٨١٠ -,٥٢	69, 8-12	١٢٨-,٦٩
53, 1-2	٢-١,٥٣	69,3-4	٤ -٣,٦٩
53, 3-20	٢٠-٣,٥٣	69, 14-70,2	٧٠,٢ -١٤, ٦٩
54, 1-7	٧ -١,٥٤	69, 12-14	١٤ -١٢,٦٩
54, 8-15	١٥ -٨,٥٤	70, 2-7	٧ -٢,٧٠
54, 17-55, 16	١٦,٥٥-١٧ ,٥٤	70, 7-16	١٦-٧ ,٧٠
57, 19-58, 16	١٦ ,٥٨ -١٩,٥٧	71, 4-8	٨ -٤,٧١
58, 7-10	١٠ -٧,٥٨	70, 16-71, 3	٣ ,٧١ -١٦,٧٠
58, 10-59, 2	٥٩,٢ -١٠,٥٨	71, 8-10	١٠ -٨,٧١
59, 3-61	٦١,٩-٣,٥٩	71, 11-74, 12	٧٤,١٢ -١١,٧١

[1289] *Ibid.*, (ج), pp. 77-86. Dans sa traduction française commentée du *Livre des Opinions des habitants de la cité vertueuse*, A. Cherni (*op. cit.*, cf. *supra*.) énonce l'existence de différentes versions des *Chapitres* (p. 28, note n°1). Il rejette à cette occasion celle proposée dans la recension de M. Mahdi en raison de « points de dissonances » entre celle-ci et *Le Livre des Opinions* (*ibid*., pp. 17-18). Il en propose une autre version composée de dix-neuf articles qu'il associe à une restructuration du plan du *Livre des Opinions* articulée à la « répartition de la *métaphysica specialis* du Moyen âge » (*ibid*., p. 17) qui comprend trois grands axes sur : Dieu, le monde et l'homme. Considérant que l'originalité du *Livre des Opinions* réside dans son intérêt pour la société, A. Cherni organise ainsi sa version en quatre chapitres sur le Premier (ch. 1, pp. 30-79), le monde (ch. 2, pp. 82-139), l'homme (ch. 3, pp. 140-213) et la société (ch. 4, pp. 214-329). En guise de présentation, ces chapitres sont accompagnés d'extraits des articles de la version qu'il valide des *Chapitres* qu'il répartit respectivement ainsi : ch. 1 : §$_1$, pp. 28-29 ; ch. 2 : §$_{2-3}$, pp. 80-81 ; ch 3 : §$_{10}$, pp.140-141 ; ch. 4 : §$_{15}$, pp. 214-215. Pour finir, on peut remarquer que cette restructuration du plan du *Livre des Opinions* se démarque nettement du plan adopté dans les textes de référence de notre travail, à savoir, la traduction du *Livre des Opinions* de T. Sabri et le texte arabe édité par A.Naṣrī Nādar, qui comprennent trente-sept chapitres. Pour un certain nombre de raisons (*ibid*., p. 16), A. Cherni rejette cette répartition « avec la plus grande fermeté », mais dans la mesure où la question de l'organisation interne du *Livre des Opinions* n'a pas d'incidence sur l'objet et le but de notre recherche, nous nous sommes principalement appuyés sur les versions de T. Sabri et de A. Naṣrī Nādar pour réaliser notre travail, mais nous nous sommes référés à titre complémentaire à la version de A. Cherni pour l'érudition et la clarté qu'elle manifeste dans les passages les plus délicats du *Livre des Opinions* qui se situent notamment à la toute fin de l'œuvre comme nous serons amenés à le voir (cf. *infra*., ch. III).

[1290] FĀRĀBĪ (AL), *Kitāb al-Milla wa nuṣūṣ uḫrā'*, éd. Mahdi M., p. 131.

Table n°2 : Correspondances entre *La Recension des Sciences V* et *Le Livre de la Religion*

La Recension des Sciences V		*Le Livre de la Religion*	
69, 3	٣, ٦٩	52, 10	١٠, ٥٢
69, 3-4	٤-٣,٦٩	53, 1-2	٢-١,٥٣
69, 8-12	١٢-٨,٦٩	52, 10-18	١٨-١٠,٥٢
69, 12-14	١٤-١٢,٦٩	54, 1-7	٧١ -,٥٤
69, 14-70,2	٧٠,٢-١٤, ٦٩	53,3-20	٢٠ -٣,٥٣
70, 2-7	٧-٢,٧٠	54, 8-15	١٥ -٨, ٥٤
70, 7-16	١٦-٧,٧٠	54, 17-55, 16	٥٥,١٦-١٧, ٥٤

Selon nous, l'examen de ces tables exprime clairement l'herméneutique religieuse de M. Mahdi.

En s'appuyant sur ces dernières, on peut vérifier qu'elle se distingue bien de celle de L. Strauss selon les critères qui ont été évoqués en amont. Or, il est important de souligner un autre point, qui n'a pas été abordé jusqu'ici et qui se rapporte au statut du cinquième chapitre de *La Recension*. D'après M. Mahdi cette partie du *Livre de la Recension des Sciences* a circulé durant l'ère médiévale dans les milieux chrétiens, juifs et musulmans et l'usage qui en a été fait suppose selon lui une certaine autonomie de la philosophie politique de Fārābī vis-à-vis de celle de Platon, ce qui conduit à ajouter une différence complémentaire entre les exégèses de L. Strauss et de M. Mahdi consacrées à la philosophie politico-religieuse du *faylasūf*.

En outre, l'examen de ces tables indique également que pour M. Mahdi, la doctrine religieuse du Second maître peut être envisagée sous un angle philosophico-politique, le nombre de références au cinquième chapitre de *La Recension* dans *Le Livre de la Religion* (table n°1 : treize références) étant supérieur à celui au *Livre de la Religion* dans ce même chapitre (table n°2 : sept références).

L'intérêt accordé au cinquième chapitre *de La Recension*[1291] et à ses correspondances avec *Le Livre de la Religion*, a sans doute conduit M. Mahdi à élaborer son approche politique de la doctrine religieuse de Fārābī, et on peut, en adoptant cette perspective, parachever notre comparaison de son herméneutique avec l'exégèse straussienne dans la mesure où pour M. Mahdi, la conception fārābienne de la religion ne se limite pas à des doctrines religieuses, mais se rapporte également à la Cité. C'est du moins la conclusion qui se dégage de son étude sur *« La cité vertueuse d'Alfarabi »*[1292], qui considère *Le Livre de la Religion* comme une clé de lecture pour interpréter le cinquième chapitre de *La Recension*, et plus généralement comme une fenêtre sur la pensée politico-religieuse de Fārābī. Traduit de l'américain au français par F. Zabbal à partir d'une version datant de l'année 2000, cet ouvrage, qui est paru en anglais sous l'intitulé « *Alfarabi and the fondation of islamic political philosophy* » en

[1291] Cf. *supra*.
[1292] *Ibid.*

2001[1293] nous a semblé s'inscrire dans la continuité des travaux consacrés par M. Mahdi à la doctrine politico-religieuse de Fārābī, et représenter ainsi comme un manifeste de l'exégèse qu'il propose de sa pensée politico-religieuse.

Dès l'introduction de son étude M. Mahdi, tire profit des enseignements de la table n°1 présentée en amont[1294], et s'exprime sur le rôle du cinquième chapitre de *La Recension*[1295] dans le monde médiéval. Fournissant à son sujet des indications complémentaires[1296], il affirme que si ce texte a circulé dans les milieux philosophiques chrétiens, juifs et musulmans en latin, hébreu et arabe, c'est parce que sa diffusion a concerné un large territoire géographique, qui a inclus aussi bien l'Orient que l'Occident médiéval, et que durant cette période la tradition politique platonicienne avait quasi disparu de la philosophie. « Il <est> difficile, affirme en effet M. Mahdi, de trouver ailleurs (ie. que dans le cinquième chapitre de *La Recension des Sciences*) une présentation relativement longue de la science politique, postérieure à la tradition platonicienne, car elle avait quasi disparu de la philosophie »[1297].

Selon cette idée, le cinquième chapitre du *Livre de la Recension des Sciences* semble avoir contribué à la pérennisation de la philosophie politique dans le monde médiéval, et a comblé en même temps le manque créé par la quasi disparition de la tradition politique platonicienne durant cette période. Ainsi, loin de l'intérêt accordé par L. Strauss à *La Philosophie de Platon* de Fārābī, c'est la partie politique de sa *Recension* qui semble s'être imposée durant l'ère médiévale comme un texte philosophico-politique de référence. Son importance fut telle qu'il était connu et lu par les philosophes médiévaux, toutes tradition et culture religieuse confondues, des milieux de langue latine, hébraïque et arabe. Proposant ainsi une histoire de la philosophie politique médiévale commune aux cultures chrétienne, juive et musulmane, M. Mahdi suppose que la philosophie politique de Fārābī a joué un rôle majeur, et que c'est par la médiation d'écrits tels que le cinquième chapitre de *La Recension* qu'il est parvenu d'une certaine façon à fédérer la philosophie politique durant une période, jusqu'à ce que son œuvre tombe progressivement dans l'oubli, et que *Le Livre de la Religion*, entre autres, ait disparu des mémoires.

Dans ce contexte, l'examen de son herméneutique religieuse peut comprendre deux volets.

Le premier est consacé à l'examen du cinquième chapitre de *La Recension*, sur lequel nous nous attarderons ci-dessous.

Le deuxième est dédié à son étude sur *La Cité vertueuse de Fārābī.*

[1293] MAHDI M., *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, with a foreword by Ch. E. Butterworth, The University of Chicago Press, United States of America, 2001.
[1294] Cf. *supra*.
[1295] MAHDI M., *La cité vertueuse d'Alfarabi*, pp. 14-15.
[1296] *Ibid.*
[1297] *Ibid.*

c. 1 : *La Recension V, 1*, un texte commun aux philosophes chrétiens, juifs et musulmans du Moyen Âge ?

Si comme le suppose M. Mahdi, le cinquième chapitre du *Livre de la Recension des Sciences* de Fārābī a constitué durant le Moyen Âge une « présentation relativement longue de la science politique », et que celle-ci non seulement a paré au manque lié à la quasi disparition du platonisme mais encore a été utile aux philosophes chrétiens, juifs et musulmans, on peut examiner avec intérêt le contenu de ce chapitre pour appréhender les idées politiques en cours dans leurs différents milieux.

En examinant dans le détail la structure de ce chapitre, il nous est apparu, en nous appuyant sur la version bilingue (franco-arabe) de *La Recension* réalisée par A. Cherni (2015)[1298] et sur deux versions arabes plus anciennes d'O. Amine (1968)[1299] et de 'A. bū Malḥūm (1996)[1300], qu'on peut le subdiviser en trois parties. La première est consacrée à la définition de la science politique (*al-'ilm al-madanī*) et de la philosophie politique (*al-falsafa al-madaniyya*)[1301]. La deuxième porte sur la science juridique (*al-'ilm al-fiqh*), mais, en raison de sa brièveté, elle peut être associée à la troisième partie, plus longue, qui est consacrée à la théologie spéculative (*'ilm al-kalām*)[1302]. Si l'on examine d'un œil critique cette classification, on peut se poser la question de savoir si ce chapitre a influencé le monde médiéval juif et chrétien en partie ou en totalité ? Car si l'on s'appuie sur ce qui précède, il a été montré que le *fiqh* et le *kalām* sont des sciences religieuses musulmanes, et on peut s'interroger sur leur existence dans les milieux juifs et chrétiens, si tant est qu'ils aient bien été influencés par les sciences et la philosophie politique de Fārābī.

c.1.1: De la science à la philosophie politique (Recension V, 1)

L'extrait ci-dessous constitue une reproduction du début du cinquième chapitre de *La Recension*. Il s'agit plus fondamentalement de la première partie de la première section, qui se rapporte à la définition de la science politique.

[1298] FÂRÂBÎ (AL), *Le Recensement des sciences (Al-Iḥṣâ'),* texte, commentaire et traduction Cherni A. (*op. cit. cf. supra*), Ch. V : « De la science politique du *fiqh* et du *kalam* », pp. 194-219.

[1299] *Ibid*., *La Statistique des Sciences*, texte établi, annoté et présenté par Amine O., Le Caire, Librairie Anglo-Égyptienne, troisième édition, 1968, pp. 124-138. Dans la suite, nous présenterons la pagination de cette version du texte en la précédant de la lettre arabe « ص » (*ṣād*).

[1300] *Ibid*., *Iḥṣā' al-'Ulūm*, Bū Malḥūm 'A., (*op. cit*., cf. *supra*), pp. 79-91. Pour démarquer la pagination de cette version du texte, nous nous servirons de la lettre « ب » (*bā'*). Toutefois, celle-ci étant quasi identique à celle d'Amine O., elle lui sera associée dans le tableau ci-dessous.

[1301] Dans la version de Cherni A., « la science politique » figure aux pages 194-207. Dans celles de Amine O. et de Bū Malḥūm 'A, pp. 124-130 (ص) et pp. 79-85 (ب).

[1302] Dans la version de Cherni A « *le fiqh* », pp. 208-209 ; « La science du *kalâm* », pp. 210-219. Dans celles de Amine O. et de Bū Malḥūm 'A, pp. 131-138 (ص) et pp. 86-91 (ب).

Traduction de A. Cherni	Version arabe n°1 : Amine O.[1303] & Bū Malḥūm ‘A.[1304]	Version arabe n°2 : A. Cherni
Quant à **la science politique**, elle examine les genres d’actions, de conduites volontaires, de facultés, de mœurs, de tempéraments et de caractères dont dépendent les actions et les conduites, les fins que <les hommes> poursuivent, la manière dont ils doivent se disposer et s’ordonner chez l’homme, afin qu’ils soient tels qu’ils doivent être, et la manière de les lui conserver. Elle établit une distinction parmi les fins en vue desquelles les actions sont faites et les conduites sont utilisées, et montre que certaines représentent **le vrai bonheur**, tandis que d’autres sont **ce qu’on croit être le bonheur alors qu’elles ne le sont pas**. Celles qui représentent **le vrai bonheur ne peuvent pas avoir lieu dans cette vie, mais dans une autre qui advient après celle-ci et qui est la vie dans l’au-delà.** Celles qu’on croit être le bonheur sont, à titre d’exemple, la richesse, l’honneur, les plaisirs, en tant qu’on les considère comme les seules fins **en cette vie**. Elle établit de même une distinction parmi les actions et les conduites et montre que celles par lesquelles on acquiert **le bonheur en vérité sont les biens, les belles actions et les vertus,** tandis que leurs contraires sont les maux, les vices et les défauts. <Elle montre> que le mode d’existence de ces actions et conduites chez l’homme est tel que les vertueuses sont distribuées dans les cités et nations selon un ordre <tel qu’>elles ne peuvent s’exercer **que d’une manière collective**. Elle montre <aussi> que <cet ordre> suppose un gouvernement (*riâsa*) qui permette de telles	**(ب79/ص124)** أما العلم المدني فإنه يفحص عن أصناف الأفعال **والسنن** الإرادية[1305] وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه، والوجه في حفظها عليه ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن. **(ب80)** ويبين أن منها ما هي في الحقيقة سعادة وأن منها ما هي مظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك؛ وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة؛ بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة وهي الحياة الآخرة؛ والمظنون به سعادة مثل الثروة والكرامة واللذات، إذا جعلت هي الغايات فقط في الحياة. ويميز **(ص125)** الأفعال والسنن ويبين أن التي ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة هي الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل،وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص، وأن وجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزّعة في المدن والأمم على ترتيب وتستعمل استعمالاً ومشتركاً. ويبين أن تلك ليست تتأتى إلا برياسة يمكن معها تلك الأفعال والسنن والشيم والملكات	**(ص195)** أما العلم المدني فإنه يفحص عن أصناف الأفعال **والسّير** الإرادية، وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسير، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه والوجه في حفظها عليها. ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السير ويبين أن منها ما هي في الحقيقة سعادة، وأن منها ما هو مظنون أنه سعادة من غير أن تكون كذلك. وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة؛ بل في حياة أخرى بعد هذه وهي الحياة الآخرة، والمظنون به سعادة مثل الثروة والكرامة واللذات، إذا جعلت هي الغايات فقط في الحياة. **(ص197)** ويميز الأفعال و السير، ويبين أن التي ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة هي الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل،وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص. وأن وجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسير الفاضلة موزّعة في المدن والأمم على ترتيب وتستعمل استعمالاً ومشتركا. ويبين أن تلك ليست تتأتى إلا برئاسة

[1303] Cf. *supra.*

[1304] Cf. *supra*.

[1305] Remarquer la différence entre les versions arabes n°1 et 2 : le terme « *sunan* » est systématiquement remplacé par « *siyar* ». Dans le premier cas, il sert à désigner les traditions et a servi de base pour désigner la sunna ou Tradition religieuse musulmane (sunnite ou ši‘īte), dans le second il s’agit des conduites. C’est sans doute pour éviter des confusions sur le lexique philosophique de Fārābī qu’A. Cherni a fait le choix de remplacer le pluriel « sunan » par « siyar ». Pour l’examen de la place de la tradition au sens de *sunna* dans l’œuvre de Fārābī, cf. *supra*., partie 1, ch. 2.

يمكن معها تلك الأفعال والسير والشيم والملكات والأخلاق في المدن والأمم، ويجتهد في أن يحفظها عليهم حتى لا تزول. وأن تلك الرئاسة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مُكّن فيهم عليهم. وتلك المهنة هي الملكية والملك أو ما شاء الإنسان أن يسميها؛ والسياسة هي الفعل هذه المهنة.

وأن الرياسة ضربان: رياسة تمكّن الأفعال و السير والملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة، وهي الرياسة الفاضلة.

(ص$_{199}$**)** والمدن والأمم المنقادة لهذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة. ورياسة تمكّن في المدن الأفعال والشيم التي تنال بها ما هي مظنونة أنها سعادات من غير أن تكون كذلك، وهي الرياسة الجاهلية. وتنقسم هذه الرياسة أقساما كثيرة، ويسمى كلّ واحد منها **بالغرض** الذي يقصده ويؤمه، ويكون على عدد الأشياء التي هي الغايات والأغراض التي لها تلتمس هذه الرياسة. فإن كانت تلتمس اليسار سميت رياسة الخسة، وإن كانت الكرامة سميت رياسة الكرامة، وإن كانت بغير هاتين سميت باسم غايتها تلك. ويبين أن المهنة الملكية الفاضلة تلتئم بقوتين:

إحداهما – القوة على القوانين الكلّية.

والأخرى – القوة التي يستفيدها الإنسان بطول مزاولة الأعمال المدنية، وبممارسة الأفعال في الأخلاق والأشخاص في **المدن التجربية**، والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، **(ص**$_{201}$**)** على مثال ما عليه الطب، فإن الطبيب والأخلاق في المدن والأمم؛ ويجتهد في أن يحفظها عليهم حتى لا تزول؛ وأن تلك الرياسة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما مكّن فيهم عليهم. وتلك المهنة هي الملكية والملك أو ما شاء الإنسان أن يسميها؛ والسياسة هي الفعل هذه المهنة؛ (ب$_{81}$) وأن الرياسة ضربان:

رياسة تمكّن الأفعال والسنن والملكات الإرادية التي شأنها أن ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة، وهي الرياسة الفاضلة. والمدن والأمم المنقادة لهذه الرياسة هي المدن والأمم الفاضلة. **(ص**$_{126}$**)** ورياسة تمكّن في المدن الأفعال والشيم التي تنال بها ما هي مظنونة أنها سعادات من غير أن تكون كذلك، وهي الرياسة الجاهلية.

وتنقسم هذه الرياسة أقساماً كثيرة. ويسمى كلّ واحد منها بالغرض الذي يقصده ويؤمه، ويكون على عدد الأشياء التي هي الغايات والأغراض التي لها تُلتَمس هذه الرياسة: فإن كانت تلتمس اليسار سميت رياسة الخسة؛ وإن كانت الكرامة سميت رياسة الكرامة؛ وإن كانت بغير هاتين سميت باسم غايتها تلك.

وتبين أن المهنة الملكية الفاضلة تلتئم بقوتين: إحداهما القوة على القوانين الكلّية. والأخرى القوة التي يستفيدها الإنسان بطول مزاولة الأعمال المدنية وبمزاولة الأفعال في الآحاد والأشخاص في **المدن الجزئية** والحنكة فيها بالتجربة وطول المشاهدة، على مثال ما عليه الطب: فإن الطبيب إنما يصير معالجاً كاملاً بقوتين: **(ب**$_{82}$**)** إحداهما القوة على **الكليات والقوانين** التي استفادها من كتب

actions, conduites, facultés, caractères, tempéraments et mœurs dans les cités et nations, et s'emploie à les leur conserver afin qu'ils ne se perdent pas. **Un tel gouvernement n'est possible que par une fonction et une faculté qui soient à l'origine des actions qui les affermissent en eux et conservent ce qui a été ainsi affermi.** Cette fonction est **la royauté** ou la **monarchie** ou tout ce qu'on voudra la nommer ; **la politique est l'exercice de cette fonction.**

<Elle montre aussi> que le gouvernement est de deux sortes : un gouvernement qui affermit les actions, les conduites et les facultés volontaires par lesquelles on peut acquérir le bonheur en sa vérité ; c'est **le gouvernement vertueux.** Les cités et les nations dirigées par un tel gouvernement sont **les cités et nations vertueuses.** <En revanche,> un gouvernement qui affermit, dans les cités les actions et les caractères par lesquels on acquiert ce qu'on croit être <le> bonheur sans qu'il le soit vraiment, est **un gouvernement d'ignorance.** Ce dernier comporte plusieurs formes, dont chacune porte le nom du **motif qu'il se fixe** et vers lequel il se dirige. Ces gouvernements sont au nombre des choses qu'ils se fixent comme fins et motifs. S'ils recherchent **la richesse**, ils seront appelés **gouvernement de la bassesse** ; si c'est **l'honneur** on les appellera **gouvernement des honneurs** ; si c'est une autre fin que ces deux-là, on les appellera du nom de la fin recherchée.

Elle montre que la fonction royale est constituée de deux puissances : l'une est la puissance <de connaître> les lois universelles, l'autre est la puissance qu'on acquiert de l'exercice prolongé des affaires civiles, de la pratique des actions morales, de <la fréquentation> des habitants dans les cités empiriques et l'habileté qu'on y acquiert de l'expérience et de la longue observation, à l'exemple de ce qui est en médecine. Car, le médecin ne devient guère un

parfait praticien que par **deux puissances :** l'une est la puissance <de connaître> les universaux et les lois qu'il a apprises dans les livres de médecine ; l'autre est la puissance qu'il obtient de la longue pratique des actes médicaux <qu'il exerce> sur les malades et l'aptitude qu'il y acquiert de la longue expérience et l'observation **des corps malades.** Par, cette puissance, il peut déterminer les remèdes selon chaque corps et chaque cas. De même, la fonction royale ne peut déterminer les actions par cette puissance et cette expérience que selon chaque événement, chaque cas, chaque cité et chaque temps.	الطب. والأخرى القوة التي تحصل له بطول المزاولة لأعمال الطب في المرضى، والحنكة فيها بطول التجربة والمشاهدة لأبدان الأشخاص. وبهذه القوة يمكن الطبيب أن يقدر الأدوية والعلاج بحسب بدنٍ بدنٍ في حالٍ حال. **(ص127)** كذلك المهنة الملكية إنما يمكنها أن تقدر الأفعال بحسب عارضٍ عارض وحالٍ حال في وقتٍ وقت بهذه القوة وهذه التجربة.	إنما يصير معالجا كاملا بقوتين: إحداهما – القوة على **الكليات والقوانين** التي استفادها من كتب الطب. والأخرى – القوة التي تحصل له بطول المزاولة لأعمال الطب في المرضى، والحنكة فيها بطول التجربة والمشاهدة لأبدان الأشخاص. وبهذه القوة يمكن للطبيب أن يقدر الأدوية والعلاج بحسب بدنٍ بدنٍ في حال حال. كذلك المهنة الملكية إنما يمكنها أن تقدر الأفعال بحسب عارض عارض، وحال حال، في مدينة مدينة، وقت وقت، بهذه القوة، وهذه التجربة.

Si l'on s'appuie sur ce qui a précédement été vu, l'examen de cet extrait appelle à la formulation de plusieurs remarques.

En songeant en première instance à la définition que L. Strauss assigne à la cité de Fārābī, on constate ici qu'elle se définit, contrairement à ce qu'il affirme, comme un espace à mi-chemin entre l'Ici-bas ou cette vie-ci, et l'Au-delà, c'est-à-dire une autre vie située après cette vie-ci, et donc après la mort. Plutôt que de considérer cette dichotomie comme un subterfuge conçu par Fārābī pour échapper à la persécution des instances religieuses et du peuple de son époque, on peut remarquer avec intérêt le fait que cette conception de la cité s'accorde en tant que telle avec l'islam, le judaïsme et le christianisme, qui croient communément en l'existence d'une vie après la mort censée être éternelle et tributaire d'un jugement divin des âmes basé sur leurs actions et sur leurs conduites durant la vie terrestre. Or, tout porte à croire que cette concordance entre la cité de Fārābī et la croyance en l'Au-delà de ces cultes monothéistes est d'autant plus forte qu'il situe la réalisation de la vie politique après la mort, en affirmant que le bonheur en sa vérité ne saurait exister ou être obtenu en cette vie-ci.

Pour comprendre cette idée, il est intéressant de constater que dans *Le Coran,* le substantif « *sa'āda* » à partir duquel Fārābī nomme le bonheur véritable et apparent n'existe pas. On dénombre seulement deux occurences de la racine « *s.'.d.* » dans la sourate XI, dont une première au verset 105, qui sert à désigner l'état des âmes bienheureuses (*sa'īdun*) dans le monde futur, et à les distinguer des âmes malheureuses (*šaqiyyun*), et une seconde au verset 108, qui précise que cet état bienheureux correspond à une jouissance (*su'idū*) éternelle au paradis. Si l'on cherche ensuite à préciser le contexte général dans lequel interviennent ces

occurences, on observe qu'elles s'intègrent à une leçon (XI, 100-123)[1306] qui se rapporte aux récits de cités bibliques et coraniques anciennes qui ont été exterminées par Dieu sur terre en raison de leur impiété et de leur turpitude. C'est le cas de Pharaon, de son peuple et de ses notables[1307], du peuple de Noé[1308], des ʻAd[1309], des Ṯamūd[1310], du peuple de Loth[1311], et des gens de Madyan[1312].

[1306] Dans la traduction du *Coran* de D. Masson nous nous situons aux pages 279-281. En nous référant au début de cette leçon (versets 100-104, p. 279) qui précède les deux occurrences de la racine « *s.ʻ.d* » nous lisons : « Voici les récits que nous te racontons, concernant les cités (*al-qurā*) : plusieurs d'entre elles sont encore debout, d'autres ont été moissonnées. Nous n'avons pas lésé leurs habitants : ils se sont fait du tort à eux-mêmes. Ils invoquaient, en dehors de Dieu, leurs divinités, qui ne leur ont servi à rien ; lorsque l'Ordre de ton Seigneur est arrivé, elles n'ont fait qu'ajouter à leur ruine. Tel est le châtiment de ton Seigneur, quand il frappe les cités injustes (*rabbika iḏā aḫaḏa al-qurā wa hiya ẓālimatun*), – Son châtiment est douloureux et violent – Il y a vraiment là un Signe pour celui qui craint le châtiment de la vie future. Ce sera un Jour où les hommes seront tous réunis, un Jour solennel. Nous ne le retarderons que jusqu'au terme fixé d'avance ».

[1307] La mention de Moïse dans la sourate XI ne sert pas à condamner son peuple, à savoir, le peuple d'Israël, mais a, semble-t-il, au moins deux fonctions. D'une part, présenter sa vocation prophétique et son Livre et/ou sa révélation comme une source de guidance pour les lecteurs du *Coran* et les partisans de ses révélations (XI, 17 ; 110) D'autre part, elle condamne *a priori* Pharaon qui est décrit comme marchant à la tête de son peuple le jour de la résurrection. Dans la traduction de D. Masson on peut lire ceci : « Nous avons envoyé Moïse avec nos Signes et une autorité incontestable à Pharaon et à ses conseillers, mais ceux-ci obéirent à Pharaon, bien que l'ordre de Pharaon fût injuste. Le Jour de la Résurrection, il marchera en tête de son peuple, et il le conduira au Feu comme on conduit un troupeau à l'abreuvoir ! Quel détestable abreuvoir ! Une malédiction les poursuivra ici même, comme le Jour de la Résurrection. Quel détestable cadeau ! » in *Coran*, XI, 96-99, p. 278.

[1308] Cette expression fait référence aux contemporains de Noé qui ont été victimes du Déluge et ne sont pas montés avec lui dans l'Arche. Pour un état de cette question dans le *Coran*, on peut se référer à l'ouvrage de TOËLLE H., *Le Coran revisité : le feu, l'eau, l'air et la terre* (*op. cit*., cf. *supra*) ainsi qu'à l'étude de HARUN Y., *Les Nations disparues*, Paris, Editions & Librairies Essalam, 2001. Celle-ci montre que le Déluge de Noé est mentionné tant *Le Nouveau Testament* (*Matthieu*, 24 :37-39 ; *Second Épître de Pierre*, 2 : 5 ; *Luc*, 17 : 26-27 ; *Premier Épître de Pierre*, 3 : 20 ; *Second Épître de Pierre*, 3 : 5-6) et dans d'autres cultures, dont par exemple la culture sumérienne, babylonienne ou grecque. Pour plus de détails sur cette question, cf. *Les Nations disparues*, ch. 1, « *Le Déluge de Nuh* », pp. 16-43.

[1309] *Les Nations disparues.*, ch. 4, pp. 76-91. Selon les archéologues, il n'est pas impossible que ce peuple vivait dans la cité d'Ubar située entre le Yémen et le sultanat d'Oman (*ibid*., p. 79). Dans la sourate LXIX, versets 6-8, nous apprenons qu'ils ont été détruits par un vent mugissant durant sept nuits et sept jours consécutifs.

[1310] *Ibid.*, ch. 5, pp. 92-101. Conciliant les données archéologiques aux coraniques, Harun Y. montre que les Ṯamūd ont été des descendants des ʻAd. Ces derniers ont probablement vécu au nord de la péninsule arabique, (*ibid.*, p. 96). Nommés également « *Aṣḥāb al-Hiğr* », il n'est pas impossible d'après Harun Y. que les Ṯamūd aient fondé la cité d'al-Hiğr, qui se situe au nord de la péninsule arabique, où une partie d'eux put migrer pour s'y installer (*ibid*., p. 100). Ayant tué une chamelle sacrée (cf. par ex. *Coran*, XXVI, 141-157) ils ont été exterminés par Dieu dans leurs demeures comme cela est précisé aux versets 67-68 de la sourate XI. Dans la traduction de Masson D., nous lisons, p. 274 : « Le Cri saisit ceux qui avaient été injustes et, le matin suivant, ils gisaient dans leurs demeures comme s'ils n'y avaient jamais habité ».

[1311] Il s'agit des habitants de Sodome de *L'Ancien Testament* (*Genèse*, XIX). Selon *Le Coran*, les habitants de Sodome ont été exterminés par un ouragan, à l'exception de la famille de Loth, dont la femme a néanmoins périt (cf. *Coran*, LIV, 33-36), cf. également *Les Nations disparues*, ch. 3, pp. 51-75.

[1312] En s'appuyant sur le verset 89 de la sourate XI qui se propose comme une déclaration de Šuʻayb à son peuple, on peut supposer l'existence d'une proximité historique et/ou géographique entre les gens de Madyan et le peuple de Loth, Šuʻayb affirmant « Le peuple de Loth n'est pas très loin de vous », trad. Masson D., p. 277. Ceci permet de se poser la question de savoir si ces derniers n'ont pas été les habitants de la cité de Gomorrhe dont la destruction est associée à celle de Sodome dans *L'Ancien Testament (Genèse*, XIX, 24-25). En se basant sur le récit qui nous est proposé de cette destruction dans *L'Ancien Testament*, on observe que le châtiment réservé au peuple de Sodome a été le même que celui des habitants de Gomorrhe et d'autres cités voisines : « Au moment où le soleil se levait sur la terre et que Lot entrait à Çoar, Yahvé fit pleuvoir sur Sodome et sur Gomorrhe du souffre et du feu venant de Yahvé, depuis le ciel, il renversa ces villes et toute la Plaine, tous ses habitants et la végétation au sol. Or la femme de Lot regarda en arrière, et elle devint une colonne de sel. Levé de bon matin Abraham vint à l'endroit où il s'était tenu devant Yahvé et il jeta son regard sur Sodome, sur Gomorrhe et sur toute la Plaine, et voici qu'il vit la fumée monter du pays comme la fumée d'une fournaise ! Ainsi, lorsque Dieu détruisit les villes de la Plaine, il s'est souvenu d'Abraham et il a retiré Lot du milieu de la

Du fait que les habitants de ces communautés ont été pour la plupart indifférents à leurs messagers, qui comptent quant à eux parmi les prophètes et les envoyés de *La Bible* et du *Coran*, à savoir, Moïse[1313], Noé[1314], Hūd[1315], Ṣāliḥ[1316], Loth[1317] et Šu'ayb[1318]. Envoyés par Dieu pour sauver les membres de leurs communautés de leur égarement et de leur châtiment, ces prophètes n'ont pas pu gouverner ces derniers d'où la question de savoir si la sourate XI, et plus généralement, les sources religieuses dans lesquels leurs récits sont rapportés, n'ont pas influencé de façon partielle ou totale la définition fārābienne de la science politique ?

L'intérêt d'envisager une influence partielle de ces sources, peut être double et permettait d'expliquer d'une part, la raison pour laquelle selon Fārābī, le bonheur véritable ne saurait exister en cette vie, et d'autre part, le succès du cinquième chapitre de *La Recension* dans les milieux philosophiques médiévaux musulmans, juifs et chrétiens. Si l'on envisage une influence totale de ces sources sur la science politique du *faylasūf*, on pourrait l'élargir à d'autres notions constitutives de cette dernière dont, le bonheur apparent qui est associé aux plaisirs terrestres, et la relation entre la Cité et son *imâm* et/ou envoyé, en tant qu'il est cargé de conduire ses habitants au bonheur éternel promis aux vertueux dans le monde futur. En outre, l'influence et l'importance de ces sources bibliques et coraniques pourrait constituer un complément et un ancrage historique à la science politique de Fārābī, et parer ainsi au silence qu'on put lui reprocher sur l'identité des principaux acteurs de sa cité vertueuse, desquels il ne fournit jamais les noms dans les textes qui nous sont parvenus. Enfin, on pourrait trouver dans ces légendes une preuve de l'existence du bonheur véritable par la négative, du fait qu'elles supposent l'exisitence effective du malheur destiné aux impies et aux égarés, et qu'il n'est pas impossible que les cataclysmes qui se sont abbatus sur les communautés anciennes dont il est question dans la sourate XI, soient comme des preuves divines par anticipation du châtiment des âmes vouées à la damnation éternelle dans l'Au-delà.

---

catastrophe, dans le renversement des villes où habitait Lot » in *Genèse* XIX, 23-29. Nous nous appuyons ici sur *La Bible de Jérusalem*, édition de référence avec notes, augmentée de clefs de lecture, France, Mame/ Fleurus/Cerf, 2009, pp. 58-59. La référence à Abraham est à souligner ici, et elle pourrait révéler un autre aspect de la relation que nous avons établi entre sa *milla* et la *milla* philosophique de Fārābī. Il est intéressant de remarquer à ce titre que dans la partie métaphysique de son *K. al-Šifā'* (Livre X, ch. 1, trad. Anawati G. C.), Avicenne s'exprime au sujet de ces cités détruites ainsi : « Et ajoute foi à ce qui est raconté au sujet des punitions divines, qui descendent sur les villes corrompues et des personnes tyranniques et vois comment la vérité l'emporte sur la victoire. Et sache aussi que la cause de notre prière, de demande de l'aumône, etc., et de même l'existence de l'injustice et du péché ne proviennent que de là bas, car les principes de ces diverses choses se réduisent à la nature, à la volonté et <au> hasard. ». AVICENNE, *La Métaphysique du Shifā'*, introduction, traduction et notes par Anawati G. C., Paris, Vrin, Études Musulmanes, XXVII, vol. II, 1985, p. 178.

[1313] *CORAN*, XI, 17; 96; 110.

[1314] *Ibid*., 25-49.

[1315] *Ibid.*, 50-60.

[1316] *Ibid.*, 61-68.

[1317] *Ibid.*, 69-83. Dans les versets sélectionnés ici, le nom de Loth est associé à celui d'Abraham (69-76) qui se voit quant à lui annoncé la naissance de son futur fils Isaac.

[1318] *Ibid.*, 84-95.

Pour corroborer cette hypothèse, on peut remarquer qu'il n'est pas question dans ces légendes de punition de Jésus. Son portrait dans *Le Nouveau Testament*[1319] et dans *Le Coran*[1320] conduit à l'identifier à la figure du sauveur, statut qui intéresse particulièrement notre propos ici car Jésus ne semble pas avoir bâtit de cité en ce monde, son royaume étant à l'exemple du bonheur véritable fārābien, situé ailleurs que dans le monde terrestre[1321]. Sa vocation pourrait dans cette mesure avoir exercé une influence sur la science politique de Fārābī et pourrait en l'occurrence nous conduire à penser sous un autre angle de vue la relation que l'on y trouve entre le bonheur et le salut.

Pour en saisir la réalité, nous pourrions songer à l'influence de l'enseignement de ses maîtres chrétiens et du *Coran* sur sa philosophie, et il n'est pas impossible que celle-ci conduisit ensuite les philosophes chrétiens du monde latin à adopter les principes de sa cité vertueuse dans laquelle ils ont put trouver une projection possible du royaume céleste de Jésus. Aussi, si M. Abbès invite à distinguer notamment la cité augustienne de la cité de Fārābī[1322], les convergences que nous trouvons ici entre les sources évengéliques et coraniques posent la question de l'adéquation de la cité vertueuse de Fārābī avec les principes religieux chrétien et musulman. Si partant de là, on synthétise les hypothèses qui ont été défendues ici, on peut affirmer que M. Mahdi eut raison de remarquer la diffusion du cinquième chapitre de *La Recension* dans les milieux musulmans, juifs et chrétiens, et que de prime abord, la science politique et l'eschatologie qu'il suppose, purent convenir *a minima* aux croyances des philosophes de culte musulman, juif et chrétien. En allant plus loin, on pourrait supposer que son contenu put également satisfaire les exigences des philosophes des « Gens du Livre » autre que les juifs et les chrétiens[1323], ce qui d'une certaine façon s'accorde avec la voie religieuse d'Abraham qui est selon nous le modèle principal de la religion ou *milla* de Fārābī, et conduirait à envisager la science politique comme une science universelle.

Si l'on souhaite ensuite se départir de cette approche, on peut songer à la détermination des sources philosophiques de la première section du chapitre V de *La Recension*. Or, il est intéressant de remarquer en première instance, que Platon rapporte dans

[1319] Voir par exemple : « Il n'y a de salut en aucun autre; car aussi il n'y a point d'autre nom sous le ciel, qui soit donné parmi les hommes, par lequel nous devions être sauvés » (*Actes* 4 : 12) ; Les hommes étaient dans la mort et Dieu leur a envoyé une Personne qui est la vie éternelle et que l'on a pu voir, entendre et toucher (*Jean* 1 : 1).

[1320] Dans L*e Coran*, Jésus porte le titre de Messie (*maṣīḥ*), or ce nom veut dire : sauveur (IV, 157) : « Et parce qu'ils ont dit : ''Oui nous avons tué le Messie, Jésus, fils de Marie, le prophète de Dieu''. Mais ils ne l'ont pas tué ; ils ne l'ont pas crucifié, cela leur est seulement apparu ainsi » trad. Masson D., p. 120.

[1321] Voir par exemple *Jean*, 18 : 36.

[1322] ABBES M., *Islam et politique à l'âge classique (op. cit., cf. supra)*, III, p. 203 : « […] On commettra un contresens en invoquant, par exemple, le modèle augustinien de la cité céleste et de la cité terrestre pour réfléchir sur le texte de Fārābī ». M. Abbès se réfère ici au *Livre de L'Obtention du Bonheur*.

[1323] On peut remarquer que dans *Le Coran*, le verset III de la sourate 199 déclare que certains parmi les Gens du Livre : juifs, chrétiens et autres (judéo-chrétiens, gnostiques, mages etc…), auront part à la récompense divine sous forme de salaire (*aǧr*) : « Il y a, parmi les Gens du Livre des hommes qui croient en Dieu, à ce qui vous a été révélé, et à ce qui leur a été révélé. Humbles devant Dieu, ils n'ont pas vendu à vil prix les Signes de Dieu. Ceux-là trouveront leur récompense (*aǧr*) auprès de leur Seigneur. Dieu est, en vérité, prompt dans ses comptes » trad. Masson D., p. 91.

Le Timée le mythe de la destruction de la communauté atlante[1324] pour penser l'Athènes antique, et qu'il n'est pas impossible que ce récit se soit accordé dans l'esprit de Fārābī aux légendes de punitions bibliques et coraniques. Toutefois, nous pensons que la définition de la science politique qui est proposée ici semble principalement avoir été inspirée par la pensée d'Aristote, ce que nous allons examiner à présent.

c.1.1.1: *La Politique d'Aristote et la science politique de Fārābī*

En revenant à la question du salut, on peut supposer que les principes qui régissent la cité aristotélicienne ont pu influencer celle conçue par le *faylasūf*.

Bien que sa *Politique* ne soit pas parvenue aux Arabes[1325], il en est question à la suite du passage présenté plus haut (*Būlīṭīqā/ K. al-Siyāsa*)[1326] dans la versions arabe de *La Recension V, 1* d'O. Amine, qui s'est basé pour l'établir sur une version latine du texte[1327]. Associée à *L'Éthique* d'Aristote[1328], ainsi qu'à *La République* de Platon et à d'autres écrits de lui, on peut se poser la question de savoir si la version latine qui servit à O. Amine pour établir le texte arabe de *La Recension* ne comprendrait pas les ajouts introduits par un éventuel commentateur latin de Fārābī, qui aurait vu des relations possibles entre son écrit et *La Politique* d'Aristote[1329].

En adoptant cette hypothèse, et en comparant le contenu de *La Recension V, 1* avec celui de *La Politique*, on peut, en s'appuyant sur F. Wolff, établir un double constat. D'une part, la cité aristotélicienne semble se définir comme une communauté qui aspire à une certaine fin. D'autre part, sa fin la plus ultime est le souverain bien[1330]. En confrontant le premier principe de la cité aristotélicienne à la cité de Fārābī, il ressort que ce qui définit la première est sa communauté, c'est-à-dire, ou bien des êtres vertueux, ou alors des êtres vicieux. Aussi, dans la mesure où les communautés vertueuses ou vicieuses conçues par Aristote se rassemblent pour l'obtention d'une certaine fin[1331], on peut encore les comparer aux cités vicieuses et vertueuses de Fārābī, dont les rassemblements aboutissent, soit au bonheur véritable, soit au bonheur apparent[1332], à l'exemple de la richesse et des honneurs. Si

---

[1324] PLATON, *Timée*, 24e-25d. On peut remarquer en outre qu'il est question d'une forme de déluge dans *Les Lois*, Livre III, 676a-682e où Platon s'appuyant sur des traditions antiques anciennes explique comment l'humanité dû se relever de différents cataclysmes.

[1325] Cf. *supra*.

[1326] Dans la version de Cherni A, pp. 202-203 ; Dans celles de Amine O. et de Bū Malḥūm 'A, p. 128 (ص) et p. 83(ب).

[1327] Note n°4, p. 128 (ص) : « […] *et hoc quidem est in librio qui Politica dicitur, et est in liber Ethice Aristotelis. Et est iterum libtio Ethice Platonis, et in libris Platonis et alorium* ».

[1328] Qui est parvenu quant à elle aux Arabes et a été commentée par Fārābī, cf. *supra*, partie 1, ch. I.

[1329] À noter que l'interprétation actuelle de *La Politique* d'Aristote a amené les spécialistes à transformer son intitulé. Ainsi dans la traduction de Pellegrin P., il s'agit non pas de *La Politique* mais des « *Politiques* ». ARISTOTE, *Les politiques*, trad. Pellegrin P., Paris, GF Flammarion, 2e éd., n° 490, 1993.

[1330] WOLFF F., *Aristote et la politique*, Paris, PUF, « Philosophies », 2e éd., 1997.

[1331] F. Wolff synthétise ce principe de façon intéressante : « sans visée commune, pas de communauté ». *Ibid*., p. 35.

[1332] Aspect que l'on gagnerait à rapprocher du premier chapitre du Livre I de *La Politique* 1254 a 1 « La cité est une (ie. un certain type de) communauté ». *Ibid*., p. 28.

l'on se concentre ensuite sur le principe selon lequel le but ultime de la cité aristotélicienne consiste en l'obtention du souverain bien, on peut se référer à la fin du dixième livre de *L'Éthique à Nicomaque* (1178b 29-1179a 35)[1333].

Dans ce passage, l'homme sage est considéré comme le seul individu véritablement heureux, du fait que le souverain bien est identifié à la contemplation, et on peut constater à ce titre qu'il est également, du point de vue de l'opinion, l'homme le plus cher aux dieux.

Sachant que pour Aristote la contemplation traduit une activité de l'esprit, et que conséquemment le bonheur s'identifie à un état de l'âme de nature intellectuel, un rapprochement entre sa conception du souverain bien et le bonheur véritable de Fārābī apparaît possible. Toutefois, comme cela a été remarqué par L. Strauss, dans le cas d'Aristote, le souverain bien est uniquement accessible en cette vie, ce qui n'est pas le cas pour Fārābī qui envisage son accession dans la vie future selon notre hypothèse.

Néanmoins, si l'on accorde un certain intérêt au point de vue de l'opinion tel qu'il est envisagé par Aristote dans l'extrait examiné du *L'Éthique à Nicomaque* (cf. *supra*), il n'est pas impossible que sous cet angle, sa position rejoigne celle de Fārābī et avant lui, celle de Platon, qui croyait en la survie et au jugement des âmes après la mort[1334]. Sachant de plus que pour les Grecs les dieux étaient des êtres transcendants interagissant avec les hommes dans le monde, et se distinguant d'eux principalement par leur immortalité[1335], on pourrait supposer que du point de vue de l'opinion Aristote concédait une croyance en l'existence de l'immortalité. En adoptant cette hypothèse, il serait possible d'ouvrir la cité aristotélicienne aux dieux, et de ce fait, à une certaine spiritualité, qui serait de ce fait moins tournée vers un autre monde ou une autre vie après la mort, que vers la vie présente considérée toutefois comme un espace aux dimensions temporelles et éternelles. Ainsi, les philosophes croiraient-ils dans cette optique au caractère temporel et fini de l'existence. Quant aux hommes du commun, ils auraient quant à eux foi en une certaine éternité qui s'exprimerait d'abord et avant tout à partir du caractère éternel et infini de l'existence des Dieux.

Pour finir, on peut remarquer qu'Aristote distingue le bonheur véritable de la richesse et des honneurs (*ibid*. 1179a 1-9), et que la fin de *L'Éthique à Nicomaque* présente une dimension politique qui put intéresser Fārābī à plusieurs titres (*ibid*. 1179a 10-1181b 23)[1336]. Aussi, du fait que ce texte d'Aristote semble avoir été connu de lui et d'autres penseurs de culture et d'expression arabes, on peut s'interroger dans cette perspective sur l'influence de *L'Éthique à Nicomaque* sur la première partie du Livre V de sa *Recension*.

[1333] ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Bodéüs R., Paris, Livre X, GF Flammarion, n°0947, 2004, pp. 534-537.
[1334] Voir par exemple PLATON, *République*, X, « le mythe d'Er », 614a-621b.
[1335] VERNANT J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, « La société des Dieux », La Découverte, « Sciences humaines et sociales », Paris, 2004, p. 103 et svt.
[1336] D'après Bodéüs R., certains savants on vu dans la fin de *L'Éthique à Nicomaque* (EN), une introduction programmatique à *La Politique*, cf. note n°1, p. 550.

c.1.1.2: *L'Éthique d'Aristote et la science politique de Fārābī*

Dans la dernière partie de *L'Éthique à Nicomaque*, Aristote s'intéresse en premier lieu à la manière dont les hommes deviennent bons, c'est-à-dire, vertueux. Supposant qu'on accède à la vertu soit par la nature, soit par l'habitude ou par l'enseignement[1337], il est amené à réfléchir à la nécessité des lois et à leur création, ainsi qu'au statut de législateur.

Du premier point, on peut retenir que les lois sont intégrées à l'éducation des enfants et que leur action concerne aussi bien la sphère publique que privée. Conséquemment, c'est progressivement et par leur application que les enfants accèderont à la vertu et éviteront le vice ou la vilenie qui s'y oppose. On peut souligner avec intérêt le fait qu'Aristote s'appuie sur la médecine pour illustrer cette conception de l'éducation, et qu'il envisage des traitements adaptés pour le cas de chaque enfant (1180 b 9-16). Aussi, dans la mesure où dans la première partie du cinquième Livre de *La Recension*, Fārābī s'appuie sur la médecine pour illustrer l'action des puissances qui composent la science politique, il n'est pas impossible de supposer qu'il a été influencé par la fin de *L'Éthique à Nicomaque*. Constatant de surcroît que le législateur est présenté comme un homme d'expérience et que son activité est comparée à celle du médecin, cette hypothèse semble pouvoir être confirmée. Pour ce faire, il faut distinguer l'usage de l'expérience seule dans le domaine de la politique qui est spécifique aux Sophistes et critiquée par Aristote, de l'expérience associée à l'intelligence[1338], qui à elle seule, peut conduire les hommes à tirer profit des lois formulées par le législateur. Pour autant, cette association semble à son tour suffisante, mais non nécessaire, à la formation d'une constitution idéale, le philosophe de Stagire s'exprimant à ce sujet ainsi :

> « **[1181 b 1]** Comment, par conséquent, tirer d'elles (ie. les lois) de quoi devenir capable de légiférer ou discerner, les meilleures lois ? Car, visiblement, on ne tire pas non plus **sa capacité de médecin des écrits qui consignent des prescriptions.** Pourtant, les auteurs s'efforçent bien d'y exposer non seulement les moyens de traitements, mais encore la façon de s'y prendre pour soigner et les manières dont il faut **traiter/ [5] chaque catégorie de malades, en distinguant leurs états respectifs.** Mais alors que ces indications, **pour les gens expérimentés**, semblent **utiles**, pour **les personnes étrangères à cette science, en revanche, elles ne sont d'aucun service.** Peut-être donc aussi que les recueils de lois et de constitutions politiques sont très intéressants pour ceux qui ont la capacité de les étudier, de discerner ce qui s'y trouve de bien ou, au contraire, de mal et de voir quels genres de dispositions s'harmonisent avec quelle sorte de sujets ; mais pour ceux /**[10]** qui parcourent de tels recueils sans être dans cet état, en bien juger ne peut être à leur portée, sauf évidemment circonstance fortuite, alors qu'ils peuvent vraisemblablement gagner en perspicacité pour les comprendre »[1339].

À la lecture de ce passage, il apparaît clairement que la politique d'Aristote a influencé celle de Fārābī par la médiation de *L'Éthique à Nicomaque*.

[1337] Cette idée put influencer la doctrine religieuse de Fārābī dont il sera question aux ch. II et III de la présente partie.
[1338] Sur l'association entre expérience et intelligence, cf. EN, X, 1181a 3, pp. 546-547.
[1339] *Ibid*., EN, trad. Bodéüs R., pp. 548-549.

S'il est affirmé ici que seul un homme expérimenté dans le domaine de la médecine ou de la législation peut tirer profit des écrits qui sont consacrés à cette question[1340], pour Fārābī, la science politique comprend deux puissances, dont une première théorique (ou théorétique) et une seconde pratique. La première suppose la connaissance des lois universelles qui régissent la science politique. Quant à la seconde, elle correspond à une aptitude expérimentale qui procède de l'observation concrète des habitants des cités et des communautés, à la manière dont le médecin se forme à la pratique de son art par l'observation des corps malades et par leur médication.

Si pour expliquer cette comparaison on peut songer au fait qu'Ibn A. Uṣaybi'a attribué à Fārābī des connaissances théoriques en médecine[1341], ainsi que des écrits dans ce domaine[1342], on peut supposer qu'à la manière d'Aristote, il n'est pas impossible qu'il conçut un usage symbolique de la médecine dans le domaine politique.

Selon cette hypothèse, les traités de médecine et de politique, même compris, ne suffisent pas à faire de leurs lecteurs des bons médecins ou législateurs, et c'est donc l'expérience concrète des maladies et des cités, qui, pour Aristote comme pour Fārābī, complète et parachève leur formation. Nécessitant un certain rapport au temps, ces expériences font acquérir au médecin ou au législateur leur art au cours du temps, et on peut souligner avec intérêt que, si le médecin parvient à prescrire un traitement adapté à ses patients progressivement en accumulant des diagnostics, il en est de même pour le législateur (ou l'homme politique), qui selon Fārābī, parvient à formuler des lois adaptées à ces concitoyens et à s'en servir pour les gouverner suite à une longue observation des cités et des nations concrètes. En ce sens, la politique peut symboliquement être conçue comme une médecine des cités et l'influence de la politique d'Aristote sur la science politique du Second maître semble ici incontestable, bien qu'elle soit sujette à caution dans le cas d'une influence directe du livre de *La Politique*.

c.1.1.3: *La philosophie politique*

En allant plus loin, on peut ajouter qu'il n'est pas impossible que Fārābī se soit appuyé sur la logique pour définir la puissance théorétique de sa science politique, du fait que celle-ci s'articule à des universaux (*al-kulliyāt*) dont la définition nous est livrée dans la partie logique

[1340] Tout porte à croire que pour Aristote, la composition d'écrits implique la maîtrise d'une science. C'est par ce biais qu'il critique notamment les Sophites qui sont des hommes dont l'expérience politique est reconnue mais dont la science n'est pas avérée, du fait qu'ils semblent avoir été incapables de composer des discours en ce domaine. Cf. EN X, 1181a 3-9, p. 547.

[1341] Cf. *supra*., partie 1, ch. I, notice n°5 : « Doué d'aptitudes en médecine (*ṣinā'at al-ṭibb*), il en avait des connaissances théoriques, [mais] il ne l'a jamais pratiquée, ni ne s'est essayé à ses singularités (domaine pratique). ».

[1342] *Ibid.* On peut songer par exemple aux écrits de Fārābī consacrés à Galien, à savoir, une *Réfutation de Galien sur ce qu'il a mésinterprété des propos d'Aristote (K. al-radd 'alā Ǧālīnūs fīmā ta'walahu min kal. Arisṭūṭālīs'alā ġayri ma'nāhu)*, qui figure sans doute dans la notice d'al-Qifṭī (n°4) sous l'intitulé « *Contre Galien* (*K. al-radd 'alā Ǧālīnūs*) », ainsi qu'un *Livre de la médiation entre Aristote et Galien (K. al-tawsiṭ bayna Arisṭūṭālīs wa Ǧālīnūs)*.

de sa *Recension*[1343]. Ceci nous permet par ailleurs de supposer qu'il n'est pas impossible qu'il ait cherché à fournir une définition universelle, et non particulière, de la science politique dans la mesure où celle-ci ne fait pas mention de l'imâm-philosophe et prophète, ni de Dieu ou de la révélation comme étant susceptibles d'inspirer la formation des lois. En ce sens, on peut supposer que la définition de la science politique qui nous est livrée ici est universelle et pragmatique, et qu'elle put ainsi communément intéresser *a minima* les philosophes chrétiens, juifs et musulmans. Toutefois, il n'est pas exclu que les philosophes de tradition latine aient accordé un intérêt plus poussé à notre extrait, ce qui pourrait expliquer les références qu'on y trouve, dans la version latine de *La Recension* examinée par O. Amine, à *La Politique*, à *L'Éthique à Nicomaque* d'Aristote ainsi qu'à des écrits de Platon.

Quant à la définition que le *faylasūf* assigne à la philosophie politique[1344] on peut remarquer qu'elle ne se distingue pas véritablement de celle qui est attribuée à la science politique, si ce n'est le fait qu'elle lui fournit les lois universelles et les schèmes qui lui permettent de l'exercer.

Comme elle, la philosophie politique comprend deux parties. L'une se rapporte au bonheur et aux conduites universelles qu'il convient d'adopter dans les cités et les nations. L'autre, à la manière dont il convient de les ordonner, de les affermir et de les conserver dans les cités et les nations. En outre, elle recense les genres d'actions non-vertueuses et les conduites qui leur sont associées dans le but de saisir leurs motivations, à la manière dont cela a été réalisé par Aristote[1345] et Platon. Enfin, elle se propose comme une médication pour les cités non vertueuses et exerce une action de prévention sur les cités vertueuses dont elle veille à la succession des gouvernants. Ainsi, par cette double action, la philosophie politique conduit à retrouver d'une certaine manière la théorie fārābienne de l'imâmat et du califat[1346], et elle permet de distinguer la royauté et/ou la politique véritable de celle qui prétend l'être sans en avoir les qualités, garantissant ainsi les fins de la cité vertueuse, qui consistent principalement en l'obtention du bonheur véritable dans le monde futur.

c.1.2: Le statut du fiqh et du kalām (Recension V, 2-3)

En ce qui concerne le *fiqh* et le *kalām*, on peut remarquer qu'ils se définissent comme des sciences qui dépendent simultanément de la logique et de la politique.

Brièvement examiné, le *fiqh* se définit comme une science qui complète la législation. Le juriste (*faqīh*) doit ainsi, par son action, travailler à la déduction (*istinbāṭ*) de ce qui n'a pas été énoncé par le législateur dans sa législation. Ce travail semble porter plus particulièrement sur les lois religieuses qui sont fixées par le législateur dans la religion (*milla*) et comporte

[1343] On y trouve en effet la définition des lois universelles, et/ou des universaux. Dans la version de Cherni A., cf., *Le Recensement des sciences*, ch. II, pp. 76-125.
[1344] Dans la version de Cherni A, pp. 200-207 ; Dans celles de Amine O. et de Bū Malḥūm 'A, pp. 127-130 (ص) et pp. 82-85(ب).
[1345] C'est à ce niveau que se situe le renvoi à *La Politique* d'Aristote et à son *Éthique* pour les penseurs latins. Second renvoi qui ne figure pas dans la version de Cherni A ni dans celles d'Amine O et de Bū Malḥūm 'A.
[1346] Cf. *supra*., partie 1, ch. II.

deux parties qui se rapportent chacune à un aspect de la religion. Subdivisée en des domaines dialectique et pratique, la religion se définit en effet par des opinions (*ārā'*) et des actions (*af'āl*). Pour illustrer les premières, Fārābī renvoie notamment à Dieu et à ses attributs. Quant aux secondes, elles se réfèrent à des pratiques et/ou cultes religieux en cours dans les cités[1347]. Ainsi, le juriste doit-il intervenir après le législateur et réfléchir, en s'appuyant sur la déduction, sur ce qu'il n'a pas énoncé au sujet des opinions et des actions de la religion.

Complémentaire de son action, le travail du théologien (*mutakallim*) intervient à un autre niveau.

Il ne s'agit plus de compléter le travail du législateur au sujet des lois religieuses, mais de défendre les opinions et les actions de la religion, et de réfuter ceux qui s'y opposent.

Toutefois, il n'est pas impossible à un individu de cumuler à la fois les fonctions de juriste et de théologien (*faqīh mutakallim*)[1348], bien que la méthodologie et la fonction de chacun soient spécifiques.

En outre, on peut constater que par ses fonctions de défenseur de la religion, le théologien considère ses opinions et ses actions telles quelles, sans raisonner à la manière du juriste, et qu'en cela, nous pouvons accorder leurs fonctions respectives aux dimensions ésotérique et exotérique des lois religieuses. On peut supposer que le juriste a accès à la dimension ésotérique de la religion, au sens où il réfléchit à son contenu pour compléter le travail du législateur. Quant au théologien, on peut envisager qu'il est chargé de l'aspect exotérique de la religion, car son action se porte sur les jugements qui pourraient venir à son encontre, et l'exercice de sa fonction l'amène à considérer les opinions et les actions de la religion telles qu'elles ont été établies par le législateur, sans les modifier.

Ceci étant, Fārābī détermine différents groupes de théologiens, et laisse entendre que leur défense de la religion repose sur des doctrines spécifiques.

Ces groupes peuvent, selon nous, intégrer trois catégories. La première correspond à celle de théologiens que nous avons nommés « révélationistes » en raison de leur intérêt pour la révélation[1349]. La deuxième se rapporte à des théologiens que l'on peut considérer comme « orthodoxes ou traditionistes »[1350] au vu de leur respect pour les lois religieuses formulées par le législateur. Enfin, la troisième – qui comporte trois sous-groupes – caractérise des théologiens que l'on peut identifier à des « sophistes »[1351], du fait qu'ils n'hésitent pas à recourir à différentes supercheries pour imposer leur religion.

[1347] Dans la traduction de Cherni A., pp. 208-209, nous lisons en effet : « Les actions sont comme celles par lesquelles on glorifie Dieu et celles qui ont cours dans les cités ».
[1348] Dans la version de Cherni A, pp. 210-211 ; dans celles de Amine O. et de Bū Malḥūm 'A, p. 132 (ص) et p. 87(ب).
[1349] *Ibid*., Cherni A., pp. 212-215 ; Amine O. et Bū Malḥūm 'A, pp. 132-135 (ص) et pp. 87-89(ب).
[1350] *Ibid*., pp. 216-217 ; pp. 135-136 (ص) et pp. 89-90(ب).
[1351] *Ibid*., pp. 218-219 ; pp. 136-138 (ص) et pp. 90-91(ب).

c.1.2.1: *Les révélationistes*

Il s'agit de la catégorie de théologiens à laquelle Fārābī consacre le plus long développement de la troisième partie du Livre V de sa *Recension*.

Pour examiner leur doctrine, on peut formuler deux remarques. Tout d'abord, on peut constater avec intérêt le fait que Fārābī passe de l'examen de « la religion » qu'il nomme « *milla* » comme cela a été rappelé, à celui « des religions » « *milal* », ce qui indique selon nous qu'il suppose indirectement l'existence de différentes religions[1352] et de théologies qui leurs sont associées.

Ce point mérite d'être souligné, car il permet de distinguer le traitement que le Sage accorde au *kalām* et au *fiqh*, et on peut supposer, comme ce fut le cas de l'examen de la science politique, que pour lui la théologie est entendue ici en un sens universel, susceptible de convenir à différentes tendances religieuses en plus de l'islam.

La seconde remarque que l'on peut formuler vise à considérer la spécificité de la théologie dont il est question ici.

Celle-ci assigne un primat à la révélation qui est considérée comme supérieure à la raison. Pour la définir, on peut supposer qu'elle prend le contre-pied exact du mu'tazilisme[1353], qui prônait la possibilité d'une interprétation de la révélation par la raison[1354]. Comme l'affirme à ce titre Fārābī : « Quant aux moyens et aux opinions par lesquels on doit défendre les *milal*, certains *mutakallimin* croient le faire en soutenant que les opinions et les dispositions des *milal* ne peuvent être éprouvées par les opinions, la délibération et les intellects humains, parce qu'elles leur sont supérieures en degré. Car elles proviennent d'une révélation divine (*waḥī illahī*) et recèlent des secrets divins (*asrārān illahiyya*) que les intellects humains sont incapables de saisir et de percevoir. »[1355]

Selon cette vision, la révélation et la prophétie sont supérieures à l'intellection, et l'intellect humain le plus parfait est considéré comme inférieur aux intellects divins (*al-'uqūl al-illahiyya*)[1356], qui sont considérés comme les seuls capables d'accéder à la révélation et à la prophétie. Pour cette raison, les théologiens de cette catégorie défendent leurs religions sans éprouver la nécessité de la rectifier, supposant que la révélation que Dieu inspire à son envoyé et/ou prophète est toujours vraie. Pour le montrer, ces théologiens s'appuient, soit sur les

---

[1352] Au chapitre suivant, nous aurons l'occasion de vérifier ce point, mais nous verrons qu'il s'agira de considérer l'existence de différentes religions vertueuses possibles.

[1353] Cf. *DHI*, « mu'tazilisme », pp. 607-609 où l'on apprend qu'il s'agit d'un courant de pensée rationalisant qui s'est développé à partir du VIIIe siècle. On peut souligner le fait qu'ils défendent la négation des attributs divins (p. 607) ce qui les opposent aux philosophes comme le remarquent D. et J. Sourdel, et plus fondamentalement à « la croyance en un Dieu qui se rapproche de l'Un des philosophes grecs, en ne se situant ni dans le temps, ni dans l'espace, et dont les qualités ne sont que des aspects ».

[1354] GIMARET D.," Muʿtazila ", EI, Brill Online, 2016 où nous lisons dans le point IV consacré au « rationalisme mu'tazilite » : " <Les> Muʿtazilites sont incontestablement rationalistes, au sens propre du terme, en tant qu'ils considèrent que des connaissances certaines sont accessibles à l'homme par le moyen de sa seule intelligence, en l'absence de, ou antérieurement à, toute révélation".

[1355] Trad. Cherni A., pp. 212-213.

[1356] *Ibid.*

miracles qu'il accomplit (*al-muʿǧizāt allatī yafʿaluhā*)[1357] ou qui surgissent à travers lui (*taẓahar ʿalā yadīhi*)[1358], sur les témoignages de sages prédécesseurs (*šuhādāt*)[1359] qui ont annoncé sa vocation et son rang auprès de Dieu (*makānahu min Allah*)[1360], ou encore sur ces deux procédés à la fois. De ce point de vue, le législateur est donc identifié au prophète, et sa religion doit être considérée comme une religion révélée.

Partant de là, on peut se poser au moins deux questions. Premièrement, on peut se demander si le législateur-prophète peut ou non être identifié à la l'imâm-philosophe de Fārābī, et si conséquemment la conception de la théologie spéculative qui est présentée ici a été ou non la sienne ? Deuxièmement, on peut se demander si cette conception révélationiste de la théologie représente une critique adressée aux muʿtazilites qui supposent que l'intellect humain est capable d'accéder à l'interprétation de la révélation ?

En ce qui concerne Fārābī et son adoption éventuelle de la théologie révélationiste, on peut supposer que celle-ci suppose la satisfaction d'au moins deux conditions. Selon la première, le prophète-législateur dont il est question ici doit être un imâm-philosophe, du fait que ses capacités intellectuelles et imaginatives sont supérieures à celles du commun des mortels et nécessaires à la connaissance de Dieu[1361] et à la réception de la révélation. Quant à la seconde condition, elle concerne sa doctrine des Intelligences, et suppose que ce qui autorise à distinguer les intellects divins des intellects humains résulte de leurs rangs respectifs dans la hiérarchie des Intelligences. Ainsi, l'homme qui accède à la révélation, et qui, pour le *faylasūf* est un imâm-philosophe prophète, devrait donc être doté d'un intellect inférieur à celui des dix Intelligences qui le surplombent, mais supérieur à celui des hommes en général.

À la question de savoir si nous avons affaire ici à une critique indirecte du muʿtazilisme, nous pouvons, pour y répondre, formuler plusieurs hypothèses.

Si l'on se base sur la définition de la religion présentée plus haut durant l'examen du *fiqh*, on peut constater qu'elle suppose en sa partie théorique ou dialectique relative aux opinions, la croyance en Dieu et en ses attributs (*Allah wa fīmā yūṣafu bihī*)[1362]. Or, en examinant les cinq principes constitutifs de la doctrine muʿtazilite[1363], on constate que le premier, qui se rapporte à l'unicité de Dieu (*tawḥīd*), implique la négation de ses attributs[1364].

[1357] *Ibid*., pp. 214-215.
[1358] *Ibid.*
[1359] *Ibid.*
[1360] *Ibid.*
[1361] Cf. FĀRĀBĪ (AL), *Les Préliminaires indispensables à l'étude de la philosophie d'Aristote*, trad. Diebler S. in *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, IV, 13 : « La fin visée dans l'étude de la philosophie », p. 103 où Fārābī s'exprime ainsi : « La fin visée dans l'étude de la philosophie c'est la connaissance du Créateur (Qu'il soit exalté !) –du fait qu'il est un et immobile, que c'est la cause efficiente de toutes choses, que c'est lui qui as mis en ordre ce monde – de sa générosité, de sa sagesse, de sa justice. Quant aux actions accomplies par le philosophe, elles consistent à s'assimiler au Créateur à la mesure de la capacité humaine. »
[1362] Version arabe de Cherni A., p. 209.
[1363] D'après Gimaret D. (cf. *supra*.," *Muʿtazila* ", in EI), ces cinq principes (*al-uṣūl al-ḫamsa*) sont les suivants : « 1. <l'>unicité de Dieu (*al-tawḥīd*); —2. <la> justice de Dieu (*al-ʿadl*); — 3. ‘‘ la promesse et la menace’’ (*al-waʿd wa-l-waʿīd*), par quoi, […], il faut entendre essentiellement qu'en vertu de la ‘‘ menace ’’ proférée à son égard dans le *Ḳurʾān* tout Musulman coupable d'une faute grave, et mort sans repentir, subira à perpétuité les peines de l'Enfer; — 4. la thèse du ‘‘ rang intermédiaire ’’ (*al-manzila bayna l-manzilatayn*) formulée par Wāṣil

Distinguant des attributs d'actes (*ṣifāt al-fiʿl)* des attributs d'essence (*ṣifāt al-ḏāt*)[1365], les mu'tazilites se sont interrogés sur la manière dont il convenait de s'exprimer au sujet de Dieu sans tomber dans l'anthropomorphisme ou dans une forme déviée de polythéisme. Pour comprendre cette réflexion, on peut constater que le terme « *ṣifāt* » a été considéré par ces théologiens comme un synonyme de « *waṣf* et de *ism* »[1366] ce qui se rapporte à la façon dont il convient de décrire Dieu ou de le nommer.

Dans ce domaine, la liste des qualificatifs réservés à Dieu est limitée et renvoie notamment à sa puissance (*qādir*), à sa science (*'ālim*) ou encore à son action créatrice (*ḫāliq*). Aussi, la question qui se pose est de savoir s'il faut inclure ou non ces actions à son essence, et si en faisant cela on associe à Dieu d'autres existants éternels tels que la puissance, la science, ou la création.

Les théologiens sunnites ont, selon les cas, admis ou rejeté certaines doctrines mu'tazilites[1367]. Les aš'arites supposent, quant à eux,, l'existence de sept ou huit entités éternelles en Dieu (*maʿānī*) qui sont : la science, la puissance, la vie, l'ouïe, la vue, la volonté, la parole, et éventuellement, la durée[1368]. Or, dans ce contexte, se pose la question de savoir si on a affaire à d'autres divinités ou si ces attributs sont bien en Dieu et spécifiques à lui. D'après D. Gimaret, on peut constater que la position des mu'tazilites n'affiche pas un rejet absolu des attributs divins, à l'exemple d'Abū-l-Huḏayl (vers 227/841), qui a admis qu'on peut dire de Dieu qu'il est « savant par une science » ou « puissant par une puissance » en vertu d'une indentification entre ses attributs et son essence. Néanmoins, du fait que ce théologien est un représentant de l'école de Baṣra, on peut se demander si son positionnement put constituer une source de divergence avec les mu'tazilites de Bagdad[1369]. Sachant cependant que selon D. Gimaret, le mouvement mu'tazilisme connut différentes évolutions, il faut attendre sa seconde période (du IIIe/IXe au Ve/XIe s.) pour que sa doctrine se consolide et se cristallise dans les cinq célèbres principes qui ont servi à définir leur doctrine, d'où des divergences possibles entre les différents membres et sous-groupes de la théologie mu'tazilite.

Sachant qu'Abū-l-Huḏayl vécut durant la première période du mouvement (du IIe/VIIIe au IIIe/IXe s.), on peut supposer que Fārābī s'est opposé aux mu'tazilites qui ont rejeté les attributs divins et qu'il s'est accordé au contraire avec ceux qui ont reconnus leur existence, comme c'est le cas d'Abū-l-Huḏayl. Pour le justifier on peut s'appuyer sur le début du *Livre des Opinions,* où l'on remarque que les premiers chapitres consacrés à l'Être premier

---

b. ʿAṭāʾ, selon laquelle ce même Musulman coupable d'une faute grave ne saurait être ici-bas qualifié ni de ''croyant'' (*muʾmin*), ni de ''mécréant'' (*kāfir*), mais relève d'une catégorie à part, celle du ''malfaiteur'' (*fāsiḳ*); —5. […] l'obligation faite à chaque Croyant (conformément à *Ḳurʾā*n, III, 104 et 110, VII, 157, IX, 71, etc.) ''d'ordonner le bien et <d'>interdire le mal'' (*al-amr bi-l-maʿrūf wa-l-nahy ʿan al-munkar*), autrement dit, d'intervenir dans les affaires publiques pour faire régner la Loi et combattre l'impiété. ».

[1364] *Ibid*., I : « Sur les attributs divins (*ṣifāt*) ».

[1365] Ou « *ṣifāt al-nafs* », cf. *ibid.*

[1366] *Ibid.*

[1367] *Ibid.*

[1368] *Ibid.*

[1369] Les mu'tazilites se distinguaient en effet en deux écoles, *ibid.*

(1-6 ; 9)[1370], proposent des développements sur son Essence (ch. 5), sur sa Majesté, sa Grandeur et sa Gloire (ch.6), ainsi que sur ses noms (ch. 9).

Si l'on se tourne vers le chapitre 5, il apparaît que Dieu est Intelligent (*ʿaqlān*)[1371], Savant (*ʿālim*), Sage (*ḥakīm*), Vrai (*ḥaqq*), Vivant (*ḥayy*) et Vie (*ḥaywa*)[1372] et que ces attributs relèvent de son Essence et de sa Substance.

Au chapitre 6, Dieu est considéré en fonction de sa Grandeur (*ʿiẓamatuhu*), de sa Majesté (*ğalālahu*) et de sa Gloire (*mağiduhu*)[1373].

Or, si l'on se tourne en dernière instance vers le chapitre 9, on constate que les noms par lesquels on nomme Dieu n'altèrent pas l'unicité de sa Substance, de son Essence et de son Existence, et que parmi ces derniers, il convient de distinguer ceux qui indiquent son Essence, comme c'est le cas des termes « être, un, vivant », de ceux au moyen desquels on ajoute quelque chose qui vient de l'extérieur, comme c'est le cas des termes « justice, <et> générosité »[1374]. Partant de là, on pourrait supposer que Fārābī a distingué deux sortes d'attributs pour qualifier Dieu, dont des attributs primaires ou essentiels qui seraient en lui, et des attributs secondaires, qui peuvent être associés à son Essence, à sa Substance et à son Existence, sans lui être identifiés. Selon nous, ces éléments confirment l'adhésion de Fārābī à la doctrine des attributs divins et son opposition à la pensée des théologiens mu'tazilites qui l'ont rejetée. Cela peut amener à supposer que la théologie révélationniste telle que la présente Fārābī s'oppose à celle de ces mu'tazilites.

Par ailleurs, on peut compléter cette hypothèse en nous intéressant à l'éthique mu'tazilite et à son rapport à la prophétie. D'après D. Gimaret, on remarque en effet que : « <c'est> seulement une fois qu'on aura montré – par raisonnement, là encore – que Muḥammad est authentiquement l'Envoyé de Dieu (en tant que sa véridicité est prouvée par des miracles) que la révélation ḳurʾānique pourra être prise en compte. »[1375] Or, du point de vue des révélationistes, il n'est pas possible d'adopter une telle position en vertu de la supériorité de la révélation sur la raison. Cette position pourrait également être attribuée à Fārābī, du fait qu'il n'associe pas la révélation à la raison, mais l'articule à l'imagination, comme nous le verrons plus loin[1376].

Pour finir, on peut remarquer que Fārābī fut le contemporain du qāḍī ʿAbd al-Ǧabbar (312-415/925-1025)[1377] et qu'il eut peut-être une connaissance commune avec lui en la personne du Ṣāḥib b. ʿAbbād[1378]. Le célèbre vizir et homme de lettres fit venir le théologien à sa cour dans la ville de Rayy en 360/971[1379], sans doute en raison de son intérêt pour le

[1370] Dans la traduction de Sabri T., cf. pp. 1-56 (ch. 1-6) puis p. 60 (ch. 9). Dans la version arabe de Naṣrī Nādar A. pp. 37-56 puis 59-60.
[1371] Plus justement, il est Intelligence, Intelligible et Intelligent. *Ibid*., p. 50 ; pp. 46-47.
[1372] *Ibid*., pp. 50-52.
[1373] Dans la version de Sabri T., cf. p. 55, dans celle de Naṣrī Nādar A., cf. p. 52.
[1374] *Ibid*., p. 60 ; p.59.
[1375] GIMARET D.," *Muʿtazila* ", IV, in EI.
[1376] Cf. *infra*., ch. II.
[1377] STERN S. M., "ʿABD al-Ḏjabbār b. Aḥmad", EI, Brill Online, 2016.
[1378] Cf. *supra*., partie 1, ch. I, notice n°3.
[1379] STERN S. M., "ʿABD al-Ḏjabbār b. Aḥmad", EI, Brill Online, 2016.

mu'tazilisme, auquel il consacra des écrits[1380]. Toutefois, dans la mesure où à la naissance de 'Abd al-Ğabbar, le *faylasūf* était déjà avancé dans l'âge[1381], on peut difficilement supposer que ses écrits, qui sont majeurs pour le mu'tazilisme, comme c'est le cas du *Kitāb al-Muġnī*[1382] et du *Kitāb al-Uṣūl al Ḫamsa*[1383], aient pu exercer une quelconque influence sur lui[1384], ou faire l'objet, de sa part, d'une critique que l'on pourrait rencontrer dans ses oeuvres.

Ainsi, si l'on souhaite pour finir résumer la doctrine théologique qui vient d'être examinée, on peut affirmer que la théologie révélationiste est, comme son nom l'indique, axée sur la révélation, et qu'elle rejette d'une certaine façon l'usage de la raison humaine en vertu de son infériorité par rapport aux intellects divins qui lui sont supérieurs. Selon cette vision, la religion ou *milla* défendue est donc révélée, et le législateur qui en formule les opinions et les actions est un prophète. En outre, il n'est pas impossible que cette théologie se soit opposée au mu'tazilisme et qu'elle ait été adoptée par Fārābī.

c.1.2.2: *Les traditionistes ou orthodoxes*

Pour les théologiens traditionistes, c'est la lettre de la religion qui prévaut[1385]. Dans cette perspective leur défense de la religion s'ordonne au respect total et strict des opinions et des actions de la religion tels qu'ils ont été exprimés par le législateur. Ce dont la vérité de son propos sera avéré servira à défendre la religion, et ce qui dans ce même propos sera jugé contradictoire sera interprété de manière à le rendre en conformité avec la lettre de la religion, et ce, jusqu'à le falsifier.

Ce travail conduit les théologiens traditionistes à accommoder les connaissances communes[1386], ou leurs conséquences, à la religion. Dans le cas où cela n'est pas possible, ils usent encore de falsification. Toutefois, quand ce procédé de falsification ne peut être appliqué pour défendre la religion, ils se servent d'autres procédés, tels que la tromperie ou le mensonge, de manière à garantir quoiqu'il arrive la lettre de la religion. Aussi, par leur usage de la falsification, de la tromperie et du mensonge, les théologiens traditionistes s'apparentent

---

[1380] *Ibid.*

[1381] En nous appuyant sur les dates de naissance (256-258/870-872) et de mort (338-339/950-951) du Second maître, on peut supposer qu'au moment où le *qāḍī* Abd al-Ğabbar est né (312/925) il avait entre 56 et 54 ans. À sa mort, le *qāḍī* avait quant à lui entre 26 et 27 ans, ce qui est relativement jeune bien que suffisant à l'élaboration de sa doctrine.

[1382] Dans cet écrit qui est considéré comme la source principale de la doctrine mu'tazilite, 'Abd al- al-Ğabbar s'exprime au sujet de l'unicité divine et de la justice qui sont les deux principes fondamentaux de la doctrine mu'tazilite. Cf. GIMARET D.," *Muʿtazila* ", in EI.

[1383] Cet ouvrage est consacré quant à lui aux cinq principes constitutifs de la doctrine mu'tazilite, à savoir : l'unicité divine ; la justice ; la promesse en l'existence du Jugement Dernier et de la rétribution ; la situation intermédiaire du pécheur grave qui « n'est ni musulman, ni infidèle » ; le fait d'ordonner le bien et d'éviter le mal. Cf. URVOY D., *Histoire de la Philosophie islamique*, ch. X, pp. 176-177.

[1384] On peut signaler à ce titre que le théologien influença de façon majeure le *kalām* juif et plus particulièrement l'école karaïte.

[1385] Trad. Cherni A., pp. 216-217.

[1386] Nous verrons qu'elles constituent le point de départ de l'examen consacré par Fārābī à la naissance des religions dans les cités et les nations, cf. *infra*, ch. II.

selon nous à la catégorie des sophistes qui sera présentée plus loin, bien que leurs principes de base soient différents.

En effet, si l'on s'appuie sur la définition que Fārābī assigne à la sophistique et aux sophistes dans la deuxième partie de sa *Recension*[1387], ce point semble pouvoir être confirmé :

Traduction de A. Cherni	Version arabe n°1 : Amine O. & Bū Malḥūm ʻA.	Version arabe n°2 : A. Cherni
Les arguments sophistiques sont ceux qui sont destinés **à induire en erreur, à tromper, à brouiller, à faire prendre pour vrai ce qui est faux et pour faux ce qui est vrai**, pour savant pénétrant celui qui ne l'est pas et réciproquement. Ce nom, je veux dire la sophistique, désigne **la profession par laquelle un homme parvient à induire en erreur, à tromper et à brouiller, à produire de la confusion dans les esprits par une parole trompeuse** <qui fait croire> qu'il est un homme de sagesse, de science et de vertu, et que les autres ne le sont pas, sans qu'il en soit ainsi dans la réalité, <ou qui fait prendre> pour faux un jugement qui est vrai, et pour vrai ce qui est faux. Ce <nom> est composé du grec σοφία, sagesse, et de στὴσ, faux ; ce qui signifie *fausse sagesse*. **Et, tout homme capable de tromper et d'induire en erreur par la parole à propos de n'importe quel sujet est appelé de ce nom, et l'on dit que c'est un *sophiste*.** Il est faux de penser, comme le font certains, que *sophiste* serait le nom d'un personnage de l'antiquité, dont **la doctrine** aurait consisté à dénoncer la connaissance et la science, dont **les disciples qui ont suivi et défendu sa doctrine** s'appelleraient *sophistes*, et que ce nom serait donné à tout individu ayant partagé ses vues et défendu sa doctrine. C'est là une opinion très naïve ; car, il n'a existé, dans le passé aucun homme dont la doctrine a consisté à réfuter les sciences et la connaissance. Les Anciens n'ont jamais donné ce nom à personne qui eut été partisan d'un	**(ب39/ص80)** والأقاويل **السوفسطائية** هي التي شأنها أن تغلّط و**تضلّل** وتلبّس وتوهم فيما ليس بحقّ أنه حقّ، وفيما هو حقّ أنه ليس بحقّ، وتوهم فيمن **(ص81)** ليس بعالم أنه عالم نافذ، وتوهم فيمن هو حكيم عالم أنه ليس كذلك. وهذا الاسم، أعني **السفسطة**، اسم المهنة التي بها يقدر الإنسان على المغالطة والتمويه والتلبيس بالقول والإيهام، إما في نفسه أنه ذو حكمة وعلم وفضل، أو في غيره أنه ذو نقص، من غير أن يكون كذلك في الحقيقة، وإما في رأي حقّ أنه ليس بحقّ، وفيما ليس بحقّ أنه حقّ. **(ب40)** وهو مركب في اليونانية من **"سوفيا"** وهي الحكمة، ومن **"اسطس"**، وهي المموّه. فمعناه حكمة مموّهة. وكلّ من له قدرة على التمويه والمغالطة بالقول في أي شيء كان، سمي بهذا الاسم، وقيل إنه **سوفسطائي**. وليس كما ظن قوم أن **"سوفسطا"** اسم إنسان كان في الزمان القديم، وأن **مذهبه** إبطال الإدراك والعلوم، و**شيعته** الذين يتبعون رأيه وينصرون **مذهبه** يسمون **سوفسطائيين**، وكلّ من رأي رأيً ذلك الرجل ونصر **مذهبه** سمي بهذا الاسم: فإن هذا ظن غبي جداً، فإنه لم يكن فيما **(ص82)** سلف إنسان كان **مذهبه** إبطال العلوم	**(ص105)** والأقاويل **السوفسطائية** هي التي شأنها أن تغلّط و**تضلّل** وتلبّس وتوهم فيما ليس بحقّ أنه حقّ، وفيما هو حقّ أنه ليس بحقّ، وتوهم في من **(ص81)** ليس بعالم أنه عالم نافذ، وتوهم في من هو حكيم عالم أنه ليس كذلك. وهذا الاسم، أعني **السفسطة**، اسم المهنة التي بها يقدر الإنسان على المغالطة والتمويه والتلبيس بالقول والإيهام، إما في نفسه أنه ذو حكمة وعلم وفضل، أو في غيره أنه نقص، من غير أن يكون كذلك في الحقيقة، ويوهم في رأي حقّ أنه ليس بحقّ، وفيما ليس بحقّ أنه حقّ. **(ص106)** وهو مركب في اليونانية من سوفيا وهي الحكمة، ومن أسطس، وهي التمويه؛ فمعناه حكمة تمويه وكلّ من له قدرة على التمويه والمغالطة بالقول في أي شيء كان، سمي بهذا الاسم، وقيل إنه سوفسطائي. وليس كما ظن قوم أن سوفسطا اسم إنسان كان في الزمان القديم، وأن مذهبه كان إبطال المدراك والعلوم؛ وشيعته الذين يتبعون رأيه وينصرون مذهبه يسمون سوفسطائيين، وكلّ من رأي رأي ذلك الرجل ونصر سمي بهذا الاسم، فإن هذا ظن غبي جدا. فإنه لم يكن فيما ما سلف إنسان كان مذهبه إبطال العلوم والإدراك، يلقب بهذا اللقب ولا القدماء سموا

[1387] Trad. Cherni A., ch. II, pp. 104-107.

personnage nommé *Sophiste*. Bien au contraire ils ont attribué ce nom à tout individu, quel qu'il soit, en raison de sa profession, de sa manière d'argumenter et de son **talent dans la tromperie et la falsification.** De même qu'ils n'ont jamais appelé quelqu'un *dialecticien* pour avoir été disciple d'un homme appelé *Jadal* (dialectique), mais en raison de sa profession, de sa manière d'argumenter et de son talent dans l'exercice de son art ; de la même manière <qu'on appelle> sophiste quiconque possède cette puissance et cet art, **dont le métier est la sophistique et l'action procédant de ce métier est dite sophistique.**	والإدراك، يلقب بهذا اللقب، ولا القدماء سموا بهذا الاسم أحداً، لأجل أنهم نسبوه إلى إنسان كان يلقب **بسوفسطا**، بل إنما كانوا يسمون الإنسان بهذا الاسم لأجل مهنته ونوع مخاطبته وقدرته على جودة المغالطة والتمويه، كائناً من كان **(ب41)** من الناس، كما لا يسمون الإنسان جدلياً لأنه ينسب إلى إنسان كان يلقب بجدل، بل يسمونه جدلياً لمهنته ونوع مخاطبته ولقدرته على حسن استعماله صناعته، كائناً من كان من الناس. فمن كانت له هذه القوة والصناعة فهو **سوفسطائي**، ومهنته هي **السوفسطائية**، وفعله الكائن عن مهنته فعل **سوفسطائي**.	بهذا الاسم أحدا، لأجل أنهم نسبوه إلى إنسان كان يلقب بسوفسطا، بل إنما كانوا يسمون الإنسان بهذا الاسم لأجل مهنته ونوع مخاطبته، ولقدرته على حسن استعمال صناعته، كائنا من كان من كان من الناس، كما لا يسمون الإنسان جدلياً لأنه ينسب إلى إنسان كان يلقب بجدل، بل يسمونه جدليا لأنه ينسب إلى إنسان كان يلقب بجدل. بل انما سموه جدليا لمهنته ونوع مخاطبته، ولقدرته على حسن استعمال صناعته، كائنا من كان من الناس. فمن كانت له هذه القوة والصناعة فهو سوفسطائي، ومهنته هي سوفسطائية، وفعله الكائن عن مهنته فعل سوفسطائي.

Comme on peut le constater à la lecture de ce passage, la sophistique, et les sophistes qui en sont les praticiens, sont les adeptes d'une sagesse trompeuse qui consiste à tromper, à égarer et à induire en erreur les hommes au moyen d'arguments fallacieux.

L'examen du vocabulaire employé ici par Fārābī peut être intéressant dans la mesure où il semble s'être inspiré du lexique religieux de la langue arabe, en mobilisant les notions d'orientation (*maḏhab*)[1388] et de voie (*šī'a*) pour critiquer l'opinion de ceux qui ont associé le terme « sophiste » au nom d'un ancien dont la doctrine aurait consisté à réfuter la science et la connaissance. Se moquant avec humour de cette fausse croyance, Fārābī renvoie à la dialectique nommée en arabe « *ǧadal* » et suppose que croire en l'existence d'un tel individu reviendrait à personnifier la dialectique et à l'élever au rang de doctrine.

En mettant entre parenthèses cette critique, et en examinant à nouveau la description qui nous est proposée des théologiens traditionistes, tout porte à croire qu'ils s'appuient sur des arguments sophistiques pour défendre la lettre de la religion, dans la mesure où pour cela, ils mobilisent la falsification, la tromperie et le mensonge, et que leur visée est de faire passer pour vrai ce qui est faux en réalité à la manière des sophistes.

Si l'on adopte cette hypothèse et que l'on affirme que les théologiens traditionistes sont aux yeux de Fārābī des sophistes, on peut se poser au moins deux questions.

Premièrement, on peut se demander si le *faylasūf* ne critique pas indirectement les théologiens traditionistes de son époque, et si conséquemment il ne s'est pas opposé de façon générale à une interprétation jugée littéraliste des lois religieuses et des écrits dans lesquels elles sont consignées, comme c'est le cas pour la théologie ḥanbalite[1389] dont le fondateur Ibn

[1388] Ce terme peut également indiquer la notion de doctrine religieuse.
[1389] LAOUST H., *Les Schismes dans L'islam*, ch. IV, pp. 114-118.

Ḥanbal (240/855), qui comptait parmi les opposants du mu‘tazilisme, revendiquait notamment « la nécessité de ne pas transgresser les données du *Coran* et du *hadîth*, et ‘‘de décrire Dieu comme Lui-même s’est décrit dans le *Coran* et comme le Prophète l’a fait dans la *Sunna*’’ »[1390]. Deuxièmement, on peut se poser la question de savoir si, en associant indirectement la théologie spéculative à la sophistique, Fārābī n’a pas cherché d’une certaine façon à lui assigner une fonction sociale et politique déterminée. Du fait qu’elle considère les lois religieuses telles qu’elles sans les modifier, ce respect pourrait représenter un aspect positif dans le cas où la religion à défendre est vertueuse, du fait que le théologien littéraliste ne procède pas à la modification du contenu de la religion (opinions et actions) en effectuant son travail.

Toutefois, dans le cas contraire, et si la religion est vicieuse, on peut supposer que la théologie spéculative puisse être dangereuse, étant donné que tous les moyens sont mis en œuvre par les théologiens pour défendre la lettre de la religion[1391].

La prise en compte de ce danger peut constituer une bonne introduction à l’examen des théologiens que nous avons identifié à des « sophistes » au sens plénier du terme, et nous verrons à ce titre qu’ils n’hésitent pas à en appeler à la violence pour défendre leurs religions.

c.1.2.3: *Les sophistes*

Comme nous l’avons annoncé plus haut, les théologiens qui entrent dans la catégorie des sophistes se divisent en trois sous-groupes.

Le premier[1392] s’appuie sur les aberrations des religions auxquelles il s’oppose comme sur des instruments au moyen desquels il se prémunit des critiques de ses adversaires. Le deuxième[1393] associe la sophistique à d’autres moyens qui conduisent leurs opposants à ne pas être en mesure de discourir comme le fait de les inhiber, de leur inspirer de la peur, ou encore de leur causer un autre préjudice. Enfin, le dernier groupe[1394] œuvre à la défense de la religion en cherchant à l’embellir par différents procédés tels que le mensonge, la tromperie, la duperie et la filouterie, associant à cela un jugement de valeur sur leurs adversaires. Celui-ci consiste soit à les considérer comme des ennemis, et à sortir ainsi du cadre du discours pour entrer dans celui de la guerre (*al-ḥarb*), voire de la guerre sainte (*al-ğihad*), soit à les envisager comme des alliés et à œuvrer dans cette perspective à les ramener à la vérité de la religion, considérant leurs divergences comme des manifestations de leur inconscience et de leur faiblesse d’esprit.

Selon nous, ces trois pratiques du *kalām* rendent compte des déviances auxquelles cet art peut conduire, et du fait que la logique, bien que considérée ici en son aspect sophistique et

[1390] *Ibid*., p. 117.
[1391] Dans le chapitre suivant où nous examinerons le statut de la théologie à partir de la deuxième partie du *Livre des Lettres*, nous verrons que la défense d’une religion fallacieuse est source de danger pour les philosophes et la philosophie, et que dans ce cas de figure, leur existence dans la cité est menacée.
[1392] Cherni A., pp. 218-219 ; Amine O. et Bū Malḥūm ‘A., pp. 136-137 (ص) et pp.90- 91(ب).
[1393] *Ibid.* ; *Ibid.*
[1394] *Ibid.* ; pp. 137-138(ص) et p.91(ب).

trompeur, ne peut suffire pour en assurer l'exercice. En effet, ce qui semble pouvoir nous conduire à rassembler les trois groupes examinés ici dans une même catégorie et à les distinguer des théologiens traditionnistes, réside dans le fait que leur pratique du *kalām* ne se limite pas à la sophistique, mais s'associe à d'autres procédés, comme c'est le cas de la ruse (groupe n°1), des machinations instiguées envers les théologiens opposés à la religion (n°2), ou du jugement de valeur (n°3).

Il apparaît à ce titre que l'attitude des théologiens du deuxième et du troisième groupe est plus grave que celle du premier.

Pour les premiers, en effet, la défense de leurs religions peut être considérée comme alliant la rhétorique à la sophistique. Comme l'affirme Fārābī au sujet des arguments oratoires ou rhétoriques, ils « sont destinés à persuader un homme de n'importe quelle opinion et à lui faire accorder un assentiment plus ou moins fort à tout ce qui lui est avancé »[1395]. Aussi, peut-on supposer qu'en s'appuyant sur les aberrations d'une religion adverse pour défendre sa propre religion, le théologien œuvre à la fois en sophiste et en rhétoricien.

Dans le cas des théologiens du deuxième et du troisième groupe, l'usage de la sophistique est plus nuancé et moins lié au discours qu'à un jugement de valeur à portée individuelle ou sociale. Faire taire en effet un individu en machinant contre lui peut être considéré comme une attaque individuelle adressée à sa personne, comme l'illustre l'attitude des théologiens du deuxième groupe. Pour ceux du troisième groupe, cela semble aller plus loin, du fait que leur jugement a une portée sociale, et considère le théologien du camp opposé moins du point de vue de la religion dont il assure la défense, que dans son rapport à la communauté religieuse à laquelle il s'oppose. Ce double point de vue sur la religion, qui est compris dans le terme *milla* qui signifie à la fois la religion et la communauté religieuse, comme nous allons le préciser ci-dessous, peut expliquer l'attitude des théologiens du troisième groupe, qui se sentent ainsi aptes à déclarer la guerre à leurs adversaires ou à les ramener à la vérité de la religion, à la manière dont on le fait pour les « femmes[1396] et les enfants »[1397], associant ainsi leur pratique de la sophistique à la violence et à l'humiliation.

Pour illustrer cette idée, on peut songer à nouveau au mu'tazilisme et considérer que ce mouvement a été à l'origine du premier phénomène d'inquisition (*miḥna*)[1398] en terre d'islam, ce qui put influencer ici Fārābī et mettre conséquemment en garde ses lecteurs contre

[1395] Trad. Cherni A., ch. II, pp. 108-109.
[1396] On peut remarquer que cette opinion n'est pas partagée par Fārābī qui considère sur le plan intellectuel la femme comme étant l'égal de l'homme. Cf. POHV, ch. XXI, trad. Sabri T., p. 89 : « Quant aux puissances sensitive, imaginative et raisonnable, elles n'ont pas de différence chez l'homme et la femme ».
[1397] *La Recension des Sciences*, trad. Cherni A. pp. 218-219 ; versions de Amine O. et Bū Malḥūm 'A., pp. 137-138(ص) et p.91(ب).
[1398] *DHI*, « mu'tazilisme », pp. 608-609. Associée à une période d'inquisition, la *miḥna* correspond à une phase durant laquelle les califes 'abbassīdes ont adopté officiellement le mu'tazilisme. Initité par le calife al-Ma'mūn (197-217/813-833), cette adoption obligeait les hommes de religion à déclarer leur adhésion aux doctrines mu'tazilites. Ce phénomène se poursuivit sous al-Mu'taṣim (217-227/833-842) et al-Wāṯiq (227-232/842-847), avant de prendre fin sous al-Mutawakkil (232-246/847-861). Pour plus de détails sur cette question, cf. FERJANI M. Ch., « Théologiens et pouvoir politique dans les sociétés musulmanes à l'époque classique : de l'inquisition mu'tazilite à l'inquisition ḥanbalite », in *Les Intellectuels en Orient musulman, statut & fonction*, édité ss. la direction Sanagustin F., (*op. cit*., cf. *supra*), pp. 39-52.

les déviances possibles de la théologie, bien que dans le cas des mu'tazilites la théologie doive être considérée comme rationnelle et non cmme spéculative. Pour le montrer, on peut examiner la double signification que Fārābī assigne à la *milla*, et le sens plus particulier qu'il donne aux *milal*, dont il est question tout au long du développement qu'il consacre à la théologie spéculative dans la troisième partie du Livre V de sa *Recension*.

c.1.2.4: *De la milla aux milal de Fārābī, identité et différences*

L'examen du terme « *milla* » indique qu'il n'est pas d'origine arabe et qu'il a existé d'après A. Jeffery[1399] sous des formes différentes en araméen, hébreux[1400], syriaque[1401] et grec[1402].

Sa mention dans *Le Coran*[1403] où il est principalement associé à l'expression « *millat Ibrahim* », qui désigne la communauté religieuse d'Abraham, traduit selon ce spécialiste, l'adoption ou l'importation par Muḥammad du vocabulaire religieux du milieu judéo-chrétien. Ainsi, la signification coranique du terme *milla* correspond soit à la notion de religion (*dīn*)[1404], et plus particulièrement, à la religion d'Abraham, soit à l'idée de communauté religieuse (*milla*), qui désigne en premier lieu la communauté religieuse d'Abraham, mais concerne également d'autres communautés, dont celles des judéo-chrétiens et des communautés plus anciennes.

Bien que Jeffery rejette l'idée d'un usage préislamique du terme *milla* dans le milieu arabe[1405], cette notion a bénéficié d'un certain succès auprès des intellectuels et des théologiens du monde arabe classique, à l'instar des traditionistes[1406]. On peut le vérifier en s'appuyant sur les travaux de G. Monnot, qui rend compte de l'existence d'un genre littéraire

---

[1399] JEFFERY A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, "ملّة: milla", in Texts and Studies on the Qur'ān, vol. III, Netherlands, Brill, Leiden-Boston, 2007, pp. 268-269.

[1400] C'est le cas de Sprenger (cité par Jeffery cf. *supra*, p.268) selon lequel Muḥammad aurait importé le terme *milla* du parler des Juifs du Ḥiğāz qui eux-mêmes l'auraient importé de l'araméen. Hirschfeld et Torrey s'accordent à ce dernier en développant d'autres hypothèses. Le premier dont l'hypothèse apparaît pour. A. Jeffery farfelue (cf. note n°7, *New Researches*, 16, *ibid*) soutient que le prophète de l'islam a sans doute assimilé le terme « מלה » au terme « « מלא. Dans ce cas, « מילה" » qui signifie la circoncision a plus ou moins été identifié à « מלא » qui renvoie à la doctrine religieuse d'Abraham. Aussi, « מילה » qui représente un signe distinctif d'affiliation à l'alliance abrahamique put occasioner cette confusion et impliquer l'identification du terme « ملّة » à la religion « دين » d'Abraham. Quant à Torrey dont l'hypothèse semble plus crédible pour Jeffery (*Foudation*, 48, *ibid*, p. 268), il défend l'existence d'une correspondance entre l'araméen « מלא » et l'hébreu « מלא ». Selon lui, ces termes ont la même signification et peuvent faire l'objet d'un usage symbolique qui désigne les croyances religieuses d'une personne.

[1401] A. Jeffery considère également le syriaque « ܡܠܠ– ܡܠܡܐ » comme une source possible du terme *milla*.

[1402] Pour le grec, Jeffery mentionne le terme « ρημα » (*réma*) que l'on aurait également transcrit par le terme « λογος » (*logos*) qui aurait lui-même été employé dans le vocubulaire technique de la religion. Cf. note n°1, p. 269 où Jeffery renvoie aux travaux de Nöldeke (*Neue Beiträge*, 25-26 ; *Sketches*, 38), Vollers (ZDMG, li, 293, 325) et de Nöldeke et Schwally (i, 20, 146).

[1403] *CORAN* : II: v. 130-135; III: 95; IV: 125; VI: 161; XII: 38; XVI: 123; XXII: 78.

[1404] Ce qui invite ainsi à supposer l'existence d'une synonymie entre les notions de « *dīn* » et de « *milla* ». Il en est question dans le DHI : « Millet », pp. 575-576, ainsi que dans *Le Livre de la Religion* de Fārābī. Dans la traduction de Diebler S., §4, p. 51 : « <La> religion (*al-milla*) et <la> foi (*al-dīn*) sont presque synonymes ».

[1405] JEFFERY A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, p. 269.

[1406] C'est la conclusion qui se dégage de l'examen de l'étude de Wensinck A. J sur le lexique des traditionistes (*A Handbook of early Muhammadan Tradition, Alphabetically arranged*, Leiden, E. J. Brill, 1960) où la notion de *milla* est absente.

qui se développa approximativement dans le monde arabe classique entre le IIIe et VIIe siècle de l'Hégire (ie IXe-XIe s.) et qui donna lieu à la production « d'ouvrages de *milal* »[1407]. Rattachés à l'histoire des religions en Islam, ces écrits seraient nés de l'effort des musulmans pour établir un dialogue positif avec les religions non-musulmanes. Celui-ci donna lieu à trois catégories d'écrits dont : des récits descriptifs (*aḫbār*) de type historique et géographique[1408] ; des exposés à caractère spéculatif (*maqālāt*)[1409] auxquels se rattachent les ouvrages de *milal* dont on a conservé un exemple célèbre dans l'écrit de Šahrastānī (547/1153) intitulé « *Le Livre des Religions et des Sectes* » (*K. al-milal wa niḥal*)[1410] ; enfin, on trouve également des exposés de nature encyclopédique[1411].

Si, à la lumière de ces indications, on cherche à déterminer la signification du terme *milla* sous la plume de Fārābī, nous sommes conduits à formuler plusieurs hypothèses.

En effet, si son caractère politique semble établi, la détermination de son origine dans l'œuvre du *faylasūf* pose problème. Pour répondre à cette question, on peut se demander si Fārābī l'a puisé dans le lexique coranique comme le suggère J. Langhade[1412]. On peut également se poser la question de savoir s'il en a eu connaissance à travers des sources non-arabes, syriaques ou grecques, par l'intermédiaire de ses instructeurs chrétiens. Enfin, on peut se demander si les ouvrages du *milal* ont exercé une certaine influence sur son œuvre?

À ce titre, on remarque que dans *Le Coran* le terme *milla* apparaît uniquement au singulier, mais que ce n'est pas le cas dans les sources syriaques, où il existe au singulier et au pluriel (ܡܠܬܐ ;ܡܠܠ) ainsi que dans les ouvrages du *milal*. Ne diposant pas d'indications

[1407] MONNOT G., « L'histoire des religions en Islam », in Revue de l'histoire des religions, tome 188, n°1, 1975, pp. 22-34.

[1408] D'après G. Monnot, ces récits « transmettent parfois une connaissance plus ou moins directe de l'auteur, qui a été en contact avec des hommes d'autres religions » (*ibid*., p. 24). Les *aḫbār* se définissent ainsi comme des récits de voyages mais se distinguent en fonction de la formation du voyageur qui peut être géographe ou historien. Dans le premier cas, on aura affaire à des récits descriptifs, dans le second, il pourra être question de récits sur le passé comme c'est le cas des *Aḫbār al-zamān* de Mas'ūdī (*ibid*. pp. 24-25). À la fin de son article, G. Monnot illustre ce type de récits en proposant un extrait d'un texte inédit d'Ibn Kalbī (204/820) qu'il présente comme « la plus grande autorité sur les Arabes anté-islamiques » (*ibid*., p. 28). Tiré d'un ouvrage intitulé « *Maṯālib al-'Arab* », il se propose comme un chapitre consacré à ceux « chez qui était le mazdéisme, le judaïsme, le christianisme et la *zandaqa* », (*ibid*., p. 28-30).

[1409] G. Monnot soutient que dans la culture arabe classique le terme « *maqālāt* » signifie « au singulier, une affirmation déterminée, un point de doctrine, bref une thèse » (*ibid*., p. 25-26). Aussi, est-il intéressant de souligner qu'il relie « au moins de façon indirecte » (*ibid.,* p. 26) la littérature du *kalām* aux *maqālāt* qui se définissent comme des « catalogues des opinions [religieuses] et en particulier des erreurs » (*ibid*). L'intérêt de ces ouvrages dont la plupart ont été perdus (*ibid*, note n°2), réside dans le fait qu'on y trouvait compilées différentes doctrines religieuses musulmanes et non-musulmanes.

[1410] ŠAHRASTĀNĪ (AL), *Le Livre des religions et des sectes*, trad. Gimaret D., Monnot G., & Jolivet J., Belgique, Peeters, UNESCO, 2 vols, 1986-1993. Dans son article, G. Monnot montre que plusieurs ouvrages portent le même titre que cet écrit de Šahrastānī, ce qui l'autorise à parler de « *livres d'al-milal wa-l-niḥal* » qu'il présente comme des ouvrages qui ont en commun leur exhaustivité, des possibles affinités avec la science du *kalām* dont ils empruntent les méthodes, et dans une moindre mesure, leur systématicité (*ibid*., p. 27).

[1411] Selon G. Monnot les encyclopédies « doublent les ouvrages du *milal* » (*ibid*., p. 28). Sans nous en dire plus sur ce genre, il en propose un extrait tiré d'une encyclopédie persanne peu connue du théologien Faḫr al-Dīn al-Rāzī (606/1029) intitulée « *Jāme' al-'olūm* » dont il reproduit le chapitre consacré à « La science des opinions doctrinales du monde entier », pp. 30-34.

[1412] LANGHADE J., *Du Coran à la philosophie, La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Fârâbî*, Damas, Institut Français de Damas (IFAD), 1994, p. 30 et svt. Jacques Langhade étudie également un autre emploi de la racine *MLL* dans le *Coran* sous sa forme verbale « *malla* » utilisée à trois reprises dans le long verset 282 de la sourate II où il est question de la codification des dettes par écrit.

supplémentaires sur les sources syriaques[1413], on peut formuler l'hypothèse selon laquelle Fārābī a pu être influencé par les ouvrages du *milal*, bien qu'il n'est pas exclu qu'il put avoir accès à la terminologie syriaque sur la *milla* par l'intermédiaire de ses instructeurs chrétiens.

Dans la partie de *La Recension* qui vient d'être examinée (V, 3), on dénombre onze occurrences du terme *milal*[1414], et on peut associer à cette énumération d'autres mentions de ce terme dans *Les Chapitres* où l'on en dénombre cinq[1415].

Compte tenu de ces observations, la signification du terme *milla* dans l'œuvre de Fārābī et la détermination de sa source peut recevoir l'explication suivante.

En vertu de son caractère politique, il est possible de rapprocher la *milla* philosophique de Fārābī à la *milla* coranique. En tant que telle, elle a pour modèle principal la religion et la communauté religieuse d'Abraham, qui a été un prophète et un guide « ni juif, ni chrétien »[1416] dont le culte s'apparentait à un pur monothéisme (*tawḥīd bi-l-lah*), car il s'est opposé au polythéisme de ses pères. Si l'on s'intéresse ensuite aux *milal* de Fārābī, l'identification de leurs sources conduit, soit au genre littéraire du *milal*, soit éventuellement à des sources syriaques, par l'intermédiaire de ses instructeurs chrétiens. Dans ce contexte, les *milal* sont envisagées sous un angle polémique plutôt que philosophique, et nous avons principalement affaire aux théologiens qui sont chargés d'en assurer la défense.

De cela, il résulte que le spectre des signifiants entre les notions de *milla* et de *milal* chez Fārābī englobe des considérations philosophique, religieuse et polémique. Aussi, à mesure que l'on s'éloignerait de la *milla* et de son rapport à la philosophie, on basculerait progressivement dans la multiplicité des *milal* et l'on se heurteurait ainsi à la question du rapport entre les *milal*, la théologie spéculative, et ce qui peut lui être associé, à savoir une doctrine spécifique, la sophistique, la rhétorique ou encore, quoique de façon plus marginale, la violence et l'humiliation. Toutefois, comme nous avons cherché à le montrer, il n'est pas impossible d'associer la théologie spéculative à une pratique que l'on pourrait qualifier de vertueuse, et la question qui se pose dès lors est double : Fārābī a-t-il assigné dans sa Cité une place spécifique à la théologie spéculative et si oui, celle-ci s'identifie-t-elle ou non à la théologie révélationiste ? Sachant, de plus, que l'exercice du *fiqh* lui est associé et semble être antérieur au *kalām*, on peut compléter cette question en se demandant si Fārābī en fit ou non de même pour cet art.

Dans la mesure où M. Mahdi a considéré la relation entre la *milla* et la cité comme le sujet central de la philosophie politique du *faylasūf*, on peut se tourner vers son étude de « *La Cité vertueuse d'Alfarabi* » pour trouver des premiers éléments de réponses à ces questions. Sachant en outre qu'il s'est intéressé à la diffusion de sa philosophie politique dans les milieux chrétiens, juifs et musulmans médiévaux, nous pourrons également à partir de lui mesurer son impact et déterminer la nature de son apport dans le domaine politique.

[1413] Jeffery reste à ce sujet silencieux, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, p. 268.
[1414] Nous renvoyons ici à l'édition d'Amine O.
[1415] Nous renvoyons à la version des *Chapitres* de M. Mahdi (*Kitāb al-Milla wa nuṣūṣ uḫrā'*, p. 86.), bien que cette version soit contestée par Cherni A., cf. *supra*, notes.
[1416] *CORAN* : II : 135 ; III : 64 ; 67 ; 105-110 ; V : 77.

c. 2 : *La Cité vertueuse d'Alfarabi et la fondation de la philosophie politique en Islam* (2000-2001)

Dans cette étude, la démarche de M. Mahdi nous a semblé se décliner en trois temps. En première instance, il situe la démarche philosophique de Fārābī dans son époque, ce qui l'amène à la distinguer de celles d'al-Kindī et d'al-Rāzi. Dans un deuxième temps, il examine la cité vertueuse du *faylasūf* et tente d'en offir une définition à partir d'une lecture de ses écrits personnels. En dernière instance, il s'intéresse au triptyque de Fārābī consacré à *L'Obtention du Bonheur*, ce qui l'amène à s'interroger sur ses exposés consacrés aux philosophies de Platon et d'Aristote, et à réinvestir l'interprétation qu'en offre L. Strauss.

c.2.1: Fārābī et La fondation de la philosophie islamique

En considérant Fārābī comme le fondateur de la philosophie islamique, M. Mahdi rejoint en quelque sorte l'approche madkourienne de l'histoire de la philosophie musulmane.

Le regard qu'il porte sur l'apport du *faylasūf* est néanmoins différent, car il se concentre sur les prédécesseurs les plus proches de Fārābī dans le domaine de la philosophie, à savoir al-Kindī et al-Rāzi. Bien que déjà rencontrés en amont, le propos de M. Mahdi peut compléter l'approche que nous avons consacrée à ces penseurs, et nous amener à constater en l'occurrence qu'en ce qui concerne, notamment, sa relation à al-Kindī, Fārābī semble l'avoir ignoré et avoir été « imité en cela par al-Ghazâlî, Avicenne <,> Averroès et bien d'autres philosophes »[1417]. Révélant à ce titre que la seule mention du nom d'al-Kindī dans un écrit du Second maître est négative et associée à une ignorance dans le domaine musical[1418], on peut en déduire qu'il dépréciait le Plotin des Arabes. En dépassant ce jugement, on peut constater qu'en réalité chacun de ces philosophes était rattaché à une école philosophique particulière, et que l'école d'al-Kindī, qui fut celle d'Athènes, prônait un enseignement différent, voire opposé à celui de l'école d'Alexandrie dont faisait partie Fārābī.

Représentée par l'enseignement du néoplatonicien Proclus (412-485)[1419], l'école d'Athènes défendait une cosmologie originale, qui intégrait des anges et des esprits, et s'intéressait également à l'alchimie et à l'interprétation des oracles. Plus rationnelle et modérée, l'école d'Alexandrie s'est opposée à cet enseignement, comme le précise M. Mahdi :

> « <L'école d'Alexandrie> tenta de relever le défit de son époque, représenté par le christianisme, et réussit à concilier quelques-unes des différences fondamentales entre **la philosophie et le christianisme**. Quant à l'école d'Athènes, elle semble avoir opté pour une orientation radicale en soutenant **le paganisme contre le christianisme** ; ses membres rédigèrent des œuvres pseudo-philosophiques et pseudo-scientifiques sur des thèmes tels que la magie et différentes pratiques païennes. Il paraît donc justifié de parler, sans risque d'erreur, **d'une différence d'attitude entre les deux écoles sur la manière de traiter de questions telles que le rapport entre la philosophie et la religion, du moins à un moment de l'histoire des deux écoles,** quand, par exemple on compare

[1417] MAHDI M., *La cité vertueuse d'Alfarabi,* partie I, ch. 3, p. 75.
[1418] *Ibid.*
[1419] *Ibid.*, p. 78-79.

> Athènes et Alexandrie entre le IVe et le Ve siècle de notre ère. Mais la chose ne vaut que de façon globale, car il y eu toujours des échanges entre les deux écoles. Un jeune élève brillant d'Alexandrie se rendait à Athènes, étudiait avec Proclus et retournait diriger l'école ou héritait de la chaire de philosophie d'Alexandrie, et vice versa : les deux écoles ne représentent pas deux traditions hermétiques l'une à l'autre. »[1420]

Connu pour ses aptitudes dans le domaine de la théologie[1421], on ne peut déduire, en examinant cet extrait, qu'al-Kindī a œuvré pour le paganisme. On peut supposer néanmoins que son attitude dans le domaine religieux s'est distiguée de celle de Fārābī et que le *faylasūf,* en vertu de son affiliation à l'école d'Alexandrie, s'est impliqué d'une façon différente dans la conciliation entre la philosophie et la religion et/ou l'islam.

Ce qui semble justifier cela aux yeux de M. Mahdi conduit justement aux écrits de philosophie politique du Second maître, dont il déplore l'absence, tant dans les œuvres connues d'al-Kindī que dans celles d'al-Rāzi[1422]. Selon M. Mahdi, la philosophie politique de Fārābī est source d'un véritable renouveau, qui aspire en quelque sorte à l'explication de la religion par la médiation de la philosophie politique. Pour le justifier, il s'appuie tout d'abord sur les figures de Platon et d'Aristote que Fārābī semble avoir considéré sous un angle nouveau comme des acteurs essentiels de la pensée politique et de la philosophie en général. Ainsi, *Le Timée,* qui jusqu'à lui était considérée comme une œuvre cosmologique, revêt une interprétation politique[1423]. Il en est de même pour Aristote, qui, dans l'esprit d'al-Kindī et d'al-Razī, semble avoir principalement été associé à l'éthique[1424]. Ce n'est plus le cas avec Fārābī, qui intègre, comme cela a été vu, le système d'Aristote à sa Cité, et considère, comme nous l'avons montré, la politique comme le double sensible de la métaphysique. Or, en s'appuyant sur son *Livre de la Recension des Sciences,* on peut remarquer que la philosophie politique joue un rôle central vis-à-vis de la religion, qui assigne une fonction majeure à la métaphysique, comme le suggère la présentation suivante de son plan, proposée par M. Mahdi :

> « Dans le livre intitulé *L'Enumération des sciences* […] <on> passe du langage à la logique, aux mathématiques, à la physique et à la métaphysique. **La métaphysique ne couronne pas seulement les sciences**, elle est aussi **une préface à la science politique**, et la science politique étudie tout ce qui est nécessaire à la réalisation, la préservation et la réforme. C'est en ce sens que **la science politique inclut la jurisprudence et la théologie** et traite de questions telles que **la prophétie, la loi divine et la révélation**, car celles-ci sont perçues **en termes de réalisation** plutôt que comme **de simple matières théoriques.** »[1425]

Si cette présentation du plan de *La Recension* précise ce qui a été vu jusqu'ici au sujet du système philosophique de Fārābī, on peut le représenter de façon schématique comme une structure en huit parties comprenant : le langage ; la logique ; les mathématiques ; la physique ; la métaphysique ; la science politique ; la science juridique et la théologie

[1420] *Ibid,* p. 79-80.
[1421] URVOY D., *Histoire de la pensée arabe et islamique* (cf. *supra*., *op. cit.*), ch. XIII, p. 230 et svt.
[1422] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi …,* p. 81.
[1423] *Ibid.*
[1424] *Ibid.,* p. 82.
[1425] *Ibid.,* p. 82-83.

spéculative. On peut remarquer avec intérêt le fait que selon M. Mahdi, la métaphysique bénéficie dans ce système d'une double position, qui consiste d'une part à couronner les sciences qui la précèdent (le langage, la logique, les mathématiques, la physique), et d'autre part à introduire à la science politique, et conséquemment à la jurisprudence et à la théologie spéculative. Aussi, sachant comme cela a été montré que la jurisprudence, et tout particulièrement la théologie spéculative, traitent de questions telles que « la prophétie, la loi divine et la révélation », on en déduit que ces ces interrogations sont introduites par la science politique, et plus fondamentalement par la métaphysique qui la précède.

C'est par ailleurs sur ce lien particulier entre la science politique et la métaphysique que M. Mahdi semble insister ici. Il le considère même comme radicalement nouveau dans l'histoire de la philosophie.

En plus de remarquer l'originalité de la métaphysique fārābienne, ce chercheur insiste sur un second point, qui se rapporte à la question de la « réalisation ». Pour Fārābī, en effet, il apparaît que la science politique et les questions religieuses auxquelles elle introduit (prophétie, loi divine, révélation) ne se limtent pas à de simples interrogations théoriques, mais sont également conçues comme les objets d'une réalisation possible. Pour cette raison, M. Mahdi décrit la science politique de Fārābī comme une science qui « étudie tout ce qui est nécessaire à la réalisation, <à> la préservation, et <à> la réforme ». Si l'on considère les trois questions religieuses abordées ici, à savoir la prophétie, la loi divine et la révélation, cela suppose, si on les place dans une telle perspective, qu'il s'agira pour Fārābī d'œuvrer à leur réalisation dans la Cité, à leur préservation ainsi qu'à leur réforme.

En ce qui concerne la question de la réforme, on peut supposer qu'elle est associée au travail du juriste qui est chargé de compléter l'action du législateur dans la Cité, et qu'elle procède également de la volonté qu'a pu éprouver Fārābī de fonder une cité nouvelle en accord avec la philosophie et la religion et la réalité politique de son époque, comme cela a été suggéré à partir de l'étude de F. Sanagustin sur la relation entre les philosophes et les princes[1426]. Quant à la préservation, nous avons pu nous en faire un aperçu à partir du rôle de la théologie spéculative et des fonctions que Fārābī assigne à la philosophie politique. Chargée de veiller à la santé des habitants de la cité vertueuse à la manière d'un médecin, la philosophie politique surveille en effet la succession des imâms, tout en cherchant des remèdes pour les habitants des cités non vertueuses. Quant à la théologie spéculative, elle est chargée de défendre la religion, et donc de préserver ses opinions et ses actions telles qu'elles ont été conçues par le législateur, malgré le fait que son action peut conduire à des déviances et à un certain nombre d'abus. Or, pour M. Mahdi, c'est la question de la réalisation qui importe et qui permet d'assigner à la philosophie politique de Fārābī une seconde originalité, laquelle le distingue non seulement d'al-Kindī, mais encore d'al-Rāzi.

En concevant la prophétie, la loi divine et la révélation comme des questions qui créent une tension entre la raison et la révélation, ou la connaissance et la croyance, Fārābī aurait, selon lui, déterminé un lien primordial entre la connaissance et la réalisation. Selon

[1426] SANAGUSTIN F., « Les philosophes arabes et le mythe du sage conseiller des princes », cf. *supra*., *op. cit.*

cette hypothèse, la prophétie, la loi divine et la révélation ne sont pas de simples réalités à connaître par la raison, mais deviennent plus fondamentalement les objets d'une réalisation possible liée à un destin politique qui implique l'existence des cités et des nations. De ce point de vue, les cités et les nations sont considérées comme des terrains de réalisation de ces connaissances et leur lieu d'appréhension, ce qui pousse notamment M. Mahdi à affirmer qu' :« on peut dire qu'avec Alfarabi, nous sommes pour la première fois en présence d'une approche philosophique adéquate de la loi divine, et sans doute de la question centrale de la philosophie islamique »[1427].

Pour justifier cette hypothèse, le spécialiste présente deux arguments : un premier relatif à la Cité de Fārābī, et un second, qui se rapporte à la question de la réalisation.

Du premier argument, il ressort une définition de la Cité de Fārābī qui invite à la considérer comme le terrain d'une isonomie entre l'âme humaine et l'univers et/ou le cosmos. Selon celle-ci, la science politique collabore avec la cosmologie et la psychologie, et ce n'est qu'en ayant connaissance du monde de l'âme humaine que l'on peut définir la Cité. Ce point de vue sur la Cité est censé avoir conduit Fārābī à présenter ses écrits politiques sous des approches différentes, qui ont pu dérouter ses lecteurs. M. Mahdi cite en exemple *Le Livre des Opinions* et du *Régime Politique* qui d'après lui, sont des écrits poltiques au caractère et à la structure unique dans l'histoire de la philosophie[1428].Or, et c'est là un point à souligner, le *faylasūf* aurait laissé à ses lecteurs un moyen de les expliquer à travers *Le Livre de la Religion,* qui est considéré comme « un exposé programmatique de la façon et de la raison d'écrire de tels livres »[1429].

La question de la réalisation est abordée quant à elle sous un autre angle de vue. Tout d'abord, on peut remarquer qu'elle concerne « la pensée musulmane d'aujourd'hui »[1430] et que pour le lecteur actuel celle-ci doit l'intéresser en priorité. En seconde instance, M. Mahdi l'envisage du point de vue de la philosophie politique de Fārābī, et montre qu'il a tenté par son moyen de traiter la question du salut privé et public[1431]. Or c'est là encore d'après M. Mahdi une autre originalité de la pensée politique de Fārābī, qui est d'après lui : « quasi le seul philosophe musulman à avoir choisi d'explorer cette tension ; ce faisant, il a mis en évidence l'esprit philanthropique de la philosophie et la noble dévotion du philosophe au bien-être de la communauté. De cette manière, il rendit un immense service à la communauté musulmane »[1432]. Ainsi, si l'on adhère à la position de M. Mahdi, tout porte à croire que la philosophie politique de Fārābī importe tant pour comprendre les auteurs anciens de l'ère médiévale qui ont adopté sa voie, que pour le lecteur contemporain, et plus particulièrement le musulman d'aujourd'hui à la recherche d'une vie politique soucieuse, tant du bien-être particulier que général. Cette approche, qui érige la loi religieuse au centre de la vie politique

[1427] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi …,* p. 83.
[1428] *Ibid*., p. 86.
[1429] *Ibid.*
[1430] *Ibid.*
[1431] *Ibid*., p. 89.
[1432] *Ibid.*

de la société musulmane, renseigne donc tant sur la question du religieux dans la Cité de Fārābī, que sur celle de la destinée, voire, d'abord et avant tout de l'actualité des membres de la communauté musulmane. Elle œuvre en ce sens pour un usage positif et contemporain de la philosophie politique de Fārābī qui mérite d'être souligné et peut d'une certaine façon être la source d'une nouvelle école ou tendance philosophique qui aurait tout intérêt à être exploité, compte tenu de notre actualité[1433]. Toutefois, dans la mesure où ce questionnement déborde d'une certaine façon le cadre strict de notre sujet, nous nous limiterons dans ce qui va suivre à l'examen de deux axes présentés par M. Mahdi dans son étude sur *La Cité vertueuse d'Alfarabi*, à savoir, sa conception de la Cité de Fārābī et l'importance dans sa philosophie politique des *Philosophies de Platon et d'Aristote*.

c.2.2: La Cité vertueuse de Fārābī

Présentée dans la deuxième partie de son ouvrage, l'étude de M. Mahdi sur la Cité vertueuse de Fārābī se subdivise en quatre sous-parties, qui portent respectivement sur : la science, la philosophie et la religion (1)[1434], la philosophie politique et la religion (2)[1435], la cité vertueuse (3)[1436], la prophétie et la révélation (4)[1437].

Si l'on souhaite ainsi déterminer la conception qu'il s'est faite de la Cité vertueuse de Fārābī, nous devons nous concentrer sur le troisième moment de cette réflexion, et nous pouvons lui associer son quatrième moment, qui, en vertu de ce qui précède, est apparu lui être lié. Pour ce faire, on peut synthétiser en quelques mots les positions défendues par M. Mahdi dans le premier et deuxième temps de sa réflexion, et constater en l'occurrence qu'elles s'articulent à des explications quasi linéaires du cinquième Livre ou chapitre de *La Recension des Sciences* et du *Livre de la Religion*, le premier étant examiné pour révéler les relations entre la science, la philosophie, et la religion, et le second, pour déterminer le rapport entre la philosophie politique et la religion. En ce sens, telle qu'elle est conçue par M. Mahdi, la Cité vertueuse de Fārābī et le statut qu'elle assigne à la prophétie et à la révélation repose sur une interprétation spécifique de la pensée politico-religieuse du *faylasūf* qui assigne à ces deux écrits un statut central, et tend à les considérer comme une introduction à son étude.

Ayant proposé dans ce qui précède une analyse du cinquième chapitre de *La Recension* (1, 2, 3) et examiné avec M. Mahdi le plan de cet écrit, nous avons pu déterminer les relations entre la philosophie et la religion, et constater que la métaphysique et la science politique introduisent à l'étude de la religion, qui est, quant à elle, secondée par celle du *fiqh* et du *kalām*. Réservant l'étude du *Livre de la Religion* aux prochains chapitres de notre travail, nous supposons, contrairement à M. Mahdi, que si son étude peut constituer un outil de lecture pour l'interprétation du cinquième chapitre de *La Recension*, il ne permet pas de se

[1433] C'est la raison pour laquelle nous y reviendrons dans la Conclusion générale de notre travail.
[1434] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi …,* partie II, ch. 4, pp. 93-134.
[1435] *Ibid*., ch. 5, pp. 135-171.
[1436] *Ibid*. ch. 6, pp. 172-200.
[1437] *Ibid*. ch. 7, pp. 201-231.

faire une idée précise de la doctrine poltico-religieuse de Fārābī[1438]. Selon nous, celle-ci se révèle de manière édifiante dans d'autres écrits, tels que *Le Livre des Opinions* et *Le Livre des Lettres,* et nous verrons par la suite que si ce spécialiste a accordé une certaine importance au second, dont il est l'inventeur, il semble avoir considéré avec méfiance le premier.

Néanmoins, sans l'important travail de M. Mahdi sur le corpus religieux de Fārābī, nous n'aurions pu nous démarquer de l'interprétation qu'il en propose. En effet, se différenciant sur ce point essentiel d'I. Madkour et de L. Strauss, M. Mahdi est le seul à avoir établi et traduit des écrits du Sage. C'est le cas du tryptique constitué de *L'Obtention du Bonheur,* de *la Philosophie de Platon* et de *la Philosophie d'Aristote* (1962), qu'il a traduit en anglais[1439] et auquel il a apporté également sa contribution d'éditeur en proposant une version arabe de *La Philosophie d'Aristote* (1961)[1440]. C'est également le cas du *Livre de la Religion,* qu'il a édité dans sa recension du corpus religieux de Fārābī (1991)[1441], ainsi que du *Livre des Lettres*, qu'il a édité en 1990[1442], et dont une nouvelle édition, accompagnée d'une traduction anglaise réalisées par Ch. E. Butterworth, paraîtra en 2017[1443].

Cela étant posé, nous pouvons examiner l'interprétation que M. Mahdi assigne à la Cité vertueuse de Fārābī et les relations qu'on y trouve, selon lui, entre la prophétie et la révélation.

c.2.2.1: *La cité vertueuse, une cité musulmane ?*

Si l'on peut remarquer que dans cette partie M. Mahdi exploite divers écrits du corpus politique fārābien[1444], ce qui permet spécifiquement de caractériser son approche de la Cité de Fārābī semble résider dans son association à l'islam, ce qui conduit à formuler l'hypothèse selon laquelle cette cité, ainsi que le programme philosophique qu'on y trouve, s'est d'abord et avant tout adressée à des lecteurs musulmans. Aussi, si comme le remarque M. Mahdi, Fārābī évite de citer *Le Coran* ou de renvoyer au prophète Muḥammad, on peut considérer les écrits politiques du *faylasūf* comme faisant partie d'un « nouveau genre dans la littérature

[1438] Dans l'introduction de la traduction que A. Cherni consacre au *Livre de la Religion* (*La religion, al-Milla* introducion, p. 11), nous constatons qu'il assigne une interprétation similaire à cet écrit du *faylasūf* affirmant ceci : « Il serait illusoire de vouloir y trouver (ie. dans le *Livre de la Religion*) une théorie complète du *faylasûf* concernant la foi ou la croyance. En effet, cet écrit est intimement lié aux deux autres traités philosophiques que nous avons présentés dans des volumes précédents, à savoir, *al-Arâ'* (*Opinions des habitants de la cité vertueuse*) et *al-Mabâdi'* (*La politique civile ou les principes des existants*). Ce troisième traité les continue et les complète et donc les suppose comme ses principes ou ses antécédents. »

[1439] ALFARABI, *Alfarabi's Philosophy of Platon and Aristotle,* translated, with an introduction, Mahdi M., United, States Of America, The Free Press of Glencoe, Agora Edition, 1962.

[1440] FĀRĀBĪ (AL), *Falsafat Arisṭūṭālīs*, text edited by Mahdi M., Beyrouth, Dar Mağalla Ši'r, 1961.

[1441] *Ibid*., *K. al-milla wa nuṣūṣ uẖrā*. Cf. *supra.*

[1442] *Ibid., Book of Letters (Kitāb al-Ḥurūf), Commentary on Aristotle's Metaphysics, Arabic Text*, edited with introduction and notes, Mahdi M., Bayrūt, Dār Almašriq, 2ème éd., 1990.

[1443] Cf. *infra*.

[1444] C'est le cas du *Commentaire des Lois de Platon*, du *Régime Politique*, du *Livre des Opinions* ou encore du *Livre de la Religion*.

politique islamique »[1445] et associer son attitude à une forme de « prudence »[1446]. Selon M. Mahdi en effet :

> « [**Les] premières impressions** que laissent les œuvres d'Alfarabi à leurs lectures sont sans équivoque : l'auteur veut amener **ses coreligionnaires**, et de fait **tous les adeptes des religions révélés**, à percevoir le large champ d'harmonie qui existe entre la loi divine et l'intention pratique de la philosophie politique classique. Ces lecteurs étaient incités ainsi à **découvrir dans leur loi divine la réalisation pratique des doctrines des plus éminents sages de l'Antiquité**. Dès lors, ils pouvaient s'atteler à l'étude de ces philosophes, non pas simplement dans le but limité de défendre leurs propres croyances et pratiques, ou celui, négatif de conforter l'idée que la compréhension rationnelle n'a aucun pouvoir devant l'autorité supérieure de la révélation et de la loi divine, mais en vue de **s'élever au-dessus de l'état d'esclavage de croyants aveugles et de pénétrer les intentions secrètes de la révélation et de la loi divine** – pour s'éclairer, grâce à la compréhension de la plus respectable tradition de sagesse humaine, sur la sagesse de leur propre religion. Alfarabi leur assure dans ses livres les moyens, d'adopter une nouvelle attitude à l'égard des œuvres de Platon et d'Aristote. Il les encourage à cesser de tenir ces philosophes pour les fondateurs **d'une tradition étrangère susceptible de saper leurs croyances et leurs vertus sociales, une tradition qu'ils n'étudieraient que pour la réfuter et la combattre.** Il leur indique que **cette tradition leur appartient autant qu'aux Grecs**, et qu'ils doivent la faire leur car elle traite **de sujets plus proches de leur esprit et de leur cœur.** Il leur fait espérer une compréhension plus complète de leur préoccupation politique et religieuse suprême : tout ce qui constitue **l'essence de leur religion et de leur mode de vie**, qui les distingue de **leurs ancêtres païens** et **leur procure leur singulière prétention à la supériorité sur les autres communautés**. »[1447]

Si pour analyser cet extrait on songe « aux premières impressions » de L. Strauss à sa lecture de *La Philosophie de Platon* de Fārābī[1448], on observe que celles de M. Mahdi sur le corpus politique de Fārābī sont radicalement différentes.

Il ne s'agit plus d'envisager le *faylasūf* comme un auteur habile qui a cherché à cacher la véridicité de son enseignement dans ses écrits, mais d'un guide universel dont la pensée politique offre une transition possible entre le paganisme et la religion révélée, ou ce qui revient au même, entre la philosophie de Platon et celle d'Aristote et *a minima,* les trois religions monothéistes, avec un intérêt particulier pour l'islam. Selon cette vision, la Cité vertueuse de Fārābī est identifiée à une cité musulmane, mais sa visée est à la fois particulière et universelle. Elle est particulière au sens où elle s'accorde spécifiquement à l'islam et à la relation qu'il est possible d'établir entre cette religion et les philosophies de Platon et d'Aristote. Elle est universelle car elle est ouverte aux autres religions, et confère ainsi la possiblité aux non-musulmans de s'y élever par la médiation de leurs lois divines vers un mode de vie et une conduite en adéquation tant avec les esprits qu'avec les cœurs. Aussi, puisqu'elle suppose une certaine continuité entre l'enseignement de Platon et d'Aristote et les religions révélées, on peut considérer la Cité vertueuse de Fārābī comme une cité transhistorique, dont la réalité engloberait ainsi sans rupture les croyances et les pensées des Anciens grecs et celles des coreligionaires du Sage.

En cela, nous comprenons ce qui a pu contribuer au succès de la philosophie politique du Second maître, et ce qui a motivé tant les philosophes musulmans que juifs ou chrétiens à adopter son œuvre philosophico-politique, ou, en tout cas, a éprouver le besoin de se situer

[1445] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi …,* partie II, ch. 6, p.175.
[1446] *Ibid.*
[1447] *Ibid.*, pp. 175-176.
[1448] Cf. *supra*., b. 1. 1.

vis-à-vis d'elle. Bien qu'indéniablement convainquante, cette approche présente, du point de vue historique, certains problèmes dans la mesure où il aurait été souhaitable de l'accompagner d'une réflexion qui différencie l'idéal de Fārābī de la reception de ses écrits dans les milieux de son époque et même jusqu'à nos jours. En effet, elle s'appuie sur des idées qu'il n'a pas explicitement développées dans ses écrits, bien qu'elles n'en soient pas totalement absentes, comme nous l'avons montré à plusieurs reprises et comme le confirme, d'une certaine façon, la condamnation par al-Ġazālī, [1449]dont fera plus tard l'objet sa philosophie, associée à celle d'Avicenne, pour leurs « incohérences et égarements » vis-à-vis d'une certaine conception de l'orthodoxie musulmane. Pour cette raison, et en appelant de ce point de vue à la prudence, nous pensons qu'il est préférable de maintenir la lettre des écrits fārābiens, et de considérer sa philosophie politique à la manière d'I. Madkour, comme une réalité abstraite qui s'est efforcée de dialoguer de l'intérieur ou de l'extérieur avec des concepts extérieurs à la culture et à la tradition musulmane, pensant ainsi de manière tout aussi abstraite leur rapport à l'islam. Aussi, bien qu'il soit indéniable que Fārābī s'inscrive dans la tradition philosophique musulmane, il semble important de maintenir l'objectivité et le caractère abstrait de son discours.

Comme nous l'avons montré, sa voie religieuse, ainsi que sa formation intellectuelle, assignent un primat à la philosophie, et il semble nécessaire, selon nous, de souligner cette primauté et de considérer la philosophie et non l'islam comme le premier principe ou cadre de pensée de sa Cité vertueuse, sans quoi on passe à côté de la spécificité même de sa philosophie religieuse. Par ailleurs, c'est par la philosophie que l'on accède à la religion et à ce qui lui est apparenté, à savoir, la prophétie, la loi divine et la révélation, comme nous allons le vérifier dans la suite. Cela ne retire par ailleurs en rien l'islamité de la pensée politique du Sage, du fait que le milieu musulman dans lequel il semble avoir évolué durant son enfance a sans doute favorisé la philosophie et posé un regard positif sur les sagesses anciennes et les autres religions, si l'on admet toutefois qu'il a grandi durant une période dans un milieu proto ismaélien dont l'adhésion à l'islam ne datait que de quelques générations[1450].

Néanmoins, nous nous accordons à l'hypothèse de M. Mahdi selon laquelle Fārābī aurait appelé à l'exploitation des philosophies de Platon et d'Aristote, car sa pensée politico-religieuse, ainsi que sa pensée philosophique en général, semblent bien, et de façon restrictive, être axée au moins en apparence sur ces deux philosophies. Ainsi, si M. Mahdi a raison de supposer que la Cité vertueuse de Fārābī est ouverte aux musulmans et aux adeptes des autres religions révélées, nous supposons que ceci peut être véridique, mais moins en tant que cité musulmane au sens strict qu'en tant que cité philosophique. Pour justifier ce point, il importe de souligner que pour Fārābī l'existence de la sagesse ou de la philosophie dans la Cité est une condition nécessaire à sa subsistance dans le temps[1451], idée qui constitue par ailleurs une

[1449] Cf. *supra*.
[1450] C'est du moins la conclusion qui se dégage de l'étude des noms des ancêtres attribués aux biographes anciens du *faylasūf*, cf. partie 1, ch. II, a. 1.
[1451] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi …*,ch. 6, p.186 : « La sagesse ou la philosophie est une condition indispensable à la fondation et à la survie de la cité vertueuse ».

bonne introduction à l'examen du point suivant, car, il apparaît que la Cité vertueuse peut se passer de la prophétie[1452]. Or, en tenant compte de la nécessité de la sagesse et de la philosophie dans la Cité vertueuse, et en s'appuyant sur l'idée selon laquelle elle peut se passer de la prophétie, on peut se demander ce qui conduit M. Mahdi à l'identifier à une cité musulmane, et comment il suppose, de surcroît, l'adhésion à un tel projet des musulmans de l'époque de Fārābī et même d'aujourd'hui, ainsi que celle des adeptes des autres religions révélées ?

c.2.2.2: *La prophétie et la révélation*

L'examen de la prophétie et de la révélation proposé par M. Mahdi s'appuie sur des lectures et des commentaires des écrits du Second maître. Nous y distinguons deux caractéristiques générales : une première selon laquelle M. Mahdi s'évertue à définir et à distinguer la révélation de la prophétie, ainsi que leurs rapports respectifs à la sagesse ; et une seconde, qui suppose l'existence d'une rupture dans l'œuvre philosophico-politique du *faylasūf* entre, notamment, *Le Livre du Régime politique*, la cinquième partie du *Livre de la Recension* ou encore *Le Livre de la Religion*, et *Le Livre des Opinions*.

De cela, il résulte que M. Mahdi livre au moins trois approches différentes de la prophétie et de la révélation. De nature historique, la première s'appuie principalement sur la troisième sous-partie du cinquième chapitre du *Livre de la Recension*. La deuxième s'établit quant à elle sur un corpus limité des écrits politiques et psychologiques du Second maître (Le *De Anima* de Fārābī[1453], *Le Livre des Lettres*, *Le Régime Politique*, etc.). Enfin, la troisième se rapporte au *Livre des Opinions*.

S'appuyant sur la troisième sous-partie du cinquième chapitre de *La Recension*, le premier exposé de M. Mahdi sur la prophétie et la révélation complète notre examen de la théologie révélationiste. Nous apprenons à son sujet l'existence d'une distinction technique dans la théologie scolastique relative au naturel et au surnaturel et identifiée par Maïmonide dans *Le Guide des Égarés* (II, 32)[1454]. Cette tradition envisage la relation entre la raison, la révélation et la prophétie sous deux angles. Le premier suppose une communication entre la raison humaine et une intelligence qui lui est supérieure dans la saisie de la révélation et de la prophétie, et le second intègre ce processus à une connection entre la raison humaine et une réalité supérieure à toute forme d'intelligence et transcendante. D'après M. Mahdi, c'est à la première voie que se rattachent Fārābī et la totalité des philosophes musulmans jusqu'à Averroès. Quant à la seconde, elle serait de source néoplatonicienne et aurait également été adoptée par des philosophes auxquels se sont ajoutés des mystiques. Ainsi, ce serait de cette seconde voie que le Second maître aurait rendu compte dans la troisième sous-partie du cinquième chapitre de sa *Recension* et c'est à elle que nous devrions identifier les partisans de

[1452] *Ibid*., p. 190. Au sujet des qualités du chef de la cité vertueuse, M. Mahdi affirme : « […] la seule qualification dont on pourrait se dispenser est la prophétie ».
[1453] Il s'agit d'un commentaire du *Traité de L'Âme* d'Aristote qui est aujourd'hui perdu, cf. *ibid*., ch. 7, p. 210.
[1454] *Ibid*., p. 201.

la théologie révélationiste. À partir de celle-ci, la révélation et la prophétie se définissent comme des réalités « inaccessibles à l'entendement humain <qui> sont supranaturelles »[1455] ce qui confirme la doctrine révélationiste selon laquelle la révélation est supérieure à la raison

Pour préciser la différence entre les adeptes de la théologie naturelle et ceux de la théologie surnaturelle, M. Mahdi s'intéresse à la nature de Dieu. Selon lui, le Dieu de Fārābī n'est pas identifiable à l'Un plotinien qui échappe à la raison, mais comprend des caractéristiques platoniciennes et aristotéliciennes qui font de lui un être ouvert à la fois à la morale, aux arts et aux réalités intelligibles, ainsi qu'un démiurge. Il paraît moins évident de déterminer de façon exacte la conception fārābienne de la prophétie et de la révélation, car cette entreprise nous mènerait selon M. Mahdi à constater la « diversité déroutante <des> écrits »[1456] du Second maître. D'un point de vue général, qui serait communément partagé par les spécialistes, le *faylasūf* aurait été amené à se contredire sur ces questions, ou à adopter des positions qui n'ont pas connu d'antécédents dans la philosophie grecque et islamique, en associant la prophétie et la révélation à une épistémologie[1457]. Partant de là, la position défendue par M. Mahdi se résume à trois observations associées à une hypothèse de lecture des écrits politiques de Fārābī.

Tout d'abord, et en adoptant sans doute une perspective straussienne, M. Mahdi affirme que la lecture des écrits politico-religieux de Fārābī nous met dans une situation semblable à celle dans laquelle se retrouve le lecteur des dialogues de Platon. Selon cette perspective, il conclut qu'il n'est pas toujours possible de déterminer à la lecture des écrits politico-religieux du *faylasūf* ses conceptions personnelles.

Constatant ensuite que Fārābī semble s'être davantage exprimé sur la religion dans ces écrits que sur la révélation et la prophétie, M. Mahdi émet l'hypothèse selon laquelle la conception de la religion du Sage « n'est pas forcément révélée ou prophétique »[1458], invitant ainsi le lecteur à vérifier ce qui distingue une religion prophétique ou révélée d'une religion qui ne serait ni l'une ni l'autre.

Pour finir, M. Mahdi nous invite à distinguer la prophétie et la révélation et à considérer la prudence avec laquelle il examine ces réalités.

Ces trois observations le conduisent à formuler une hypothèse de lecture relative aux écrits politiques de Fārābī. Selon cette dernière, les ouvrages dans lesquels il s'exprimerait sur la religion devraient être considérés comme appartenant à la catégorie des écrits relevant de la « philosophie publique »[1459]. À cette hypothèse, M. Mahdi ajoute que Fārābī considérait la prophétie et la révélation comme des « phénomènes historiques », et que dans cette perspective, et pour résoudre d'une certaine façon l'épineux problème du califat, il a

[1455] *Ibid*., pp. 201-202.
[1456] *Ibid*., p. 203.
[1457] *Ibid*., p. 204. M. Mahdi parle de « cognition ».
[1458] *Ibid.*
[1459] *Ibid.* Pour nommer cette catégorie M. Mahdi s'appuie sans doute sur une thèse majeure de la doctrine religieuse de Fārābī selon laquelle la religion est une imitation de la philosophie. Or, en tant que telle, la religion est nommée « philosophie polpulaire » ou « extérieure » comme nous avons pu le constater dans l'Introduction générale de notre étude, et nous le vérifierons dans les chapitres suivants.

communément étudié la religion que les Anciens tenaient pour être la meilleure[1460], ainsi que les religions révélées, le problème posé dans ce cadre étant de savoir comment parer au manque de « révélation et de prophètes »[1461].

c.2.2.2.1 : Hypothèse générale de M. Mahdi sur la définition de la prophétie et de la révélation

Pour proposer une définition générale de la prophétie et de la révélation, M. Mahdi propose une réflexion sur la religion.

S'attardant brièvement sur la deuxième partie du *Livre des Lettres*, il considère la religion comme une réalité humaine dont l'élaboration procède de l'histoire considérée selon une logique cyclique et supposant que la meilleure religion est celle qui résulte du développement des hommes et a existé du temps de Platon et d'Aristote, au moment où ce développement était articulé à la sagesse théorique et pratique, c'est-à-dire, à la philosophie ainsi qu'aux arts[1462]. Le problème qui se pose dès lors pour Fārābī, selon M. Mahdi, est de savoir comment renouer avec cette situation, ou pour le moins s'il est possible d'accorder la religion humaine des Anciens, qui, *a priori* n'est ici ni révélée ni prophétique, avec les religions révélées, ou avec les sociétés qui ont adhéré à ces croyances ?

Suivant méticuleusement le mouvement d'autres écrits de Fārābī, dont *Les Aphorismes Choisis*, *Le Livre de la Religion*, *L'Épître sur L'Intellect* et *Le Régime politique*, M. Mahdi tente de présenter les différents aspects de la doctrine fārābienne de la prophétie et de la révélation. Ceci le conduit à une hypothèse majeure selon laquelle le *faylasūf* se serait distingué sur ce terrain à la fois des Anciens et des Modernes[1463]. Vis-à-vis des premiers il serait parvenu à l'hypothèse selon laquelle le vrai-roi de la cité n'est pas tant un roi-philosophe au sens classique, du fait qu'il correspond à un être humain en lequel se réalise l'intellect acquis. Quant aux Modernes, il s'en démarque également en attribuant à la révélation des significations philosophiques. Celle-ci signifie tout d'abord « la réception des intelligibles par l'intellect théorique »[1464], mais elle représente aussi « un don de la faculté du jugement pratique »[1465] au moyen duquel son réceptacle détermine les opinions et les actions de la religion vertueuse. Aussi au terme de cette première analyse, M. Mahdi suppose que ce qui a importé pour Fārābī est de concevoir un modèle de révélation dont le détenteur serait en même temps doté d'un savoir théorique achevé.

Ne s'exprimant pas au sujet de la prophétie, le spécialiste passe ensuite à l'examen de son statut et de celui de la révélation dans *Le Livre des Opinions*, ce qui le conduit à un renouvellement de sa position, ou pour le moins à considérer l'existence « d'une rupture » dans l'œuvre philosophico-politique de Fārābī.

[1460] Cette question sera également examinée plus loin.
[1461] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi …, ibid*., pp. 204-205.
[1462] Nous y reviendrons au chapitre suivant.
[1463] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi …*, *ibid*., pp. 212-213.
[1464] *Ibid*., p. 213.
[1465] *Ibid.*

Dans l'œuvre de Fārābī qui nous a été conservée, *Le Livre des Opinions* propose selon M. Mahdi l'exposé le plus clair sur la prophétie et la révélation, mais l'analyse qu'il en propose, suppose un certain nombre de réticences.

Considérant tout d'abord l'intitulé du *Livre des Opinions*, il associe son objet à la religion, le terme « cité » de son titre « *Les Opinions des habitants de la cité vertueuse* » signifiant pour lui « régime et religion »[1466]. Selon lui, tout ce qui est exprimé dans cet écrit est « problématique »[1467] et s'adresse ainsi au futur législateur de la cité idéale, qui y trouvera la source de la future religion vertueuse. S'intéressant ensuite brièvement au contenu du *Livre des Opinions*, il juge l'emplacement de l'exposé qu'on y trouve sur les idées communes aux habitants de la cité vertueuse[1468] « ambigu » et considère qu'il s'articule à des doctrines nouvelles qui « ne se trouvent nulle par ailleurs sous la forme où elles sont développées et présentées »[1469].

Parmi ces dernières, on trouve notamment des considérations sur les attributs divins[1470], le nombre et l'ordre des Intelligences, le statut de la lumière et de l'illumination. Mais sans en dire mot, M. Mahdi se consacre à l'examen de la prophétie au sujet de laquelle on apprend que Fārābī s'est vu reprocher le fait de soutenir qu'elle consiste en un pouvoir associé à l'imagination[1471]. Dans ce contexte, on peut supposer que la conception fārābienne de la prophétie dans *Le Livre des Opinions* est nouvelle, et l'on peut, pour l'examine, s'appuyer sur la remarque formulée par M. Mahdi au sujet de l'assurance affichée par Fārābī dans cet écrit : « Il semblerait, affirme-t-il, que le peu d'hésitation manifesté par Alfarabi dans la présentation de ces nouvelles doctrines soit dû au fait que le but du livre ne souffre pas d'hésitations : les citoyens de la future cité vertueuse auront besoin d'indications claires et précises. C'est sans doute aussi la raison pour laquelle Alfarabi n'y développe pas d'arguments philosophiques sur les principes exposés »[1472].

L'examen de la prophétie conduit M. Mahdi à l'associer à la théorie fārābienne de l'imagination et à montrer qu'en tant que telle, elle survient postérieurement à la révélation qui se manifeste quant à elle au moment où la faculté imaginative accède à sa perfection[1473]. Aussi est-il intéressant de constater que selon lui Fārābī semble pouvoir : « se passer de la prophétie, mais non de la révélation, comme condition nécessaire au souverain et législateur suprême »[1474]. Pour expliquer ce statut secondaire de la prophétie vis-à-vis de la révélation,

---

[1466] *Ibid.*, p. 214, On peut remarquer cependant que M. Mahdi sur le commentaire de R. Walzer du *Livre des Opinions*. Cf. notes, *infra*.
[1467] *Ibid.*
[1468] Il en sera question dans les chapitres suivants, cf. *infra*.
[1469] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi …*, *ibid.*, pp. 214-215.
[1470] C'est sur cette doctrine que nous nous sommes appuyés pour examiner le rapport de Fārābī à la théologie mu'tazilite. Cf. *supra*.
[1471] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi …*, *ibid.*, p. 215.
[1472] *Ibid.*
[1473] Ce point sera exposé dans le détail au chapitre suivant.
[1474] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi …, ibid.,* p. 223.

M. Mahdi formule principalement deux hypothèses. La première est liée à l'histoire de la civilisation islamique et à son besoin de fédérer la société après la mort du prophète qui a été son fondateur. Selon cette vision, Fārābī aurait pu œuvrer à l'élaboration d'une cité sans prophète pour répondre aux exigences de son temps. Quant à sa seconde hypothèse, elle se rapporte à la doctrine fārābienne de l'imagination, et suppose que le Second maître a éprouvé vis-à-vis d'elle des soupçons et une forme de dénigrement, en envisageant, pour parer à cela, la nécessité de son contrôle par la raison.

Aussi, si comme nous allons le constater dans les chapitres suivants, la doctrine fārābienne de l'imagination est l'une des pièces maîtresses de la théorie fārābienne de la religion et de ce qui lui est apparenté, comme c'est le cas de la prophétie, de la révélation, du *fiqh* et du *kalām*, M. Mahdi suppose que le Second maître a éprouvé une forme de scepticisme vis-à-vis de cette faculté, d'où sa complémentarité avec l'usage de la raison. Toutefois, ce scepticisme semble selon nous davantage pouvoir être associé à la manière dont M. Mahdi envisage *Le Livre des Opinions* et ses doctrines religieuses dans l'économie générale de la pensée politico-religieuse de Fārābī.

Il est par ailleurs frappant de constater que l'analyse de M. Mahdi sur la révélation et la prophétie, qui se clôture par un examen de la sagesse considérée dans *Le Livre des Opinions* comme une condition nécessaire à l'existence et à la pérennité de la cité vertueuse[1475], ne le conduit pas à en proposer une définition en adéquation avec la voie philosophique de Fārābī. Proposant une interprétation de ce principe à partir du *Livre de la Religion*, il n'associe pas immédiatement la sagesse à la philosophie, ce qui, en toute logique, apparaîtrait évident pour un philosophe. M. Mahdi distingue la sagesse des premiers imâms-philosophes de la cité et de leurs nobles successeurs de celle de leurs successeurs qui sont les juristes[1476] et qui, quant à eux, pourraient assurer la gouvernance de la cité vertueuse en se limitant à une combinaison entre leur art juridique, le jugement pratique et leurs connaissances politiques. Partant de ce constat, M. Mahdi estime que la sagesse juridique est suffisante au maintien de la cité vertueuse, s'étonnant ainsi de l'insistance de Fārābī sur l'existence de la sagesse dans la cité.

Considérée comme la source d'un changement dans le positionnement philosophico-religieux de Fārābī, M. Mahdi tente de l'expliquer de différentes façons.

La première hypothèse qu'il propose est que la cité vertueuse ne saurait s'en sortir en l'absence de la prophétie et de la philosophie, car dans ce cas, ses visées ne seraient pas élevées et n'aspireraient ni au développement de la connaissance totale que peut atteindre l'homme par ses facultés théoriques, ni non plus à celui d'un projet commun qui conduirait à l'obtention du bonheur et de la perfection.

La seconde hypothèse que M. Mahdi propose est d'assigner à la sagesse évoquée par Fārābī dans *Le Livre des Opinions* une acception symbolique qui tendrait à l'associer à l'art politique. Cette idée, que nous avons déjà rencontrée sous la plume de L. Strauss qui identifie

[1475] Dans le chapitre suivant ce point est examiné, cf. *infra*.
[1476] *Ibid.*

la philosophie de Fārābī à la politique, inviterait alors à supposer que le Second maître se serait exprimé à son sujet en un sens figuré. Concluant toutefois que le gouvernant de la cité vertueuse ne saurait se passer de la philosophie associée à la révélation pour gouverner sans être exposé à une ruine rapide, M. Mahdi achève son exposé sur la prophétie et la révélation sans fournir une définition précise de la sagesse évoquée dans *Le Livre des Opinions*.

La conclusion générale de son étude de la Cité vertueuse de Fārābī mérite cependant notre attention dans la mesure où elle insiste sur la spécificité de sa philosophie politique et présente en même temps ses continuateurs dans les milieux musulmans, juifs et chrétiens comme suit :

> « L'originalité d'Alfarabi tient en grande partie au fait qu'il voit dans **le cadre social et politique des religions révélées un nouveau type de *politeia* ou *res-publica*** et qu'il tente de comprendre **le nouveau type de fondateur et de législateur et la communauté que celui-ci a instaurée** dans les termes **de la philosophie politique classique**, en même temps qu'il enquête constamment sur **ce qui est nouveau et sur la manière dont le nouveau diffère de l'ancien**. Des philosophes majeurs, dont **Avicenne, Maïmonide et Roger Bacon**, ont recouru à ses livres quand les **changements radicaux et révolutionnaires de leur société exigeaient une compréhension nouvelle des intentions de leur religion révélée respective.** Il les a aidés à retrouver **l'intention théologico-politique originale des religions révélées, et les traits caractéristiques et les objectifs des régimes des religions révélées comparés aux régimes païens.** Dans ce but, il développa **une philosophie de la religion** qui envisageait de nouveau phénomènes religieux et le lien humain entre le divin et la communauté religieuse avec le même émerveillement qu'éprouvaient les philosophes grecs en examinant la nature. »[1477]

Selon ces idées, la cité vertueuse de Fārābī se définit comme un cadre politique nouveau qui a spécifiquement été conçu pour satisfaire les besoins des sociétés qui ont adhéré aux religions révélées. Son chef ou fondateur est également une figure nouvelle, du fait que sa fonction dans la cité comprend des aspects politiques et religieux. Or, en combinant une connaissance classique de la philosophie politique qui se rapporte principalement à Platon et à Aristote, et en éprouvant en même temps le souci d'inscrire son discours dans la modernité, Fārābī semble avoir fondé un édifice politique durable dont les principes, qui sont à la source de sa philosophie de la religion, ont servi à ses successeurs musulmans, juifs et chrétiens, comme c'est le cas ici d'Avicenne, de Maïmonide ou encore de Roger Bacon[1478], au moment où leurs sociétés respectives ont eu affaire à des « changements radicaux et révolutionnaires ».

Si pour finir on se penche sur la manière dont M. Mahdi conçut *La Philosophie d'Aristote* de Fārābī, on peut vérifier ces hypothèses, et formuler à ce titre un double constat. D'une part, comme cela a été vu en amont, la Cité vertueuse de Fārābī est envisagée par le spécialiste comme une cité musulmane plutôt que philosophique, ce qui le pousse

[1477] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi …*, *ibid.*, p. 230-231.

[1478] Roger Bacon (1210-1214/1294) est un moine fransicain qui a particulièrement marqué le XIIIe siècle. Dans la notice que lui consacre É. Bréhier, on remarque que sa doctrine de la connaissance admet la médiation de l'Intellect Agent, ce qui témoignerait d'une influence de la philosophie de Fārābī sur lui. Il est également possible de supposer que la pensée religieuse du Second maître l'a inspiré dans la mesure où il s'est également intéressé aux rapports entre la philosophie et la théologie. Enfin, on peut souligner que R. Bacon a développé une pensée de la cité, laquelle semble rappeler ou du moins reproduire, la structure de la cité platonicienne car elle est composée à son sommet de clercs, en dessous, de savants, puis de militaires et enfin d'artisans. Or, ceci évoque également la structure de la cité vertueuse telle qu'elle est décrite dans *Les Aphorismes Choisis* (cf. *supra)*. BREHIER E., *Histoire de la Philosophie*, Livre 3, ch. 5, XVIII, pp. 626-630.

consciemment ou inconsciemment à l'accorder avec la cité musulmane concrète ou matérielle en son sens classique. D'autre part, dans cette cité, c'est Platon qui semble de toute évidence jouer le premier rôle, Aristote étant comme relégué à la seconde place d'une vision politique résolument islamo-platonicienne. Aussi, bien que selon M. Mahdi la philosophie politique de Fārābī ait permis, par la médiation du cinquième *Livre de La Recension,* de parer en quelque sorte à l'absence du platonisme durant l'ère médiévale, nous verrons que M. Mahdi est amené à s'accorder avec les positions de L. Strauss dont il se révèle avoir été un élève fidèle en assignant au platonisme un rôle supérieur à l'aristotélisme dans son interprétation de la philosophie politico-religieuse de Fārābī.

c.2.3: La Philosophie d'Aristote *de Fārābī et sa philosophie politique*

Dans la mesure où *La Philosophie d'Aristote* de Fārābī constitue le troisième volet d'un triptyque philosophique qui débute par *L'Obtention du Bonheur* et est suivi par *La Philosophie de Platon,* M. Mahdi introduit son étude de *La Philosophie d'Aristote* par une analyse de *L'Obtention du Bonheur*. À l'instar de L. Strauss, il considère cet écrit comme faisant partie des ouvrages « exotériques »[1479] de Fārābī, et en propose une interprétation islamique. Dans un esprit fidèle à l'exégèse straussienne, M. Mahdi remarque ainsi une différence de ton entre *L'Obtention du Bonheur* et *Les Philosophies de Platon et d'Aristote*, et parvient à l'hypothèse selon laquelle dans le triptyque fārābien, ce qui importe, c'est la pensée politique et éducative de Platon.

Pour comprendre cette idée, on peut examiner avec intérêt particulier le statut que M. Mahdi accorde à l'éducation des imâms.

Identifiant tout d'abord l'imâm fārābien à un « aristocrate »[1480], M. Mahdi examine un passage de *L'Obtention du Bonheur* dans lequel le *faylasūf* en fournit une définition et l'assimile au philosophe[1481]. L'analyse qu'il propose est à ce titre significative du caractère islamo-platonicien qu'il attribue à la trilogie philosophique de Fārābī, et plus largement à sa philosophie politique. Intervenant dans une réflexion qui cherche à déterminer le système d'énonciation du Sage dans *L'Obtention du Bonheur,* ainsi que son traitement de la langue arabe, M. Mahdi s'exprime ainsi :

> « […] **Alfarabi <explique>[1482] le sens du mot *imâm* ''dans la langue des Arabes''** et il <dit> qu'il ''signifie seulement celui dont l'exemple est suivi et bien accepté''. Il explique ensuite comment il faut comprendre cette définition : si la restriction de cette signification du nom est écartée, *imâm* en viendra alors à signifier **la même chose que ''philosophe''**. Cette dernière signification n'est sûrement pas conforme à la **''langue des Arabes''**. De plus, **le mot ''philosophe'' est grec et non point arabe**. Ayant laborieusement expliqué l'importance de récupérer le sens originel grec de noms tels que la ''science'' et la ''sagesse'', Alfarabi n'a pu vouloir simplement demander à son interlocuteur d'accepter en tant qu'avis définitif et autorisé sur le sens du mot ''philosophe'' sa signification parmi la majorité

[1479] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi* …, ch. 8, p. 240.
[1480] *Ibid*., p. 253 où le terme « imâm » est suivi du mot « aristocrate » entre parenthèses.
[1481] Ce passage a été examiné dans la première partie de notre travail, ch. II, a.3.1, cf. *supra*.
[1482] Pour la clarté de notre propos, nous nous sommes autorisés à changer le temps des verbes du propos de M. Mahdi.

de ceux qui ne parlent pas grec. Car ces derniers ne pouvaient pas, par exemple, conjecturer en examinant le mot *faylasûf* qu'il signifie ''celui qui aime et recherche la sagesse la plus élevée'' ; ce qui est selon Alfarabi, le sens du mot grec consacré par ceux parmi les Grecs qui possèdent la science supérieure. De même, la référence à *notre* langue ne veut pas dire le grec, car *imâm* n'est pas un mot grec. […] »[1483]

Ce raisonnement, qui vise à distinguer la langue grecque de la langue arabe, et la signification exacte qu'il convient d'attribuer à la sagesse, à la philosophie et à l'imâmat, conduit M. Mahdi à rattacher la terminologie de Fārābī à une langue philosophique qui n'est ni grecque ni arabe, et qui, conséquemment, se trouve destinée à ses lecteurs, ainsi qu'à ceux qui souhaitent se former à la philosophie.

C'est seulement une fois cette langue apprise que les aspirants philosophes pourront accéder à la juste compréhension de la sagesse, de la philosophie et de l'imâmat, et prendre conscience de la relation entre la philosophie, la législation et la religion, du fait que la philosophie véritable ne se limite pas à l'acquisition de connaissances théoriques. Or, pour l'apprentissage de cette langue, M. Mahdi nous renvoie à Platon, qui « jouit de la distinction d'être le seul philosophe mentionné dans *L'Obtention du bonheur* »[1484], et c'est conséquemment à lui, qu'il faut se référer pour saisir la signification véridique du terme imâm. Bien que le spécialiste ne s'explique pas avec clarté sur cette définition, qu'il associe à celle de la philosophie, il nous renvoie à *La République* et au *Timée* et conclut son raisonnement ainsi : « Platon est l'autorité à laquelle Alfarabi renvoie son interlocuteur afin de conforter sa réévaluation du statut de la science théorique. Si l'interlocuteur est destiné à devenir un vrai philosophe et non pas seulement un étudiant de la science théorique ou un faux philosophe, il devrait apprendre la langue de Platon ou ce que Platon fait et dit dans *Le Timée* et *La République* »[1485].

De ces idées, il ressort que Fārābī est bien considéré sur le plan politique comme un disciple de Platon, mais que ceci va plus loin au sens où le sage athénien est « l'autorité » à laquelle il se réfère pour réévaluer le statut de la philosophie théorique. En ce sens, l'imâm fārābien ne serait ni un imâm au sens arabe du terme, ni non plus un philosophe au sens grec du terme, mais une figure nouvelle et hybride qui aurait comme modèle d'apprentissage la philosophie de Platon, et plus fondamentalement *La République* et *Le Timée*. Évoquant les positions adoptées par L. Strauss sur l'appréciation de la philosophie de Fārābī, l'interprétation que propose ici M. Mahdi se colore par ailleurs d'un certain ésotérisme, qui confirme sa filiation à l'école herméneutique straussienne. Alliant l'analyse du système d'énonciation de Fārābī à l'examen de sa terminologie, de son rapport au *Coran*[1486], ou encore du statut des chiffres[1487] dans *L'Obtention du Bonheur*, M. Mahdi mobilise des procédés

[1483] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi …*, *ibid.*, p. 259.
[1484] *Ibid*., p. 260.
[1485] *Ibid*., p. 261.
[1486] Ce point concerne surtout le début de *L'Obtention* et la définition que Fārābī assigne au bonheur dans cette vie et dans une autre vie. Il en est également question pour évaluer la situation des ignorants dans l'exposé de Fārābī sur les vertus théoriques qui inaugure *L'Obtention*. *Ibid*., pp. 235-236 ; p. 239.
[1487] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi …*, *ibid.*, p. 263 où M. Mahdi réfléchit au nombre de parties de *L'Obtention*.

semblables à ceux employés par L. Strauss pour analyser *La Philosophie de Platon* de Fārābī et son *Commentaire des Lois* de Platon[1488].

Les conclusions auxquelles il parvient à l'issue de son analyse sont pourtant différentes de celles de L. Strauss ? Car elles finissent par effacer la figure du *faylasūf* qui « s'abrite » à la fin de *L'Obtention du Bonheur* « derrière Platon et Aristote ». Par ailleurs, « l'Aristote de Fārābī » semble subir le même sort, M. Mahdi s'exprimant ainsi au sujet de *La Philosophie d'Aristote* :

> « Le seul des trois exposés de la philosophie qui n'est pas présenté par Alfarabi comme dépendant d'une manière ou d'une autre des deux autres est celui de *La Philosophie de Platon*. Il est donc possible de dire que le premier exposé, ou l'exposé du début, de **la vraie philosophie telle qu'Alfarabi la comprend est son exposé fournie par Platon.** […] Elle est **le centre autour duquel** *L'Obtention du bonheur* et *La Philosophie d'Aristote* gravitent et **où elles prennent appui**. »[1489]

L'intérêt accordé ici à *La Philosophie de Platon* indique clairement l'adhésion de M. Mahdi à l'interprétation straussienne de cet écrit, et la confirme d'une certaine façon, dans la mesure où elle renouvelle l'approche de la philosophie politique de Fārābī. De ce constat, il ressort que la pensée politico-religieuse est considérée par M. Mahdi, et avant lui par L. Strauss, comme une pensée d'inspiration platonicienne, et qu'Aristote se voit occuper un second rôle, son enseignement corroborant et appuyant selon nos exégètes celui de Platon.

Or, comme nous avons cherché à le montrer en analysant la première partie du cinquième chapitre de *La Recension*, la politique du Stagirite semble avoir exercé une influence majeure sur la définition que Fārābī assigne à la science politique, et nous avons montré en examinant l'exégèse madkourienne de la pensée politico-religieuse de Fārābī que son *Organon* a joué un rôle majeur dans sa pensée politique, ce qui a été confirmé notamment à partir de l'étude du *kalām* dans *La Recension* (V, 3). Néanmoins, ce qui, de manière générale fait problème, dans les interprétations proposées par L. Strauss, et à sa suite M. Mahdi, sur la trilogie philosophique de Fārābī, se rapporte à leur souci commun de trouver ce qui, pour le Sage, représente « la philosophie vraie » et qui, selon nous, ne doit en aucun cas supplanter sa philosophie personnelle au risque de faire passer la philosophie de Platon ou celle d'Aristote avant celle de Fārābī.

Le même problème se dégage de l'interprétation générale que M. Mahdi assigne à l'œuvre philosophique de Fārābī. Bien qu'elle ait le mérite de souligner les contradictions et les ruptures que l'on a cru y trouver, nous pensons qu'elle conduit d'une certaine façon à son invalidation partielle, comme en témoigne le statut particulier qu'il assigne au *Livre des Opinions*. Ainsi, M. Mahdi ne semble-t-il pas se poser la question de savoir si Fārābī put ou non évoluer dans sa pensée à la manière de Platon dont la philosophie se décline en deux grandes périodes[1490]. Et quand il reconnaît que c'est le cas, il s'en étonne et affiche un certain scepticisme, comme l'illustre son analyse de la révélation et de la prophétie.

[1488] Cf. *supra*., voir notamment b. 3.
[1489] MAHDI M., *La Cité vertueuse d'Alfarabi …, ibid.,* ch. 9, pp. 266-267.
[1490] Cette évaluation de la pensée philosophique de Platon semble avoir été marquée par *Le Parménide* où le sage passe de la doctrine des Idées (et/ou de sa théorie des formes) à des celle des genres de l'Être.

Quoiqu'exhaustive, cette position présente selon nous le risque de ne pas proposer une interprétation adaptée à la pensée générale du Sage, et conduit d'une certaine façon à obscurcir ou ne pas tenir compte de ses positions les plus claires comme cela semble avoir été le cas dans *Le Livre des Opinions*. Aussi, plutôt que de rejeter cet écrit dans lequel Fārābī semble avoir été sûr de lui, il importe d'en proposer une étude, bien qu'elle se démarque d'autres écrits de Fārābī, comme le suggère M. Mahdi, et de supposer, comme nous l'avons affirmé, qu'il n'est pas impossible d'y trouver un véritable manifeste philosophico-politique du penseur destiné à un usage concret à travers sa relation avec Sayf al-Dawla.

Par ailleurs, si M. Mahdi a raison de s'intéresser aux destinataires du *Livre des Opinions,* on peut aller plus loin en réfléchissant à ceux de ses autres écrits.

Si l'on songe, à ce titre, au fait que le Second maître est tant l'auteur d'écrits personnels que de commentaires, le métier de professeur qu'il a probablement exercé dans la Ville du Salut put le conduire à traiter de différentes façons des problèmes philosophiques équivalents, dont l'étude pourrait contribuer à réviser l'hypothèse selon laquelle il s'y contredit, et que l'on peut d'ailleurs envisager avec un certain scepticisme, compte tenu de ses talents de logicien. Dans cette perspective, l'interprétation des écrits de Fārābī pourrait dépendre moins d'un « art de lire » que d'un questionnement sur son lectorat qui amènerait à s'interroger ainsi : à qui, pour qui ou pourquoi, Fārābī a-t-il composé tel ou tel écrit? Sont-ils destinés à ses élèves, à des philosophes amateurs, à des princes, ou à des imâms ?

En adhérant à cette vision que nous ne souhaitons pas pour autant intégrer à une méthodologie herméneutique, l'interprétation que nous proposons du *Livre des Opinions*, qui s'appuie en partie sur la relation qui a été remarqué par F. Sanagustin entre les philosophes et le pouvoir[1491], ferait sens.

Partant de cela, pour clôturer notre examen des exégèses de la pensée politico-religieuse de Fārābī réalisée par I. Madkour, L. Strauss et M. Mahdi, on peut formuler les conclusions suivantes.

Considérées comme faisant partie d'un tout, chacune de ces exégèses constitue une entrée dans la question de la religion dans la Cité de Fārābī.

Si cette question est en germe dans les travaux d'I. Madkour, elle est pleinement assumée par L. Strauss et M. Mahdi, qui considèrent Fārābī comme un philosophe politique au plein sens du terme. La différence entre les exégèses de l'un et de l'autre s'exprime dans le fait que pour M. Mahdi, la religion ou « *milla* » est également envisagée comme une réalité politique, ce qui ne semble pas avoir été le cas pour L. Strauss, qui considère Fārābī comme un pur platonicien et un sage dont l'ambition politique se résumait à la vie présente, ce dernier ayant en quelque sorte rejeté la religion et ce qui s'y rapporte (ex : le bonheur dans le monde futur, l'immortalité de l'âme) de son enseignement ésotérique et de sa cité vertueuse. Sous la plume de M. Mahdi, Fārābī est au contraire un philosophe dont l'islamité est pleinement assumée, et l'inspirateur d'une politique nouvelle qui assure la continuité entre la cité antique et la cité médiévale, et permet de penser l'islam d'aujourd'hui.

[1491] SANAGUSTIN F., « Les philosophes arabes et le mythe du sage conseiller des princes », cf. *supra*.

Dans les chapitres suivants, où nous déterminerons successivement la nature et la fonction de la religion dans la Cité principalement à partir du *Livre des Opinions* et des *Lettres*, nous verrons qu'il est possible de renouveler ces approches et de proposer un regard différent sur la pensée politico-religieuse de Fārābī.

Chapitre II : La nature de la religion dans la Cité

Pour déterminer la nature de la religion dans la Cité, il nous est apparu nécessaire de réfléchir à la signification que revêt la notion de nature aux yeux de Fārābī. Recouvrant deux dénominations dans ses écrits, à savoir une première qui correspond à la « *ṭabī'a* », qui désigne la nature sensible ou physique[1492] et s'oppose aux réalités intelligibles de la métaphysique[1493], et une seconde, qui conduit à la « *fiṭra* » qui définit une nature originelle[1494] et spirituelle primordiale[1495], la détermination de la nature de la religion dans la Cité nous a amenée à nous concentrer sur la notion de *fiṭra*. Ne figurant pas dans *Le Al-Fārābī's Philosophical Lexicon*[1496] mais examinée par G. Gobillot (2000 ; 2002)[1497] dans l'œuvre philosophique du *faylasūf*, la *fiṭra* nous est apparue être au principe des définitions que Fārābī assigne à la cité vertueuse ou « Cité », ainsi qu'à l'apparition de la philosophie et de la religion et leurs relations dans les nations, et ouvrir ainsi la voie de la détermination de la nature de la religion dans la Cité.

Dans ce but, le présent chapitre comprendra trois moments : un premier au cours duquel nous définirons la *fiṭra* et son importance dans l'œuvre philosophique de Fārābī en nous appuyant sur l'étude susmentionnée (2000-2002) consacrée à cette notion. S'ensuivront deux autres moments au cours desquels nous montrerons comment le *faylasūf* se sert de la *fiṭra* comme d'un principe à partir duquel il réfléchit tant à la Cité qu'à la philosophie, à la religion et au langage.

a) Des origines de la *fiṭra* à son statut dans l'œuvre philosophique de Fārābī

Dans une étude spécifiquement consacrée à la *fiṭra*[1498], G. Gobillot s'intéresse à son statut dans l'œuvre philosophique du Second maître.

[1492] On trouve une illustration de cette dénomination dans l'appellation que Fārābī et ses homologues parmi les philosophes et savants assignent à la science physique (*al-'ilm aṭ-ṭabī'ī*) par opposition à la métaphysique (*al-'ilm al-ilahī*). Voir par exemple *La Recension,* IV. pp. 110 et svt dans la version de Amine O. et ch. IV, pp. 164-193 dans la version de Cherni A.

[1493] Laquelle est considérée également comme une science qui porte sur ce qui se situe après ou au-delà de la physique « '*ilm mā ba'd aṭ-ṭabī'a* » et renvoie ainsi nommément à *La Métaphysique*. Cf. *ibid.*, p. 120 note n°4 dans la version de Amine O. p. 184 dans celle de Cherni A.

[1494] GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, 9. « *Fiṭra*, *ṭabī'a* et idée de nature », Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), « Cahiers des Annales Islamologiques », n°18, 2000, 1ère éd. (2002, 2ème éd.), p. 112-129. La partie de ce point qui est spécifiquement consacré à Fārābī débute à la page 118 et s'achève quasiement page 128. Nous tenons à remercier tout particulièrement notre directeur de thèse, M. F. Sanagustin qui a attiré notre attention sur « la *fiṭra* » dans l'œuvre du *faylasūf* et nous a conseillé cette étude de G. Gobillot pour l'examiner.

[1495] Cf. *ibid*., voir par ex., pp. 3-4 où la *fiṭra* est définie comme une « nature originelle ou primordiale en vertu de laquelle chaque être a reçu une étincelle spirituelle à sa naissance ».

[1496] Seule la notion de nature sensible ou de « *ṭabī'a* » et ses dérivés y est examinée. Cf. AFL, vol. 1, p. 235-241 ; vol. 2, p. 655.

[1497] Cf. *supra*.

[1498] GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, *op. cit.*

Ne disposant pas à notre connaissance d'examen équivalent dans les études spécialisées en philosophie, il paraît nécessaire d'intégrer son analyse à notre travail et de remarquer à ce titre qu'elle manifeste dès l'introduction de sa recherche la volonté de rendre compte de « l'attention très particulière portée par al-Fārābī et, à sa suite Ibn Sinā[1499] […] au concept de *fiṭra*. »[1500]. Dans ce qui va suivre, nous examinerons donc l'analyse qu'elle consacre au statut de la *fiṭra* dans l'œuvre du philosophe, en la faisant précéder de l'étude préliminaire qu'elle consacre à la détermination des origines sémantiques et coraniques de la *fiṭra* dans le but de déterminer la position de Fārābī par rapport à ces traditions[1501].

a. 1 : Les origines sémantiques de la *fiṭra*

Au sujet des origines sémantiques de la *fiṭra*, on peut constater qu'elle provient de la racine « f.ṭ.r » qui figure dans toutes les langues sémitiques anciennes dont l'akkadien, l'hébreu, le syriaque et l'éthiopien[1502]. En babylonien, qui est un dialecte de l'akkadien, la spécialiste indique « la forme *puṭṭuru* » qui désigne l'influence du prêtre exercée sur un malade dont il souhaite expulser un démon ou une maladie. *Puṭṭuru* désigne alors une libération et signifie « ''libérer'', ''délier'' <ou encore> ''purifier'' »[1503]. En hébreu, on trouve une signification similaire à *puṭṭuru* dans le verbe « *paṭar* »[1504] qui signifie « ouvrir, donner ouverture, libérer »[1505], mais on comptabilise également les expressions « ''*peṭer reḫem*'' et ''*piṭrat reḫem*'' »[1506] qui servent à désigner « dans la *Torah* les enfants qui, les premiers, ont fendu la matrice maternelle »[1507]. Commentant ces expressions, G. Gobillot indique que ces enfants sont consacrés à Yahvé en signe d'alliance avec les fils d'Israël depuis « le premier jour de la mort des premiers nés d'Égypte »[1508], et elle ajoute que « le mot *faṭīr* »[1509] sert à désigner en hébreu les azymes, c'est-à-dire, un pain dont « la pâte <n'est pas> levée que l'on mange la veille de la Pâque juive »[1510] et qui symbolise la pureté et l'humilité, la maison des juifs pratiquants devant alors se débarrasser de « toute trace de levain (*ḫamr*) qui désigne l'orgueil »[1511].

Le syriaque semble s'accorder avec l'hébreu. On y trouve le terme « *faṭīra* » qui sert à désigner ce qui n'est pas fermenté et « en particulier les azymes »[1512]. On relève également les idées d'éclosion et de surgissement à travers les termes « *faṭawarṭo* » et « *paṭiro* ». Le premier

[1499] *Ibid.*, « quoique dans une moindre mesure », cf. *infra*., note suivante.
[1500] *Ibid.*, 1., p. 7.
[1501] Pour les références de cet examen, cf. *infra*.
[1502] *Ibid.*, 2.
[1503] *Ibid.*
[1504] *Ibid.*
[1505] *Ibid.*
[1506] *Ibid.*
[1507] *Ibid.*, p. 8.
[1508] *Ibid.*, p. 8.
[1509] *Ibid.*
[1510] *Ibid.*
[1511] *Ibid.*
[1512] *Ibid.*

rend compte de l'existence d'un « champignon, concombre <ou> fruit à peine éclos qui ''surgit'' en fendant la terre, une gousse, <ou l'écorce d'un arbre >[1513] »[1514]. Quant au second, il sert à déterminer « quelque chose de cru, à peine éclos, <ou> récent »[1515], ce qui est non sans évoquer les premiers nés parmi les fils d'Israël consacrés à Yahvé en signe d'alliance[1516]. Complétant cette recension par une étude du vocabulaire chrétien à partir du « *Thesaurus Syriacus* »[1517], G. Gobillot montre qu'il s'accorde et complète le lexique hébraïque. Concernant la signification du terme « *faṭīra* », on constate qu'il sert à désigner la Pâque juive d'une part, et que d'autre part, il est utilisé pour indiquer « le sacrifice dominical et la fête du cinquième jour au cours de laquelle a été célébrée la Cène »[1518].

En éthiopien classique ou guèze, elle pense trouver l'usage le plus ancien de la racine « f.ṭ.r », à travers le verbe « *faṭara* » pour signifier « créer »[1519]. S'appuyant pour justifier cette hypothèse sur la liturgie de l'Église copte d'Éthiopie, la chercheuse montre que la signification du verbe *faṭara* est en lien avec l'action de Dieu et que dans ce cas, il désigne en un premier sens « créer, former »[1520]. Présent dans « de nombreux passages de la traduction éthiopienne de la Bible à partir d'un texte grec datant au plus tard du Ve siècle de l'ère chrétienne », le verbe *faṭara* et les termes qui en dérivent recouvrent en fait différentes significations qui sont rapportées dans le tableau ci-dessous. Comme cela a été supposé la racine « *f.ṭ.r* » sert bien à qualifier l'action de Dieu. On peut remarquer grâce au tableau présenté ci-après, qu'elle sert également à qualifier l'action humaine dans le sens de découvrir ou d'inventer et que dans ce cas, elle revêt de façon occasionnelle une connotation négative. Malgré tout, en ce qui concerne l'homme, le mot *fiṯra* désigne avant tout un état, et on peut le vérifier dans le tableau où l'on observe une relation d'équivalence entre le substantif « *fṭra* » et la *ṭabī'a.* Or dans ce cas, il apparaît que nous avons affaire à la nature du Christ (*Kas'e fṭrat*), ou encore de l'homme qui porte les cheveux longs (*Cor, 11-14*).

[1513] Dans ce cas, G. Gobillot affirme que l'on a affaire aux « nœuds » ou aux « excroissances » que l'on voit sur les arbres. Cf. *ibid. La Conception originelle (fiṭra).*
[1514] *Ibid.*
[1515] *Ibid.*
[1516] Cf. *supra*.
[1517] Cf. *ibid.* GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra).*
[1518] *Ibid.*
[1519] *Ibid.*
[1520] *Ibid.*

Nom	Signification(s)	Sources/Exemples
Le verbe « *faṭara* »	• Créer, former : il s'agit de l'action de Dieu. • Produire quelque chose à partir de son esprit, imaginer, façonner, inventer des choses mensongères, forger un mensonge, ourdir, machiner : il s'agit de l'action de l'homme.	*Sap*, 2-23[1521] : « Dieu a créé (*faṭara*) l'homme pour l'incorruptibilité. Il en a fait l'image de sa propre nature ». *Jer*, 14,14 ; *Dan*, 2,9
Le substantif « *fiṭra* » (équivalent de *fiṭra* en arabe)[1522], plur. « *fṭrāt* »	• Création, commencement, principe (*primordia rerum*) • La chose créée (*res creatura*) • Equivalent du grec « *phusīs* » ou nature[1523] : il sert à désigner la nature du Christ (*Kas'e fṭrat).* • Le principe des choses (*elementa rerum)* • L'origine, la source, la naissance : associé au terme « *madhf* » ou « *muṣḥaf* » en arabe, il sert à nommer le livre de la *Genèse (madhf zafṭrat.)* • La postérité, la génération, la famille	*Cor, 11-14 :* « La nature elle-même ne nous enseigne-t-elle pas que c'est une honte pour l'homme de porter les cheveux long ? »[1524] *2 Petr, 3, 10* *Nombres, 3, 1 :* « Voici la postérité d'Aaron ».
Le nom d'agent « *fāṭré* »	• Créateur, auteur, fondateur : terme qui s'applique à Dieu.	*Judith, 13-18 :* « Béni soit le Seigneur Dieu, créateur des cieux et de la terre (*faṭré as-samawāti wa-l-arḍi*)[1525] ».

Titre : La racine « *f, ṭ, r* » dans la lithurgie de l'Église copte d'Éthiopie (env. apr. Ve s. après J. C.)[1526]

Si l'on s'intéresse en dernière instance à l'arabe, on remarque que les significations qu'il assigne à la racine « *f.ṭ.r* » présentent des points communs avec le guèze et les autres langues sémitiques, tout en étant plus nombreuses. En nous limitant aux significations les plus essentielles, on peut remarquer que sur la totalité des termes et des expressions recensés par G. Gobillot[1527], le verbe « *faṭara* » peut désigner l'action de « fendre, <de> couper <ou d'>ouvrir »[1528] comme l'illustre « la rupture du jeûne (*fiṭr al-sā'im*) par l'ouverture de la bouche »[1529] et « inventer, découvrir » (exemple : creuser un puits pour la première fois : découvrir l'eau). Appliqué à Dieu et à partir de ses « occurrences coraniques »[1530], il signifie « créer »[1531]. Le terme « *fuṭarī* » sert à désigner un homme neutre « qui n'a en lui ni bien ni mal »[1532]. Enfin, dans le vocabulaire arabe chrétien, on peut signaler que le terme « *afṭar* »

[1521] D'autres versets assignent au verbe *faṭara* la même signification, à savoir, *Job*, 10,8 et 35,10 ; *Gen* 6-7 et *Deut*., 4,32. G. Gobillot ajoute qu'il sert également à désigner « la création du monde, de la terre, de la mer, <et> des astres » (*Ibid*., p. 9) et renvoie pour cela aux *Psaumes*, *Ps*, 123,17-18.
[1522]. GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra)*, p. 9.
[1523] À noter que l'on trouve une telle équivalence dans certains écrits de Fārābī, cf. *infra*, point a. 3. Dans ce cas, on constate néanmoins une égalité de rapports entre *fiṭra* et *ṭabī'a*.
[1524] GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra)*, p. 9.
[1525] D'après G. Gobillot, cette expression est équivalente à l'arabe « *fāṭir as-samawāti wa-l-arḍi* », cf. *ibid.*, note n°21.
[1526] *Ibid*., p. 8-9.
[1527] *Ibid.*, pp. 9-10.
[1528] *Ibid.*, p. 9.
[1529] *Ibid.*
[1530] *Ibid.*, p. 10.
[1531] *Ibid.*
[1532] *Ibid.*, p. 9.

désigne « le pain azyme <utilisé> pour la communion de l'eucharistie », et que celui de « *faṭīra* » indique l'agneau sacrifié par les juifs le jour des azymes[1533].

Selon nous, ces exemples révèlent une certaine stabilité dans l'usage de la racine « *f.ṭ.r* » dont la signification semble avoir peu évolué dans les langues sémitiques. Néanmoins, on peut souligner avec intérêt certains néologismes, comme c'est le cas de la notion de « *fuṭarī* » qui a servi à désigner un homme ni bon ni mauvais, et nous verrons plus loin que cette définition correspond assez avec celle que le Second maître assigne à la *fiṭra* en son acceptation de nature originelle[1534].

a. 2 : La *fiṭra* selon *Le Coran*

Dans *Le Coran*[1535], la racine « *f.ṭ.r* » apparaît « quinze fois avec le sens de créer »[1536] et « cinq fois avec celui de fendre <et/ou> de séparer »[1537]. Sur la totalité des versets concernés seule une petite partie peut retenir notre attention, à savoir, le verset 30 de la sourate XXX, qui est le seul à exprimer la notion de *fiṭra*, et les versets 27/XLIII, 56/XXI, 10/XIV et 79/VI qui se rapportent de manière directe ou indirecte à Abraham[1538]. Dans la mesure où le terme *milla* lui est principalement associé dans *Le Coran*[1539] et que Fārābī s'en inspire selon nous pour élaborer sa conception philosophique de la religion qu'il nomme également « *milla* » (plur. *milal*), nous avons jugé intéressant de relever ces versets dont l'examen peut constituer la base d'une discussion visant à établir un rapprochement ente la *milla* philosophique de Fārābī et la *fiṭra* du *Coran*.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا
تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ
النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾

Verset 30/XXX, sourate *les Rūms*
« Dresse ton visage vers Dieu en pur monothéiste (*ḥanīfan*), conformément à la **conception originelle (*fiṭra*)** selon laquelle Il a **créé (*faṭara al-nāsa*)** les humains. Pas de substitution à la création de Dieu, c'est cela **la religion immuable**. »[1540] *D'après G. Gobillot, Dieu s'adresse ici à Muḥammad.*[1541]

[1533] GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra)*, p. 10.
[1534] Cf. *infra.*
[1535] *La Conception originelle (fiṭra)*, pp. 10-14. Les mentions de la racine « *f,ṭ,r* » dans *Le Coran* sont au nombre de vingt (cf. *ibid*., p. 591). Dans *Le Lexique du Coran* de ʻAbd al-Bāqī M. F. (*op. cit*., cf ; *supra*), elles sont mentionnées p. 633 et renvoient aux versets suivants : VI, 79, (1 occurrence) ; XXX, 30 (2 occ.) ; XVII, 51 (1) ; LX, 76, (1) ; XI, 51, (1) ; XXXVI, 22, (1) ; XLIII, 27, (1) ; XXI, 56, (1) ; XIX, 90, (1) ; XLII, 5, (1) ; LXXXII, 1, (1) ; VI, 14, (1) ; XII, 101, (1) ; XIV, 10, (1) ; XXXV, 1, (1) ; XXXIX, 46, (1) ; XLII, 11, (1) ; LXVII, 3, (1) ; LXXIII, 18, (1).
[1536] *La Conception originelle (fiṭra)*, p. 10.
[1537] *Ibid.*
[1538] Point sur lequel G. Gobillot insiste : *ibid.*, p. 12.
[1539] Cf. *supra*.
[1540] *La Conception originelle (fiṭra)*, p. 6.
[1541] *Ibid.*, p. 11.

Verset 27/XLIII, sourate les Ornements
« Je ne révère que Celui **qui m'a créé (*faṭarnī)*** ; Il me conduit. »[1542]
*Selon G. Gobillot, **Abraham** s'adresse ici à son père et à son peuple.*[1543]

كَانَ عَقِبَةُۢ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿٢٥﴾ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦٓ
إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِى فَطَرَنِى فَإِنَّهُۥ سَيَهْدِينِ

Verset 56/XXI, sourate les Prophètes
« Notre Seigneur est le Seigneur des cieux et de la terre. **Il les a créés (*faṭarahunna*)** et moi, j'en suis témoin. »[1544]
*G. Gobillot pense que nous avons affaire à un discours **d'Abraham** adressé à son père et à son peuple.*[1545]

قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم
مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٥٦﴾

Verset 10/XIV, sourate Abraham
« Est-il possible de douter de Dieu, **le Créateur des cieux et de la terre (*fāṭir al-samawāti wa-l-arḍi*). »** [1546]
G. Gobillot explique que Dieu s'adresse aux incrédules en reprenant des paroles énoncées par les prophètes[1547]

۞ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ
يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَىٰٓ
أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ قَالُوٓا۟ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا
عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾

Verset 79/VI, sourate les Troupeaux
« Je tourne mon visage vers Celui **qui a créé** les cieux et la terre (*allaḍi **faṭara** as-samawāti wa-l-arḍa*) en vrai monothéiste, je ne suis pas au nombre des polythéistes. » [1548]
*G. Gobillot suppose qu'**Abraham** se parle ici à lui-même*[1549]

وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥ ۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِ ۚ وَلَآ أَخَافُ مَا
تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا ۗ وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ
عِلْمًا ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾

L'analyse de ces versets peut nous conduire à la formulation d'au moins trois remarques : une première relative à la définition générique de la *fiṭra*, une deuxième qui concerne Dieu en tant que Créateur, et enfin, une troisième qui porte sur Abraham et son rapport à la *fiṭra*.

En ce qui concerne la définition générale de la *fiṭra*, on peut remarquer qu'elle désigne bien une nature originelle primordiale. En effet, l'action qu'elle suppose, qui consiste à tourner son visage vers Dieu en pur monothéiste (*ḥanīfan*), c'est-à-dire selon le modèle d'Abraham, correspond à la manière à partir de laquelle Dieu a créé les humains (*faṭara al-nāsa*). En ce sens, tourner son visage vers Dieu en pur monothéiste ou, ce qui revient au même, adhérer à la religion immuable (*al-dīnu al-qayyimu*) suppose une attitude ou un

[1542] *Ibid.*
[1543] *Ibid.*, p. 11.
[1544] *Ibid.*
[1545] *Ibid.*.
[1546] *Ibid.*
[1547] *Ibid.*.
[1548] *Ibid.*
[1549] *Ibid.* La totalité des versets commentés ci-dessus sont extraits de l'étude de G. Gobillot qui en propose des traductions commentées, pp. 10-12.

comportement naturel insufflé par Dieu dans les hommes. Or, puisque cette nature invite à se tourner vers Dieu et à adhérer à une religion immuable, la *fiṭra* se définit également comme une conception religieuse originelle[1550]. Celle-ci suppose alors une relation privilégiée entre le Créateur, qui est Dieu, et une créature en particulier : l'homme, et qui a été historiquement identifiée au monothéisme pur d'Abraham (*ḥanīfiyya*).

Il est intéressant de remarquer à ce titre que dans *Le Coran* la notion de *ḥanīfiyya* est principalement associée à Abraham[1551]. La croyance qu'elle suppose est quant à elle ancienne et transculturelle, dans la mesure où elle a été aussi bien adoptée par les philosophes, dont Épicure, Platon ou Philon d'Alexandrie dans le milieu juif[1552], que par les Pères de l'Église chrétienne[1553] dont Clément d'Alexandrie et Lactance[1554]. Ceci témoigne du caractère stable de cette notion, qui semble avoir traversé les âges, et on peut remarquer avec intérêt que dans ce contexte, la *fiṭra* est la source tant d'une anthropogonie[1555] que d'une anthropologie religieuse. Dans le premier cas de figure, elle suppose que Dieu a créé l'homme à l'image des plantes, en « <le> faisant surgir de la terre »[1556]. Dans le second, la *fiṭra* est considérée comme « la religion de l'homme debout »[1557]. Sa réalité se révèle être d'une part, un critère de distinction entre les hommes et les animaux[1558], ou ce qui revient au même, entre les croyants et les ignorants, comme nous allons le voir à partir d'Abraham. D'autre part, elle semble également porter en elle la marque de la dignité humaine, l'homme étant le seul être capable de lever les yeux au ciel pour y trouver une reconnaissance de Dieu, qui est le Créateur des astres, ainsi que de toute chose. Aussi, au regard d'une telle tradition, se pose la question de savoir si l'usage que Fārābī assigne à la *fiṭra* est ou non en référence au *Coran*, à la

[1550] GOBILLOT G., DC, « Nature innée », pp. 591-595.
[1551] *Ibid*., « Hanîf », pp. 381-384. Cité douze fois dans *Le Coran*, le substantif « *ḥanīf* » est huit fois en relation avec Abraham dans les versets suivants : II, 135 ; III, 67 et 95 ; IV, 125 ; VI, 79 et 161 ; XVI, 120 et 123. cf. *ibid*., p. 381.
[1552] *Ibid*., DC, « Nature innée », pp. 591-592.
[1553] Plus précisément, par « la totalité des Pères de l'Église ». *Ibid*., p. 592.
[1554] *Ibid*., « *Les Pères de l'Eglise et la pensée de l'islam* », in *L'Orient chrétien dans l'empire musulman, Hommage au professeur Gérard Troupeau*, colloque organisé les 15 et 16 octobre 2004 par le CRITIC (Centre de Recherches sur les Idées et les Transferts Inter Culturels), Université Jean Moulin Lyon 3, coordination de la publication : Gobillot G. & Urvoy M.-Th., réalisation éditoriale : Gobillot G., Éditions de Paris, Coll. Studia arabica, n°3 (dir.) Urvoy M.-Th, 2005, pp. 59-90 et plus spécifiquement, pp. 62-81.
[1555] *Ibid*., « *Fatara* et *fitra*, quelques acceptions oubliées. », En hommage au Père Jomier (o.p.), Etudes réunies et coordonnées par Urvoy M. Th., Paris, Le Cerf, Collection Patrimoines, 2002. pp. 101-120.
[1556] *Ibid*., p. 104. Cette anthropogonie s'accorde par ailleurs avec le terme « *faṭawarṭo* » (cf. *supra*) qui sert à désigner en syriaque l'existence d'un « champignon, concombre <ou> fruit à peine éclos qui ''surgit'' en fendant la terre, une gousse, <ou l'écorce d'un arbre > ».
[1557] Idée que l'on retrouve chez Lactance qui s'inspire sur ce point probablement des philosophes (cf. note suivante). Dans *Les Institutions Divines* (Sources chrétiennes n° 337, Paris, Le Cerf, 1987, tome II, I, 17, p. 31.) on trouve en effet l'idée suivante : « Si Dieu a voulu que nous regardions vers le ciel, ce n'est pas sans raison. A nous il a été donné en propre de fixer notre regard sur le ciel, en nous tenant fermement debout, afin que nous cherchions là haut la religion (*ut religionem ibi quaeramus*) et pour qu'avec notre esprit nous contemplions Dieu, qui a son siège là haut, puisque nous ne pouvons le faire avec nos yeux. C'est précisément ce que ne fait pas celui qui vénère du bronze ou de la pierre, objets terrestres. ». Lactance cité par Gobillot G., « *Les Pères de l'Eglise et la pensée de l'islam* », pp. 65-66.
[1558] S'appuyant sur *Le Traité de la nature des Dieux* de Cicéron (*De natura deorum*, Livre I, XVI, p. 65), G. Gobillot affirme ceci : « On retrouve […] cette conception d'une connaissance naturelle de la divinité par consensus universel chez Platon, puis chez les stoïciens, assortie de l'idée que les dieux ont créé l'homme debout par opposition aux animaux, dont la face est tournée vers le sol, dans le but qu'il lève son visage vers le ciel, pour y trouver des divinités célestes en lieu et place des idoles terrestres ». *Ibid*., p. 63.

philosophie, ou à la sagesse juive ou chrétienne, et si pour lui, elle eut ou non la signification religieuse qu'elle manifeste ici.

En faisant retour au verset 30 de la sourate XXX, on remarque, en examinant son contexte, qu'il s'adresse au Messager coranique, qui est le représentant des croyants en la parole coranique, et non à Abraham, qui est le père et le représentant du monothéisme pur. Cette indication fournit selon nous au moins deux pistes pour définir la *fiṭra*. Selon la première, on peut supposer qu'elle consiste en une religion immuable à laquelle Dieu aurait appelé le Messager coranique. Or en tant que telle, c'est-à-dire en vertu de son immutabilité, celui-ci ne saurait être considéré comme le représentant d'une religion spécifique qui serait l'islam[1559], mais serait semblable à un passeur de flambeau, qui, à une période spécifique du temps et de l'histoire des hommes serait chargé de les appeler à la pratique de la religion véritable, qui est l'adoration de Dieu seul (*ḥanīfiyya*). Cette idée conduit par ailleurs à notre seconde piste, et l'on pourrait supposer que dans le verset 30 de la sourate XXX, Dieu cherche par la médiation de son messager, à rappeler ou à enseigner aux musulmans le fondement de la croyance véridique, qui consiste à reconnaître son unicité (*tawḥīd*) et son action de Créateur, qui a été reconnue de façon édifiante par Abraham, ce qui supposerait ici un pont entre sa vocation prophétique et celle de Muḥammad.

En approfondissant cette seconde piste, nous sommes conduits à l'examen de notre seconde remarque, qui repose sur le point de vue qui a été adopté ici pour définir Dieu et son rapport à l'homme. Envisagé comme un Créateur tout puissant, il est à l'origine d'une religion immuable, fait qui put inspirer Fārābī pour au moins deux raisons. Comme nous serons amenés à le voir, dans la deuxième partie du *Livre des Lettres*[1560], la « *milla* », qui représente la conception philosophique de la religion fārābienne, est considérée comme « humaine ». Ceci pose la question de savoir s'il existe ou non pour lui une religion considérée comme divine, et si pour la concevoir il s'est appuyé sur le verset 30 de la sourate XXX.

Cette question, qui suppose un examen méticuleux de la manière dont le Second maître a pris position vis-à-vis de la *fiṭra* coranique peut trouver des éléments de réponse au début du *Livre de la Religion*[1561]. Dans cet écrit on remarque que le chef de la cité joue en même temps le rôle de fondateur de la religion et que, pour ce faire, les opinions et les actions qui composent la religion dont il est le concepteur lui sont inspirées par Dieu soit totalement, soit partiellement, soit selon une combinaison de ces deux modalités. Dans le premier cas, on peut supposer que la religion est révélée, et donc qu'elle pourrait être considérée comme divine. Dans le deuxième cas de figure il apparaît en revanche qu'elle pourrait être davantage perçue comme humaine et conçue par le chef de la cité. Enfin, dans le troisième cas, la religion est à mi-chemin entre la révélation et la création humaine.

[1559] Ce qui s'oppose à l'association qui a été établie par les commentateurs musulmans entre la *fiṭra* et l'islam. Cf. par ex, GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra)*, p. 28 et svt.
[1560] Cf. *infra*.
[1561] *Ibid*.

Partant de ces arguments, si l'on souhaite à l'instar de G. Gobillot, déterminer l'interprétation philosophique que Fārābī assigne à la *fiṭra*, on peut supposer que son acception de religion immuable peut convenir à la religion révélée par Dieu au chef de la cité, qui devient en ce sens son prophète. En revanche, elle ne semble pas convenir aux deux autres formes de religiosité, à savoir, l'humaine, et la mi-humaine mi-divine, dans la mesure où celles-ci assignent une certaine liberté à l'homme, qui devient partiellement ou totalement l'artisan de sa religion. Si par ailleurs on se réfère à l'éthiopien classique et à la dévalorisation occasionnelle de la racine « *f,ṭ r* » quand elle sert à évoquer les créations humaines, on peut supposer une hiérarchisation des religions présentées ici et imaginer que la plus fiable ou correcte serait celle totalement inspirée par Dieu, et la moins fiable celle produite par les hommes, tant et si bien que la religion révélée occuperait le premier rang, la religion mi-révélée mi-humaine le deuxième, et la religion humaine le troisième.

Comme cela a été montré, l'arabe hérite à la fois des significations anciennes de la *fiṭra* et les complète de sens nouveaux. Aussi, si comme c'est le cas dans la liturgie guèze, Dieu seul peut assumer le rôle de Créateur[1562], l'homme jouit d'une certaine dignité dans le fait de le reconnaître, et c'est de toute évidence un rôle pleinement assumé par Abraham dans la série de versets retenus ici (27/XLIII, 56/XXI, 10/XIV et 79/VI).

Ainsi, on peut se demander à nouveau si ces versets ont suscité l'intérêt de Fārābī, qui consacre plusieurs développements à la détermination de la nature et des qualités du et/ou des premier(s) chef(s) légitimes de la cité[1563]. Or c'est un fait notable de constater qu'il ne nomme jamais dans les œuvres à notre disposition de personnalités spécifiques issues du panthéon de la religiosité musulmane ou universelle (ex : Muḥammad, Jésus, etc.), ou que, quand c'est le cas, notamment dans *L'Épître de l'Intellect*[1564], on a plutôt affaire à des personnalités historiques à la réputation sulfureuse. Ainsi, la relation que nous supposons exister entre la *milla* philosphique du *faylasūf* et Abraham est conjecturelle et repose sur la relation étroite de la notion de *milla* à Abraham dans *Le Coran*.

Néanmoins, du fait que son rapport à la *fiṭra* est présenté de différentes façons dans *Le Coran*, on peut légitimement se demander si en vertu des relations entre la *milla* philosophique et coranique il est possible de supputer l'existence de relations entre les *fiṭra(s)* abrahamique et philosophique.

Selon nous, et c'est là notre troisième remarque, différentes façons ou angles de vue invitent à considérer Abraham dans *Le Coran* comme le témoin (*šahīd*) de la création divine (27/XLIII, 56/XXI ; 10/XIV), son émissaire ou messager (27/XLIII ; 56/XXI), ou encore son réceptacle conscient (79/VI ; 10/XIV).

[1562] Cf. *supra*.
[1563] Cela a été abordé dans la première partie de notre travail mais sera développé en ce sens plus loin.
[1564] Cf. Introduction générale de notre étude, sur Muʿāwiya (40-60/661-680).

Pour illustrer le premier cas de figure, on peut constater que c'est en s'appuyant sur la création des cieux et de la terre par Dieu qu'Abraham justifie Son unicité. Dans le deuxième cas, il s'adresse à son père et à son peuple pour les appeler à se détourner du polythéisme et de l'adoration des astres, qui étaient en cours à son époque, pour adorer leur Créateur, qui n'est autre que Dieu. Enfin, dans le dernier cas de figure, nous avons affaire à l'expérience religieuse d'Abraham qui a été amené à éprouver en lui l'existence de Dieu et à saisir par conséquent la *fiṭra* dans sa conscience individuelle.

Se rapportant aux versets de la sourate *Abraham* et des *Troupeaux* (10/XIV ; 79/VI), cette expérience rejoint le descriptif de la *fiṭra* qui nous est livré dans le verset 30 de la sourate XXX, ce qui nous invite à envisager Abraham comme une figure typique ou emblématique de la *fiṭra* coranique en ses acceptions de nature et de religion primordiales. Dans la sourate des *Troupeaux,* Abraham affirme en effet au verset 10 tourner son visage vers Dieu en pur monothéiste, et, s'adressant dans ce cas, non pas à son père et à son peuple mais à lui-même, c'est-à-dire à sa conscience propre, on peut supposer qu'il rend compte à sa manière du culte immuable supposé par la *fiṭra*. S'inscrivant de cette façon dans la conscience du croyant, elle se traduit par un geste symbolique qui consiste à tourner son visage vers Dieu, et qui invite à se détourner des réalités sensibles, telles que les idoles ou ce qui se trouve sur terre et dans les cieux, pour vouer un culte exclusif à Dieu en tant que Créateur suprême de toute chose, prenant alors conscience de sa place spécifique d'homme dans la création.

Si l'on se fie au commentaire préliminaire que G. Gobillot assigne au verset 30 de la sourate XXX[1565], cette interprétation peut être relativisée, ou limitée à l'interprétation philosophique de la *fiṭra,* dans la mesure où sa conception diffère pour les musulmans sunnites et ši'ītes, et selon que l'on soit traditionniste, juriste, théologien, mystique ou philosophe[1566]. Pour s'en apercevoir, nous renvoyons à son étude où elle traite cette question de façon détaillée[1567]. Toutefois, l'interprétation philosophique à laquelle nous nous référons ici est de notre fait et s'appuie en partie sur une compréhension personnelle du corpus philosophique de Fārābī et des versets coraniques analysés. Dans le point suivant, nous allons confronter cette vision à l'interprétation qu'offre G. Gobillot de l'usage de la *fiṭra* dans l'œuvre philosophique de Fārābī, dans laquelle elle s'est trouvée revêtue, comme nous l'avons souligné plus haut, d'une certaine originalité. Que penser de sa position ? Révèle-t-elle ou non une affinité entre la *fiṭra* philosophique et coranique, telle est l'une des questions majeures que nous allons traiter.

[1565] GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra),* p. 6.
[1566] *Ibid*., p. 8.
[1567] *Ibid*., pp. 118-129.

a. 3 : La *fiṭra* dans l'œuvre philosophique de Fārābī selon G. Gobillot

C'est au cours d'une réflexion traitant des rapprochements établis par plusieurs auteurs médiévaux entre la *fiṭra* à la *ṭabī'a*[1568] que G. Gobillot analyse la *fiṭra* dans l'œuvre philosophique de Fārābī. Le distinguant sur ce point des Iḫwān al-Ṣafā'[1569], d'Ibn Qutayba (275/889)[1570] ou encore de Ǧāḥiẓ (252/867)[1571], elle examine en première instance un commentaire du *faylasūf* consacré au *De Interpretatione* d'Aristote. Montrant que la *fiṭra* y joue un rôle important dans « la connaissance des êtres possibles »[1572] qui sont définis comme « les faits qui sont susceptibles d'être ou de ne pas être <,> et auxquels on ne peut appliquer les critères de jugement concernant les oppositions du vrai et du faux de la même manière qu'on les applique aux choses présentes et passées »[1573], la chercheuse énonce le positionnement du Second maître sur la conception des choses futures selon Aristote. S'opposant à ce titre à ses commentateurs, qui ont divisé sa conception des choses futures en deux catégories relatives à la vérité et à la fausseté, Fārābī aurait supposé qu'il n'est pas souhaitable d'envisager l'existence de l'être possible selon ces dernières, et plus spécifiquement, à partir de l'idée d'une vérité ou d'une fausseté effectives.

Dans ce contexte, il est amené à réfléchir aux concepts de *ṭabī'a* et de *fiṭra* et à supposer que si « l'être possible existe dans la nature (*ṭabī'a)* des choses »[1574], il n'en est pas de même pour la *fiṭra*. « Depuis notre naissance, affirme-t-il, nous avons peut-être été créés par *fiṭra* (*rubbamā fuṭirnā*) selon cette science. Nous savons que beaucoup de choses font partie du domaine des possibles et la première chose que nous recevons de cette science se rapporte à notre capacité de choix (*iḫtiyārinā*) et à notre volonté (*irādatinā*). »[1575] Formulant dans le commentaire qu'elle assigne à ce propos l'hypothèse selon laquelle pour Fārābī, la *fiṭra* constitue un critère épistémologique essentiel, G. Gobillot envisage et complète ainsi le propos du philosophe :

> « À partir de cela, Al-Fārābī démontre que l'objet de toute réflexion, qu'elle soit logique ou philosophique, réside dans les seules réalités admises par la *fiṭra,* ni plus ni moins. Cette *fiṭra* est donc considérée ici comme **le critère de toute connaissance puisqu'elle seule définit l'objet de la philosophie** : ''Certains ont nié le statut de possible pour les choses, non pas en vertu de la connaissance première, mais à cause **de la convention (*waḍ'*), de la loi (*šarī'a*) et de l'opinion (*qawl*)**, alors que **leurs *fiṭras* (*fiṭaruhum*) exigent de façon nécessaire que leurs faits et gestes soient justement en conformité avec ce qui est dans leur *fiṭra*.** C'est pourquoi il ne faut pas considérer une chose connue par *fiṭra* selon ce que pensent les gens, en vertu de la loi. C'est ainsi que l'examen opéré à la fois par **la logique et la philosophie** dans leur ensemble porte sur des choses connues par *fiṭra*. Il ne se soucie nullement des prédicats établis par la loi ou des nécessités légales des choses qu'il envisage,

[1568] Dans *Le Coran* la racine « *ṭ,b,'* » désigne généralement l'idée d'un sceau apposé sur (*'alā*) « le cœur des croyants et des réprouvés ». Toutefois, G. Gobillot montre que le terme « *ṭabī'a* » servit « assez tôt à désigner les qualités élémentaires ou quatre tempéraments qui sont les caractères des choses (chaud, froid, humide, sec) ». Cf. *ibid*., pp. 112-113.
[1569] GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra)*, pp. 117-118.
[1570] *Ibid.*, pp. 116-117.
[1571] *Ibid.*, pp. 113-117.
[1572] *Ibid.*, p. 118.
[1573] *Ibid.*
[1574] *Ibid.*
[1575] *Ibid.*

non plus que des choses rendues nécessaires par la force de l'opinion chez certains peuples ou considérés comme nécessaires au regard d'un homme connu et influent.'' Cela signifie en clair que la *fiṭra* est pour Al-Fārābī **une sorte de nécessité ''en soi'', un critère de l'être auquel nul ne peut se dérober.** En effet, même si l'on proclame la supériorité des lois, des coutumes et des conventions, on n'agit pas autrement que selon la *fiṭra*. »[1576]

Combinées aux remarques précédentes, ces éléments de commentaire ainsi que la citation de Fārābī permettent de préciser ses conceptions de la *ṭabī'a* et de la *fiṭra*.

La *ṭabī'a* semble revêtir la signification de nature des choses en général. Quant à la *fiṭra*, elle apparaît désigner la nature première qui échoit à l'individu humain dès sa naissance et s'apparente à un lot qui résulte de son état de créature et dont la connaissance est et précède toute convention humaine. Établie par la logique et la philosophie et antérieure aux conventions, aux lois, ou encore aux opinions, la *fiṭra* constitue donc un critère épistémologique utile à la détermination de l'être possible, et plus généralement à celle de toute connaissance, la première connaissance de l'individu obtenu au sujet de l'être possible se rapportant à sa capacité à choisir et à vouloir. Attribuant cette vision à Aristote, la *fiṭra* est associée sous cette forme à la notion de « précompréhension » ou de « connaissance a priori » telle qu'elle est définie dans *Le Livre de la Démonstration*[1577]. Or, il est intéressant de constater que notre compréhension première de l'être possible se rapporte à la volonté et au choix de l'homme et à sa capacité de connaître indépendamment des lois, des conventions et des opinions qu'il sera amené à adopter dans la société.

Cette idée, qui conduit selon nous de manière subtile à l'éthique et à la politique de Fārābī, gagne à être complété par le rapport qui est supposé ici entre l'homme et la dixième intelligence[1578]. Si, pour le philosophe, cette Intelligence Agente est pour l'être possible « ce que le soleil est pour l'œil »[1579], on peut souligner le fait qu'elle est non seulement la cause de l'existence des âmes[1580], mais encore avec les autres intelligences, la cause de l'existence des quatre éléments[1581]. Si en outre on songe à la distinction établie entre les notions de *fiṭra* et de *ṭabī'a*, et notamment à l'usage que l'on fit assez tôt du terme *ṭabī'a* en langue arabe[1582], on peut supposer que la Dixième intelligence participe avec les intelligences qui la surplombent à la création de la nature en général, et qu'elle joue ainsi un rôle plus décisif pour l'homme et les *fiṭras* des âmes humaines. S'appuyant pour le montrer sur une hypothèse d'I. Madkour

[1576] *Ibid*., p. 118-119.
[1577] Il s'agit des *Seconds Analytiques*, cf. par ex., II, 19. GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra),* p. 119.
[1578] *Ibid.*
[1579] *Ibid*., on trouve un propos comparable dans le chapitre consacré à la puissance raisonnable dans *Le Livre des Opinions*. Dans la version de Sabri T, ch. XXII, pp. 91-92, on peut lire ceci : « L'agent qui fait passer de la puissance à l'acte est une certaine essence, dont la substance est une intelligence en acte, et qui est séparée de la matière. Cette intelligence (agente) donne à l'intelligence hylique – qui est une intelligence en puissance – quelque chose dans la même situation que la lumière donnée par le soleil à la vue. »
[1580] GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra),* p. 119.
[1581] *Ibid*., p. 120.
[1582] Cf. *supra,* voir. notes.

selon laquelle l'Intelligence Agente donne à l'âme humaine sa forme (*dator formarum*)[1583], G. Gobillot précise ainsi la définition de l'être possible.

Les connaissances certaines que l'homme détient à son sujet par la *fiṭra* tirent leur nécessité de son état individuel, et ce dernier est amené à se stabiliser au moment où il est informé par l'intelligence agente qui lui assigne sa forme ou « *ṣūra* ». À partir de là, la *fiṭra* revêt deux significations. Une première, selon laquelle elle définit, comme cela a été évoqué, une connaissance *a priori* que l'individu a sur lui-même, relative à sa capacité de choisir et de vouloir, et indépendante des conventions, des lois et des opinions. La seconde suppose quant à elle une identification de la *fiṭra* à la *ṣūra* selon laquelle la Dixième intelligence est l'agent de l'être possible et, plus fondamentalement, de la *fiṭra* de l'individu auquel elle assigne donc une forme (*ṣūra*).

Pour préciser la relation entre la *fiṭra* et la *ṣūra*, G. Gobillot se tourne vers le chapitre XIII du *Livre des Lettres.* Consacré à l'examen des définitions populaire et philosophique de la substance (*al-ǧawhar*)[1584], il permet de préciser l'impact de la Dixième intelligence sur la *fiṭra* et de dégager deux nouvelles définitions de cette dernière.

En un premier sens, elle est considérée comme la source d'un héritage qui se transmet génération après génération aux hommes. Partant de l'assimilation que fait le vulgaire entre la qualité d'un minéral ou d'une pierre précieuse (rubis, perle, etc.) que l'on nomme « *ǧawhar* », et celle d'un individu duquel on peut dire qu'il s'agit d'une « une perle rare » (*ǧawhar min al-ǧawāhir*)[1585], Fārābī est amené à s'exprimer sur les qualités de l'homme et de la lignée dans laquelle il s'inscrit.

Selon lui, cette expression indique que l'individu est « de bonne extraction, <et> la qualité de ses ancêtres paternels et maternels »[1586]. Or, étendant ce jugement à la nation, au peuple, ou encore à la tribu de l'individu et en privilégiant les ancêtres de la branche paternelle, le *faylasūf* va plus loin. « En effet, suppose-t-il, à propos de l'homme, on croit toujours qu'il ressemble à ce qui le constitue, c'est-à-dire à ses pères et à sa lignée, car (le vulgaire) pense que l'individu a été formé dans sa *fiṭra* selon les *fiṭras* personnelles de ses ancêtres et de sa race. En ce qui concerne sa *fiṭra*, les actes moraux qu'il accomplit sont soit bons, soit mauvais du fait que, par la suite, il reçoit une éducation en fonction des bonnes manières qu'il voit en vigueur chez les siens et se forme moralement selon les principes qui

[1583] MADKOUR I., *La Place d'al-Fârâbî dans…*, ch. V, p. 128 ; voir également, GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra),* p. 120.
[1584] GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra),* p. 120 et svt. En note (n°322, p. 121), la chercheuse renvoie à la version du *Livre des Lettres* (LL) établie par M. Mahdi, cf. pp. 98-99. Elle cite également la version de Hilal A., sans indiquer la pagination affirmant que les différences entre celle-ci et celle de Mahdi M. sont négligeables pour la question traitée. Il est intéressant de constater que cette version de Hilal A. s'est basée sur un projet de réédition du *Livre des Lettres* qui n'a vu le jour qu'à une date récente grâce au travail de révision et de traduction des œuvres de Fārābī réalisé par Ch. E.Butterworth (cf. *infra*). Quant à la version de Hilal A. à laquelle nous nous réfèrerons plus loin, ses références sont les suivantes : « *Le Livre des Lettres de Farabi* (*Kitāb al-Ḥurūf*), Introduction, Traduction, Commentaires », Hilal A., Thèse pour le Doctorat de l'université, dir. J. Langhade, Université Michel-de-Montaigne, Bordeaux III, Département d'Études Orientales, 4. vol, 1997.
[1585] GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra),* p. 121.
[1586] *Ibid.*

sont les leurs. Il les imite dans toutes leurs actions parce qu'il ne connaît qu'eux depuis sa naissance et également parce qu'il a confiance en eux plus qu'en n'importe qui d'autre, enfin, parce qu'il ressent le besoin d'orienter sa vie de la même manière que l'orientent ceux de sa lignée. Ainsi, lorsque ceux-ci sont remplis de défauts par nature (*ṭab'*) ou par habitude, on lui attribue ces défauts que l'on constate chez eux. De même, lorsqu'ils sont en puissance de vertus par nature et par habitude, on lui attribue aussi ces vertus qui sont les leurs. »[1587]

De cet extrait il ressort que la substance de l'homme dépend d'éléments ou de facteurs extérieurs à lui, comme c'est le cas dans le moment précédent, de l'Intelligence Agente et de son rapport à l'être possible. Selon l'idée défendue ici, la *fiṭra* se définit comme une réalité transgénérationelle qui prédétermine la substance de l'homme. En fonction des caractères liés à sa lignée paternelle, sa nation, son peuple ou sa tribu, la substance de l'individu comprendra des déterminations communes avec ces ensembles qui consistent en leurs *fiṭras* spécifiques, de sorte que dans ce cas, la *fiṭra* de la lignée paternelle, de la nation, du peuple ou de la tribu, est à la substance humaine ce qu'est l'Intelligence Agente à l'être possible.

Si l'on poursuit néanmoins l'examen de notre extrait, on constate que cette conception transgénérationelle de la *fiṭra* exprime en réalité la vision du vulgaire qui l'envisage ainsi comme « le résultat d'une transmission <de> caractères héréditaires <ou> acquis »[1588], et pour saisir son acception philosophique nous devons nous tourner vers l'examen de la seconde définition de la *fiṭra* déterminée ici.

Supposant tout d'abord que la vision populaire de la *fiṭra* et de la substance humaine qui lui est associée reposent sur une vision matérialiste qui résulte d'une confusion entre les notions de *fiṭra* et de *ṭabī'a*, le Second maître s'exprime ainsi :

> « Il apparaît clairement que cette ***fiṭra* qui est à l'origine des actes** a pour l'être humain la même fonction que celle **du tranchant du sabre pour le sabre**. C'est cela que l'on nomme **la forme (*ṣūra*)**, car **l'activité de toute chose provient de sa forme**, lorsque cette forme se trouve dans une matière qui s'accorde et aide l'activité qu'elle produit. Or, il est évident que **la quiddité (*māhiyya*) d'une chose dans son état complet provient de sa forme**, à condition qu'il se trouve dans sa matière des éléments qui aident à l'action produite par cette forme, **la matière ayant une présence effective à l'intérieur de la quiddité de la chose.** Ainsi donc, **la quiddité dépend de la forme sculptée en quelque sorte dans la matière qui avait été préalablement composée en vue de la forme d'être qui en représentait l'aboutissement.** S'il en est ainsi, la *fiṭra* dans laquelle les gens voyaient un équivalent de la substance (*ǧawhar*) se trouve être en réalité **la quiddité de l'être humain** ; or, la quiddité est ce par quoi l'être humain est **un être humain en acte (*bi-l-fi'l*)**. Donc, ce qu'ils désignent par *ǧawhar* n'est autre que la quiddité de l'être humain, qu'il s'agisse ici de la substance de Zayd, de ses pères ou de sa race. »[1589]

L'analyse de ce passage conduit à l'introduction de deux notions négligées par le vulgaire, à savoir, la forme (*ṣūra*) rencontrée plus haut, et la quiddité (*māhiyya*) qui n'a pas encore été examinée jusqu'ici. Ce lexique permet à Fārābī de proposer une définition générale et universelle de la *fiṭra*, qui amène tout d'abord à l'envisager comme « l'origine de nos actes » et à la considérer ensuite comme « la quiddité de l'être humain ».

[1587] *Ibid.*, voir également, note n°322.
[1588] *Ibid.*, p. 122.
[1589] *Ibid.*, p. 123.

Selon cette vision, la matière n'est qu'un aspect de la substance et l'une des composantes de la quiddité de la chose. Elle se révèle soumise à la forme qui assigne à toute chose son activité, et qui produit en réalité sa quiddité à la manière dont on sculpte une forme dans une matière. C'est donc en tant qu'elle désigne un être en acte (*bi-l-fi'l*) que la *fiṭra* de l'individu se rapporte à sa quiddité, et selon ce point de vue, on comprend que la définition matérialiste que lui assigne le vulgaire omet le statut de la Dixième intelligence, qui comme cela a été vu, donne une forme à l'individu. Ainsi, comme le suppose G. Gobillot, le vulgaire a confondu les concepts de matière, de substance et de quiddité[1590].

Si l'on se penche sur les conséquences de cette confusion on remarque que Fārābī distingue la substance absolue (*ǧawhar 'alā al-iṭlāq*) de la relative (*ǧawhar bi-i-iḍāfa ilā šay'in mā*)[1591], et que cela lui permet d'envisager la définition matérialiste de la *fiṭra* et ses caractéristiques (relatives à la lignée paternelle, à la nation, ou à la tribu d'un individu en général) comme la source d'une qualification seconde et relative de la substance humaine. Selon nous, cette approche fait ressortir la pureté de la quiddité et de la définition de l'être humain selon la *fiṭra*, qui de ce point de vue, doit être considérée comme une réalité absolue indépendante de caractères héréditaires et acquis. En ce sens, nous nous accordons avec G. Gobillot pour supposer qu'au sens absolu la *fiṭra* peut se définir comme « la forme donnée à l'humanité entière par l'Intelligence Agente, <et qui à elle seule> en fait une humanité en acte »[1592].

Nous soulignons également les conséquences religieuses qu'elle entend tirer de cette définition et le rapprochement qu'elle établit entre cette position et celle du mystique al-Ḥakīm al-Tirmiḏī (318-320/930-932)[1593]. Identifiant la *fiṭra* à une réalité qui fait l'objet d'une « distribution universelle »[1594], le mystique la compare à la forme, et l'envisage comme l'un des éléments du *tawḥīd*. Non éloigné des conclusions de notre analyse du verset 30 de la sourate XXX, nous sommes tentés de supposer que le commentaire ou « *tafsīr* » philosophique du *Coran* rejoindrait ici son *tafsīr* mystique. Pourtant dans la mesure où jusqu'ici la *fiṭra* ne nous est pas apparue comme une réalité à partir de laquelle Fārābī atteste de cette façon de l'existence du monothéisme, cette idée étant davantage sous-tendue d'après notre analyse par la notion de *milla*, nous ne sommes pas en mesure de valider ou d'invalider la comparaison proposée ici entre le mystique et le philosophe.

Ainsi, pour clôturer l'analyse des relations entre la *fiṭra* et la substance, on peut revenir aux définitions qui sont assignées à la *fiṭra*. En un premier sens qui se rapporte au vulgaire, elle correspond aux caractéristiques de l'homme individuel qui résultent d'un héritage biologique ou d'une acquisition *a posteriori*. En un second sens de nature philosophique, elle s'identifie à la quiddité de l'homme.

[1590] *Ibid.*
[1591] *Ibid.*
[1592] *Ibid.*
[1593] Datation qui figure dans la réédition du *Le Livre des Nuances ou de L'Impossibilité de la synonymie (K. al-furûq wa man' al-tarâduf)* d'al-Ḥakīm al-Tirmiḏī, ch. I, Gobillot G., France, Presses Universitaires du Septentrion, « Lettres et Arts », n°1620, 2015, p. 17.
[1594] GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra)*, p. 123.

Dans la suite de son analyse, G. Gobillot examine d'autres extraits du *Livre des Lettres*, à partir desquels elle montre que le Second maître a simultanément utilisé les significations philosophique et populaire de la *fiṭra* et que celles-ci bénéficient d'une place particulière dans le développement des sociétés humaines et la formation du langage[1595]. Elle s'intéresse également à la détermination de son statut dans le domaine éthique et politique, ce qui l'amène à examiner des extraits du *Livre des Opinions des habitants de la Cité vertueuse*[1596]. Or, dans la mesure où ces aspects de la *fiṭra* font encore d'elle un principe épistémologique à partir duquel le Second maître définit tant la cité vertueuse ou « Cité » que la philosophie, la religion et le langage, et que ceci ouvre la voie à la détermination de la nature de la religion dans la Cité, nous nous sommes consacrés à l'examen de son statut dans l'une et l'autre situation. Clôturant ainsi notre examen de l'interprétation que G. Gobillot assigne à la *fiṭra* dans l'œuvre philosophique du *faylasūf*, nous pouvons signaler au terme de cette première analyse que l'originalité de son traitement de la *fiṭra* semble résider dans le caractère épistémologique qui lui est dispensé. Jusqu'ici, nous n'avons pas relevé de référence à la *fiṭra* comme conception religieuse originelle d'Abraham sauf si l'on accepte le rapprochement que la spécialiste a établi entre Fārābī et al-Ḥakīm al-Tirmiḏī, et il apparaît ainsi que la *fiṭra* désigne de façon ultime la quiddité de l'homme.

b) La *fiṭra* comme principe épistémologique pour penser la Cité

Pour examiner cet aspect de la *fiṭra*, nous nous concentrerons principalement sur *Le Livre des Opinions des habitants de la Cité vertueuse*. Comme le suggère G. Gobillot[1597], deux chapitres sont majeurs pour la réalisation de cette investigation, à savoir, le chapitre XXVI[1598], qui porte sur le « Besoin d'association et d'entraide chez l'être humain », et le chapitre XXVIII[1599], qui est consacré aux « Qualités du chef de la cité idéale »[1600].

b. 1 : La genèse de la cité vertueuse ou « Cité » (*Le Livre des Opinions*, ch. XXVI)

Dans le chapitre XXVI du *Livre des Opinions*, on trouve une généalogie de la cité vertueuse et/ou « idéale »[1601]. Présenté en sa totalité ci-dessous, elle se décline selon nous en deux moments.

Tout d'abord, Fārābī présente la genèse de la cité vertueuse et l'inscrit dans un processus qui débute à la naissance des assemblées humaines (§$_1$ et $_2$).

[1595] *Ibid.*, pp. 123-124.
[1596] *Ibid*., p. 125 et svt.
[1597] Dans la traduction de Sabri T., pp. 103-104.
[1598] GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra)*, p. 126.
[1599] *Ibid*., p. 127 et svt.
[1600] Dans la traduction de. Sabri T, pp. 109-111.
[1601] Nous suivons ici la traduction de Sabri T. qui nomme la cité vertueuse « idéale » sans doute par référence à Platon. Ainsi, nous nommerons cette cité de deux deux façons, c'est-à-dire, « vertueuse » en nous conformant à la lettre du texte de Fārābī et « idéale » en adoptant l'interprétation qu'en propose T. Sabri.

Ensuite, il adopte un regard structurel et fonctionnel sur elle, qui l'amène à la comparer à un corps naturel sain (§3 et 4) et à l'envisager comme un rassemblement humain dont la structure et le fonctionnement sont semblables.

Les textes extraits présentés ci-après correspondent à la version arabe établie par A. Naṣrī Nāder (1968, 2ème éd.), et la traduction française réalisée par T. Sabri (1990)[1602] :

(ص117/ف102) وكُلُّ واحِدٌ مِنْ النّاسِ **مَفْطورٌ** على أَنَّهُ **مُحْتاجٌ**، في **قِوامِهِ**، وفي أَنْ يَبْلُغَ **أَفْضَلَ كَمالاتِهِ**، إلى **أَشْياءٍ كَثيرَةٍ** لا يُمْكِنُهُ أَنْ يَقومَ بِها كُلِّها هو **وَحْدَهُ**، بَلْ **يَحْتاجُ** إلى **قَوْمٍ يَقومُ لَهُ** كُلُّ واحِدٍ مِنْهُمْ بِشَيْءٍ مِما **يَحْتاجُ** إلَيْهِ. **وكُلُّ واحِدٌ مِنْ كُلِّ واحِدٍ بِهَذِهِ الحالِ.** فَلِذَلِكَ لا يُمْكِنُ أَنْ يَكونَ الإنْسانَ يَنالُ الكَمالَ، الّذي لِأَجْلِهِ جُعِلَتْ **الفِطْرَةُ الطَّبيعِيَّةُ**، إلاَّ **بِاجْتِماعاتِ جَماعَةٍ كَثيرَةٍ مُتَعاوِنينَ**، يَقومُ كُلُّ واحِدٌ لِكُلِّ واحِدٍ بِبَعْضِ ما يَحْتاجُ إلَيْهِ في **قِوامِهِ**؛ فَيَجْتَمِعُ، مِما **يَقومُ** بِهِ جُمْلَةُ الجَماعَةِ لِكُلِّ واحِدٍ، جَميعَ ما يَحْتاجُ إلَيْهِ في **قِوامِهِ** وفي أَنْ يَبْلُغَ الكَمالَ. ولِهَذا كَثُرَتْ أَشْخاصُ الإنْسانِ، فَحَصَلوا في **المَعْمورَةِ مِنْ الأَرْضِ**، فَحَدُثَتْ مِنْها **الإجْتِماعاتُ الإنْسانِيَّةِ**.

Chaque être humain de par **sa nature (*maftur*[un]) a un besoin** pour subsister et pour atteindre l'éminence de sa perfection de beaucoup de choses qu'il lui est impossible de réaliser seul. Il **a besoin** d'un ensemble de personnes qui lui ferait chacune une de ces choses dont **il a besoin** ; et chacune de ces personnes est dans la même situation. Aussi il est impossible à l'être humain d'obtenir la perfection pour laquelle est faite **sa nature (*al-fiṭra al-ṭabī'iyya*)**, sans le concours de plusieurs individus, remplissants chacun l'un pour l'autre ce qui est nécessaire à sa subsistance. Le travail de l'ensemble rassemblera tout ce dont chacun **a besoin** pour sa subsistance et pour atteindre la perfection. C'est pour cette raison que les individus humains se sont multipliés, qu'ils se sont établis dans la partie habitable de la terre, et à partir d'eux se sont établies **les assemblées humaines**.

فمِنْها الكامِلَةُ، ومِنْها غَيْرِ الكامِلَةِ. والكامِلَةُ ثَلاثٌ: عُظْمى (1) ووَسْطى (2) وصُغْرى (3). **فَالعُظْمى**، اِجْتِماعاتُ الجَماعَةِ كُلِّها في المَعْمورَةِ؛ و**الوُسْطى**، اِجْتِماعُ أُمَّةٌ في جُزْءٍ مِنْ المَعْمورَةِ؛ و**الصُّغْرى**، اِجْتِماع **أَهْلِ مَدينَةٍ** في جُزْءٍ مِنْ مَسْكَنِ أُمَّةٍ. **وغَيْرِ الكامِلَةِ:** إجْتِماعُ **أَهْلِ القَرْيَةِ**، وإجْتِماعُ **أَهْلِ المَحَلَةِ**، ثُمَّ إجْتِماعٌ في **(ص118) سِكَّةٍ**، ثُمَّ إجْتِماعٌ في **مَنْزِلٍ**. و**أَصْغَرُها** المَنْزِلَةُ. و**المَحَلَةُ** و**القَرْيَةُ** هُما جَميعاً **لِأَهْلِ المَدينَةِ**؛ إلاَّ أَنْ القَرْيَةَ لِلمَدينَةِ على أَنَّها خادِمَةٌ لِلمَدينَةِ؛ والمَحَلَةُ لِلمَدينَةِ على أَنَّها جُزْؤها. والسِّكَةُ جُزْءُ المَحَلَةِ؛ والمَنْزِلُ جُزْءُ السِّكَةِ؛ والمَدينَةُ جُزْءُ مَسْكَنِ أُمَّةٍ؛ والأُمَّةُ جُزْءُ جُمْلَةِ **أَهْلِ المَعْمورَةِ**.

Parmi les assemblées, il en a des **parfaites** et il y en a des **imparfaites**. Les assemblées parfaites sont au nombre de trois : **grande, moyenne, petite.** La grande assemblée comprend l'ensemble des masses humaines rassemblées dans la partie habitable (1). La moyenne est le rassemblement d'une nation dans une partie de la terre habitable (2). Et la petite assemblée est le rassemblement des habitants d'une cité sur une des parties habitables d'une nation (3). Les assemblées imparfaites forment le groupement des habitants **d'un village**, **d'un quartier**, **d'une rue** et **d'une maison**. **Ce dernier est le plus petit**. Le quartier et le village appartiennent tous les deux à **la cité**. Le village appartient à la cité en tant que servant la cité. Le quartier appartient à la cité en tant que partie d'elle. La rue est une partie du quartier, et la maison est une partie de la rue. **La cité rassemble une partie de l'ensemble des habitants de la terre habitable.**

فالخَيْرُ الأَفْضَلُ والكَمالُ الأَقْصى إنما ينال أولا **بالمدينة**، لا باجتماع الذي هو أنقص منها. ولما كان شأن **الخَيْرِ** في الحَقيقَةِ أن يكون ينال **بِالإخْتِيارِ والإرادَةِ**، وكذلك **(ف103) الشُّرورُ** إنما

(TS 102-103) Le meilleur bien et l'extrême perfection ne s'obtiennent **d'abord que grâce à la cité** et non par les rassemblements faits dans les endroits plus petits. **Le bien s'obtient en vérité par le choix et la volonté.** De même **les maux**, **sont aussi par le choix et la volonté**, aussi **la cité peut être un moyen de soutien**

[1602] FARABI (AL), *Traité des Opinions des habitants de la cité idéale* (POHV), XXVI, trad. Sabri T, pp. 102-104. Texte arabe : *K. Arā ahl al-madīna al-fāḍila*, Naṣrī Nādar A., ch. XXVI, pp. 117-119. La lettre « ف » constitue une référence à la traduction de T. Sabri. Quant à la lettre « ص » elle indique la pagination adoptée par Naṣrī Nāder A.

تكون **بِالإرادَةِ والإخْتِيارِ، أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شُرورٌ**؛ فلذلك كل **مدينةٌ** يمكن أن ينال بها **السَّعادَةَ**. **فالمدينةُ الّتي يقصد بالإجتماع فيها التعاون على الأشياءِ التي تنال بها السَّعادَةُ في الحَقيقَةِ، هي المَدينَةُ الفاضِلَةُ**. والإجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو **الإجْتِماعُ الفاضِلُ**. والأُمة التي تتعاون مدنها كلّها على ما تنال به السعادة هي **الأُمَّةُ الفاضِلَةُ**. وكذلك **المَعْمورَةُ الفاضِلَةُ**، إنما تكون إذا كانت الأُمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة.

و**المَدينَةُ الفاضِلَةُ تَشْبِهُ** البَدَنَ التّامَ الصَّحيحَ، الذي تتعاون أعضاؤه كُلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن **البدن** أعضاؤه مختلفة متفاضلة **الفِطْرَةِ والقُوى**، وفيها عضو واحد رئيس وهو **القلب**، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه **بِالطَّبعِ** قُوَةً يَفْعَلُ بِها فِعْلَهُ، ابتغاء لما هو **بِالطَّبعِ** غَرَضُ ذَلِك العِضْوِ الرَّئيسِ، وأعضاء أُخر فيها قُوى تَفْعَلُ أَفْعالَها **(ص119)** على حسب أغراض هذه التي ليْس بينها وبين الرئيس واسطة - فهذه في الرتبة الثانية –، وأعضاء أُخر **تَفْعَلُ الأفْعالَ** على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلا. وكذلك **المدينةُ**، أجزاؤها مختلفةُ **الفِطْرَةِ**، متفاضلة الهيئات. وفيها إنسان هو **رئيس**، وأخر يقرب مراتبها من الرئيس. وفي كل واحد منها هَيْئَةٌ ومَلَكَةٌ يَفْعَلُ بِها فِعْلاً يَقْتَضي بِهِ ما هو مَقْصودُ ذَلِكَ الرَّئيسِ. وهَؤُلاءِ هُمْ أُولو المَراتِبِ الأُولَ. ودونَ هَؤُلاءِ قَوْمٌ يَفْعَلونَ الأَفْعالِ على حَسْبِ أَغْراضِ هَؤُلاءِ، وهَؤُلاءِ هُمْ في الرُّتْبَةِ الثّانِيَّةِ. ودونَ هَؤُلاءِ أيْضاً مَنْ يَفْعَلُ الأفْعالِ على حَسْبِ أَغْراضِ هَؤُلاءِ. ثُمَّ هَكَذا تَتَرَتَبُ أَجْزاءُ **المَدينَةِ** إلى أَنْ تَنْتَهي إلى أَخِرِ يَفْعَلونَ أَفْعالَهُمْ على حَسْبِ أَغْراضِهِمْ، فَيَكونُ هَؤُلاءِ هُمْ الّذينَ يَخْدِمونَ ولا يَخْدَمونَ، ويَكونونَ في أَدْنى المَراتِبِ، ويَكونونَ هُمْ الأَسْفِلينَ. غيْرَ أَنَّ **أَعْضاءُ البَدَنِ طَبيعِيَّة**، والهَيَئاتُ الّتي لَها قُوى **طَبيعِيَّةٌ**. وأَجْزاءُ **المَدينَةِ**، وإنْ كانوا **طَبيعِيّينَ**، فَإنَّ الهَيْئاتَ والمَلَكاتَ الّتي يَفْعَلونَ بِها أَفْعالَهُمْ لِلمَدينَةِ **لَيْسَت طَبيعِيَّة، بَلْ اِراديَّة**. على أَنَّ أَجْزاءِ **المَدينَةِ مَفْطورونَ بِالطَّبْعِ بِفِطَرٍ مَتَفاضِلَةٍ (ف104) يَصْلُحُ بِها إنْسانٌ لِإنْسانٍ**، لِشَيءٍ دونَ

pour obtenir des fins qui ne sont que des maux : elle peut être **aussi un moyen pour réaliser la félicité. La cité** dont le rassemblement constitue un soutien pour réaliser les choses qui mènent à la félicité est en réalité **la cité idéale**, et le rassemblement par lequel on s'entraide afin d'obtenir la félicité est **le rassemblement idéal**. De même la nation dont toutes les cités s'entraident pour obtenir la félicité est **la nation idéale** ; on peut dire également que **la terre idéale** est celle dont les nations s'entraident pour atteindre la félicité.

La cité idéale **ressemble** au corps complet et sain dont les organes s'entraident pour réaliser l'achèvement de la vie de **l'animal et à la lui conserver**. Il en est de même du corps qui a des organes variés et différents **en nature et en puissance (*al-fiṭra wa-l-quwwa*)**, mais il a un seul organe chef : le cœur ; et à partir de ce chef des organes hiérarchisés. En chacun, il y a par nature (*bi-ṭab'i*) une puissance pour lui faire accomplir ses actions (*quwwat^{an} yaf'alu bihā fa'lahu*), en conformité naturellement avec le but du chef (*bi-l-ṭab'i ġaraḍu ḏalika al-'iḍwi al-ra'īsi*). Il y a aussi d'autres organes qui ont une puissance qui fonctionne en conformité avec les organes, sans intermédiaire entre eux et le chef. Ces organes sont **d'un deuxième rang**. D'autres organes encore effectuent des actions en conformité avec les organes du deuxième rang, et ainsi de suite jusqu'aux organes qui servent sans avoir à diriger. **Ainsi est la cité :** ses parties sont différentes par la nature (*muḫtalifa al-fiṭra*), elles sont hiérarchisées par leurs dispositions. Elle comprend un être humain qui est le chef, et d'autres êtres dont le rang se rapproche du chef ; en chacun il y a une disposition (*hay'a*) et une habitude (*malaka*) pour agir selon l'intention du chef. Ce sont ceux qui occupent les premiers rangs. Au-dessous d'eux, il y a des êtres humains qui agissent selon les intentions des premiers. Ces êtres arrivent en deuxième position ; ils sont suivis par ceux qui effectuent leurs actions selon leurs intentions. Et ainsi de suite des groupes d'êtres font les intentions de ce qui les précèdent jusqu'à parvenir à ceux qui servent sans être servis. Ce sont les derniers des échelons et les plus bas. **(103-104)** Cependant les organes du corps sont **naturels (*ṭabī'iyya*)** et leurs dispositions sont aussi des puissances **naturelles (*ṭabī'iyya*)**. Mais **les parties de la cité,** même si elles sont **naturelles (*ṭabī'iyyayn*)**, **les dispositions et les habitudes par lesquelles se font les actions ne sont pas naturelles (*laysat ṭabī'iyya*)**, **elles sont volontaires (*bal irādiyya*)**. Toutefois les parties de la cité sont de par **leur nature** à des degrés différents (*mafṭūrūna bi-l-ṭab'i bi-fiṭri mutafāḍila*) qui font qu'un homme peut servir un certain homme et non un autre ; qu'une chose peut servir une certaine chose et non une autre. **Cela ne vient pas d'aptitudes**

naturelles uniquement (*al-madayna bi-l-fiṭri*), mais des dispositions volontaires qui sont acquises (*bi-l-malakāt al-irādiyya*), tels que **les arts et les activités semblables.** Les puissances qui forment **les organes naturels** du corps **(*al-badan bi-l-ṭab'i*)** correspondent dans les parties de la cité **aux dispositions et aux dons volontaires**.	شَيْءٍ. غَيْرَ أَنَّهُمْ **لَيْسوا** أَجْزاءَ **المَدينَةِ بِالفِطرِ** الَّتي لَهُمْ وَحْدَها، بَلْ **بِالمَلَكاتِ الإرادِيَّةِ** الَّتي تَحْصُلُ لَها، وهي **الصِّناعاتُ** وما شاكَلَها. والقُوى الَّتي هي أَعْضاءُ البَدَنِ **بِالطَّبْعِ**، فَإِنَّ نَظائِرَها في أَجْزاءِ **المَدينَةِ مَلَكاتٌ وهَيْآتٌ إرادِيَّةٌ**.

Dans le premier paragraphe, Fārābī affirme que les assemblées humaines sont nées d'un double besoin de subsistance et d'éminence. Évoquant *La République*[1603] de Platon, le besoin de subsistance est lié à la préservation de la vie humaine et suppose que seule la vie en société peut l'assurer, un individu ne pouvant à lui seul satisfaire les besoins nécessaires à sa survie. Toutefois, plutôt que de préciser la nature et le contenu de ces besoins, Fārābī se concentre sur le besoin d'éminence qu'il envisage comme la nécessité pour l'individu d'accéder à « l'éminence de sa perfection ».

Absent *stricto sensu* de *La République*[1604], ce besoin d'éminence permet de démarquer la politique du *faylasūf* de celle de l'Athénien et de l'envisager comme une pensée dynamique qui considère l'obtention de la perfection comme une nécessité humaine[1605]. Cette aspiration semble d'ailleurs être la cause première de l'établissement des assemblées humaines, et c'est donc indépendamment du besoin de subsistance que les hommes se seraient réunis dans « la partie habitable de la terre ».

Pourtant, et c'est tout l'objet du deuxième paragraphe, les assemblées humaines ne semblent pas être dotées de leur perfection dès le départ, et elles se distinguent ainsi en assemblées parfaites et imparfaites.

Comme l'illustre le schéma ci-dessous, les premières sont d'une superficie variable, qui comprend une petite assemblée qui correspond à la cité (*madīna)*, une moyenne assemblée, qui s'identifie à la nation (*umma*), et enfin, une grande assemblée, qui englobe la surface habitable de la terre (*al-ma'mūrat min al-arḍ*). Selon ce partage, la grande assemblée

[1603] PLATON, *La République*, Livre II, 369a-327c.

[1604] Sauf si on s'autorise à supposer que le besoin d'éminence fārābien désigne la nécessité pour l'individu d'acquérir un certain nombre de vertus. Si c'est le cas, une relation peut être établie entre ce besoin et *La République* où la cité comme l'individu sont considérés comme justes ou idéaux au moment où ils développent un certain nombre de vertus et d'aptitudes. En ce qui concerne les premières, elles sont distribuées aux différentes classes de la cité (les artisans, gardiens, sages), quant aux secondes, elles comprennent entre autres, le souci du respect de sa fonction et de son rang dans la cité (*ergon*). Ces vertus sont la tempérence, le courage et la sagesse, et c'est de leur réunion dans la cité et du respect en son enceinte des fonctions spécifiques de chacun, que naît la justice qui est considérée comme une vertu collective et sociale caractéristique de la cité idéale qui est donc une cité juste, et des ses membres qui sont des citoyens de même nature. Cf. La *République*, Livre IV, 427 e-434d : sur les quatre vertus de la cité idéale ; sur la justice dans l'individu et dans la cité, *ibid*., 441c-444d.

[1605] Il n'est pas impossible que le besoin d'éminence évoqué ici par Fārābī lui soit inspiré par Aristote plutôt que par Platon. Il est intéressant de constater à ce titre que le Second maître débute sa *Philosophie d'Aristote* (PA) ainsi : « <Aristote> considère la perfection humaine tout comme l'a fait Platon et il en dit même plus. » Il s'agit de notre traduction. Celle-ci a constitué l'objet d'un mémoire de Master II au département d'Histoire de la philosophie de l'ENS de Lyon codirigé par M. Abbès et par M. P.-M. Morel et soutenu en Juin 2011. Nous nous situons dans l'introduction du texte de Fārābī, section 1, $§_1$, p. 52 de notre traduction. L'hypothèse d'une influence de ce texte sur le contenu du *Livre des Opinions* conduirait à légitimer l'influence de *La Politique* et de *L'Ethique* du Stagirite sur la science politique de Fārābī examinée en amont à partir de *La Recension* V, 1, cf. *supra.*, ch. I, c.

comprend l'ensemble des masses humaines de la terre, la moyenne seulement une partie de ces masses, et la petite, la partie d'une partie des masses humaines de la terre.

Si l'on examine ensuite les assemblées humaines imparfaites, on constate qu'elles constituent des groupements d'individus dont le nombre et l'influence n'excèdent pas la population d'une cité.

Ces derniers se révèlent ou bien à son service (ex : le village) et vivent *a priori* en dehors de ses murs, ou sont les membres de parties de la cité qui se subdivisent en des quartiers, des rues et des maisons, comme l'illustre le second schéma. Selon cette vision, les habitants du village (*Ahl al-qariyya*) servent la cité, mais constituent un groupement imparfait, et il en est de même pour les habitants du quartier (*Ahl al-maḥalla*), de la rue (*al-sikka*) et de la maison (*al-manzil*), qui sont localisés dans des parties spécifiques de la cité.

Schéma n°1 : Les assemblées humaines parfaites (petite, moyenne, grande)

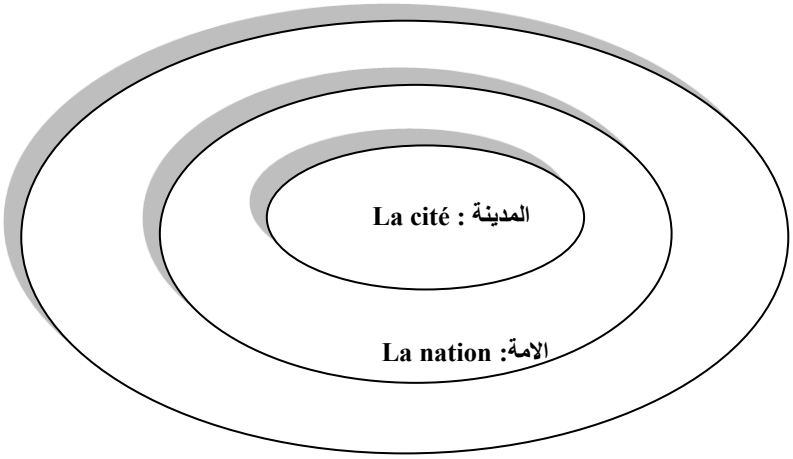
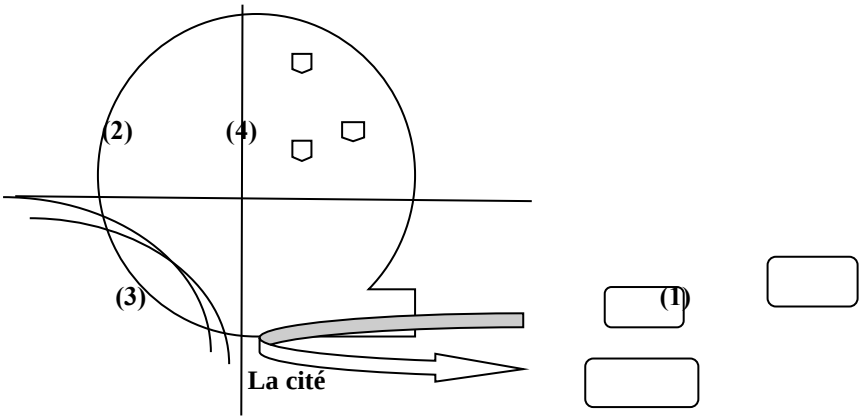


Schéma n°2 : Les assemblées humaines imparfaites et leurs localisations dans la cité



Légende :

1) Le village (*al-qariyya*)
2) Le quartier (*al-maḥalla*)
3) La rue (*al-sikka*)
4) La maison (*al-manzil*)

Conformément à ce qui a été supposé, la cité définit bien la plus petite assemblée humaine parfaite et la partie d'une partie de la surface habitable de la terre. Son rôle semble majeur dans la mesure où elle occupe le milieu, du point de vue de la dimension, entre les assemblés humaines parfaites et les imparfaites. De par cette position, on peut supposer qu'elle désigne le plus petit regroupement parfait au sein duquel l'homme peut satisfaire son besoin d'éminence et accéder à sa perfection. Les habitants de ses parties (la rue, le quartier, la maison) ou des villages qui la servent ont donc tout intérêt à se rassembler à la manière des moyennes et des grandes assemblées parfaites dans le but de parvenir en communauté à leur perfection.

Si par ailleurs on songe à nouveau au besoin de subsistance évoqué plus haut, on peut supposer que les assemblées humaines parfaites et imparfaites sont en mesure de le satisfaire, mais qu'il n'en n'est pas de même pour le besoin d'éminence, uniquement réalisé au sein des assemblées humaines parfaites et non des imparfaites.

Ce phénomène étant expliqué de façon détaillée dans les deux paragraphes suivants (§$_3$ et $_4$), on peut remarquer, avant de les examiner, que Fārābī mobilise dans le premier paragraphe les notions de *fiṭra* et de *ṭabī'a* et que celles-ci servent à justifier l'idée selon laquelle l'apparition des assemblées humaines parfaites et imparfaites est un phénomène naturel. À ce titre, les besoins de subsistance et d'éminence de l'individu procèdent moins de sa nature, comme le suppose la traduction de T. Sabri, que de la manière selon laquelle il a été créé comme un être sujet au besoin (*mafṭurun 'alā annahu muḥtāǧ*). Aussi, de manière plus spécifique, le besoin d'éminence trouve sa raison moins dans la satisfaction de sa nature que dans l'accomplissement de la nature en vue de laquelle il a été créé (*al-fiṭra al-ṭabī'iyya*)[1606], comme si au final le besoin d'éminence était en même temps une finalité naturelle pour l'existence humaine.

En combinant ces idées avec le contenu du deuxième paragraphe, on comprend que la satisfaction des besoins de l'homme le destine en quelque sorte à s'allier et à vivre avec ses semblables avec lesquels il va pouvoir œuvrer à la pleine réalisation de son être. Les assemblées qu'il est susceptible de former étant cependant ouvertes aussi bien à la perfection qu'à l'imperfection, s'il espère se conformer à la nature en vue de laquelle il a été créé, c'est-à-dire à sa *fiṭra*, l'homme devra intégrer une assemblée humaine parfaite, quelle que soit sa superficie (petite, moyenne, grande), et collaborer ainsi à un projet général qui correspond à l'obtention de sa perfection. Or, et c'est tout l'objet des paragraphes suivants, la réalisation de ce projet peut être contrariée par un autre aspect de la *fiṭra* de l'individu en vertu de laquelle il a été créé doté de dispositions volontaires en plus des naturelles.

C'est conscient de cette réalité que Fārābī définit la cité vertueuse ou « idéale » et les modèles qui lui sont apparentés, tels que la nation idéale et la terre idéale, comme des assemblées s'accordant à la fois à la nature et à la volonté de l'homme. Aussi, s'il affirme dans un premier temps que c'est « d'abord grâce à la cité » et non dans des rassemblements

[1606] L'expression « *fiṭra ṭabī'iyya* » est considérée par G. Gobillot comme un hapax dans l'œuvre de l'auteur. Cf. *La Conception originelle (fiṭra),* p. 126, note n°328.

inférieurs que l'on accède au meilleur bien (*al-ẖayru al-afḍalu*) et à l'extrême perfection (*al-kamālu al-aqṣā*), on constate que le bien (*al-ẖayr*) dont il est question est le bien véritable (*bi-l-ḥaqīqa*) et qu'on y accède par le choix et la volonté (*bi-l-iẖtiyār wa-l-irāda*), et qu'il en est de même dans le cas contraire pour les maux (*šurūr*). Or, et c'est là un point central qui invite à établir une identité de rapport entre l'individu et la cité[1607], elle peut donc aussi bien constituer un moyen à partir duquel on réalise des fins qui conduisent à l'obtention des maux, qu'un moyen à partir duquel on parvient à la félicité (*al-sa'āda*).

Si, dans le premier cas de figure on a affaire à une cité vicieuse, et dans le second à une cité vertueuse ou idéale (*al-madīna al-fāḍila*), on peut remarquer avec intérêt le fait que l'identité de rapport supposée ici entre l'individu et la cité autorise également un rapprochement avec le lexique arabe au sein duquel le terme « *fuṭarī* » qui a été examiné plus haut, sert à désigner un homme neutre « qui n'a en lui ni bien ni mal ».

L'analyse de ce terme est intéressante pour au moins deux raisons. Il renvoie bien d'une part au fait que la *fiṭra* désigne quand elle concerne l'être humain un état. D'autre part, il suppose que cet état peut être moyen ou à mi-chemin entra le bien et le mal, ce qui, selon nous, convient assez à la définition que Fārābī assigne à la *fiṭra* de l'homme.

Bien qu'il soit partagé entre sa nature et sa volonté, il pourrait dans ce cas de figure ne pas plus tendre vers un côté que vers un autre, ce qui le déterminera étant par conséquent le choix en fonction duquel il se destinera au bien ou au mal, et sera ainsi le membre actif d'une cité vertueuse ou vicieuse. Adoptant dans le cas de la cité vertueuse une vision exponentielle, Fārābī suppose qu'elle peut aussi bien incarner un rassemblement (*iğma'*), qu'une nation (*al-umma*) ou la surface habitable de la terre (*al-ma'mūra min al-arḍ*). Poursuivant la félicité, ses membres sont les habitants d'un rassemblement idéal, d'une nation idéale ou d'une terre idéale idéale (*al-fāḍila*). Dans le cas contraire, ils sont au contraire les membres d'un rassemblement vicieux, d'une nation vicieuse ou encore d'une terre vicieuse, ce statut relevant du choix préalable d'intégrer de telles assemblées.

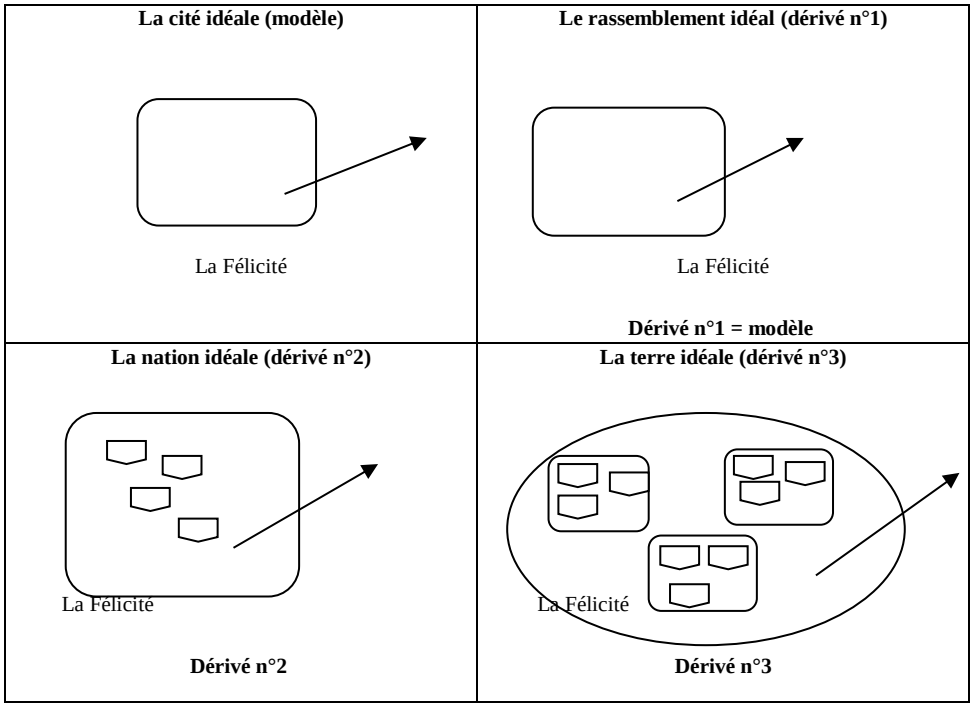
Comme nous avons cherché à le montrer dans le troisième schéma ci-dessous, les rassemblements idéaux représentent des formes dérivées et augmentées de la cité vertueuse ou idéale au sens de ville ou « *madīna* ».

Pour les désigner, on peut opter pour le concept générique de Cité avec un « C » majuscule, en considérant que sous cette appellation on trouve tout type de rassemblement idéal, de la plus petite assemblée humaine parfaite ou « cité » avec un « c » minuscule, à la plus grande, qui représente la terre idéale. De plus, comme on pourra le vérifier dans notre schéma, ces groupements idéaux semblent pouvoir s'imbriquer les uns dans les autres. Aussi, si nous n'avons pas jugé de différence notable entre la cité idéale et le rassemblement idéal, dans la mesure où ils constituent tous les deux des rassemblements, il n'en n'est pas de même pour la cité idéale dans ses rapports à la nation idéale et à la terre idéale. Dans le premier cas

[1607] À la manière dont cela est établi entre l'homme (et plus spécifiquement, l'âme humaine) et la cité dans *La République*, Livre II, 368c-369a au moment où Socrate passe de l'examen de la justice individuelle à celle de la cité.

de figure, on peut supposer que la cité idéale est contenue dans la nation idéale. Dans le second, il apparaît qu'elle est contenue dans la terre idéale, et qu'elle constitue avec les nations idéales des parties de la terre idéale.

Schéma n°3 : la cité idéale et ses formes dérivées et augmentées (rassemblement, nation, terre)



Ne s'exprimant pas sur les cités imparfaites ou les assemblées humaines qui permettent d'accéder à des fins qui sont des maux, Fārābī opte ensuite pour une comparaison entre la cité vertueuse ou « idéale » et le corps complet et sain (*al-badan al-tām al-ṣaḥīḥ*). Assignant de cette façon à sa politique une dimension naturaliste[1608], la totalité du quatrième paragraphe est consacrée à la comparaison entre la cité idéale et le corps complet et sain. Celle-ci mobilise les concepts de *fiṭra* et de *ṭabī'a* identifiés tous les deux à la notion de nature. Nous constatons alors que la *fiṭra* est associée au concept de puissance (*quwwa*), et qu'elle sert à désigner avec lui les caractéristiques premières des organes. Le concept de *ṭabī'a* sert, quant à lui, à identifier la nature des organes, et, associé à la notion de puissance, il exprime l'accomplissement de leurs actions. Il s'agit alors pour eux de se conformer naturellement (*bi-ṭab'i*) au but de leur premier chef qui est le cœur[1609]. Cette obéissance amène Fārābī à proposer une hiérarchisation des organes en fonction de leur proximité avec le cœur et de leur capacité à le servir et à commander à leur tour. Trois degrés de commandement semblent alors se dégager : le premier est celui des organes qui obéissent

[1608] Perspective qui lui a peut-être été inspirée d'Aristote. Cf. MOREL P.-M., *Aristote, Une philosophie de l'activité*, ch. I : « Fonder la philosophie naturelle », Paris, GF Flammarion, « Philosophes », n°1191, 2003, pp. 24-54.

[1609] On peut préciser à ce titre que la biologie du *faylasūf* hérite du cardiocentrisme aristotélicien qui s'est historiquement opposé au céphalocentrisme platonicien. Voir également, MOREL P.-M., Aristote, Une philosophie de l'activité, Ch. V, « L'explication du mouvement animal », pp. 165-181.

directement au cœur et qui dirigent également d'autres organes. Le deuxième est celui de ceux qui servent les organes qui sont les plus proches du cœur et qui ont également des organes à leur service. Enfin, le troisième degré, se rapporte aux organes de rang inférieur, qui servent des organes sans en commander à leur tour.

Dans la suite du texte, Fārābī se sert de cette hiérarchie pour penser la classification des parties de la cité qu'il considère comme différentes par nature (*muḫtalifa al-fiṭra*). Or si on peut affirmer que la cité ressemble au corps complet et sain car elle comprend également un chef, et que ses parties peuvent être hiérarchisées à la manière des organes en trois classes qui supposent un degré de proximité avec le chef ainsi que des dispositions à servir et à commander, le processus au moyen duquel ces classes ou parties de la cité collaborent entre elles et selon l'intention du premier chef, est à la fois naturel et volontaire. Il est naturel au sens où on peut considérer la nature de la cité et de ses parties comme naturelles. Mais il est volontaire, car les actions de ses parties s'exécutent selon des dispositions et des habitudes volontaires. Autrement dit, la nature ne peut à elle seule représenter un critère pour hiérarchiser les parties de la cité, et pour cela ces dernières devront ainsi conformer leurs volontés respectives à leurs natures[1610].

En ce sens la hiérarchisation des habitants de la cité idéale suppose la prise en compte des dispositions acquises de l'individu dont on trouve des manifestations dans les arts et les activités semblables. Propres à sa nature acquise, celles-ci témoignent de ce que l'homme devient à la faveur de l'art, et se développent après la *fiṭra,* et après qu'il ait fait ou non le choix de conformer sa nature à sa volonté. Si l'on se réfère pour illustrer cette idée à *La Philosophie de Platon,* et plus particulièrement au commentaire que Fārābī consacre au *Phédon,* on peut constater que la nature de l'individu n'est qu'un point de départ dans son existence. S'il fait le choix de s'y conformer, l'homme peut espérer s'élever jusqu'à devenir une intelligence. S'il fait au contraire le choix de s'en détourner, et qu'il abandonne

[1610] La formulation de ce principe est, semble-t-il, clairement exprimée dans l'introduction *La Philosophie d'Aristote* de Fārābī où il s'articule à une réflexion qui vise à déterminer la place de l'homme dans le cosmos, et/ou dans le « Tout » naturel, puis dans la cité, avant de s'interroger sur son âme et sur la conduite qu'il convient d'adopter. Dans la section 3 de l'introduction, nous lisons ceci aux pp. 60-61 de notre traduction qui a été modifiée pour les besoins de notre étude : « <Aristote> montra que l'action proprement humaine ne peut être connue qu'après la connaissance du but pour lequel l'homme s'est vu accorder une place dans le monde en tant que partie de celui-ci et que le monde s'en complète pour devenir une totalié cosmique parfaite (*1 : rapport homme/cosmos*) ; de la même manière on ne peut connaître l'activité du tisserand, du cordonnier ou de toute autre partie de la cité qu'après la connaissance de la finalité pour laquelle chacun d'eux s'est vu donner une place dans la cité et l'importance de sa contribution (*2 : rapport homme/cité*). Il est également impossible de connaître son but sans connaître la finalité du Tout dont il est une partie, et son rang dans le Tout et parmi l'ensemble des parties de ce Tout, tout comme on ne connaît pas la substance du doigt, son but et sa fonction tant qu'on n'a pas connu la main, sa substance, son but et son classement parmi les autres membres du corps. […] Ainsi, si l'homme est une partie du monde et si nous souhaitons connaître sa fin, son action, son utilité et <son rang>, il faut d'abord connaître <la> finalité de l'ensemble du monde afin que puisse nous apparaître clairement le but de l'homme […]. <Or>, il y a deux choses en l'homme, une par nature et une autre par la volonté (*3 : l'âme humaine et sa dualité entre nature et volonté*). […] Une fois que nous connaissons la perfection en vue de laquelle l'homme a été créé, et que l'on sait qu'elle ne s'atteint pas par la nature seule, ou par la volonté seule, mais au moyen d'une liaison entre la volonté et la nature, à ce moment-là, les actions et les conduites de celui qui atteint cette perfection renvoient à la conduite humaine qui est vertueuse, aux vertus et aux bonnes actions, […] qui diffèrent de celles qui détournent l'homme de cette perfection et consistent en des actions et des conduites inhumaines qui s'apparentent aux vices <et> aux mauvaises actions […]. A ce moment-là, nous savons que les premières sont à privilégier et que les dernières sont à éviter. ».

volontairement l'usage de son intellect qui constitue sa différence spécifique avec les autres créatures sur terre, et en l'occurrence avec les animaux, alors, il finira par acquérir la nature et les caractères de ces derniers. Restant un homme de par sa forme, il n'en conservera que l'apparence, son esprit devenant semblable à celui d'un poisson ou d'un animal semblable.

Autrement dit pour Fārābī, « quand on naît on n'est pas », et l'adhésion à la cité vertueuse ou idéale implique donc un choix qui engage et marque ontologiquement sa destinée[1611].

Au chapitre suivant[1612], Fārābī poursuit la comparaison proposée entre la cité vertueuse et le corps complet et sain et l'étend à différents domaines de l'existence, à commencer par le monde intelligible.

b. 2 : Modélisations de la Cité, (*Livre des Opinions*, ch. XXVII)

Consacré, d'après la traduction de T. Sabri, à « L'organe chef »[1613], le chapitre XXVII du *Livre des Opinions* qui offre plusieurs modélisations de la cité vertueuse ou « Cité », nous est apparu compléter le chapitre XXVI. Notre analyse nous a amené à recenser trois modèles de comparaison, dont un premier relatif au cosmos et/ou au système des êtres, un deuxième qui concerne les arts, et un dernier qui se rapporte aux facultés de l'âme humaine. Ci-dessous, nous avons divisé le chapitre XXVII en plusieurs séquences consacrées chacune à l'une de ces modélisations. Toutefois, dans la mesure où le *faylāsuf* reprend dans un premier temps sa comparaison entre la cité vertueuse et le corps complet et sain, l'analyse de ce complément débutera notre étude.

b.2.1: La cité vertueuse et le corps sain et complet, éléments complémentaires

Complétant la comparaison entre le corps sain et complet et la cité idéale proposée au chapitre XXVI du *Livre des Opinions*, Fārābī précise en première instance (§1) le rôle du cœur qui est, comme cela a été vu, le premier chef du corps. Il se concentre ensuite (§2) sur sa génération dans le corps, et sur son action sur les organes et la manière dont ces derniers collaborent avec lui (§3) :

[1611] Considérant l'homme comme un microcosme organisé et « un monde intellectuel en puissance, dont la nature le fait ressembler aux végétaux, aux animaux et aux anges, en vertu d'une conception tripartie des facultés de l'âme inspirée de Platon (végétatives, animales et intellectives), Avicenne suppose que sa nature est comme entraînée durant sa vie terrestre par la faculté qui prédomine en lui, et qu'il devient ainsi semblable à un végétal, à un animal ou à un ange, se donnant par là les moyens ou non d'accéder au salut après la mort. Nous nous appuyons ici sur un article que nous avons réalisé dans le cadre d'un colloque international à l'occasion du neuvième centenaire de la mort de Ġazālī (1111/504). GARMI Y., « Al-Ghazālī et les *Falāsifa*. Lecture du Tafāhut XX », in Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire (MIDEO), 30, 2014, pp. 57-74. Nous nous référons ici à la p. 68.

[1612] POHV, ch. XXVII, version Sabri T., p.105 et svt, version Naṣrī Nādar A., p. 120 et svt.

[1613] *Ibid.*, trad. Sabri T., p. 105.

(ص120/ف105) وكَما أَنَّ العِضْوَ الرَّئِيسُ في **البَدَنِ** هو **بِالطَّبْعِ** أَكْمَلُ أَعْضائِهِ وأَتَمُّها في نَفْسِهِ وفيما يَخُصُّهُ، ولَهُ مِنْ كُلِّ ما يُشارِكُ فيهِ عِضْوٌ آخَرْ أَفْضَلُهُ؛ ودونَهُ أَيْضاً أَعْضاءٌ أُخْرى رَئِيسَةٌ لِمَّا دونِها، ورِياسَتُها دونَ رِياسَةِ الأَوَّلِ، وهي تَحْتَ **رِياسَةِ الأَوَّلِ** تَرْأَسُ وتُرْأَسُ؛ كَذَلِكَ **رَئِيسُ المَدِينَةِ** هو أَكْمَلُ أَجْزاءِ المَدِينَةِ فيما يَخُصُّهُ، ولَهُ مِنْ كُلِّ ما شارَكَ فيهِ غَيْرَهُ أَفْضَلُهُ. ودونَهُ قَوْمٌ مَرْؤُوسونَ مِنْهُ ويَرْؤَسونَ آخَرين.

وكَما أَنَّ القَلْبَ يَتَكَوَّنُ أَوَّلًا، ثُمَّ يَكونُ هو **السَّبَبُ** في أَنْ يَكونَ سائِرُ أَعْضاءِ البَدَنِ، والسَّبَبُ في أَنْ تَحْصُلَ لَها قُواها وأَنْ تَتَرَتَّبَ مَراتِبُها، فَإِذا اِخْتَلَّ مِنْها عِضْوٌ كانَ هو المَرْفَدُ بما يُزيلُ عَنْهُ ذَلِكَ الِاخْتِلالِ، كَذَلِكَ رَئِيسُ هَذِهِ المَدِينَةِ يَنْبَغي أَنْ يَكونَ هو **أَوَّلاً**، ثُمَّ يَكونَ هو **السَّبَبُ** في أَنْ تَحْصُلَ المَدِينَةُ وأَجْزاؤُها، والسَّبَبُ في أَنْ تَحْصُلَ **المَلَكاتُ الإِرادِيَّةُ** الَّتي لِأَجْزائِها في أَنْ تَتَرَتَّبَ مَراتِبُها؛ وإِنْ اِخْتَلَّ مِنْها جُزْءٌ كانَ هو المَرْفَدُ لَهُ بِما يَزيلُ عَنْهُ اِخْتِلالَهُ.

وكَما أَنَ الأَعْضاءَ الَّتي تَقْرَبُ مِنْ العِضْوَ الرَّئيسِ تَقومُ مِنْ **الأَفْعالِ (ص121) الطَّبيعِيَّةِ** الَّتي هي على حَسْبِ غَرْضِ الرَّئيسِ الأَوَلِ **بِالطَّبْعِ** بِما هو أَشْرَفُ، وما هو دونَها مِنْ الأَعْضاءِ يَقومُ **بِالأَفْعالِ** بِما هو دونَ ذَلِكَ في الشَّرَفِ، إلى أَنْ يَنْتَهي إلى الأَعْضاءِ الَّتي يَقومُ بِها مِنْ **الأَفْعالِ أَخَسَها**؛ كَذَلِكَ الأَجْزاءُ الَّتي تَقْرُبُ في الرِّياسَةِ مِنْ رَئيسِ المَدينَةِ تَقومُ مِنْ **الأَفْعالِ الإِرادِيَّةِ** بِما هو أَشْرَفُ، ومِنْ دونَهِمْ بِما هو دونَ ذَلِكَ في الشَّرَفِ، إلى أَنْ يَنْتَهي إلى الأَجْزاءِ الَّتي تَقومُ مِنْ **الأَفْعالِ** بِأَخَسِها. وخَسَةُ الأَفْعالُ رُبَّما كانَتْ بِخَسَةٌ مَوْضوعاتُها، فَإِنْ كانَتْ تِلْكَ الأَفْعالُ عَظيمَةُ الغِناءِ، مِثْلَ فِعْلَ المَثانَةَ وفِعْلَ الأَمْعاءِ السفلى في البَدَنِ؛ ورُبَّما كانَتْ لِقِلَّةِ غِنائِها؛ **(ف106)** ورُبَّما كانَتْ لِأَجْلِ أَنَّها كانَتْ سَهْلَةٌ جِدًا؛ كَذَلِكَ (الحالُ) في المَدينَةِ . وكَذَلِكَ كُلُّ جُمْلَةٌ كانَتْ أَجْزاؤُها مُؤْتَلِفَةٌ مُنْتَظِمَةٌ مُرْتَبِطَةٌ **بِالطَّبْعِ**، فَإِنَّ لَها رَئيساً حالُهُ مِنْ سائِرِ الأَجْزاءِ هَذِهِ الحالُ.**وتِلْكَ أَيْضاً حالُ المَوْجوداتِ**.

(105) Dans le corps, **l'organe principal** est *naturellement* (*bi-l-ṭab'i*) le plus complet et le plus sain en soi et en tout ce qui le concerne. Il a la meilleure part dans toute association avec un autre organe. Au-dessous de lui il y a des organes qui sont aussi les chefs, mais par rapport à ceux qui leur sont inférieurs ; leur présidence est cependant moindre que celle du premier. Ils sont au-dessous du rang du premier, ils dirigent et ils sont dirigés. De même, **le chef de la cité** est le plus complet de toutes les parties de la cité en tout ce qui le concerne et il a la meilleure part dans toute association. Au-dessus de lui, il y a des hommes présidés par lui et présidants eux-mêmes d'autres hommes.
Dans le corps, le cœur se constitue **en premier**, et devient ***la cause*** *de tous les autres organes*, il est aussi ***la cause*** *de leurs puissances et de leurs rangs selon leur hiérarchie*. Aussi si l'un des organes se détériore, c'est lui, le cœur qui donne le secours nécessaire pour le remettre de sa détérioration.
Les organes qui sont proches du chef opèrent des actes ***naturellement*** en vue de lui. Les organes les plus proches opèrent les actes *les plus nobles* ; ceux qui sont au-dessous opèrent les actes *les moins nobles* et ainsi de suite jusqu'à arriver aux organes qui accomplissent les actions les plus inférieures. Il en est de même **des membres qui sont proches du chef dans la direction de la cité :** ils accomplissent les plus nobles parmi *les actions volontaires* ; les membres qui sont au-dessous accomplissent *des actions* moins nobles et ainsi de suite jusqu'à terminer par les membres qui font les travaux les plus inférieurs. **L'infériorité des actions** dépend de l'infériorité des objets, même si les actions sont de grande utilité, comme l'action de la vessie et des intestins dans le corps. Mais il y a également des actions de moindre **(106)** utilité ou d'usage simple. Il en est de même dans la cité et de tout ensemble dont les parties sont ordonnées et associées ***naturellement*** (*bi-l-ṭab'i*). Il y aura un chef dont le rapport avec les parties est le même que celui qui a été dit précédemment. **Telle est la situation de tous les êtres.**

Précisant la nature du cœur, Fārābī insiste en premier lieu sur ses qualités. « Naturellement » parfait, il est « le plus complet et le plus sain » des organes « en soi et en tout ce qui le concerne ». Une telle perfection lui assure en quelque sorte sa place de leader dans le corps et on comprend ainsi aisément pourquoi il dirige les organes sans être dirigé à son tour, et pourquoi au-dessous de lui, il existe d'autres organes chefs. Or, c'est également le cas du chef de la cité vertueuse, qui est l'individu « le plus complet de toutes les parties de la

cité », et qui dans tout ce à quoi il participe ou s'associe, a toujours « la meilleure part ». Au-dessous de lui existent des chefs qui dirigent d'autres individus, mais ceux-là même sont dirigés par lui sans le diriger.

Au deuxième paragraphe, le *faylasūf* s'exprime au sujet de la génération du cœur dans le corps. Se constituant en « premier », il est « la cause de tous les organes, <de> leurs puissances, <et de> leurs rangs selon leur hiérarchie ». Ainsi en cas de détérioration et/ou de corruption, c'est lui qui intervient au secours des organes.

Comme cela a été supposé au point précédent, Fārābī est amené à dégager trois catégories d'organes dont il présente la hiérarchisation au troisième paragraphe. La première est celle des organes qui sont les plus proches du cœur et qui accomplissent « naturellement » les actes les plus nobles. La deuxième est celle des organes dont les actions sont moins nobles et qui sont soumis aux organes qui les surplombent et au cœur. Enfin, la dernière catégorie est celle des organes qui sont les plus éloignés du cœur, et qui accomplissent conséquemment naturellement les actes les moins nobles du corps.

Il en est de même pour les membres de la cité vertueuse. Ainsi, les individus qui sont les plus proches du premier chef de la cité interviennent en deuxième position après lui. Ils accomplissent pour ce faire volontairement des actes « volontaires » qui sont les plus nobles. Ceux qu'ils dirigent leur obéissent volontairement en accomplissant des actes volontaires d'un degré de noblesse inférieur. Enfin, les membres de la classe la plus inférieure de la cité vertueuse, accomplissent aussi leurs travaux volontairement et sans se soucier de la noblesse de leurs actions. Car, dans la cité vertueuse, l'infériorité ou la noblesse des actes dépendent de la noblesse du rang et le mérite survient quant à lui du respect de sa fonction[1614]. S'appuyant sur le fonctionnement du corps pour justifier la nécessité de la classe la plus inférieure dans la cité vertueuse, Fārābī considère l'action de l'intestin et de la vessie. Bien qu'on puisse les considérer comme des « organes inférieurs », leur travail dans le corps est nécessaire. En ce sens, de même que le corps ne saurait se passer de l'action de ses organes inférieurs, tels que l'intestin ou la vessie, la cité idéale ne saurait se passer du travail de membres de sa classe la plus inférieure. Dès lors, qu'il s'agisse du corps ou de la cité idéale, leurs parties sont ordonnées et associées à leur chef « naturellement » dans le cas du corps et « volontairement » et selon des dispositions naturelles dans le cas de la cité idéale, et il apparaît possible d'étendre ce jugement à différents domaines, dont en premier lieu celui de la métaphysique, du fait qu'il s'étend vraisemblablement à « tous les êtres » (*mawǧūdāt*).

[1614] Cela évoque d'une certaine façon *La République* où le respect de la fonction propre ou « *ergon* » s'apparente à une forme de justice individuelle et constitue, associée au travail des différentes classes de la cité idéale (les sages, les gardiens et les artisans) la source de la justice en tant que vertu collective qui apparaît dans la cité. Cf. *supra*, notes.

b.2.2: La cité vertueuse et le cosmos et/ou le système des êtres

Sur le plan métaphysique, le premier chef de tous les êtres est la Cause première (*al-sabab al-awal*), et c'est donc son rapport avec eux (*sā'ir al-mawǧūdāt*) qui est considéré ici et comparé à celui du roi et de ses sujets dans la cité idéale :

فَإنَّ **السَّبَبَ الأَوَلَ** نِسْبَتُهُ إلى سائِرِ المَوْجوداتِ كَنِسْبَةِ مَلِكِ **المَدينَةِ الفاضِلَةِ** إلى سائِرِ أَجْزائِها. فَإنَّ البَريئَةَ مِنَ المادَةِ **(ص122)** تَقْرَبُ مِنَ الأَوَلِ، ودونَها الأَجْسامُ السَّماوِيَّةُ، ودونَ السَّماوِيَّةِ الأَجْسامُ الهُيولانِيَّةُ. وكُلُّ هَذِهِ تَحْتَذي حَذْوَ السَّبَبِ الأَوَلِ وتَؤُمُّهُ وتَقْتَفيهِ؛ ويَفْعَلُ ذَلِكَ كُلَّ مَوْجودٍ بِحَسْبِ قُوَتِهِ. إلاَّ أَنَّها إنَّما تَقْتَفي الغَرَضَ بِمَراتِبَ، وذَلِكَ أَنَّ الأَخَسَ يَقْتَفي غَرَضٌ ما هو فَوْقُهُ قَليلاً، وذَلِكَ يَقْتَفي غَرَضٌ ما هو فَوْقُهُ، وأَيْضاً كَذَلِكَ لِلثالِثِ غَرَضٌ ما هو فَوْقُهُ، إلى أَنْ تَنْتَهي إلى الَّتي لَيْسَ بَيْنَها وبَيْنَ الأَوَلِ واسِطَةٌ أَصْلاً. فَعلى هَذا التَّرْتيبِ تَكونُ المَوْجوداتُ كُلُّها تَقْتَفي غَرَضَ السَّبَبِ الأَوَلِ. فَالَّتي أُعْطِيَتْ كُلَّ ما بِهِ وُجودُها مِنْ أَوَلِ الأَمْرِ، فَقَدْ اِحْتَذى بِها مِنْ أَوَلِ أَمْرِها حِذْوَ الأَوَلِ ومَقْصَدُهُ، فَعادَتْ وصارَتْ في المَراتِبِ العالِيَةِ. وأَمّا الَّتي لَمْ تُعْطَ مِنْ أَوَلِ الأَمْرِ كُلَّ ما بِهِ وُجودُها، فَقَدْ أُعْطِيَتْ قُوَةً تَتَحَرَكُ بِها نَحْوَ ذَلِكَ الَّذي تَتَوَقَعُ نَيْلَهُ، وتَقْتَفي في ذَلِكَ ما هو غَرَضُ الأَوَلِ. وكَذَلِكَ يَنْبَغي أَنْ تَكونَ **المَدينَةُ الفاضِلَةُ**: فَإنَّ أَجْزاءَها كُلَّها يَنْبَغي أَنْ تَحْتَذي بِأَفْعالِها حِذْوَ مَقْصَدِ رَئيسِها الأَوَلِ على التَّرْتيبِ.

(106) […] <Le> rapport de la Cause première avec l'ensemble des êtres est le même que le rapport du roi de la cité idéale avec les différentes régions de la cité. *Les êtres sans matière* sont **proches du Premier** ; au-dessous il y a les corps célestes, puis les corps hyliques. Tous ces êtres **suivent l'exemple** de **la Cause Première**, tendent vers Elle et suivent ses traces. C'est ainsi *qu'agit* **chaque être** selon *sa puissance*. Cependant, **chaque être** cherche son but selon son rang ; ainsi l'inférieur suit **l'intention** de l'être qui est juste au-dessus de lui, et ainsi de suite, jusqu'à parvenir *aux êtres qui n'ont pas d'intermédiaires entre eux et la Cause Première.* C'est dans cet ordre que tous les êtres poursuivent ***la finalité* de la Cause Première** ; aussi ceux qui ont reçu dès le début tout ce qui constitue leur existence ont été ordonnés dès le début vers le **Premier Etre**, ils occupent *les rangs supérieurs*. Quant à ceux qui n'ont pas reçu dès l'abord tout ce qui constitue leur existence, **ils ont reçu** une puisssance qui les meut vers ce qu'ils ont **à obtenir et seront ainsi dans la finalité du Premier Etre**. **La cité idéale doit être ainsi : toutes ses régions doivent par leurs actions suivre selon leurs rangs l'intention du chef principal.**

En premier lieu, on observe une égalité de rapports, ou si l'on opte pour un vocabulaire platonicien, une isonomie[1615], entre la Cause première et le roi de la cité vertueuse. Ainsi, son rapport à tous les êtres est identique à celui qui existe entre le roi de la cité vertueuse et les différentes régions et/ ou parties (*aǧzā'*) de la cité.

Ce premier principe étant posé, Fārābī se prononce sur la hiérarchie des êtres.

En premier lieu, on a affaire aux « êtres sans matière » (*al-barī'ata min al-mādda*) qui sont proches du Premier (*al-Awwal*) ». Puis viennent les corps célestes (*al-aǧsām as-samāwiyya*) et les corps hyliques (*al-aǧsām al-huyūlāniyya*). Si l'on compare ces éléments à nos développements précédents sur la métaphysique du *faylasūf*[1616], on peut supposer qu'en dessous de la Cause première, qui semble implicitement identifiée à l'Être Premier, on trouve les êtres seconds et/ou les dix Intelligences, les corps célestes qui ont avec eux une certaine

[1615] Du grec « *isos* » qui signifie « le même », et de « *nomos* » qui désigne « la loi », la notion d'isonomie occupe une place centrale dans *La République* où sert à établir l'égalité de rapports entre l'âme et la cité, et plus fondamentalement, entre la justice au sens individuel qui concerne l'âme, celle au sens politique qui se rapporte à la cité.

[1616] Cf. partie 1, ch. II, b.

proximité et n'ont pas besoin de matière pour subsister, et enfin, les corps composés de matière et de forme, tels que l'homme. Or, ne s'attardant pas ici sur ce descriptif qui est abondamment développé dans les premiers chapitres du *Livre des Opinions*, Fārābī apporte un élément nouveau pour sa compréhension.

Selon lui, tous les êtres suivent l'exemple de la Cause première, et tous agissent en ordonnant leurs puissances à son intention. Il est intéressant de constater que cette idée sert à qualifier l'action des êtres les plus inférieurs et s'étend ensuite progressivement aux êtres supérieurs « qui n'ont pas besoin d'intermédiaires entre eux et la Cause Première »[1617]. On comprend ainsi que la finalité de tous les êtres réside en ce mouvement et que c'est à partir de lui que Fārābī classe les êtres en deux catégories. La première concerne les êtres des rangs supérieurs, qui se caractérisent par leur complétude et leur penchant naturel pour la Cause première. Dès le départ, affirme le Second maître, « ils ont reçu tout ce qui constitue leur existence <et> ont été ordonnés […] vers le Premier Etre ». Quant à la seconde catégorie d'êtres, elle englobe les êtres incomplets qui ont été dotés d'une puissance pour y parer.

Ainsi, c'est en parant à leur incomplétude naturelle, c'est-à-dire, au fait de ne pas avoir reçu dès le départ (*min al-awwal al-amr*) ce qui les conduit à leur complétude et/ou à leur perfection, que la seconde catégorie d'êtres tend vers la Cause première, qui devient de cette façon avec l'obtention de leur perfection leur finalité. Or, c'est également le cas de la cité vertueuse, dont les parties doivent s'accorder avec l'intention du premier chef pour accéder à leur perfection. En allant plus loin on comprend que ceci qualifie également la condition de l'homme qui n'est pas en mesure de satisfaire par lui-même ses besoins de subsistance et d'éminence. Pour cette raison il doit s'associer à ses semblables dans une assemblée parfaite et assurer ainsi sa subsistance et l'accomplissement complet de son être.

En outre, sachant que la Cause Première est comparée au roi de la cité vertueuse, l'action des hommes en tant que membre ou partie de la cité vertueuse est également soumise au commandement de la Cause première, et c'est donc en l'ayant comme but et en se conformant à l'intention du premier chef qu'ils œuvrent à leur réalisation complète. Or un tel rapprochement fait du premier chef de la cité vertueuse un être différent des autres, et c'est à la description de sa gouvernance et plus spécifiquement à celle de ses aptitudes dans le domaine de la politique, qu'est consacré le moment suivant.

b.2.3: Le chef de la cité vertueuse, un gouvernant différent des autres

C'est par l'affirmation selon laquelle le chef de la cité vertueuse n'est pas un être humain comme les autres que débute notre extrait :

[1617] Ainsi contrairement à la comparaison précédente entre le corps sain complet et la cité idéale, Fārābī envisage ici la hiérarchie des êtres en considérant d'abord les existants inférieurs pour remontrer aux existants supérieurs.

(106) Le chef de la cité idéale ne peut pas être **n'importe quel être humain**, car <la gouvernance>[1618] (*al-ri'āsa*) suppose **deux conditions** : l'une d'elles est que le chef soit **préparé** par **la nature** et **l'aptitude (*bi-l-fiṭra wa-l-ṭab'i mu'idān lahā*)**, et la deuxième est qu'il **ait en lui une disposition** et **une habitude volontaire (*bi-l-hay'a wa-l-malaka al-irādiyya*)**. La <gouvernance>[1619] est donnée *en priorité* à celui qui est **préparé à l'aptitude naturelle (*liman fuṭira bi-ṭab'i mu'idān lahā*)**, car ce n'est pas par n'importe quel art qu'on peut diriger ; la plupart des arts servent la cité et la nature de l'être est de servir ; cependant parmi les arts, il en est qui dirigent et qui servent en même temps d'autres arts ; d'autres servent seulement mais ne dirigent pas. **C'est pourquoi l'art du chef de la cité idéale ne doit pas être n'importe quel art** et **sa disposition pour servir n'est pas n'importe quelle disposition**.

Le **premier chef** *ne peut pas être dirigé par une chose du même genre que lui*, de même **l'organe principal dans le corps**, ne peut pas avoir un autre organe supérieur à lui ; il en est ainsi **de tout supérieur en général,** et **du premier maître de la cité idéale :** il convient que **son (107) art soit supérieur à tous** et qu'il ne puisse pas avoir de supérieur. Il doit avoir **un art qui préside les autres arts et être lui-même la finalité de toutes les actions de la cité idéale**.

ورَئيسُ **المَدينَة الفاضِلَة** لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ يَكونَ أَيُّ إِنْسانٍ اِتِّفَقَ، لِأَنَّ الرِّئاسَةَ إِنَّما تَكونُ بِشَيْئَيْنِ: أَحَدُهُما أَنْ يَكونَ **بِالفِطْرَةِ** و**الطَّبْعِ** مُعِدًّا لَها، والثّاني **بِالهَيْئَةِ** و**المَلَكَةِ الإِراديَّة**. والرِّياسَةُ (الّتي) تَحْصُلُ لِمَنْ **فُطِرَ بِالطَّبْعِ** مُعِدًّا لَها. فَلَيْسَ **(ص123)** كُلُّ **صِناعَةٍ** يُمْكِنُ أَنْ يُرْأَسُ بِها، بَلْ أَكْثَرُ الصَّنائِعِ صَنائِعٌ يُخْدِمُ بِها في المَدينَةِ، وأَكْثَرُ **الفِطَرِ** هي **فِطَرُ** الخِدْمَةِ. وفي الصَّنائِعِ صَنائِعُ يُرْأَسُ بِها ويُخْدَمُ بِها صَنائِعُ أُخَرُ، وفيها صَنائِعُ يُخْدَمُ بِها فَقَطْ ولا يُرْأَسُ بِها أَصْلاً. فَكَذَلِكَ لَيْسَ يُمْكِنُ أَنْ تَكونَ صِناعَةُ رِئاسَةُ **المَدينَةُ الفاضِلَةُ** أَيَّ صِناعَةٍ ما اِتِّفَقَتْ، ولا أَيَّ **مَلَكَةٍ** ما اِتِّفَقَتْ. وكَما أَنَّ الرَّئيسَ الأَوَّلَ في جِنْسٍ لا يُمْكِنُ أَنْ يَرْأَسَهُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ الجِنْسِ، مِثْلُ رَئيسُ الأَعْضاءِ، فَإِنَّهُ هو الّذي لا يُمْكِنُ أَنْ يَكونَ عِضْوٌ آخَر رَئيساً عَلَيْهِ؛ وكَذَلِكَ في كُلِّ رَئيسٍ في الجُمْلَةِ. كَذَلِكَ الرَّئيسُ الأَوَّلُ **لِلمَدينَةِ الفاضِلَةِ** يَنْبَغي أَنْ تَكونَ **(ف107)** صِناعَتُهُ صِناعَةً لا يُمْكِنُ أَنْ يُخْدِمُ بِها أَصْلاً، ولا يُمْكِنُ فيها أَنْ تَرْأَسَها صِناعَةٌ أُخْرى أَصْلاً. بَلْ تَكونُ صِناعَتُهُ صِناعَةٌ نَحْوَ غَرَضِها تَؤُمُّ الصِّناعاتُ كُلُّها، وإِيّاهُ يَقْصُدُ بِجَميعِ **أَفْعالِ المَدينَةِ الفاضِلَةِ**.

Si l'on constate en première instance que le chef de la cité vertueuse ou idéale « ne peut pas être n'importe quel être humain », on remarque que les conditions qui sont au principe de sa gouvernance (*ar-ri'āsa*) sont au nombre de deux. La première est une disposition originelle naturelle à gouverner (*yakūn bi-l-fiṭrati wa-l-ṭab'i mu'idān lahā*) qui pose la question de savoir s'il n'a pas été créé pour gouverner (*bi-l-fiṭrati*) et si en conséquence l'art de gouverner n'est pas pour lui une aptitude naturelle (*wa-l-ṭab'i*). Quant à la seconde condition, elle consiste en une disposition et une habitude volontaire (*bi-l-hay'ati wa-l-malakati al-irādiyyati*) à gouverner, ce qui suppose pour l'exercice de cet art la collaboration entre ses dispositions naturelles et volontaires.

Insistant davantage sur la première condition, Fārābī affirme que c'est elle qui prévaut pour octroyer à un individu la charge de gouverner. Ceci l'amène à s'intéresser à la pratique des arts (*aṣ-ṣanā'i'*) dans la cité vertueuse et à considérer la gouvernance comme l'un de ces arts. Hiérarchisés à la manière dont le sont les organes, les êtres et les membres de la cité, les arts sont fédérés par un art premier, qui est exercé par le chef de la cité vertueuse, c'est-à-dire la gouvernance, et, à son image cet art « ne doit pas être n'importe quel art » et les dispositions qui le déterminent ne sont pas « n'importe quelle<s> disposition<s> ».

[1618] Nous avons modifié la traduction de T. Sabri et préférons au terme « présidence », celui de « gouvernance » qui restitue mieux selon nous le propos de Fārābī.
[1619] *Ibid.*

Cette réflexion amène ensuite le Second maître à une nouvelle généralisation de nature politique[1620]. De celle-ci il ressort que le premier chef de la cité « ne peut pas être dirigé par une chose du même genre que lui », et qu'il en est de même pour « tout supérieur en général », qu'il s'agisse de l'Être premier, du cœur, du chef de la cité vertueuse ou de son art. En outre, l'art du premier chef de la cité et/ou la gouvernance, peut être considéré comme la finalité de tous les arts dans la cité, ce qui suppose que leur réalisation doit obéir au but de la gouvernance à la manière dont les êtres sont soumis à la Cause Première ou les organes au cœur. Il en est de même pour les facultés de l'âme dont l'action obéit également à une finalité spécifique, comme nous allons le vérifier au point suivant.

b.2.3.4: La cité vertueuse et les facultés de l'âme humaine

Offrant une explication psychologique de l'autorité du premier chef de la cité vertueuse, l'extrait suivant pose un regard détaillé sur les dispositions et les aptitudes naturelles de certaines facultés de son âme :

(107) Le chef de la cité idéale **ne doit pas du tout** être dirigé par un autre, il **a atteint la perfection** pour **être à la fois** *intelligence* et *intelligible en acte*. De même **sa puissance imaginative** sera parvenue à son extrême achèvement, comme nous l'avions indiqué précédemment, afin que cette puissance puisse **naturellement (*bi-l-ṭabi'i*)** recevoir à l'état de veille ou à l'état de sommeil de la part de l'intelligence agente, les événements eux-mêmes ou leurs imitations puis les intelligibles par leurs imitations. Son intelligence doit réagir grâce aux intelligibles afin que rien d'eux ne soit caché. **Il est devenu intelligence en acte.**

Tout être humain dont l'intelligence patiente (*munfa'ila*) **se perfectionne** grâce aux intelligibles, **devient intelligence en acte et intelligible en acte,** de sorte que l'intelligible en lui est **devenu** l'intelligent ; alors il a une **intelligence en acte** dont le degré est au-dessus de l'intelligence patiente, cette nouvelle intelligence est plus achevée, plus séparée de la matière et **proche** de l'intelligence agente, **elle est appelée acquise,** *elle est intermédiaire entre l'intelligence agente et l'intelligence patiente.* Elle est directement en contact avec l'intelligence agente. L'intelligence patiente devient comme la matière et le substrat pour **l'intelligence acquise**, et cette dernière est comme la matière et le substrat pour l'intelligence agente. **La puissance raisonnable** qui est **une disposition naturelle** est comme une matière sujette à l'intelligence agente qui est intelligence en acte.

Le premier échelon par lequel **l'homme est homme** est **qu'il acquiert** *la disposition **naturelle***

ويَكونُ ذَلِكَ **الإنْسانُ** إنْساناً **لا يَكونُ يَرْأسُهُ إنْسانٌ أَصْلاً؛** وإنَّما يَكونُ ذَلِكَ الإنْسانُ إنْساناً قَدْ اِسْتَكْمَلَ؛ **فَصارَ عَقْلاً ومَعْقولاً بِالفِعْلِ**وقَدْ اِسْتَكْمَلَتْ قُوَتُهُ **المُتَخَيِّلَةُ بِالطَّبْعِ** غايَةَ الكَمالِ على ذَلِكَ الوجْهِ الّذي قُلْنا، وتَكونُ هَذِهِ القُوَةُ مِنْهُ مُعِدَّةٌ **بِالطَّبْعِ** لِتَقْبِلَ، إمّا في وَقْتِ اليَقَظَةِ أَوْ في وَقْتِ النَّوْمِ، عَنْ **العَقْلِ الفَعّالِ الجُزْئِيّاتَ،** إمّا بِأَنْفُسِها وإمّا بِما يُحاكيها، ثُمَّ المَعْقولاتَ بِما يُحاكيها. وأَنْ يَكونَ عَقْلُهُ المُنْفَعِلُ قَدْ اِسْتُكْمِلَ بِالمَعْقولاتِ كُلِّها، حَتّى لا يَكونَ يُنْفي عَلَيْهِ مِنْها شَيْءً، وصارَ **(ص124)** عَقْلاً بِالفِعْلِ.

فَأَيُّ إنْسانٍ اِسْتُكْمِلَ عَقْلُهُ المُنْفَعِلُ بِالمَعْقولاتِ كُلِّها، وصارَ عَقْلاً بِالفِعْلِ ومَعْقولاً بِالفِعْلِ، وصارَ المَعْقولُ مِنْهُ هو الّذي يَعْقُلُ، حَصُلَ لَهُ حينَئِذٍ عَقْلٌ ما بِالفِعْلِ رُتْبَتُهُ فَوْقَ العَقْلِ المُنْفَعِلِ، أَتَمُ وأَشَدُّ مُفارَقَةً لِلمادَةِ، ومُقارَبَةً مِنَ العَقْلِ الفَعّالِ، ويُسَمّى **العَقْلُ المُسْتَفادُ، ويَصيرُ مُتَوَسِطاً بَيْنَ العَقْلِ المُنْفَعِلِ وبَيْنَ العَقْلَ الفَعّالَ،** ولا يَكونُ بَيْنَهُ وبَيْنَ العَقْلِ الفَعّالِ شَيْءٌ آخَرَ. فَيَكونُ العَقْلُ المُنْفَعِلُ كَالمادَةِ والمَوْضوعُ لِلعَقْلِ المُسْتَفادِ، والعَقْلُ المُسْتَفادُ كَالمادَةِ والمَوْضوعِ لِلعَقْلِ الفَعّالِ. و**القُوَةُ النّاطِقَةُ،** الّتي هي هَيْئَةٌ **طَبيعِيَّةٌ،** تَكونُ مادَةٌ مَوْضوعَةٌ لِلعَقْلِ الفَعّالِ الّذي هو بِالفِعْلِ عَقْلٌ.

وأَوَلُ الرُّتْبَةُ الّتي بِها الإنْسانُ إنْسانٌ هو أَنْ تَحْصُلَ **الهَيْئَةُ الطَّبيعِيَّةُ القابِلَةُ المُعِدَّةُ** لِأَنَّ يَصيرَ عَقْلاً بِالفِعْلِ. وهَذِهِ هي المُشْتَرِكَةُ لِلجَميعِ؛ فَبَيْنَها وبَيْنَ العَقْلِ الفَعّالِ

[1620] La première ayant été selon nous, de nature métaphysique et transcendantale, cf. *supra*.

رُتْبَتانِ (هُما): أَنْ يَحْصُلَ العَقْلُ المُنْفَعِلُ بِالفِعْلِ، وأَنْ يَحْصُلَ العَقْلُ المُسْتَفادُ. وبَيْنَ هَذا **الإنْسانِ** الَّذي بَلَغَ هَذا المَبْلَغَ **مِنْ أَوَلِ رُتْبَةِ الإنْسانِيَّةِ** وبَيْنَ العَقْلِ الفَعّالِ رُتْبَتانِ. وإذا جَعَلَ العَقْلُ المُنْفَعِلُ الكامَلُ و**الهَيْئَةَ الطَّبِيعِيَّةُ** كَشَيْءٍ واحِدٌ، على **(ص125)** مَثالِ ما يَكونُ المُؤْتَلِفُ مِنْ المادَةِ والصّورَةِ شَيْئاً واحِدًا، وإذا أَخَذَ هَذا **الإنْسانُ** صورَةً إنْسانِيَّةً، هو العَقْلُ المُنْفَعِلُ الحاصِلُ بِالفِعْلِ، كانَ بَيْنَهُ وبَيْنَ العَقْلِ الفَعّالِ رُتْبَةٌ واحِدَةٌ فَقَطْ. وإذا جَعَلَتْ **الهَيْئَةُ الطَّبِيعِيَّةُ** مادَةً **(ف108)** العَقْلِ المُنْفَعِلِ الَّذي صارَ عَقْلاً بِالفِعْلِ، والمُنْفَعِلُ مادَةُ المُسْتَفادِ، والمُسْتَفادُ مادَةُ العَقْلِ الفَعّالِ، وأُخِذَتْ جُمْلَةُ ذَلِكَ كَشَيْءٍ واحِدٍ، كانَ هَذا الإنْسانُ هو الإنْسانُ الَّذي حَلَّ فيهِ العَقْلُ الفَعّالُ.

وإذا حَصُلَ ذَلِكَ في كِلا جُزْئَي قُوَتِهِ النّاطِقَةِ، وهُما **النَّظَرِيَّةُ** و**العَمَلِيَّةُ**، ثُمَّ في **قُوَتِهِ المُتَخَيِّلَةِ**، كانَ هَذا الإنْسانُ هو الَّذي **يُوحي إلَيْهِ**. فَيَكونُ **اللهُ**، عَزَّ وجَلَّ، يُوحي إلَيْهِ بِتَوَسُّطِ العَقْلِ الفَعّالِ، فَيَكونُ **ما يَفيضُ** مِنْ **اللهِ**، تَبارَكَ وتَعالى، إلى العَقْلِ الفَعّالِ يَفيضُهُ العَقْلُ الفَعّالُ إلى عَقْلِهِ المُنْفَعِلِ بِتَوَسُّطِ العَقْلِ المُسْتَفادِ، ثُمَّ إلى قُوَتِهِ المُتَخَيِّلَةِ. فَيَكونُ بِما يَفيضُ مِنْهُ إلى عَقْلِهِ المُنْفَعِلِ **حَكيماً فَيْلَسوفاً ومُتَعَقِلاً على التَّمامِ، وبِما يَفيضُ مِنْهُ إلى قُوَتِهِ المُتَخَيِّلَةِ نَبِياً مُنْذِرًا بِما سَيَكونُ ومُخْبِرًا بِما هو الآنَ (مِنْ) الجُزْئِياتِ، بِوُجودٍ يَعْقِلُ فيهِ الإلَهي**. وهَذا الإنْسانُ هو في أَكْمَلِ مَراتِبِ الإنْسانِيَّةِ وفي أَعْلى دَرَجاتِ السَّعادَةِ. و**تَكونُ نَفْسُهُ كامِلَةً (ص126)** مُتَّحِدَةً بِالعَقْلِ الفَعّالِ على الوَجْهِ الَّذي قُلْنا. وهَذا الإنْسانُ هو الَّذي يَقِفُ على كُلِّ فِعْلٍ يُمْكِنُ أَنْ يَبْلَغَ بِهِ السَّعادَةُ. **فَهَذا أَوَلُ شَرائِطِ الرَّئيسِ**. ثُمَّ أَنْ يَكونُ لَهُ مَعَ ذَلِكَ **قُدْرَةٌ بِلِسانِهِ** على جَوْدَةِ التَّخَيُّلِ بِالقَوْلِ لِكُلِّ ما يَعْلَمُهُ، وقُدْرَةٌ على جَوْدَةِ الإرْشادِ إلى السَّعادَةِ، وإلى **الأعْمالِ** الَّتي بِها تَبْلَغُ السَّعادَةَ، وأَنْ يَكونَ لَهُ مَعَ ذَلِكَ جَوْدَةُ ثَباتٍ بِبَدَنِهِ لِمُباشَرَةِ أَعْمالِ الجُزْئِياتِ.

réceptive destinée à devenir intelligence en acte. Celle-ci (la disposition) est commune à tous les hommes. Entre elle et l'intelligence agente il y a **deux échelons** qui sont : **l'acquisition de l'acte** par l'intelligence patiente. La **réalisation** de l'intelligence acquise. **Entre cet être humain qui a atteint ce degré de premier échelon humain** et **l'intelligence agente** il y a aussi deux degrés : *l'intelligence patiente parfaite* et *la disposition naturelle* qui **deviennent** *une seule chose*, comme c'est le cas d'un composé de **matière et de forme** qui **devient** *une seule chose*. Et le deuxième degré est que dans l'être humain l'intelligence patiente devienne acte. Alors entre cette dernière et l'intelligence agente il n'y a qu'un seul échelon. Lorsque *la disposition* ***naturelle (al-hay'a al-ṭabī'iyya)*** devient matière et *l'intelligence patiente* (devenue intelligence en acte) et que l'intelligence patiente **(108)** devient la matière de *l'intelligence acquise*, laquelle devient la matière de l'intelligence agente, lorsque tout cela **devient une seule chose**. **L'homme en qui se réalise cela est l'homme en qui se tient l'intelligence agente.** Si cela se réalise dans les deux aspects de sa puissance raisonnable qui sont la théorique et la pratique, puis dans sa puissance imaginative, cet homme devient dans la situation de celui à qui est donnée **une révélation**. **Dieu, le Grand et Majestueux**, **lui révèlera par l'intermédiaire de l'intelligence agente.** Parce que ce qui émane de **Dieu** sur l'intelligence agente émanera de celle-ci sur l'intelligence patiente, *devenue intelligence acquise*, puis émanera sur sa puissance imaginative. L'homme devient ainsi par ce qui émane sur son intelligence patiente, **un sage philosophe parfaitement intelligent,** et par ce qui émane sur sa puissance imaginative, il devient **un prophète, annonciateur de ce qui adviendra et informateur des événements actuels particuliers. Il devient intelligent du divin. Cet être humain** est **au plus haut échelon de l'humanité** et **au plus haut degré de la félicité**. **Son âme sera parfaite,** unie à l'intelligence agente de la manière que nous avons signalée. Cet être est **celui qui connait tout acte par lequel on atteint la félicité, et c'est la première condition du chef**. Il doit aussi avoir une capacité d'éloquence verbale pour dépeindre par la parole tout ce qu'il imagine**,** et **avoir une capacité pour guider vers la félicité et vers les actes qui y mènent.** Il faut qu'il ait encore un bon équilibre corporel pour poursuivre les actes particuliers.

Du fait qu'il ne doit être dirigé par aucun autre homme, la gouvernance du chef de la cité est absolue[1621]. La cause de cette absoluité provient d'un processus à partir duquel il est

[1621] Cela évoque ce qui est affirmé au début du *Livre des Opinions* au sujet de la suprématie de l'Être Premier. Dans la traduction de Sabri T., nous lisons, ch. I, p. 43 : « L'Etre Premier est la Cause Première de l'existence de tous les êtres. Il est pur, sans aucune imperfection, alors que tout autre que Lui ne peut être exempt d'un certain manque ; il peut avoir en lui une ou plusieurs imperfections tandis que le Premier, Lui, est exempt de tout ce qui touche à l'imperfection. Son existence est la meilleure (*afḍāl*) et la plus ancienne (*aqdam*). Il ne peut y avoir d'existence meilleure ni plus ancienne que la sienne. Pour tout ce qui concerne la perfection de l'existence, il est

capable d'accéder à la « perfection de son être » (*istakmala*) et de devenir simultanément « intelligence et intelligible en acte » (*ṣāra ʻaql*^{ān} *wa maʻqūl*^{ān} *bi-l-faʻl*).

Pour préciser la nature exacte de ce devenir, Fārābī se concentre tout d'abord sur le processus qui le conduit à devenir une intelligence en acte. Durant cette opération, la puissance intellective rencontre plusieurs degrés ou états. Le premier degré est passif et concerne l'intelligence patiente. Ses capacités intellectives correspondent à l'état dans lequel l'intelligence humaine se trouve au départ. Au contact des intelligibles qu'elle appréhende et par l'entremise de l'Intelligence Agente (ie. Dixième intelligence) qui l'informe et l'assiste dans ses opérations intellectuelles, elle devient une intelligence acquise. Cette transformation permet de hiérarchiser les intelligences en trois rangs (agente, acquise, patiente ou passive) et d'assigner à l'Agente le premier rang devant l'acquise (2ème rang) et la passive (3ème rang).

Sachant en outre que l'Intelligence Agente informe l'intelligence passive, on comprend la raison pour laquelle Fārābī l'envisage comme une matière pour l'acquise, et l'acquise comme une matière pour l'Agente. De plus, et de façon plus générale, on peut définir la puissance raisonnable qui constitue le siège de l'intelligence humaine[1622], comme une puissance semblable à une matière pour l'Intelligence Agente, car c'est par sa médiation et son action qu'elle devient une intelligence en acte.

Explicitant ensuite les raisons pour lesquelles le chef de la cité vertueuse devient un intelligible en acte, Fārābī affirme que l'accession à cet état comprend deux étapes. Au cours de la première, l'individu acquiert la disposition qui lui permet de devenir une intelligence en acte, c'est-à-dire, une intelligence acquise. Commune à « tous les hommes », celle-ci place son intelligence (qui est alors « patiente » au sens où elle subit l'action) à deux degrés de l'Intelligence Agente. Au niveau du premier degré, il fait l'acquisition de ce au moyen de quoi il va pouvoir devenir une intelligence acquise. Au niveau du second degré, il se réalise en tant que tel, devenant une intelligence en acte. Dans le premier cas, l'être humain accède au premier rang de l'humanité et son intelligence patiente ne fait plus qu'un avec sa disposition naturelle à se réaliser en intelligence acquise. Dans le second, il devient cette intelligence même et s'apparente à une onzième intelligence sous la Dixième[1623]. Or dans cet état, l'Intelligence Agente se tient en l'individu. Par ce qui fait de lui un intelligible en acte, le premier chef de la cité devient un prophète (*nabiyān*). Il parvient ainsi à « la situation de celui auquel est donnée une révélation (*kāna haḏā al-insān huwwa allaḏī yuḥī ilayhi*) », « annonciateur et informateur de ce qui adviendra et <des> événements actuels particuliers ». Dieu (*Allah*) lui dispensera sa révélation sous la forme d'une émanation (*mā yufīḍu min Allah*), sa puissance imaginative accédant alors à sa perfection. Par ce qui fait de lui une intelligence en acte et qui émane sur son intelligence patiente de l'Intelligence Agente, le chef

---

au sumum, et en ce qui concerne l'achèvement de l'être, il est au plus haut degré. C'est pourquoi il est impossible que son existence et sa substance soient altérées par un quelconque non-être (*ʻadam*), car le non-être et l'opposition (*al-ʻadam wa-l-ḍidd*) ne se trouvent que sous la sphère lunaire. »

[1622] Cela est précisé au chapitre XX du POHV : « Les parties et les puissances de l'âme humaines », pp. 81-83 dans la version de Sabri T.

[1623] Cette idée se retrouve dans le chapitre XXII du POHV de la version de Sabri T. pp. 91-93.

de la cité devient un sage philosophe « parfaitement intelligent ». Dans cet état, il est au plus haut degré de l'humanité et de la félicité. Son âme est parfaite et unie à l'Intelligence Agente et « connaît <sous la forme d'une intelligence acquise> tout acte par lequel on atteint la félicité […] ».

Ainsi, s'il a été supposé dans ce qui précède que le chef de la cité vertueuse ne peut pas être n'importe quel être humain et qu'il a été créé et/ou prédisposé de par sa *fiṭra* et ses dispositions volontaires à gouverner, on comprend que ces prédispositions s'inscrivent au cœur de son âme, et que, plus fondamentalement, ses facultés imaginatives et intellectives pleinement réalisées font de lui un prophète et un sage philosophe. Aussi, du fait que dans cet état il occupe le plus haut degré de l'humanité et connaît tout acte au moyen duquel on parvient à la félicité, on comprend que son autorité seule peut permettre à l'homme du commun de satisfaire son besoin d'éminence et d'obtenir par la même occasion la félicité.

Si c'est le cas, l'action de la gouvernance du chef de la cité vertueuse sur les hommes pourrait être comparée à celle de l'Intelligence Agente sur l'intelligence humaine, de quoi il résulterait que par son action sur les âmes des citoyens vertueux, le premier chef de la cité accompagnerait ses semblables dans leur processus de réalisation. Deux étapes seraient alors nécessaires. La première conduirait les individus à une conversion de leur nature passive par l'adhésion à la cité vertueuse. Quant à la seconde, elle consisterait à leur faire gagner une seconde nature que l'on peut considérer comme acquise par comparaison avec l'intellect acquis. Et c'est dans ce cas, et dans ce cas seulement qu'ils parviendraient alors à la pleine réalisation de leur être et à l'obtention de la félicité.

Sachant à ce titre que la pleine réalisation du chef de la cité fait de lui un prophète et un philosophe intelligent du divin, on peut supposer que la prophétie et la philosophie ont un rôle à jouer pour l'accomplissement des habitants de la cité vertueuse, ce que nous chercherons à montrer de deux façons. Nous examinerons en première instance les relations entre la philosophie et la religion dans les nations, démarche qui passera par un examen de la deuxième partie du *Livre des Lettres*[1624] consacrée à cette question, et qui exposera leurs rapports selon la *fiṭra*. En second lieu, au cours du chapitre suivant, consacré à la fonction de la religion dans la Cité, nous tenterons de montrer que la religion s'apparente à un processus de réalisation collectif comparable à celui qui mène le premier chef de la cité à sa perfection.

Avant cela, il convient de parachever la description du premier chef de la cité vertueuse. Pour ce faire on peut s'appuyer sur la fin du XXVII et sur la totalité du chapitre XXVIII du *Livre des Opinions*. Si dans le chapitre XXVIII on trouve une liste détaillée des

[1624] Il paraît important de remarquer le fait que Fārābī est plus ou moins allusif ou évasif au sujet de la religion dans *Le Livre des Opinions*. Il faut attendre le chapitre « Sur les choses communes aux habitants de la cité idéale » pour qu'il en soit nommément question à travers l'usage de la notion de la *milla* (*POHV*, ch. XXXIII, p. 121 et svt., Sabri T.). Avant cela, le Second maître s'exprime sur les qualités du premier chef de la cité vertueuse (ch. XXVIII) dont il sera question au point suivant, sur les cités opposées à la cité vertueuse, sur les relations des âmes entre elles, sur les arts et les différents bonheurs, et sur les habitants des cités imparfaites (ch XXIX, XXX, XXXI, XXXII). Or, en tenant compte de l'antériorté de ces thèmes vis-à-vis de l'examen de la *milla* dans *Le Livre des Opinions*, on peut se poser la question de savoir si Fārābī n'a pas cherché d'une certaine façon à justifier sa conception « naturelle de la religion » et à légitmiter son adoption dans la cité vertueuse dont elle est le culte officiel.

qualités du premier chef de la cité, on peut remarquer que le Second maître clôture le chapitre XXVII sur une étude préliminaire de ces dernières.

Trois capacités lui sont attribuées dans ce contexte.

Selon la première, il s'exprime éloquemment et a la capacité de décrire par la parole tout ce qu'il imagine.

D'après la deuxième il est capable de guider vers la réalisation des actes qui conduisent à l'obtention de la félicité.

Enfin, la troisième lui octroie une intégrité physique à partir de laquelle il est capable de poursuivre des actes particuliers.

En combinant ces informations, on peut supposer que le chef de la cité est capable de décrire clairement par la parole le contenu de ses révélations. Sa capacité de guidance indique que c'est un imâm dévolu à conduire ses semblables à la félicité au moyen d'une connaissance des actes qui le permettent. Enfin, dans la mesure où sa constitution physique est saine et équilibrée, on peut comparer à nouveau sa gouvernance à celle du cœur et la considérer comme parfaite, conformément à ce qui a été vu au sujet de sa *fiṭra*. On peut supposer que cette constitution physique parfaite suggère une harmonie totale entre ses facultés physiques et ses dispositions psychiques et qu'elles lui permettent de légitimement occuper la fonction de commandant dans la cité, veillant ainsi à la sécurité de ses concitoyens[1625].

b. 3 : Les qualités du premier chef de la cité vertueuse, *Livre des Opinions*, ch. XXVIII

Déjà rencontrée dans la première partie de ce travail[1626], la liste des douze qualités du premier chef de la cité vertueuse peut être synthétisée dans le tableau ci-dessous[1627] :

[1625] Cf. *supra* : nous avons vu que c'est le rôle du cœur qui intervient au secours des organes en cas de difficulté.
[1626] Cf. *supra*, partie 1, ch. II., b. 3.
[1627] Dans la version de Sabri T., pp.109-110 ; dans celle de Naṣrī Nādar A., pp. 127-129.

(n°)	Qualité	Action, effet de la qualité
1	**Un corps saint** (la perfection des organes)	Action et entente parfaite des organes pour la réalisation de tout travail/effort et potentiellement capacité de combattre
2	Il doit être doté **d'une bonne compréhension et d'une bonne représentation**	Saisie réelle et effective de ce qui est exprimé par tout interlocuteur
3	**Une bonne mémoire**	Il s'agit de retenir tout ce qui est compris, vu, entendu et appréhendé (sollicitation des organes de la connaissance : la vision, l'ouie ; sollitation des facultés intellectuelles, imaginatives et sensitives)
4	**Perspicacité** et **intelligence**	Le moindre indice sur une/la chose doit le conduire immédiatement à sa saisie.
5	**Une bonne élocution**	Sa langue doit énoncer clairement les discours et de façon parfaite[1628].
6	**L'amour de l'instruction et de l'acquisition de connaissances nouvelles (= l'apprentissage)**	Cet amour doit résulter d'un désir, ne doit causer ni préjudice, ni fatigue.
7	**Aucune avidité** pour **la boisson, la nourriture** ou **le plaisir sexuel** ; l'évitement du **jeu** et des plaisirs qui en découlent[1629]	-
8	Aimer **la vérité et les véridiques**, haïr **le mensonge et les menteurs**	-
9	**Une grandeur d'âme**	Elle ouvre à *la générosité* et à la *noblesse* (de caractère)
10	Mépriser **l'or**, **l'argent** et minimiser **les biens terrestres**	
11	_ **(1)** Amour de **la justice et des justes**, aversion pour **l'injustice et la tyrannie** et ceux qui la commettent _ **(2)** User **d'équité** pour *sa famille* et pour *les autres hommes* et les inciter dans ce sens _ **(3) Dédommager les victimes de la tyrannie** en donnant à chacun ce qu'il estimera beau et bon _ **(4) Être droit et docile, ni obstiné, ni entêté** quand il faut rendre justice, mais **inflexible** « quand on lui demande » la tyrannie et violence	
12	**Une volonté ferme**, décidée et audacieuse pour entreprendre **sans crainte** et **sans faiblesse** ce qu'il estime devoir accomplir	

Titre : Les douze qualités du premier chef de la cité idéale, *Livre des Opinions*, ch. XXVIII

Si nous avons indiqué en grisé des qualités du premier chef de la cité vertueuse qui viennent d'être déterminées (n°1 et 5), on peut remarquer en première instance qu'il n'est pas question dans ce tableau de la philosophie, ni de la prophétie.

[1628] Sollicitation de l'organe par excellence du langage, la langue qui renvoie à la seconde acceptation du *logos* grec (1. La raison ; 2. La parole) et à la définition fārābienne de la notion de *nuṭq* (cf. *Recension*, ch. II, pp. 96-101 dans la version de Cherni A.).

[1629] Cela s'apparente à des prescriptions philosophiques (Platon, *Les Lois*, cf. *supra*,) et coraniques (voir par ex : *Coran*, II, 219 au sujet du vin et du jeu de hasard).

En ce qui concerne la philosophie, on peut déduire son existence de la formule qui précède l'énonciation des douze qualités du chef de la cité. Quant à la prophétie, on peut estimer que son existence est supposée, comme nous allons pouvoir le vérifier dans la suite[1630]. À ce titre, si l'on se concentre sur la formule qui précède la présentation des douze qualités du premier chef on peut lire ceci :

(109) Voici comment doit être le chef qui n'est dominé par aucun autre. Il est **''l'imâm''** (*al-imām*), il est le premier maître (*al-raʾīs al-awwal*) de la **cité idéale**. Il est aussi le maître de **la nation idéale** et de **tout le territoire habitable sur la terre**. Mais une telle place ne peut être accordée qu'à celui qui a réuni en lui douze qualités **innées** (*iğtamaʿat fīhi* ***bi-l-ṭabʿī*** *iṯnatā ʿašara ḫaṣlatu qad* ***fuṭira*** *ʿalayhā*).[1631]	**(ص127/ف109)** فَهَذا هو **الرَّئيسُ** الَّذي لا يَرْأَسُهُ إنْسانٌ آخَرُ أَصْلاً. وهو **الإمامُ**، وهو **الرَّئيسُ الأَوَّلُ** لِلمَدينَةِ الفاضِلَةِ، وهو رَئيسُ الأُمَّةِ الفاضِلَةِ، ورَئيسُ المَعْمورَةِ مِنْ الأَرْضِ كُلِّها. ولا يُمْكِنُ أَنْ تَصيرَ هَذِهِ **الحالُ إلاَّ لِمَنْ** اِجْتَمَعَتْ فيهِ **بِالطَّبْعِ** اِثْنَتا عَشَرَةَ خَصْلَةً قَدْ **فُطِرَ** عَلَيْها.

En s'appuyant sur ce qui a été vu dans la première partie de notre étude au sujet de l'égalité de rapports entre l'imâmat et la philosophie[1632], on peut affirmer que dans la mesure où le premier chef de la cité vertueuse est présenté comme un imâm, il incarne également un philosophe.

On ne peut en dire de même pour la prophétie, car, comme cela a été vu[1633], Fārābī n'envisage pas d'identité entre l'imâmat et la prophétie, ou entre la philosophie et la prophétie. De ce fait, on doit considérer le premier chef de la cité vertueuse comme un imâm-philosophe et supposer que la prophétie compte bien dans la liste de ses aptitudes.

Cette hypothèse appelle deux remarques. Du point de vue de la politique cet imâm-philosophe est donc un premier gouvernant. Du point de vue de la nature, il apparaît préparé par sa *ṭabīʿa* et sa *fiṭra* à assumer l'exercice de ses fonctions. Dans le premier cas, nous pouvons constater que sa gouvernance est intégrale et que le commandement de la cité vertueuse est extensible aux assemblées humaines parfaites idéales de moyenne et de grande superficie, que sont la nation idéale et la surface habitable de la terre idéale. Or, ce qui nous conduit au second cas de figure, ce qui confère à l'imâm-philosophe son empire réside dans ses dispositions naturelles. Ainsi constatons-nous que ses douze qualités sont innées, et qu'elles sont donc naturellement ancrées en lui (*iğtamaʿat fīhi* ***bi-l-ṭabʿī*** *iṯnatā ʿašara ḫaṣlatu qad* ***fuṭira*** *ʿalayhā*), la nature légitimant dans ce cadre son rang, ainsi que sa fonction dans la cité[1634]. Si l'on se penche en outre sur sa douzième qualité, on constate qu'elle consiste dans le fait d'avoir une volonté ferme dans la réalisation de ses actions, ce qui s'accorde avec les portraits qui ont été brossés précédemment de l'individu et de la cité vertueuse dont la

[1630] Cf. *infra*, la liste des six qualités du deuxième chef de la cité vertueuse. Toutefois, la troisième qualité pourrait conduire à une telle supposition dans la mesure où elle sollicite l'imagination. On pourrait ainsi supposer que la bonne mémoire permettrait au chef de la cité de retenir puis de rapporter ses révélations.
[1631] *POHV*, trad Sabri. T., p. 109; version Naṣrī Nādar A., p. 127.
[1632] Cf. *supra*, partie 1, ch. II, a.3.
[1633] *Ibid.*
[1634] Cette idée pose la question de savoir si Fārābī n'a pas été influencé ici par la doctrine platonicienne du « naturel philosophe » exposée dans *La République*, Livre VI, 485b-487a.

gouvernance suppose la prise en compte de deux caractéristiques essentielles, à savoir la nature et la volonté associée au choix.

b.3.1: Les qualités du deuxième chef de la cité vertueuse et de ses semblables

Toutefois, et c'est là un élément nouveau dans la réflexion du *faylasūf*, il reconnaît à présent que la réunion des douze qualités du premier chef de la cité vertueuse en un seul individu est une chose difficile (*'asr*[un]). Cette idée donne lieu à l'énonciation d'une seconde liste de qualités qui n'en compte plus que six, les qualités de l'imagination mis à part, et qui n'est plus présentée selon la *fiṭra* et de la *ṭabī'a* :

(ص129/ف110) وإجْتِماعُ هَذِهِ كُلِّها في إنْسانٍ واحِدٍ **عَسْرٌ**؛ فَلِذَلِكَ لا يُوجَدُ **مَنْ فَطُرَ** على هَذِهِ **الفِطْرَةِ** إلاَّ الواحِدُ بَعْدَ الواحِدِ، و**الأَقَلُّ مِنْ النَّاسِ**. فَإنَّ وُجِدَ **مِثْلُ** هَذا في **المَدِينَةِ الفاضِلَةِ** ثُمَّ حَصُلَتْ فيهِ، بَعْدَ أَنْ **يَكْبُرَ**، تِلْكَ **الشَّرائِطُ السِّتُّ** المَذْكورَةُ **قَبْلُ** أوْ **الخَمْسُ مِنْها** دونَ الأَنْدادِ **مِنْ جِهَةِ المُتَخَيِّلَةِ** كانَ هو الرَّئيسُ. وإنْ اتَّفِقَ أَنْ لا يوجَدَ مِثْلُهُ في **وَقْتٍ مِنْ الأَوْقاتِ**، أَخَذَتْ الشَّرائِعُ و**السُّنَنُ** الّتي **شَرَعَها** هَذا الرَّئيسُ و**أَمْثالُهُ**، إنَّ كانوا تَوالَوا في المَدِينَةِ، فأُثْبِتَتْ. و يَكونُ **الرَّئيسُ الثّاني** الّذي **يَخْلُفُ الأَوَّلَ** مِنْ اِجْتَمَعَتْ فيهِ مِنْ مَوْلِدِهِ وصِباهِ تِلْكَ الشَّرائِطُ، ويَكونُ بَعْدَ كِبَرِهِ، فيهِ **سِتُّ شَرائِطُ**.

(110) Toutes ces qualités réunies dans un même individu est chose difficile. C'est pourquoi on ne trouve que très peu d'hommes **aussi naturellement douées** (*Fa-li-ḏalika lā yūğad man* ***faṭura*** *'alā haḏihi* ***al-fiṭra*** *illā wāḥidin ba'da wāḥidi*). Il y en a un de temps en temps. Mais on peut trouver dans la cité idéale **un homme à l'âge adulte** ayant les six premières conditions ou cinq d'entre les douze conditions – **en mettant à part les qualités de l'imagination** – alors cet homme peut être considéré comme le maître. Cependant s'il arrive qu'un tel homme ne se trouve pas à une époque donnée, on maintiendra et on travaillera à partir des lois (*al-šari'ī'*) et des traditions (*al-sunan*) établies par le premier maître et ses semblables s'ils se sont succédés dans la cité. On les confirmera. Le deuxième maître en rang qui pourra succéder (*yaḥlafu*) au premier est celui chez qui doit se trouver **dès sa naissance, en son adolescence (*min mawlidihi wa ṣibāhi*) et à l'âge adulte (*ba'da kibarihi*)**, les six conditions suivantes. [1635]

Si l'on peut souligner en première instance que les facultés de l'imagination du premier chef sont traitées à part, et que conséquemment la doctrine de la prophétie est maintenue, on observe que le deuxième chef légitime de la cité vertueuse n'est plus ontologiquement considéré de la même façon. Seul le premier imâm vertueux, qui est semblable à un éon comme cela a été vu[1636], et ceux qui lui ressemblent viennent à l'existence selon une *fiṭra* spécifique qui obéit aux douze qualités présentées, ce qui nous amène à les considérer comme des imâms-philosophes idéaux, pères fondateurs de la cité vertueuse[1637]. Quant à leurs successeurs ou califes légitimes, on peut les envisager comme des imâms d'un

[1635] *POHV*, trad. Sabri T., p. 110; version Naṣrī Nādar A., p. 129.
[1636] Cf. *supra*, partie 1, ch. III, a. 3.
[1637] Cette idée conduit selon nous à une forme de recentrement. Si l'*umma* islamique primordiale à été fondée par un prophète et un leader politique, la cité vertueuse de Fārābī est élaborée par des imâms idéaux et plus justement des imâms-philosophes, ce qui est phénomène nouveau. Peut-on aller jusqu'à supposer ici que le Second maître atteste de son adhésion au ši'īsme, nous pensons qu'ici les présomptions sont fortes, mais qu'il n'est pas impossible que ce ši'īsme a été comme nous l'avons supposé antérieur ou différent de celui pratiqué à son époque et après lui, et qu'il a de toute évidence élevé à un rang supérieur et inédit, la philosophie, la prophétie étant reléguée quant à elle à une sorte de seconde place.

niveau inférieur dont le rôle consiste principalement à pérenniser l'ordre politico-religieux instauré par les premiers imâms, c'est-à-dire la cité vertueuse et/ou la « Cité ».

Dans ce contexte, leurs aptitudes obéissent, en plus de leurs six qualités, à plusieurs principes. Tout d'abord, maintenir les lois et les traditions établies par le premier imâm-philosophe et ses semblables. Ensuite, être prêt à persister dans cette action durant la totalité de leur existence, c'est-à-dire, de leur naissance à leur adolescence, puis à l'âge adulte. À partir du premier point on peut vérifier que le premier imâm-philosophe de la cité vertueuse et ses semblables sont bien ses fondateurs, car ils bénéficient du statut de fondateurs des lois (*al-šari'ī'*) et des traditions (*al-sunan*). En outre, on vérifie que l'ordre politique dont ils sont à l'origine est bien religieux en raison des traditions qu'il suppose, ce qui nous amène à compléter la liste de leurs compétences par une nouvelle, qui fait d'eux les fondateurs de la religion dans la cité.

b.3.1.1: Le premier chef de la cité vertueuse et la fondation de la religion

La double signification du terme « sunan », pluriel de « sunna », invite à se demander en effet si les traditions dont il est question ici ne sont pas religieuses[1638]. Sachant de surcroît que les imâms-philosophes et fondateurs de la cité vertueuse sont aussi aptes à guider leurs concitoyens qu'à rapporter leurs révélations, nous pouvons voir en cela une confirmation du caractère politico-religieux de la cité vertueuse. En raison du caractère exceptionnel de leur existence sur terre, on peut supposer que les lois et les traditions qu'ils instaurent constituent un héritage pour les souverains qui leur succèderont ainsi que pour les générations futures.

En outre, comme le suppose à juste titre G. Gobillot, on peut se demander si leurs qualités additionnées à leurs lois et à leurs traditions ne font pas des imâms-philosophes les pères fondateurs d'un règne politico-religieux au service d'une fraternité adamique.

Nous renvoyant à l'unique verset coranique où figure la mention du terme « *fiṭra* » (30, XXX), elle suggère que Fārābī en adopta une interprétation ancienne attribuée à 'Ikrima et Muğāhid, selon laquelle « autrefois, les hommes formaient une seule communauté »[1639], ce qui, selon nous, conduit à supposer qu'il n'est pas impossible que la cité vertueuse de Fārābī puisse être envisagée comme un lieu au sein duquel convergeraient des idéaux adamiques et abrahamique. Défendue dès le commencement de notre travail, la référence à Abraham se justifie selon nous par le statut spécifique que Fārābī assigne à la notion de « *milla* » qui désigne la religion dans son lexique philosophique. Or, nous pourrions supposer ici que la cité vertueuse qui est nommée par lui « *al-madīna al-fāḍila* » et que nous désignons par le terme de « Cité » avec un « c » majuscule, se réfère idéalement à Adam.

Au moins deux arguments justifient cette idée. Le premier est la référence à la *fiṭra*, qui désigne une tendance naturelle originelle semblable dans tous les hommes. Quant au

[1638] Question qui rejoint l'analyse que nous avons proposée de la notice biographique de Bayhaqī, cf. supra, partie 1, ch. II, b. 3.
[1639] GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra)*, p. 127, note n°331 où il est indiqué que cette idée provient d'une interprétation du verset 30 de la sourate XXX issue du Tafsīr de Ṭabarī (310/923).

second, il correspond au caractère extensif de la cité vertueuse. Pour expliquer le premier point on peut songer à la définition religieuse de la *fiṭra*. En tant que conception religieuse primordiale, elle correspond à une croyance innée et spontanée en Dieu qui est susceptible d'être modifiée dans un second temps par les hommes[1640]. Évoquée en amont à travers l'exemple d'Abraham, nous avons constaté que cette croyance consiste à vénérer un Dieu unique, à la différence des polythéismes et des monothéismes juif et chrétien. Or, si la différence entre le monothéisme d'Abraham et la religion des polythéistes dont il faisait initialement partie est nette, celle qui le démarque du judaïsme et du christianisme se révèle de façon purement allusive à travers la définition de sa *milla* et/ou communauté religieuse. Ni juive, ni chrétienne, c'est-à-dire, non rattachée à une religion terrestre ou humaine, elle se limite à la reconnaissance d'un seul Dieu. Or cette reconnaissance semble bien être au principe même de la création, et Adam de ce point de vue apparaît en être le premier témoin bien avant Abraham. Nommé par Dieu calife sur terre[1641], son empire s'étendait bien à la totalité de sa surface habitable, ainsi qu'à ses futures nations et cités. Cette hypothèse trouve selon nous des éléments de justifications dans le caractère extensif de la cité vertueuse du *faylasūf,* qui peut évoquer, comme le suppose G. Gobillot, à partir des commentaires d'Ikrima et de Muğāhid, le souvenir d'une communauté première ou primordiale, qui aurait été celle d'Adam et de ses fils[1642].

Si ces hypothèses sont valides, nous pourrions considérer Abraham et Adam comme des imâms fondateurs légitimes de la cité vertueuse de Fārābī, et compléter cette vision des choses par l'idée selon laquelle leur sagesse a consisté, dans le cas du premier à concevoir une communauté religieuse universelle (*milla*), et dans celui du second, à incarner le premier chef d'un califat dont tous les hommes sont les héritiers en tant que descendants. En ce sens, tous les hommes seraient frères en humanité, comme l'affirme d'ailleurs *Le Coran*[1643], mais aussi le prophète Muḥammad dans son dernier sermon (10/632)[1644]. La cité vertueuse serait donc un cadre politique et religieux au service de cette fratrie, mais au moyen de la philosophie.

[1640] Cette idée renvoie à la tradition du « *kull mawlūd* » selon laquelle tous les enfants naissent selon la *fiṭra*. *Ibid*., p. 18 et svt.

[1641] GUIRAUD M., DC, « Adam », pp. 22-26. Voir plus spécifiquement, p. 22 : « L'annonciation aux anges de la création d'Adam » où citant le verset 30 de la sourate II – (« ''Je vais établir un lieutenant [*khalîfa*] sur terre'', ils dirent : ''Vas-tu y établir quelqu'un qui sèmera la corruption et répandra le sang, tandis que nous célébrons tes louanges en te glorifiant et que nous proclamons ta sainteté ?'' Le Seigneur dit : ''Je sais ce que vous ne savez pas'' ») – M. Guirand explique que « cette conversation de Dieu avec les anges […] connue des livres juifs […] <a conduit> presque tous les commentateurs <musulmans à s'accorder > sur le fait qu'il se réfère à Adam. »

[1642] Il est intéressant de constater que le terme califat a été étendu aux fils d'Adam (*Banū Adam*) et a servi dans ce cas à désigner l'humanité entière. *Ibid*., p. 22.

[1643] *CORAN*, XLIX, 10 : « Les croyants sont frères. Établissez donc la paix entre vos frères. Craignez Dieu ! Peut-être vous fera-t-on miséricorde », trad. Masson D., p. 640.

[1644] On attribue au prophète Muḥmmad les paroles suivantes : « […] Toute l'humanité descend d'Adam et Ève. Un Arabe n'est point supérieur à un non-Arabe, et un non-Arabe n'est point supérieur à un Arabe; et les Blancs ne sont point supérieurs aux Noirs, de même que les Noirs ne sont point supérieurs aux Blancs. Aucune personne n'est supérieure à une autre, si ce n'est en piété et en bonnes actions. Vous savez que chaque musulman est le frère de tous les autres musulmans. Vous êtes tous égaux. Vous n'avez aucun droit sur les biens appartenant à l'un de vos frères, à moins qu'on ne vous ait fait un don librement et de plein gré. Par conséquent, ne soyez pas injustes les uns envers les autres ». Source : ABDULLAH A., *Le dernier sermon du prophète Mohammed*, publié le 31 mai 2008 et édité par islamreligion.com, article n°523. Lien : http://www.islamreligion.com/fr/articles/523/le-dernier-sermon-du-prophete-mohammed/.

b.3.1.2: Retour aux qualités du deuxième chef de la cité vertueuse, un herméneute ?

Si l'on revient ensuite à l'examen des qualités de la deuxième sorte d'imâms de la cité vertueuse, on peut commenter la persistance qu'ils doivent témoigner dans le respect des lois et des traditions instaurées par les premiers imâms, et le fait qu'ils doivent persévérer dans cet effort tout au long des différents cycles du développement de leur existence personnelle (naissance, adolescence, âge adulte).

Cette idée est capitale pour nous, car elle révèle un moyen hypothétique à partir duquel Fārābī a souhaité parer à l'imperfection de la *fiṭra* des gouvernants. Selon cette idée, il n'est pas impossible que le *faylasūf* songe ici à un éventuel modèle d'éducation à destination des futurs princes et gouvernants parmi ses lecteurs[1645].

Le lexique dont il use ici ne fait aucun doute sur leur adhésion à l'islam, et nous sommes en droit de supposer, comme cela a été envisagé dans la première partie de notre étude, qu'il s'agit ici d'un modèle éducatif d'inspiration ou d'influence proto ši'īte. Sachant à ce titre que la période durant laquelle le *faylasūf* vint à l'existence fut l'âge d'or du ši'īsme et de la culture musulmane classique, on peut se demander si la liste des six qualités du deuxième maître légitime de la cité vertueuse ne présente pas de façon symbolique les conditions requises pour naître, devenir et incarner tout au long de sa vie un souverain vertueux à l'image des premier imâms et des fondateurs de tout règne vertueux idéal sur terre ? De plus, du fait que naître selon la *fiṭra* de ces derniers est un phénomène rare et exceptionnel, on en déduit que les lois et les traditions qu'ils instaurent sont en accord avec la *fiṭra* et la *ṭabī'a* des hommes, et que tant que personne n'est en mesure de les égaler sur le plan naturel, ces dernières doivent être maintenues, confirmées et honorées.

En outre, sachant que Platon a pu inspirer Fārābī dans sa rédaction du *Livre des Opinions*, on peut remarquer qu'il développe dans ce dialogue une théorie de l'éducation à l'attention des futurs gouvernants de la cité idéale[1646] et supposer que cette idée a gagné l'adhésion de Fārābī, qui aurait par ce moyen cultivé l'idée de réformer la cité musulmane de son époque en formulant les principes de la cité vertueuse. Or, dans la mesure où nous serons amenés à constater dans la suite que dans la cité vertueuse la question de l'éducation est liée à celle de la religion[1647], nous pouvons supposer que le Second maître a, ou bien songé à une extension de la doctrine platonicienne de l'éducation la transférant des futurs gouvernants à la totalité de la cité, ou alors qu'il a cherché à l'adapter à la société musulmane dans la mesure où la religion est pour elle un fondement social, ce qui a été conçu d'une autre façon par les grecs, pour lesquels la religion n'existait pas à proprement parler comme une réalité sociale et

[1645] N'oublions pas qu'il comptait parmi ses proches des politiques dont l'illustre Sayf al-Dawla, cf. *supra*.
[1646] Dans *La République* de Platon, on trouve un programme éducatif à l'attention des futurs gardiens de la cité (voir par ex : Livre II, 376d-383a). On peut comparer ce dernier à celui de Fārābī que l'on trouve selon nous dans *L'Obtention du Bonheur*, et *La Philosophie de Platon* et La *Philosophie d'Aristote* qui en constituent le complément. En considérant ces écrits comme des œuvres didactiques, on pourrait supposer qu'elles représentent le programme destiné aux aspirants philosophes de la cité vertueuse.
[1647] Cf. *infra*, lecture suivie du *LL*, II.

politique[1648] et le monde était conçu dans le cadre d'une séparation nette entre les dieux (ie. le monde intelligible) et les hommes (ie. le monde sensible)[1649].

Dans la cité vertueuse de Fārābī comme dans les modèles de cités politico-religieuses antérieures[1650], la religion et la politique collaborent dans la cité et les prophètes ou envoyés sont les médiateurs entre Dieu et les hommes. La religion est donc une institution sociale, et nous verrons plus loin qu'elle est le prolongement de la politique qui, comme cela a été vu dans la première partie de notre travail, est un double sensible de la métaphysique. Or, si comme nous l'avons constaté l'existence des premiers imâms et fondateurs de la cité est un phénomène rare, il est possible d'envisager leur apparition sur terre comme une manifestation métaphysique, et supposer que leur rapport à celui de leurs successeurs légitimes, qui sont les deuxièmes imâms légitimes de la cité vertueuse, est comparable à celui qui existe entre la politique et la métaphysique, ou ce qui revient au même, entre le monde sensible et le monde intelligible.

L'examen de la liste de leurs six qualités semble en constituer la preuve, dans la mesure où plus de la moitié, à savoir, quatre, est en rapport avec leur allégeance aux premiers imâms, comme le dévoile le tableau présenté ci-dessous où nous les avons indiqué en grisé (n°2, 3, 4, 5).

n°	**Description/qualité**
1	**Un sage**
2	**Un savant**, connaisseur des **lois**, **traditions** et **coutumes** établies par *les premiers maîtres de la cité*. Il doit se conformer *fidèlement* par tous ses actes à leurs principes.
3	**Une excellente subtilité dans la déduction** des **lois** non **établies par ses prédécesseurs[1651].** Dans ce cas il suivra l'exemple **des imâms**, ses prédécesseurs.
4	**Une excellente réflexion et une puissante déduction** pour connaître **à un moment donné** les faits *présents* et les *évènements à venir[1652]*, ceux qui n'étaient **pas encore connus de ses prédécesseurs**, en proposant par **ses déductions d'améliorer l'état de la cité**.
5	Qu'il ait l'excellence dans **la direction de la parole** vers **les lois des premiers « imâms »**, et vers celles qui ont été **déduites** *à leur suite* et *à leur exemple*.
6	Un équilibre corporel dans l'accomplissement des **opérations de guerre** et en ce qu'il **possède l'art de servir et de commander**

Titre : Les six qualités du deuxième maître de la cité idéale, *Livre des Opinions*, ch. XXVIII[1653]

[1648] GRONDIN J., *La Philosophie de la Religion*, ch. IV, Paris, PUF, « Que sais-je ? », n°3839, 3ème éd., 2012.
[1649] *Ibid.*, Citant W. F. Otto (*Les Dieux de la Grèce*, 1929) J. Grondin affirme ceci : « <Le> regard grec voit le monde comme divin et le divin comme le monde. Mais il ne s'agit pas pour autant d'une religion de la nature : ''La foudre, l'orage, les hauts sommets ne sont pas Zeus, mais de Zeus'' (Vernant, 13). Le dieu est l'expression supérieure à laquelle l'homme comprend bien peu de choses. Cette séparation du monde des dieux et des hommes est essentielle pour la philosophie grecque de la religion : les dieux sont des êtres immortels et bienheureux, alors que les mortels sont soumis au trépas, de pauvres créatures qui se fanent après une brève floraison (*Iliade*, 21, 464) », pp. 39-40. Un peu plus loin J. Grondin ajoute ceci : « <La> séparation du monde des dieux et des hommes sera maintenue par la philosophie […] Il y a une différence que l'on peut dire métaphysique entre le monde divin, défini par sa permanence et sa sagesse, et le monde humain, posé comme instable et en proie à des opinions changeantes. La séparation relève à la fois de l'être et de la connaissance : d'un côté, la stabilité, la permanence et le savoir, de l'autre, l'inconstance et la cascade des opinions. » p. 41.
[1650] Cf. Introduction générale.
[1651] Cette qualité renvoie à la qualité n°4 de la liste 1.
[1652] Qualité qui peut être en lien avec la prophétie ou avec les qualités imaginatives du deuxième chef de la cité vertueuse.

Selon la deuxième qualité, le deuxième maître de la cité vertueuse et ses semblables doivent contenir en mémoire (*ʿālim*^{ān} *ḥāfiḍ*^{ān}) les lois, les traditions et les coutumes (*al-siyār*) établies par les premiers-imâms de la cité (*al-awalūna li-l-madīnati*) et les appliquer avec fidélité. Leur troisième qualité se présente comme une capacité de déduction (*istinbāṭ*) des lois non établies par eux (*al-aʾima al-awalīna*) dans le respect de celles qu'ils ont instaurées. Dans cet ordre d'idées, la quatrième qualité de la deuxième catégorie d'imâms de la cité vertueuse articule la déduction à une forme de lucidité sur le présent et l'avenir, ce qui n'est pas sans évoquer la prophétie, ou la manière à partir de laquelle la révélation surgit en l'âme du premier chef de la cité[1654]. Dans ce cas, il s'agit selon nous pour eux de veiller à la préservation de la cité dans le respect des lois des premiers imâms, en s'appuyant sur leurs révélations et/ou prophétie. Survenant au moment où la faculté imaginative du premier chef de la cité vertueuse atteint sa perfection, ces révélations portent sur le passé, le présent et le futur, ce qui suppose une parfaite connaissance de ces dernières par les imâms de la seconde catégorie.

Enfin, si l'on s'intéresse à la cinquième qualité, on peut remarquer qu'elle est de nature rhétorique et qu'elle consiste à appeler les hommes à adopter les lois qui ont été instaurées par les premiers imâms, ainsi que celles qui ont été déduites à partir d'elles.

Associée aux précédentes (n°2, 3, 4) cette qualité fait de la deuxième sorte d'imâms des herméneutes et des exégètes des lois, des traditions et des coutumes instaurées par les premiers imâms et les fondateurs de la cité vertueuse. En outre, dans la mesure où il convient d'appeler les hommes à obéir à ces lois et à celles qui en sont déduites, on peut supposer qu'il s'agit ici également des lois qui sont formulées par eux, ainsi que par leurs prédécesseurs ou leurs successeurs, et que c'est en cela que réside en quelque sorte leur souveraineté[1655].

b.3.1.3: Imâms selon la *fiṭra* et imâms selon l'interprétation des lois, des traditions et des coutumes

Si, pour finir, on s'intéresse au développement doctrinal de la notion d'imâm dans la culture musulmane et plus spécifiquement ši'īte, on peut se demander si les deux types d'imâms conceptualisés par le Second maître, à savoir, ceux selon la *fiṭra* qui sont les premiers maîtres et les fondateurs de la cité vertueuse, et ceux qui sont chargés de l'interprétation de leurs lois, de leurs traditions et de leurs coutumes, s'en démarquent ou non *stricto sensu*.

Du point de vue de la *fiṭra*, on peut constater en consultant la thèse de doctorat d'Y. Marquet consacrée à *La Philosophie des Iḫwān al-Ṣafāʾ*[1656], que Fārābī se distingue d'eux. Si comme cela a été vu, le premier chef de la cité idéale ne peut être n'importe quel être humain,

[1653] En grisé, les qualités du premier chef en lien avec son imâmat. Tableau réalisé à partir de la traduction de Sabri T., p. 110 et svt ; Naṣrī Nādar A p. 129 et svt.
[1654] Cf. *supra*.
[1655] Plus loin nous verrons par ailleurs que les discours rhétoriques sont au principe de la religion. Cf. *infra*.
[1656] MARQUET Y., *La philosophie des Ihwān al-Ṣafāʾ de Dieu à l'Homme*, *op. cit.*, cf. *supra*.

nous avons relevé que c'est en vertu de sa *fiṭra* et de sa *ṭabī'a* qu'il est naturellement avec ses semblables aux commandes de la cité vertueuse. Notre raisonnement nous ayant conduit à considérer Abraham et Adam comme de possibles individus dévolus à cette fonction dans l'esprit de Fārābī, on peut remarquer que dans celui des *Iḫwān al-Ṣafā'*, la perfection n'est pas tant le propre d'un individu qui serait l'imâm selon la *fiṭra*, que celui de l'humanité entière qui serait née d'un premier imâm spirituel qui ne serait autre qu'Adam.

S'appuyant en effet sur l'idée selon laquelle l'homme est supérieur aux autres créatures de par son corps et sa forme[1657], il apparaît que :

> « […] <L'>individu humain ne peut rassembler à lui seul toutes les particularités et toutes les formes des animaux, des végétaux et des minéraux ; et si une créature a reçu ces dons et vertus, elle est privée d'un plus grand nombre encore. […] **Un individu ne peut avoir à lui seul et naturellement tous les traits de caractères**, assumer à lui seul tous les actes et métiers , n'a pas à lui seul ''les vertus innombrables des raisons'' et ne peut ''déduire toutes les sciences'' (ne serait-ce qu'à causse de de la brièveté de la vie et des obstacles rencontrés) ; il sera en général réceptif à un type de traits de caractères, à un type d'action, donc à un métier ou à une science ; tel individu n'extériorisera donc l'action de l'âme qu'en fonction de **ses possibilités innées**. De même que la totalité des arts et métiers est ''soumise à la force du corps de tous les hommes'', la totalité des sciences est ''soumise aux facultés de l'âme des tous les hommes''. **L'humanité est fragmentée en d'innombrables individus, en outre sujets à génération et corruption : comme tous les êtres sublunaires, ils sont en perpétuels flux ; c'est par leur ''forme'' que se réalise leur survivance.** Cette forme est l'archétype de l'homme la ''la forme humaine'', ''la forme de l'humanité''. On l'a reconnue : c'est l'Ame parlante humaine universelle […] (ou Ame humaine universelle) […] appelée aussi ''l'homme absolu et universel'' […] que d'autres auteurs ismaélienss appellent **l'Adam spirituel** »[1658].

Si, comme cela a été vu, la perfection du premier chef de la cité né selon la *fiṭra* implique et suppose l'action de l'Intellect Agent sur son intellect et de Dieu sur son âme imaginative, on remarque que pour les Iḫwān al-Ṣafā' l'imperfection de l'individu est naturelle et sa perfection renvoie à sa forme ou à son archétype, qui s'incarne dans un Adam spirituel, c'est-à-dire non historique. On constate également qu'il ne s'agit pas de se limiter à l'être humain, mais de considérer sa place dans le monde, où il occupe un premier rang au-dessus des autres créatures, à savoir les animaux, les végétaux et les minéraux. Selon ce point de vue, la naissance des assemblées humaines résulte de la supériorité ontologique des hommes sur les autres créatures et des dons particuliers qu'ils ont reçus et qu'ils peuvent partager ensemble au sein d'une même communauté. Or, en tant que calife de Dieu, l'âme de l'Adam spirituel est chargé de gouverner tous les individus de la naissance à la mort[1659], et a conclu avec « Dieu le pacte qu'il doit transmettre par testament (*waṣiyya*) à sa descendance, <qui> est continué par celle-ci sans interruption, et c'est par son canal qu'il continuera à gouverner ce bas monde »[1660].

C'est ce pacte qui confère à l'homme son unité et qui légitime l'imâmat primordial d'Adam et de ses successeurs. Comme l'affirme en effet dans la suite Y. Marquet :

[1657] *Ibid*., ch. IV, pp. 565-566.
[1658] *Ibid*., pp. 566-567.
[1659] *Ibid*., p. 568.
[1660] *Ibid*., p. 569.

> « <Si> le pacte conclu avec Adam est valable pour ‘‘tous les individus’’ de Forme humaine, **le dépositaire de ce pacte**, en raison des différences de niveau et d’activité entre les hommes, **ne peut être n’importe quel individu**. <De> même que dans un individu, les fonctions les plus hautes ne **peuvent être assumées par n’importe quel organe** ; seul peut être chargé de cette responsabilité **celui qui, à chaque génération, représente (avec ses auxiliaires) la tête de l’humanité**, qui détient **la raison la plus lumineuse** et que **Dieu a choisi pour être soutenu par la révélation et l’inspiration** (…)[1661] , bref , **‘‘l’homme parfait’’, celui qui doit réunir un nombre exceptionnel de vertus**, qui comme le disent tous les imāmites[1662] a les vertus des autres et celles que les autres n’ont pas. Si le premier Adam fut comme le dit Corbin ‘‘forme épiphanique’’ (en même temps que voile) de l’Adam céleste, **les autres Adam terrestres** inaugurent les cycles de sept mille ans, **les législateurs et les autres imāms, leurs héritiers,** comme avec moins de perfection tous les autres individus humains n’en seront que des manifestations particulières. Si donc ‘‘la descendance d’Adam’’ désigne tous les individus humains, à la formation et à la conservation desquels doit présider l’Ame archétype humaine, **elle fait plus particulièrement allusion aux imāms**. (…) Si l’homme est calife de Dieu sur sa terre, **l’imām l’est par excellence** ; il l’est aussi sur les autres hommes qu’il gouverne **comme les organes de son corps**. »[1663]

L’examen de cet extrait révèle un certain nombre de ressemblances entre l’imām selon la *fiṭra* de Fārābī et l’Adam spirituel et ses successeurs.

Aussi, si les Iḫwān al-Ṣafā’ supposent au départ qu’un homme parfait n’existe pas, il semblerait que l’Adam spirituel joue pour eux le rôle assumé *a priori* par la *fiṭra* dans le cas de Fārābī. Ainsi, dans le premier cas de figure l’Adam spirituel est l’archétype de l’humanité et sa forme première. Il n’est pas inintéressant de constater que la *fiṭra* s’identifie aussi pour Fārābī, dans certains cas, à la forme. Toutefois, si l’Adam spirituel semble d’une part incarner le rôle de *dator formarum* de l’humanité et transmettre d’autre part aux hommes les plus naturellement doués le pacte qu’il a conclu avec Dieu, on constate qu’il n’en n’est pas de même pour le *falylasūf*. Comme cela a été vu, il n’y a pas a priori de pacte conclu entre l’homme et Dieu dans son imâmologie, et c’est l’Intelligence Agente, qui informe son intellect et son imagination, qui est capable de recevoir en elle la prophétie par émanation des révélations de Dieu sur elle. Ces différences entre Fārābī, et les imaéliens et les ši‘ītes (ou imâmites dans notre citation) font de son imâmologie une imâmologie à part, bien que, comme on peut le constater, elle ressemble en même temps à la leur sur plusieurs points, dont la supériorité ontologique des imâms et leur souveraineté, qui est envisagée selon le corps et les organes.

Ces éléments nous permettent de conclure que le premier chef de la cité vertueuse de Fārābī, et donc l’imâm selon la *fiṭra*, est peut-être une figure inédite et originale dans l’imâmologie, bien qu’il ne soit pas impossible que, pour le concevoir, le *faylasūf* se soit inspiré de l’ismaélisme, et pourquoi pas du proto ismaélisme.

Cette hypothèse gagne à être considérée si l’on se penche sur le deuxième chef de la cité vertueuse, qui, avec ses semblables, forme le groupe des imâms destinés principalement à l’interprétation des lois, des traditions et des coutumes de leurs prédécesseurs. En s’appuyant

[1661] On trouve ici une remarque intéressante d’Y. Marquet que nous avons préférer indiquer en note. Elle suppose que les âmes des prophètes se sont incarnées dans l’âme universelle et qu’elles reçoivent dans leurs essences son influx. « On se souvient, affirme Y. Marquet, que les âmes des prophètes ayant pris la forme de l’âme universelle reçoivent son influx dans leur essence, la reproduisant avec une particulière perfection ». *Ibid*., p. 570.

[1662] Le terme « imāmite » désigne ici les ši‘ītes duodécimains.

[1663] MARQUET Y., *La philosophie des Ihwān al-Ṣafā’ de Dieu à l’Homme*, pp.570-571.

sur F. Daftary[1664], on peut constater que les premiers ismaéliens qui vivaient au sud de l'Iraq durant le IIe siècle de l'Hégire (ie. VIIIe s.) avaient adopté une certaine interprétation des « écritures révélées, et notamment, <du> Qur'an et <des> lois »[1665], qui consistait à en distinguer des aspects ésorétique (*ẓāhir*) et exotérique (*bāṭin*). Identifiée au *ẓāhir*, la loi religieuse subissait selon cette perspective des changements périodiques, tandis que le *bāṭin*, considéré comme contenant les vérités spirituelles (*ḥaqā'iq*), demeurait immuable et éternel. Or, c'est par le biais du « *ta'wîl* ou exégèse ésotérique »[1666], que les vérités spirituelles devenaient apparentes. En outre, les premiers ismaéliens affirmaient également « qu'à chaque époque le monde ésotérique de la réalité spirituelle ne pouvait être accessible qu'à l'élite (*khawâṣṣ*) de l'humanité, par opposition à la masse des hommes (*'awâmm*) qui était à peine capable de percevoir et de comprendre le *ẓâhir*, le sens apparent des révélations »[1667].

Le premier point qui suppose une herméneutique religieuse révélatrice du sens ésotérique des lois religieuses et du *Coran* peut conduire à se poser la question de savoir si le deuxième chef de la cité vertueuse et ses semblables ne sont pas dévolus à cette tâche, et si conséquemment, le travail d'interprétation des lois formulées par leurs prédécesseurs ne consiste pas à rendre apparentes les vérités cachées qu'elles contiennent. Sachant à ce titre que c'est à l'élite de la société que revient cette action et la juste compréhension du *ẓāhir*, on peut se poser la question de savoir si Fārābī n'a pas pris modèle sur les premiers ismaéliens en distinguant la société selon les catégories de l'élite et de la masse. En ce sens, le *ta'wīl* ismaélien put inspirer sa conception du deuxième chef de la cité vertueuse, et pourquoi pas la distinction qu'il suppose entre l'élite et la masse, et comme nous allons le voir dans ce qui va suivre, entre la deuxième et la troisième catégorie de chefs de la cité vertueuse.

En revanche, Fārābī ne semble pas avoir considéré les imâms, toutes catégories confondues (1ère, 2ème)[1668] comme les accompagnateurs des prophètes, chargés de présenter la lettre de la révélation (*tanzīl*)[1669], dans la mesure où pour lui, la prophétie n'est qu'une disposition de la puissance imaginative de l'âme du premier chef de la cité vertueuse. Il ne semble pas non plus avoir adhéré à la doctrine de la *walāya* qui suggère une « Alliance divine »[1670] entre l'Imâm terrestre et l'Imâm céleste[1671] qui aboutit à une série de « théophanies en cascades » au bout desquelles on trouve « l'imâm historique[1672] <en tant que> gardien <et> transmetteur ultime d'un enseignement initiatique dont l'Imâm cosmique est le contenu ultime »[1673].

[1664] DAFTARY F., *Les ismaéliens, Histoire et traditions d'une communauté musulmane*, (*op. cit*., cf. *supra*) ch. II, pp. 90 et svt.
[1665] *Ibid*. p. 91.
[1666] *Ibid.*
[1667] *Ibid.*
[1668] Cette idée s'applique également aux imâms de la troisième catégorie comme nous allons le voir.
[1669] AMIR-MOEZZI M. A., « Chiisme », DC, p. 159.
[1670] *Ibid*., p. 160.
[1671] Selon Amir-Moezzi M. A., l'Imâm céleste encore nommé « Imâm de lumière » ou « Imâm cosmique » (*ibid*., p. 159), correspond à la théophanie par excellence de ce qui peut être connu de Dieu (*ibid*.).
[1672] L'imâm historique est quant à lui une manifestation sensible ou apparente de l'imâm céleste, cosmique ou de lumière. *Ibid.*
[1673] *Ibid.*

b.3.2: Les qualités du/des troisième(s) chef(s) de la cité vertueuse

Pour examiner cette troisième catégorie de gouvernants, on peut constater que deux qualités de leurs prédécesseurs n'ont pas été examinées, à savoir, la première qui consiste en la sagesse (n°1), et la sixième, qui s'apparente à une capacité d'accomplir des opérations de guerre et de commander des campagnes militaires (n°5) grâce à une bonne constitution physique. La première occupe une place centrale dans le texte ci-dessous où elle s'impose comme le fil directeur de la description de la troisième catégorie de gouvernants. Quant à la seconde, son importance peut être minimisée à cette étape de notre étude et nous l'examinerons ultérieurement. Si l'on revient ainsi à la sagesse, on peut observer qu'il est affirmé à son sujet ce qui suit :

(ص129/ف111) فَإِذا لَمْ يوجَدَ إِنسانٌ واحِدٌ اِجْتَمَعَتْ فيهِ هَذِهِ الشَّرائِطُ ولَكِنْ وُجِدَ اِثْنانُ (ا)، أَحَدُهُما حَكيمٌ، والثّاني فيهِ الشَّرائِطُ الباقِيَّةُ، كانا هُما رَئيسَيْنِ في هَذِهِ المَدينَةِ. فَإِذا تَفَرَّقَتْ هَذِهِ في جَماعَةٍ، وكانَتْ الحِكْمَةُ في واحِدٍ والثّاني في واحِدٍ والثّالِثُ في واحِدٍ والرّابِعُ في واحِدٍ والخامِسُ في واحِدٍ والسّادِسُ في واحِدٍ، وكانوا مُتَلائِمَيْنُ، كانوا هم الرُّؤَساءُ الأَفاضِلُ (ب). فَمَتى اِتُّفِقَ في وَقْتٍ ما أَنْ لَمْ تَكُنْ الحِكْمَةُ جُزْءُ الرِّئاسَةِ (ت) وكانَتْ فيها سائِرُ الشَّرائِطِ، بَقِيَتْ المَدينَةُ الفاضِلَةُ بِلا مَلِكٍ، وكانَ الرَّئيسُ القائِمُ بِأَمْرِ هَذِهِ المَدينَةِ لَيْسَ بِمَلِكٍ. وكانَتْ المَدينَةُ تُعْرَضُ لِلهَلاكِ. فَإِنْ لَمْ يُتَّفِقْ أَنْ يوجَدَ حَكيمٌ تُضافُ الحِكْمَةُ إِلَيْهِ، لَمْ تَلْبِثْ المَدينَةُ بَعْدَ مُدَّةٍ أَنْ تَهْلُكَ.

(110) S'il ne se trouve aucun individu réunissant ces conditions mais qu'il s'en **trouve deux**, l'un possédant **la sagesse** et l'autre les autres conditions, tous deux seront chefs de la cité. Si ces conditions se trouvent réparties entre **un groupe d'individus**, par exemple que l'un possède **la sagesse** et les autres possédant chacun une des autres conditions, si ces individus s'accordent entre eux, ils seront tous considérés comme des chefs éminents. Cependant si à un moment donné, **la sagesse n'a pas sa part dans le gouvernement,** et que les autres conditions y soient, *la cité idéale restera sans roi*, et celui qui exercera les fonctions ne sera pas *vrai roi*. La cité sera alors exposée à la ruine. **S'il ne se trouve pas un sage à adjoindre au gouvernement, la cité ne tardera pas à être ruinée.**[1674]

Si comme cela a été vu, Fārābī envisage ici différents types de gouvernance et/ou de califat, avec la possibilité d'accorder le commandement de la cité à plus d'un gouvernant (de deux à six). Il apparaît de toute évidence que dans cette configuration l'existence de la sagesse est primordiale, car sans celle la cité demeurerait sans roi (*bi ġayri malik*^{in}). De cette idée, il ressort que la troisième catégorie de gouvernants de la cité vertueuse n'est pas nécessairement constituée d'imâms-philosophes, et que la cité vertueuse de Fārābī est régie par deux principes. Le premier suppose que son fondateur et ses semblables soient des imâms-philosophes selon la *fiṭra*, créés pour la fonder et élaborer ses lois, ses traditions et ses coutumes. Quant au second principe, il se rapporte à la philosophie en tant que vertu, c'est-à-dire à la sagesse[1675], et suppose que son existence dans la cité vertueuse est nécessaire. Possible de deux façon, elle peut ou bien se manifester en tant que qualité naturelle, comme c'est le cas de la première et de la deuxième catégorie de chefs et/ou d'imâms de la cité

[1674] *POHV*, p. 111, Sabri T.; p. 129, Naṣrī Nādar A.
[1675] Idée que l'on trouve dans *La République* où l'examen des vertus de la cité idéale conduit Platon à la considérer comme sage à partir du groupe restreint en elle des sages. PLATON, *La République*, Livre IV, 428a-429a.

vertueuse, ou alors comme une qualité non-naturelle obtenue par l'annexion d'un sage au gouvernement de la cité si elle est dirigée par plus d'un chef (entre deux et six).

Au terme de notre analyse nous comprenons ainsi que la *fiṭra* joue un rôle majeur dans l'élaboration de la cité vertueuse et qu'elle détermine ses lois politiques et religieuses en supposant l'existence d'imâms-philosophes vertueux qui en sont les concepteurs. Or, l'héritage le plus précieux de ces imâms paraît moins ici lié à leurs lois politiques et religieuses qu'à leur sagesse, sans laquelle l'existence de la Cité vertueuse est menacée. Ainsi, c'est en cela que réside la fonction principale de la troisième catégorie de gouvernants de la cité vertueuse, et leur mission, qui consiste ainsi principalement à maintenir et à sauvegarder l'existence de la philosophie, et conséquemment de la sagesse, dans la cité vertueuse. Dans le point suivant, nous verrons que ce travail a peut-être inspiré la hiérarchisation des arts communs et déductifs exposée par Fārābī dans la deuxième partie du *Livre des Lettres,* qui est également conçue à partir de la *fiṭra*. Dans ce texte, il ne s'agira plus de penser à la nature du premier chef idéal et légitime de la cité vertueuse, mais à celle des nations, et nous verrons que cette recherche conduit le *faylasūf* à réfléchir d'une manière originale à l'apparition et aux relations entre la philosophie, la religion et le langage.

c) La *fiṭra* comme principe épistémologique pour penser la philosophie, la religion et le langage

Si comme le montre G. Gobillot, Fārābī mobilise le concept de *fiṭra* pour penser la formation des sociétés humaines et la naissance du langage dans le *Livre des Lettres*[1676], on peut remarquer que sa démarche évoque celle adoptée par le philosophe dans *Le Livre des Opinions* au sujet de la genèse des assemblées humaines parfaites :

> « Il est clair que **la masse et le vulgaire parmi les groupes humains** ont **précédé dans le temps l'apparition de l'élite (*al-ḫawās*)**, de même que **les connaissances communes, qui sont la genèse de l'opinion générale, ont précédé les réalisations pratiques ainsi que les connaissances particulières à un artisanat déterminé.** Ainsi, **les premiers groupes humains** qui sont apparus et se sont manifestés **sur la terre ont été des masses vulgaires**. Ils se sont trouvés dans des endroits et dans des pays déterminés. Or, ils étaient composés par ***fiṭra* selon des formes spécifiques corporelles définies**, **leurs corps** étant formé selon **une certaine qualité et une certaine humeur**. De même, **leur esprit** était **disposé et orienté** vers des connaissances, **des concepts et des créations imaginatives** dans des mesures **limitées en quantité et en qualité**. Ces connaissances, concepts et créations étaient **plus faciles à saisir pour eux que pour n'importe quels autres**. De même, ils étaient prêts à subir des stimuli selon des modes et des formes déterminés **en qualité et en quantité**. »[1677]

De prime abord, on peut supposer que la *fiṭra* qui intéresse Fārābī dans ce passage est sa représentation particulière et non universelle, dans la mesure où son évaluation mobilise les catégories du temps, de l'espace, de la qualité, de la quantité et de la modalité[1678]. Comparant

[1676] GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra),* p. 124.
[1677] *Le Livre des Lettres* (LL), cité par G. Gobillot, ibid., note n°324 : éd. de Mahdi M., p. 135.
[1678] Il n'est pas impossible que Fārābī se soit appuyé ici sur les catégories aristotéliciennes. On en trouve la liste complète dans *Les Catégories*, ch. 4, 1b 25-2a3. Dans la traduction de Tricot J., cf. *Organon* I, Paris, Vrin,

ainsi l'existence du vulgaire ou de la masse à celle de l'élite, il constate que celle des premiers est antérieure dans le temps à celle des seconds. Il en est de même pour leurs connaissances et arts, qui sont antérieurs aux connaissances et aux arts particuliers. Or nous pensons que la démarche adoptée ici par le *falyasūf* est opposée à celle du *Livre des Opinions* où il s'intéresse d'emblée à la genèse de la cité vertueuse et de ses formes augmentées et se désintéresse en un sens de la masse et du vulgaire. Pourtant, si l'on dépasse le caractère circonstanciel de la *fiṭra* qui est présentée ici, on peut supposer à l'instar de G. Gobillot que son aspect universel intéresse également ici le Second maître, car on remarque que sa définition l'assimile à une « force »[1679] qui ne provient « ni d'une habitude »[1680] issue de la pratique d'une certaine activité, ni « d'une activité technique quelconque »[1681].

En tant que telle, elle peut être considérée comme étant « à l'origine du développement de toute l'humanité »[1682], et sans elle, que l'on peut qualifier de « capacité première »[1683], la hiérarchisation de la société, de ses connaissances et de ses arts ne saurait advenir.

Parmi ces compétences, on compte la philosophie, qui n'est pas évoquée ici, ainsi que la religion qui en procède, comme nous allons le voir.

Quant à G. Gobillot, elle se limite à l'explication du développement du langage à partir de la *fiṭra*, et l'envisage pour ce faire selon deux acceptions.

D'après la première, qui est régionale et individuelle, la *fiṭra* n'est pas la même pour tous, mais peut convenir ou correspondre à un individu ou à un groupe d'individus. Sa seconde acception est universelle, et la même pour tous. Selon cette spécialiste, il en est de même pour le langage humain, qui comprend des aspects régionaux ou spéciaux et des aspects universels. Ainsi, du premier point de vue, son développement est particulier et se rapporte à un individu, à une nation, ou à un groupe en particulier. Quant au second plan, il conduit à l'envisager comme une réalité universelle qui concerne tous les hommes. Pour justifier ce dernier aspect, G. Gobillot montre que le sens philosophique de la *fiṭra* y est mobilisé, et que la quiddité de l'homme qu'il définit[1684] est supposée dans l'idée selon laquelle « l'homme est un animal parlant » héritée vraisemblablement par Fārābī d'Aristote[1685].

Ne s'exprimant pas en revanche sur le rôle de la *fiṭra* dans l'apparition de la religion et de la philosophie[1686], nous verrons que celle-ci pose également la question de leur formation dans les cités et les nations.

« Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2004, pp. 21-22. Dans ce texte, les catégories sont définies comme « des expressions sans aucune liaison <à savoir> la substance, la qualité, la quantité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action, la passion ».

[1679] GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra),* p. 124.

[1680] *Ibid.*

[1681] *Ibid.*

[1682] *Ibid.*

[1683] *Ibid.*

[1684] Cf. *supra*, point a.

[1685] *Ibid.*

[1686] *La Conception originelle (fiṭra),* p. 125. Elle interroge néanmoins les dimensions éthique et politique de la *fiṭra*.

Le traitement de cette question nous invite à nous concentrer à la suite de G. Gobillot sur la deuxième partie du *Livre des Lettres*. Pour cela, différentes versions en ont été consultées, dont la première correspond au texte arabe édité par M. Mahdi (1990)[1687]. Faisant l'objet d'un projet de réédition qui n'a jamais vu le jour, nous nous sommes basé également sur la traduction française qui en est proposé par A. Hilal (1997)[1688]. En dernière instance nous nous sommes appuyés sur la version bilingue (arabe-anglais) de Ch. E. Butterworth (2017)[1689]. Réalisée à partir d'une révision du texte de M. Mahdi, elle peut être considérée comme sa seconde édition, et nous profitons de l'occasion qui nous est donnée ici pour remercier à nouveau son auteur.

Si l'on s'intéresse ensuite au contenu et au plan de la deuxième partie du *Livre des Lettres*, on constate qu'elle comprend sept sections (XIX-XXV)[1690] ou chapitres (19-24)[1691], et qu'elle porte sur « L'origine du langage, de la philosophie et de la religion » (*ḥudūṯ al-alfāẓ wa-l-falsafa wa-l-milla*)[1692]. Selon nous, Fārābī y organise sa réflexion en trois temps. Dans un premier, qui occupe la totalité de la section XIX, il énonce le principe selon lequel la religion et la philosophie se disent selon un ordre de succession (*bi taqdīm wa ta'ḫīr*)[1693]. Dans un deuxième moment, qui s'étend de la section XX à la section XXIV, il s'exprime au sujet de l'apparition du langage et des arts pratiques dans les nations, et s'appuie à cette fin sur la *fiṭra* pour évaluer leur production et la manière dont celles de la philosophie et de la religion leur sont apparentées. Enfin, dans un dernier temps, qui concerne une partie de la section XXIV et la totalité de la section XXV, il pose la question du transfert de la religion et de la philosophie dans les nations et s'intéresse à la manière dont il convient de nommer leurs notions.

c. 1 : La religion et la philosophie se disent selon un ordre de succession, LL II, sec XIX

Dans cette section, aucune mention de la *fiṭra* n'est faite. D'emblée (§108), Fārābī affirme la postériorité temporelle de la religion (*milla*) vis-à-vis de la philosophie (*falsafa*).

[1687] ALFARABI'S, *Book of Letters (Kitāb al-Ḥurūf)*, Mahdi M. (*op. cit*., cf. *supra*), Part II: "the Origin of Words, Philosophy, and Religion", pp 131-161.
[1688] HILAL A., « *Le Livre des Lettres de Farabi* (*Kitāb al-Ḥurūf*) (*op. cit*., cf. *supra*), Introduction, Traduction, Commentaires », vol. n°2, « Traduction », pp. 117-159.
[1689] ALFARABI, *The Book of Letters*, translated and annotated, with an introduction by. Butterworth Ch. E, a new Arabic text by Mahdi M., part two: "The Emergence of Utterances, Philosophy, and Religion", Ithaca: Cornell University Press, forthcoming, 2017, pp. 70-93.
[1690] Le plan de la seconde partie du LL est le suivant : 1/Section XIX : La religion et la philosophie se disent selon un ordre de succession (pp. 118-122, §108-113) ; 2/Section XX : L'origine des sons vocaux et des mots (pp. 123-127, $§_{114-119}$) ; 3/Section XXI : L'origine et la perfection de la langue de la nation (pp 127-133, $§_{120-128}$) ; 4/Section XXII : L'origine des arts communs (pp. 134-143, $§_{129-139}$) ; 5/Section XXIII : Création des arts déductifs dans les nations (pp. 144-146, $§_{140-146}$) ; 6/Section XXIV : La relation entre la religion et la philosophie (pp. 148-152, $§_{147-153}$) ; 7/Section XXV : L'invention et le transfert des noms (pp. 153-159, $§_{154-158}$).
[1691] Il s'agit de la classification adoptée par Ch. E. Butterworth.
[1692] Trad. Hilal A., p. 117. Dans l'édition de Mahdi M., p. 131 ; dans celle de Butterworth Ch. E., p. 66. Par commodité, nous nommerons dans la suite de notre travail ces versions, version 1 et version 2 que nous symboliserons V1 et V2.
[1693] V1, p. 108 ; V2, p. 66.

Pour le justifier, il s'appuie sur la logique, et plus spécifiquement sur la classification des arts syllogistiques, dont l'analytique, qui conduit à la démonstration, la dialectique et la sophistique[1694]. Si la première est la forme la plus ultime de la théorie aristotélicienne du syllogisme et permet de fonder la science, il n'en n'est pas des même des secondes, dont le degré de vérité est inférieur, voire inexistant, dans le cas de la sophistique. Cette infériorité conduit le Second maître à supposer que les arguments dialectiques et sophistiques sont connus « avant » la démonstration, de quoi il ressort que « la philosophie certaine » qui lui est apparentée se distingue de « la philosophie d'opinion ou falsifiée » et que son apparition est postérieure à elle. Aussi, et c'est là tout l'objet de l'extrait présenté ci-dessous, cela conduit Fārābī à supposer qu'en tant que réalité « humaine »[1695], l'apparition de la religion (*milla*) est postérieure à celle de « toute » la philosophie, c'est-à-dire, de celle qui est d'opinion ou falsifiée, que l'on pourrait considérer comme correspondant aux philosophies dialectique ou sophistique, différentes de la philosophie certaine, qui naît de la démonstration.

Hilal A.	**Butterworth Ch. E.**	**Version n°2 : Butterworth Ch. E.**	**Version n°1 : Mahdi M.**
(§108, p. 118)[1696] : Comme les démonstrations sont de nature à être connues **après** ces [arguments dialectique et sophistique], il est donc nécessaire que les facultés dialectique et sophistique, ainsi que **la philosophie d'opinion** ou **la philosophie falsifiée** aient **précédé chronologiquement (*bi-l-zamān*) la philosophie certaine, c'est-à-dire la philosophie démonstrative.**	**<108. p.70>**[1697]: Because demonstrations are such that they are noticed after these [dialectical and sophistical statements], it results that the faculties for dialectic, sophistry, and presumptuous philosophy or pretentious philosophy are prior to certain – namely, demonstrative	**(108)**[1698] : ولمّا كان سبيل البراهين أن يُشعَر بها بعد هذه لزم أن تكون القوى الجدليّة والسوفسطائيّة والفلسفة المظنونة أو الفلسفة المموّهة قد تقدّمت بالزمان الفلسفة اليقينيّة، وهي البرهانيّة. والملّة إذا جُعلت إنسانيّة فهي	**(ص131/108)**[1699]: ولمّا كان سبيل البراهين أن يُشعَر بها بعد هذه لزم أن تكون القوى الجدليّة والسوفسطائيّة والفلسفة المظنونة أو تقدّمت الفلسفة المموّهة بالزمان الفلسفة اليقينيّة، وهي البرهانيّة. والملّة إذا جُعلت إنسانيّة متأخّرة بالزمان فهي

[1694] Cette classification figure dans le Livre II de *La Recension*. Dans la traduction de Cherni A., cf. ch. II, 102-113 sur « les divisions de la logique ».

[1695] A. Hilal qui commente cet extrait, permet d'esquisser une définition des religions humaine et divine, en confrontant la religion humaine de Fārābī à la révélation. Pour lui en effet : « Cette phrase (ie. la deuxième phrase de notre extrait) qui reste isolée ici est d'une importance capitale. Elle suppose que toute religion est insérée dans l'histoire des hommes. La religion pratiquée par le peuple n'est qu'une image lointaine de la révélation. C'est ce que l'on peut interpréter de deux manières : a) la révélation ne peut être transmise telle quelle au peuple. La révélation en son essence coïncide, voir dépasse la philosophie (…) ; b) quand bien même on voudrait communiquer la révélation pure ou universelle au peuple, celui-ci (à travers les *mutakallimūn* et les *fuqahā'*) la modifieraient pour l'adapter et en donner une présentation imagée. La religion dans ce sens peut être comprise comme une reproduction, laquelle n'est autre que la production de la conscience religieuse. […] ». cf. A. Hilal, op. cit, vol 3, « Notes et Commentaires », Partie II, note n°2, p. 162. Grâce à notre examen de l'étude de M. Mahdi intitulée « *La Cité vertueuse d'Alfarabi* », on peut compléter ce jugement en associant ici la *milla* de Fārābī à la distinction scolastique entre la théologie naturelle et surnaturelle (cf. *supra*, ch. I, c), et supposer que telle qu'elle se définit ici la religion est envisagée comme une réalité naturelle accessible à la raison humaine.

[1696] §108, p. 118 de la traduction de Hilal A.

[1697] Dans la traduction de Butterworth Ch. E., nous renvoyons au chapitre 19, §108, p. 70.

[1698] *Ibid*., ch. 19, §108, p. 66.

[1699] Nous nous référons ici à la p. 131 de l'édition de Mahdi M., qui est indiquée au moyen de la lettre « ص » (*ṣād*), et plus spécifiquement au §108.

La religion, si on a la considère comme humaine, **succède chronologiquement** à toute **la philosophie**, attendu qu'elle est le moyen par lequel **on cherche à enseigner au peuple les choses théorétiques et pratiques qu'on a découvertes en philosophie,** et cela au moyen des méthodes qui en donnent une compréhension sommaire, c'est-à-dire par mode de **persuasion** ou **d'imagination**, ou par les deux à la fois.	– philosophy in time. If religion is then established as something human, it is on the whole subsequent in time to philosophy; for by it one looks to teach the multitude the theoretical and practical things that were inferred in philosophy by the ways – persuasion, evoking images, or both together – that generally bring about an understanding of those things.	**متأخرة بالزمان عن الفلسفة بالجملة، إذ كانت إنّما يُلتمَس بها تعليم الجمهور الأشياء النظريّة والعمليّة التي استُنبطت في الفلسفة بالوجوه التي يتأتّى جملة فهم ذلك، بإقناع أو تخيُّل أو بهما جميعا.**	**عن الفلسفة، وبالجملة، إذ كانت إنّما يُلتمَس بها الأشياء تعليم الجمهور النظريّة والعمليّة التي استُنبطت في الفلسفة بالوجوه التي يتأتّى لهم ذلك، بإقناع أو فهم تخييل أو بهما جميعا..**

Cet extrait permet d'envisager la religion comme une production susceptible d'être humaine (*insāniyya*), et qui, dans ce cas, tire son origine de la raison. Par son moyen, il s'agit « d'enseigner au peuple les choses théorétiques et pratiques <découvertes> en philosophie », de quoi il ressort qu'elle s'apparente à une philosophie au second degré, ou à ce que l'on pourrait considérer comme une philosophie populaire[1700].

Si l'on examine les méthodes au moyen desquelles ces choses théorétiques et pratiques découvertes en philosophie sont instruites au peuple, on constate que leur définition suppose les conceptions fārābiennes de la logique et de la prophétie.

Concernant la logique, son usage se manifeste en premier lieu à travers la détermination de différentes espèces de philosophies (certaine, dialectique, sophistique), qui est établie dès le début du texte. En seconde instance, on peut affirmer que la logique semble également être mobilisée à travers le concept de persuasion (*iqnāʿ*) en tant que mode au moyen duquel on enseigne et transmet au peuple la religion[1701]. En ce qui concerne la prophétie, nous avons montré précédemment à partir du *Livre des Opinions* que son apparition résulte du processus au terme duquel la faculté imaginative atteint sa perfection. Aussi, dans la mesure où l'imagination (*taḫyil*) définit dans notre texte comme le second mode à partir duquel on enseigne la religion, on peut supposer que cette seconde voie mobilise et suppose la prophétie, c'est-à-dire un mode de communication spécifique et par émanation entre Dieu et l'homme, qui concerne plus spécifiquement, d'après ce qui précède, l'imâm idéal de la cité vertueuse et ses semblables[1702].

[1700] C'est le cas dans L'*OB* comme cela a été affirmé dans l'Introduction générale de notre étude et sera précisé plus loin.
[1701] *Ibid*., cf. *infra* où nous préciserons ce point.
[1702] Pour justifier l'importance de la prophétie ici, on peut songer au fait que parmi les douze qualités de l'imâm idéal de la cité vertueuse, la sixième se présente comme un « amour de l'instruction et de l'acquisition de connaissances nouvelles » (cf. *supra*) et que cet amour doit « résulter d'un désir, <et ne doit> causer ni préjudice, ni fatigue » (cf. *ibid.*). À noter en outre en s'appuyant sur le début du LR (pp. 44 ; 45, §1, Diebler S.) que la révélation n'est pas nécessairement totale et qu'à la faveur d'une capacité, le prophète accède totalement ou

En outre, si l'on se pose la question de savoir en quoi consistent les « choses théorétiques et pratiques qu'on a découvertes en philosophie » et qui constituent *a priori* le contenu de la religion, on peut, en s'appuyant notamment sur le début du *Livre de la Religion*, s'en faire une idée préliminaire.

Y définissant de façon générale la religion comme un ensemble d'opinions (*ārā'*) et d'actions (*af'āl*) « réglementées et rattachées à des clauses »[1703], le Second maître accorde une attention spécifique à la description du contenu de chacune de ses parties ou aspects. Or, il est intéressant de constater que parmi les opinions de la religion, on en compte des théoriques[1704] et des pratiques. Ces dernières composant cependant à titre spécifique la religion vertueuse[1705], elles relèvent ou bien des choses liées à la théorie (*ašyā' naẓariyya*), ou alors de celles en rapport avec la volonté (*ašyā' irādiyya*).

En ce qui concerne les premières, elles permettent au premier imâm de la cité vertueuse de fournir une description (*yuṣaf*) de Dieu (*Allah*), des êtres spirituels (*al-rūḥāniyyūn*), de leur rang par rapport à Dieu, et de leurs actions respectives. Elles permettent également de décrire la génération du monde (*kawn al-'ālim*), ses parties, et leurs hiérarchies. Elles servent à décrire en outre la génération des corps, leurs actions et leurs rôles dans la production de différentes espèces de corps, eu égard au rôle de Dieu vis-à-vis d'eux, et de sa justice. Enfin, elles servent à décrire la génération de l'homme, l'apparition de l'intellect en lui et à se représenter en quoi consistent la prophétie (*al-nubuwwa*), la révélation (*al-waḥī*)[1706], ce qui se rapporte à la mort et à la vie dans l'au-delà, ainsi que le sort réservé aux vertueux et aux vicieux[1707].

Les opinions en rapport à la volonté permettent en premier lieu de décrire ce qui concerne les prophètes (*al-anbiyyā'*), les rois vertueux (*al-mulūk al-afāḍil*), les gouvernants pieux (*al-ru'asā' al-abrār*) et les imâms bien guidés (*a'ima al-hudā*)[1708]. Elles détiennent la vérité (*al-ḥaqq*) selon laquelle ces derniers se sont succédés dans le passé (*fī-l-zamān al-salāf*) et le récit (*iqtiṣāṣ*), rapporte ce à quoi ils ont eu part et ce que les cités et les nations qui ont suivis leur exemple ont obtenu par opposition à celles qui s'en sont détournés. En ce sens, les opinions relatives à la volonté permettent également de se faire une idée au sujet des rois vicieux (*al-mulūk al-arāḍil*), des gouvernants libertins (*al-ru'asā' al-faǧǧār*) et des imâms fourvoyés (*a'ima al-ḍalāl*) qui ont vécu par le passé, et rapporte ce à quoi ils ont conduit les

---

partiellement à son contenu. Nous aurons à y revenir car ceci corrobore l'hypothèse selon laquelle la religion si elle est enseignée par l'imagination peut être considérée comme humaine.

[1703] *LR*, pp. 42-43, §1 dans la version de Diebler S.

[1704] Le terme théorique correspond à celui de théorétique dans la traduction de Hilal A. Ici, ces deux notions correspondent à la même réalité, mais dans un cas, on adopte davantage la terminologie aristotélicienne que dans l'autre. C'est l'option adoptée ici par. Hilal A.

[1705] *LR*, pp. 44-45, §2, Diebler S.

[1706] Nous préférons parler de « révélation » plutôt que « d'inspiratio »n comme le suggère la traduction de S. Diebler. Nous pensons à ce titre que la notion de révélation est plus apte à exprimer les idées de Fārābī, et qu'elle s'accorde en l'occurrence avec le cadre spécifique de l'islam qui est une religion révélée, à sa doctrine de la prophétie.

[1707] *LR*, pp. 46; 47.; §2, Diebler S.

[1708] Là encore nous ne suivons pas S. Diebler qui emploie l'expression de « prêtres de l'orthodoxie ». *Ibid.*, p. 47.

nations et les cités qui ont suivi leur exemple. Enfin, les opinions qui se rapportent à la volonté portent également sur la situation actuelle (*al-zamān al-ḥāḍir*) et permettent de situer les actions des rois vertueux et de ceux qui s'apparentent à eux dans le présent par rapport à celles de leurs ancêtres, et caractérisent d'un autre côté dans le présent les actions des gouvernants qui leurs sont opposées par rapport à celles de leurs aînés.

Si l'on se penche sur la manière dont Fārābī clôture son exposé du contenu des opinions selon la volonté, on remarque qu'il s'exprime tout particulièrement sur la manière dont il convient de les suggérer à l'imagination des citoyens : « Il faut, affirme-t-il, que les caractérisations qui servent à caractériser les choses embrassées par les opinions de la religion <vertueuse> soient suggérées à l'imagination des citoyens par tous les rois et les gouvernants de la cité, ainsi que par leurs ministres et par leur hiérarchie, avec le lien qui les unit les unes aux autres, leur conformité les unes avec les autres et tout ce qui leur est prescrit, afin qu'à partir de ce qui leur est décrit il y ait des illustrations qu'ils suivent dans leur hiérarchie et dans leurs actions. »[1709]

Plus loin, il s'intéresse également à la persuasion à travers l'examen du statut de la dialectique et de la rhétorique dans la religion[1710]. Cette position procède alors de l'idée d'une ressemblance entre la philosophie et la religion qui s'accorde avec l'extrait examiné ici du début de la deuxième partie du *Livre des Lettres*.

Semblable à la philosophie[1711], la religion est évaluée en première instance en fonction des relations qu'elle entretient avec la philosophie théorique et pratique. Concernant son rapport à la philosophie théorique, on peut constater que ses opinions sont « prises par la religion sans démonstration (*bi-lā barāhīn*) »[1712]. Quant à sa relation avec la philosophie pratique, on observe qu'elle se rapporte à des universaux (*kulliyāt*) qui font l'objet d'une réglementation spécifique, et qui semblent lui assigner les causes des clauses qui la réglementent, ainsi que le but des actions qui en procèdent.

Si l'on s'interroge ensuite sur la relation entre la religion, la dialectique et la rhétorique, on peut souligner avec intérêt le fait selon lequel d'après Fārābī, « la religion vertueuse n'est *pas destinée aux seuls philosophes, ni aux hommes qui ont un rang pour comprendre les propos qui ne sont tenus que sur un mode philosophique ;* et ceux à qui l'on enseigne les opinions de la religion, à qui on les inculque et qui s'occupent de ses actions n'ont pas ce rang (cela soit par nature (*bi-ṭab'i*), soit parce que des occupations les en détournent). Mais *ce ne sont pas des hommes à ne pas comprendre les choses bien connues ou dûment admises*. La dialectique et la rhétorique ont pour cette raison acquis une valeur immense en ce qu'elles *permettent de vérifier les opinions de la religion auprès des citoyens, de les examiner, de les défendre, de les implanter solidement en leur âme et de secourir ces*

[1709] LR, cf. *supra*., p. 49, §2, Diebler S.
[1710] *Ibid*., pp. 54-55, §6.
[1711] *Ibid*., pp. 52-53, §5 : « la religion (*al-milla*) ressemble (*šubīha*) à la philosophie (*li-l-falsafa*) ».
[1712] *Ibid.*

opinions s'il arrive quelqu'un qui désire plonger ses sectateurs dans l'erreur par son discours, les fourvoyer, et la controverser. »[1713]

Selon nous, ce propos permet de supposer que l'usage de la dialectique et de la rhétorique permet une démocratisation de la diffusion de la religion vertueuse qui, de ce point de vue, n'est pas réservée aux seuls philosophes, ni à ceux qui ont la capacité de comprendre des vérités énoncées sous une modalité philosophique. Ce travail se rapporte vraisemblablement à la persuasion et à la logique, du fait que la dialectique et la rhétorique en sont des parties[1714]. Aussi, si l'on met en perspective ce passage avec ce qui a été vu, on comprend que la religion qui naît de la philosophie est vertueuse mais que sa diffusion s'adresse à tous. Pour cela, elle bénéficie de deux modalités qui sont l'imagination qui se rapporte à la prophétie, et la persuasion qui se sert de la dialectique et de la rhétorique pour préserver et vérifier la religion et œuvrer à son implantation dans les âmes des citoyens.

Ces indications sur la persuasion amènent à supposer que dans l'extrait du *Livre des Lettres* examiné à ce sujet, Fārābī privilégie la voie persuasive pour examiner la naissance de la religion dans le temps[1715]. Cela semble être confirmé par l'examen des paragraphes suivants (§109-112) au cours desquels il s'exprime sur le rôle de la théologie spéculative et de la jurisprudence, qu'il définit à cette occasion comme des arts au service de la défense et de la vérification du contenu de la religion et de son implantation dans les âmes des citoyens, avant de proposer une hiérarchisation de l'élite sociale (§113).

Avant de se pencher sur cet examen, il apparaît intéressant de souligner le positionnement du Second maître dans *Le Livre de la Religion* vis-à-vis du comportement des imâms dans le passé et le présent et leur évaluation à partir des opinions de la religion vertueuse en rapport avec la volonté. Son propos suggère à ce titre la validation du comportement de certains imâms anciens et actuels, qui sont considérés comme vertueux, et l'invalidation de celui d'imâms anciens et actuels envisagés comme vicieux. Aussi, bien que cette évaluation soit intégrée à une description générale des rois et des gouvernants vertueux et de leurs opposés qui comptent parmi les rois et les gouvernants vicieux, elle amène à supposer que le *faylasūf* n'assigne pas toujours une image positive aux imâms, et qu'il peut, de ce point de vue, chercher à défendre une certaine idéologie religieuse qui s'incarne *a priori* dans sa conception de la religion vertueuse et s'appuie en se basant sur le contenu du *Livre des Lettres* sur la dialectique et la rhétorique pour assurer sa préservation et sa fixation dans l'âme des citoyens.

[1713] *Ibid*., pp. 54-55, §6.

[1714] Comme cela a été montré à partir d'I. Madkour (cf. *supra*, ch. I, a.) Fārābī, est un adepte de l'*Organon* long. Si ceci permet d'intégrer *La Rhétorique* à son *Organon*, on peut ajouter que pour lui, elle se définit comme un art syllogistique dont le but est la persuasion. Cf. FĀRĀBĪ (AL), *Deux ouvrages inédits sur La Rhétorique*, I. K. *al-Ḫaṭāba*, II. *Didascalia in Rhethoricam Aristotelis ex Glosa Alpharabi*, Langhade J. & Grignashi M., Beyrouth, Dar el-Machreq Éditeurs, Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, série 1: Pensée arabe et musulmane, tome XLVIII, 1971. La définition de la rhétorique que nous proposons ici se situe au début du Livre de *La Rhétorique* (*K. al-Ḫaṭāba*), qui correspond à un Commentaire de Fārābī consacré à *La Rhétorique* d'Aristote., pp. 34-35, 248b 1-5.

[1715] Cette idée pourrait nous conduire à supposer *a contrario* que dans *Le Livre des Opinions*, Fārābī privilégie la voie imaginative, nous y reviendrons, cf. *infra*.

Si cette hypothèse est valide et que la religion vertueuse peut être considérée comme une idéologie religieuse que Fārābī a cherché à instaurer dans les écrits que nous avons examinés, on peut affirmer que celle-ci prône la primauté de la philosophie et sa diffusion à tous, ou, pour le moins, à un large public. De plus, si, comme on l'a supposé antérieurement, il a été influencé par une mouvance protoismaélienne, on peut imaginer que celle-ci a accordé un intérêt particulier à la philosophie grecque, et tout particulièrement à la logique et à la métaphysique[1716], ce qui expliquerait le statut particulier que le *faylasūf* accorde à la persuasion et à l'imagination comme voies au moyen desquelles on enseigne les vérités théorétiques (ou théoriques) et pratiques découvertes par la philosophie.

Pour finir, dans la mesure où jusqu'ici il n'a pas été question de la *fiṭra,* mais de la *falsafa* pour penser et évaluer l'apparition et l'évolution de la religion dans les cités, les nations et les âmes des citoyens, nous sommes conduits au terme de notre analyse à la considérer comme la source première et/ou nature de la religion. Toutefois, nous étant limités pour le moment à l'examen de la religion vertueuse, ce constat peut pour le moment s'y rapporter de façon exclusive, ce qui conduit à affirmer au final que la philosophie ou ce qui revient au même, la *falsafa,* constitue la source première et/ou la nature de la religion vertueuse.

c.1.1: Le statut de la théologie spéculative et de la jurisprudence vis-à-vis de la philosophie et de la religion

Du paragraphe 109 au paragraphe 110, Fārābī développe au moins deux nouvelles idées. Tout d'abord, il affirme que l'apparition de la théologie spéculative[1717] et de la jurisprudence est postérieure à celle de la religion. Ensuite, il suppose que la nature de la philosophie affecte celles de la théologie spéculative et de la jurisprudence dans la mesure où elles dépendent de la religion qui dépend elle-même de la philosophie.

En effet, au début du paragraphe 109, le Second maître affirme que « La théologie dialectique *(al-kalām)* et le droit *(al-fiqh)* succèdent chronologiquement à la religion et dépendent d'elle »[1718]. Il poursuit son argumentation ainsi affirmant que : « <lorsque> la religion dépend d'une philosophie ancienne *(falsafa qadīma)*, présumée *(maẓnūna)* ou falsifiée *(mumawwaha),* la théologie dialectique et le droit qui dépendent de cette religion sont à la mesure de ces deux [philosophies]. »[1719] Le problème qui se pose dès lors est double : d'une part, il formule l'idée selon laquelle la nature de la religion et de ce qui en procède, à savoir, la théologie spéculative et le droit, est influencée par celle de la philosophie

[1716] Si jusqu'ici il a été suggéré que cette philosophie se rapporte à l'aristotélisme, nous serons amenés à constater dans la suite de notre examen du *Livre des Lettres* qu'elle renvoie également à Platon (cf. *infra*). Ceci confirme la définition que nous avons livrée du péripatétisme fārābien, comme synthèse des philosophies de Platon et d'Aristote. Cf. *supra* au sujet des *Préliminaires indispensables à l'étude de la philosophie*.
[1717] A. Hilal parle de « théologie dialectique » ce qui ne sera pas l'option choisie par nous pour désigner le *kalām*. On peut remarquer en outre qu'il n'est pas question de cet art dans le *LR* qui se limite au *fiqh* mais qu'il fait l'objet d'un examen plus long dans *La Recension*, V, 3 qui a été examiné en amont, cf. *supra*., ch. I, c.
[1718] LL, trad. Hilal A., p. 118.
[1719] *Ibid.*

qui en est la source. D'autre part, il pose la question de la transmission de cette nature à la religion et à ce qui en procède (la théologie spéculative et le droit) du point de vue de la nature de la philosophie, qui semble exister sous différentes formes en plus de la vertueuse, à savoir, des formes ancienne, présumée ou falsifiée.

Aussi, si l'on songe à ce qui vient d'être affirmé au sujet de la religion vertueuse et de son rapport à la philosophie en tant que source et/ou nature première, on comprend désormais que toutes les philosophies ne se valent pas, et que si la diffusion de la religion n'est pas réservée aux seuls philosophes et à ceux qui ont la capacité de comprendre des vérités transmises sous une modalité philosophique, au moment où elle a pour modèle une philosophie ancienne, présumée ou falsifiée[1720], cette religion ne peut être considérée comme vertueuse et entraîne en quelque sorte dans sa chute la théologie spéculative et la jurisprudence qui lui sont apparentées. Or dans ce cas, la religion a bien pour source et/ou nature première la philosophie, mais celle-ci peut être considérée comme vicieuse, car la philosophie qui en est le principe est ancienne, présumée ou falsifiée.

Ainsi, si par exemple la religion abandonne les choses qu'elle tire de la philosophie présumée ou falsifiée pour y substituer ses images et ses paradigmes[1721] et que ces derniers sont pris tels quels par les théologiens, qui les considèrent comme vrais et cherchent à les justifier, leurs déductions auront une valeur inférieure aux prétentions de la philosophie présumée et falsifiée et s'éloigneront d'autant plus de la vérité.

Il en est de même pour le législateur (*wāḍi' al-nawāmis*)[1722] qui succède à un homologue antérieur dont les lois ont été élaborées à partir d'une philosophie présumée ou falsifiée. Considérant les paradigmes et les images produites par ces lois comme vrais, les lois qu'il promulguera s'éloigneront davantage de la vérité[1723]. Or, le théologien qui adoptera à son tour ces lois sera également trompé et ses déductions eu égard à sa religion seront d'autant plus fallacieuses. Dans ce cadre, si comme l'affirme Fārābī au paragraphe 110 : « Il est évident que la théologie dialectique et le droit succèdent à la religion, que celle-ci succède à la philosophie, que la dialectique et la sophistique précèdent la philosophie et que la philosophie dialectique et sophistique précèdent la philosophie démonstrative »[1724], il est impératif de souligner que le processus qui conduit à l'élaboration de la philosophie démonstrative ne va pas nécessairement de soi, et que conséquemment, la religion, la théologie spéculative et le droit peuvent être invalidés par une philosophie incorrecte.

Cette incorrection semble affecter plus particulièrement la dialectique et la sophistique, qui sont antérieures à la philosophie, et l'on comprend à ce titre ce qui pousse

[1720] Nous nous appuyons sur la traduction de Butterworth Ch. E. qui est moins confus que Hilal A sur ce point: « *When religion depends on ancient presumptuous* ***or*** *pretentious philosophy, the dialectical theology and jurisprudence that depend on it will conform to, or even be lower than, those two.* ». p. 70.
[1721] Ce point sera éclairé plus loin à partir de l'*OB*.
[1722] Hilal A. parle de « nomothète », LL, p. 119.
[1723] La question du successeur ultérieur est abordée dans le *LR*, pp. 54-59, §7-8 de la version de Diebler S.
[1724] *Ibid.*

Fārābī à comparer leur préséance à celle de « la nourriture de l'arbre <sur> le fruit »[1725] ou de « la fleur <vis-à-vis du> fruit »[1726]. Différente, la préséance de la religion à l'égard de la théologie spéculative et de la jurisprudence est de nature instrumentale, ce qui conduit le *faylasūf* à affirmer que la religion est pour ces arts semblable au « maître qui utilise le serviteur <et qui le> précède », ou à « l'utilisateur de l'instrument <qui l'utilise et le> précède »[1727].

Dans le premier cas, la philosophie est comparée à un fruit et la dialectique et la sophistique constituent les éléments nutritifs nécessaires à son apparition (la nourriture de l'arbre, de la fleur). On peut déduire de là que leur fausseté aura une incidence sur elle, et conséquemment sur son caractère démonstratif qui lui confère un degré de certitude optimal. Sachant toutefois qu'il a été vu à partir du *Livre de la Religion* que la dialectique peut constituer la source d'une instruction religieuse basée sur la persuasion[1728], on peut supposer qu'elle est plus fiable que de la sophistique, et considérer de ce point de vue la sophistique comme une menace plus importante pour la philosophie, et pour son caractère démonstratif et certain[1729].

Dans le second cas de figure, la religion est semblable à un maître qui commande la théologie spéculative et la jurisprudence qui sont à son service, ou à un musicien qui se sert de ces sciences comme d'instruments.

Ces comparaisons indiquent selon nous que leurs définitions dépendent pleinement de la religion, et que si conséquemment celle-ci est fallacieuse, elles le seront irrémédiablement. Dans ce contexte, le choix de l'image du maître ou du musicien pour qualifier la religion ne semble pas hasardeux, et amène à supposer que pour Fārābī la préséance de la religion vis-à-vis de la théologie spéculative et de la jurisprudence fait d'elle à la fois leur source et leur principe. Ainsi, si comme cela a été vu, la philosophie constitue la source et/ou la nature première de la religion, on peut affirmer que la religion constitue à son tour la nature et/ou la source de la théologie spéculative et du droit.

En accord avec l'histoire communément admise du développement des sciences religieuses musulmanes selon laquelle ces dernières sont nées d'une réflexion sur l'islam en tant que religion, et plus spécifiquement sur sa source première qu'est *Le Coran*, on peut se demander si la vision que Fārābī propose ici de la religion ne s'engage pas en même temps dans une forme de rupture avec cette histoire.

Au moins deux arguments soutiennent cette hypothèse.

Tout d'abord, le *faylasūf* considère ici la religion comme une création humaine qui se démarque *a priori* le modèle de religion révélée que prône *Le Coran* en tant que révélation.

[1725] *Ibid.*
[1726] *Ibid.*
[1727] *Ibid.*
[1728] Cf. *supra*.
[1729] On peut remarquer avec intérêt le fait que l'usage de la sophistique est renvoyé dans le LL au cas où la cité est mise à l'épreuve ou « *miḥna* ». Dans l'édition du LL de Butterworth Ch. E., cf. p. 82, sec. 23, §141.

D'autre part, la révélation semble bénéficier dans ce modèle de religiosité un statut inférieur à celui de la philosophie qui en est la source première. Rattachée à l'imagination et à la prophétie, la révélation n'est plus la source principale et unique de la religion, et il en est de même pour la théologie spéculative et le droit qui résultent de la religion qu'ils servent. Ils travaillent ainsi indirectement au service de la philosophie et non plus de l'interprétation de la vulgate coranique, comme c'est le cas dans l'islam traditionnel.

Cette attitude invite selon nous à considérer la théologie spéculative et le droit qui nous sont présentés ici par Fārābī comme étant à leur tour en rupture avec leurs modélisations traditionnelles, ou pour le moins à les redéfinir comme des concepts philosophiques qui sont au service de la religion et peuvent être intégrés en ce sens à un dispositif ou système religieux comprenant : la dialectique, la sophistique, la philosophie, la religion, la théologie spéculative et le droit. Toutefois, du fait qu'il emploie pour nommer la théologie spéculative et le droit les notions de « *kalām* » et de « *fiqh* », qui sont leurs désignations spécifiques dans les sciences religieuses musulmanes, on peut se demander si en même temps, Fārābī n'a pas œuvré à leur refondation, et si de ce point de vue, en considérant la philosophie comme la source de la religion, il n'a pas exprimé par là un désir fondamental de repenser le statut de la religion et des sciences religieuses dans la cité musulmane.

En assignant à la religion et aux sciences religieuses la philosophie comme source, il put œuvrer à une critique, quoique abstraite, de la religiosité de son époque et n'avait pas à se soucier de sa conformité avec l'orthodoxie musulmane ou avec l'acceptation d'autres religions dont le culte pouvait être accepté ou réprouvé par l'État. D'autre part, cette attitude conduit à la détermination de failles au cœur même de la religion, tout en proposant les moyens d'y remédier, et ce principe fonctionne ainsi comme un véritable organon au service de la religion et de sa pérennisation dans les consciences et les sociétés. Or, et c'est là un aspect capital de la réflexion fārābienne, la religion est considérée comme une réalité politique et sociale semblable à l'islam qui a été la source du développement de la cité musulmane et le principe de sa fondation en tant qu'empire.

Mais puisqu'il s'agit pour sa conception de la religion de lui assigner pour source la philosophie et non la révélation, elle se définit comme un mode d'instruction des consciences qui doit à terme et dans des conditions idéales conduire les individus qui l'adoptent et forment a minima une cité, à l'obtention du bonheur en cette vie et dans une autre vie située après la mort, assurant ainsi en quelque sorte un but comparable à celui visé par la vulgate coranique invitant les individus à se détourner du mal et à œuvrer à la pratique du bien pour gagner le Paradis après la mort et éviter ainsi les châtiments de l'Enfer. Ainsi, dans la cité vertueuse de Fārābī ou « Cité », la religion vertueuse qui en est le culte s'apparente de par sa visée à l'islam, mais s'en distingue de par sa source qui est la philosophie, et plus fondamentalement la philosophie démonstrative. Dans une perspective différente, les cités et des religions vicieuses ressembleront davantage aux individus qui auront fait le choix de se détourner du bien, de sorte qu'on y observera la pratique d'une philosophie vicieuse et incorrecte et qu'elle

conduira à l'obtention, après la mort, du mal, ou de ce qui lui est même inférieur, comme nous seront amenés à le préciser plus loin.

Si l'on se concentre ensuite à nouveau sur la définition que Fārābī assigne aux arts qui procèdent de la religion, on constate qu'il envisage la théologie spéculative comme un art dont la mission consiste à justifier le contenu de la religion au moyen « de méthodes et d'arguments persuasifs »[1730]. Pour ce faire, le théologien exploite « des voies rhétoriques »[1731] et partage avec le peuple ses conceptions, sa persuasion s'appuyant sur des « prémisses »[1732] qui sont généralement acceptées et sur des raisonnements rhétoriques[1733]. Il peut également adopter des arguments dialectiques[1734] et atteindre en cela le point le plus élevé de son raisonnement, mais dans ce cas, il se démarque en partie du peuple. Enfin, du fait que la théologie spéculative est au service de la religion, qui est elle-même au service de la philosophie, le théologien est également au service de la philosophie. Au moyen d'arguments dialectiques, il travaille au « <triomphe> et <à la justification de> ce que la philosophie a d'abord justifié au moyen des démonstrations <à travers> ce qui est notoire selon le point de vue commun »[1735] dans le but de l'enseigner au peuple. Aussi, à partir de cette opération, il se démarque également du peuple.

Fārābī affirme qu'en raison de ses différentes aptitudes le théologien a été considéré par les membres du peuple comme faisant partie de l'élite. Toutefois, selon lui, cette représentation ne vaut que pour les membres d'une même religion, qui est en l'occurrence celle que le théologien sert. Ce dernier se distingue en ce sens du philosophe, qui appartient à l'élite « pour tous les hommes »[1736], et pour « [toutes] les nations »[1737]. Achevant sur cette comparaison son examen de la théologie spéculative, le Second maître s'intéresse ensuite au droit et/ou à la jurisprudence au sujet de laquelle il s'exprime de façon plus concise[1738].

c.1.2: De la définition du juriste à celle de l'élite

De même que le théologien peut être comparé au philosophe, le juriste (*al-faqīh*) « ressemble » quant à lui « à l'homme prudent *(al-muta'qqil)* » [1739]. Chargés tous deux de

[1730] LL, trad. Hilal A., §111, p. 120.
[1731] *Ibid.*
[1732] *Ibid.*
[1733] Si l'on s'appuie sur *La Rhétorique* d'Aristote, on constate qu'on compte parmi ces arguments l'enthymème et l'exemple. Cf. 1355b 26-1358a 35. ARISTOTE, *Rhétorique*, présentation et traduction Chiron P., ch. 2, Barcelone, GF Flammarion, n°1135, 2007, pp. 124-138 ;
[1734] *Ibid.*, LL, trad. Hilal A., §111, p. 120. On peut également se référer ici à *La Rhétorique* d'Aristote, où le rapport entre la rhétorique, la dialectique et la politique est clairement posé, cf. 1355b 35-1356a 36, pp. 125-128 de la traduction de Chiron P.
[1735] *Ibid.*, LL, trad. Hilal A., §111, p. 120.
[1736] *Ibid.*, p. 121.
[1737] *Ibid.*
[1738] On peut s'étonner de la brièveté du développement qui va suivre si l'on songe à la cinquième partie de *La Recension* (V, II) ou au *Livre de la Religion* (LR) où l'examen de la jurisprudence est bien plus long et conduit même à une occultation de la théologie spéculative dans le LR.
[1739] *Ibid.*, trad. Hilal A., §112, p. 121.

« découvrir l'opinion juste dans les choses pratiques particulières »[1740], on les distingue à partir des « principes »[1741] qu'ils mobilisent à cette fin. Le premier tire ses principes du fondateur de la religion (*waḍī' al-milla*)[1742]. Le second s'appuie quant à lui sur des prémisses « considérées par tous comme de bon aloi <et> acquises au moyen de l'expérience »[1743]. Étant à ce titre plus indépendant que le juriste[1744], l'homme prudent s'apparente au philosophe. Il appartient ainsi à l'élite « eu égard à tous »[1745], ce qui n'est pas le cas du juriste, qui à la manière du théologien appartient à l'élite uniquement aux yeux des membres d'une religion déterminée, qui est en l'occurrence la sienne.

Ces distinctions entre le théologien, le juriste, le philosophe et l'homme prudent étant posées, Fārābī propose dans le dernier paragraphe de la section (§$_{113}$), une définition de l'élite (*al-ẖawāṣṣ*).

Au sens strict ou absolu (*al-ẖawāṣṣ 'alā al-iṭlāq)*, elle est composée de philosophes (*al-falāsifa*) au sens absolu (*falāsifa bi-l-iṭlāq*). Ainsi, tous ceux que l'on considère comme faisant partie de l'élite le sont seulement en vertu de leur « ressemblance » (*fihīm šabhā min al-falāsifa*) avec eux.

C'est par exemple le cas de l'homme à qui on confie un gouvernement, de celui qui est compétant dans un métier particulier à la différence des autres, ou encore du médecin. Ces aptitudes « entretiennent une certaine ressemblance avec la philosophie »[1746], mais leurs praticiens ne peuvent être considérés comme faisant partie de l'élite que « métaphoriquement » (*'alā ğihati al-isti'āra*)[1747]. Cette acceptation métaphorique de l'élite pouvant être écartée, on peut se tourner vers la définition personnelle que Fārābī assigne à l'élite. Quatre rangs y sont distingués, à savoir, du plus élevé au moins élevé : premièrement, le rang des philosophes ; deuxièmement, celui des dialecticiens et des sophistes (*al-ğadaliyyūn wa-l-sūfisṭā'iyyūn*)[1748] ; troisièmement, le rang des législateurs (*wāḍ'ū al-*

[1740] *Ibid.*
[1741] *Ibid.*
[1742] Cette idée est également défendue par Fārābī dans le LR (trad. S. Diebler, pp. 58-59, §9) où la jurisprudence et la tâche du juriste sont définies ainsi : « <L'art de la jurisprudence permet à > un homme <de> déduire et <de>découvrir selon une réglementation valide chacune des choses que le légilsateur n'avait pas explicitée dans sa définition, à partir de ce dont il a explicité la réglementation, et la vérification de cela eu égard à l'objectif qui était celui du législateur pour la totalité de la religion pour la nation qui n'avait pas de législation. Et cette vérification ne peut avoir lieu s'il n'y a un homme dont la croyance sur les opinions de cette religion est valide et qui est vertueux des vertus de cette religion. Et l'homme qui est ainsi fait est un juriste. »
[1743] *Ibid.*
[1744] *LR*, pp. 74-77, §14, trad. Diebler S. : « <La> faculté qui rend un homme capable de déduire les clauses qui lui servent à réglementer les actions eu égard à ce qu'il observe sur chaque groupe individuel, sur chaque cité individuelle, sur chaque classe individuelle ou sur chaque individu eu égard à chaque incident advenant en une cité, en une nation ou un individu, les Anciens lui ont donné le nom de ''prudence''. Cette faculté ne s'acquiert pas par la connaissance des universaux de l'art et par leur assimilation complète, mais par la longueur de l'expérience sur les personnes individuelles ».
[1745] *LL*, trad. Hilal A., p. 121.
[1746] *Ibid.*, §113, p. 122.
[1747] *Ibid.* Dans l'édition de. Butterworth Ch. E, p. 69.
[1748] *Ibid.*

nawāmīs)[1749], et enfin quatrièmement, celui des théologiens (*al-mutakallimūn*) et des juristes (*al-fuqaha'*).

c. 2 : La naissance du langage et des arts, LL II, sec XX-XXIV

Les quatre sections (XX-XXIV) qui englobent selon nous le deuxième moment du raisonnement développé par Fārābī dans la deuxième partie du *Livre des Lettres* portent de façon générale sur la naissance et sur le développement du langage et des arts dans les cités, les nations et les âmes des individus. Pour procéder à cet examen (§114), Fārābī s'intéresse en premier lieu à la foule et au peuple. Considérant leur apparition comme antérieure à celle de l'élite dans le temps[1750], il s'intéresse ensuite aux connaissances de la foule et du peuple, qui sont les connaissances communes et consensuelles (*al-ma 'ārif al-muštarika alatī hiyya bādā' al-ra'yy*), et considère leur apparition comme étant également antérieure à celle des arts pratiques (*al-ṣanā'i' al-'amaliyya*) et des connaissances spécifiques qui en procèdent.

Cherchant ensuite à justifier l'antériorité des connaissances communes vis-à-vis des spécifiques, son raisonnement se décline en deux temps. Tout d'abord, il énumère différentes raisons et paramètres susceptibles d'expliquer l'antériorité des connaissances communes. À cette occasion, il mobilise pour la première fois la notion de *fiṭra* en un sens collectif rattaché à la constitution physique des membres de la foule et du peuple. Ceci l'amène ensuite (§115) à s'exprimer au sujet de la *fiṭra* de l'individu (*al-insān*), ce qui conduit à la seconde occurrence de la notion de *fiṭra* dans notre texte et suppose *a priori* avec ses autres mentions l'idée selon laquelle le développement du langage et des connaissances communes et spécifiques explique l'apparition de la philosophie et de la religion. Dans le le tableau ci-dessous, nous avons dénombré les mentions de la *fiṭra* et de ses formes dérivées (issues de la racine « *f, ṭ, r* »). L'examen de leur contexte d'énonciation montre bien que Fārābī s'y intéresse, de la section XX à la section XXIV, ce qui corrobore l'hypothèse selon laquelle la *fiṭra* ordonne sa réflexion sur la naissance du langage et des arts pratiques.

[1749] *Ibid.* Dans la traduction de Hilal A. (*cf. supra* ; §113, p. 69), il est question de « nomothètes ». Dans celle de Butterworth Ch. E., ils sont qualifiés de « lawgivers », p. 72.
[1750] *LL* II, A. Hilal, p. 123.

(n°)	Source	Terme/Expression	Transcription	Traduction[1751]		Contexte
1	XX, §114	**يُفطَرون على**	*yufṭarūna ʻalā*	Formes et dispositions déterminées (p.123)	They are innately constitued (p.73)	Il est question de la constitution physique des membres de la foule et du peuple.
2	*Ibid.*, §115	**ما يُفطَر**	*mā yufṭar*	La prime nature (*ibid.*)	He is first innately constitued (*ibid.*)	Il s'agit de la *fiṭra* de l'homme, et de la manière dont son corps, ses organes et son âme s'accordent à elle.
3	*Ibid.*	**أسهل عليه بالفطرة**	*ashal ʻalayhi bi-l-fiṭra*	Sa prime nature (*ibid.*)	By his innate constitution (*ibid.*).	
4	*Ibid.*	**بالفطرة**	*bi-l-fiṭra*	Sa prime nature (p.124)	By is innate constitution (*ibid.*)	
5	*Ibid.*	**استعدادُه بالفطرة له**	*istaʻdāduhu bi-l-fiṭra lahu*	Sa prime nature (*ibid.*)	By is innate constitution (*ibid.*)	
6	*Ibid*	**بالفطرة**	*bi-l-fiṭra*	Une prime nature (*ibid.*)	By is innate constitution (*ibid.*)	Il est question d'une certaine faculté qui appartient à l'homme en vertu de la *fiṭra*.
7	*Ibid.*, §118	**مفطورة على**	*maftūra ʻalā*	Leur prime nature (p. 125)	So innately constituted (p. 74)	Il est question de la *fiṭra* des langues des individus qui habitent le même lieu.
8	*Ibid*	**مفطورين على**	*maftūrīn ʻalā*	Leur prime nature (*ibid.*)	So innately constituted (*ibid.*)	
9	XXI, §121	**بالفطرة**	*bi-l-fiṭra*	Leur prime nature (p. 128)	By innate constitution (p. 75)	Il s'agit des actions qui résultent des facultés possédées selon la *fiṭra*
10	*Ibid.*, §122	**فِطَر**	*fiṭar*	Une prime nature (*ibid.*)	The innate constitution of [the people] (p. 76)	Il s'agit de la *fiṭra* des gens d'une nation.
11	*Ibid.*	**بفِطَرهم**	*bi-fiṭarihim*	Leur prime nature (*ibid.*)	Their innate constitution (*ibid.*)	
12	*Ibid.*	**بفِطَرها**	*bi-fiṭariha*	Leurs primes natures (*ibid.*)	Their innate constitution (*ibid.*)	
13	XXII, §129	**في فطرة**	*fī fiṭra*	La prime nature de l'homme (p.134)	The human being's innate inclination (p. 79)	Il est question de la *fiṭra* de l'homme.
14	XXIII, §146	**فِطَرهم**	*fiṭarahum*	Leurs primes natures (p. 147)	A nation's own innate gifts (p. 86)	Il est question de la *fiṭra* des nations et de l'ordre d'apparition en elle des arts déductifs.
15	XXIV, §147	**فِطَرهم**	*fiṭarahum*	Leurs primes natures (p. 149)	Innate gifts (p. 87)	Il est question de la *fiṭra* des nations et de l'ordre d'apparition en elles de la religion.
16	XXIV, §152	**فِطَر**	*fiṭar*	Aux primes natures (p. 152)	The natural make-up of its people (p.88)	Il est question de la *fiṭra* des nations et de leur impossibilité à accéder à la vérité. Dans ce cas, l'apprentissage de la philosophie peut être frappé d'interdiction.

Titre : Recension des mentions de la *fiṭra* et de ses formes dérivées (racine « *f,ṭ,r* ») dans les sections XX-XXIV du *Livre des Lettres, II*[1752]

L'examen de la colonne de notre tableau consacrée aux contextes d'apparition de la notion de *fiṭra* et de ses formes dérivées peut conduire à la formulation de plusieurs remarques.

[1751] Dans l'ordre, nous présentons la traduction française de. Hilal A ainsi que l'anglaise de Butterworth Ch. E.
[1752] Travail réalisé à partir de l'édition de Butterworth Ch. E., pp. 69-87.

D'un point de vue général tout d'abord, on remarque que Fārābī s'intéresse davantage à la *fiṭra* en son sens collectif (ie. la *fiṭra* du peuple, de la foule, des nations) qu'en son acception individuelle (ie. relative à l'homme seul). Ces aspects de la *fiṭra* étant cependant liés, on peut en déduire que c'est en s'appuyant sur elle que le Second maître tente de définir la naissance du langage et des arts dans les cités et les nations, faisant ainsi de ce phénomène comme un prolongement de la nature humaine, ou pour le moins comme la réalisation d'un accord parfait avec l'activité et la constitution de son âme, de son corps et de ses organes. Ce phénomène ayant déjà été rencontré dans le cadre de notre étude de la naissance des assemblées humaines parfaites dans *Le Livre des Opinions*[1753], il pose la question de savoir si nous n'avons pas affaire ici à un *topos* méthodologique typiquement fārābien, qui consisterait à remonter à la nature première ou originelle de la chose, c'est-à-dire en l'occurrence, à la *fiṭra,* pour la définir.

Si c'est le cas, l'hypothèse proposée au début de ce chapitre sur le statut de la *fiṭra* comme critère épistémologique pour penser la Cité et la religion pourrait être validé ou trouver pour le moins, des éléments de justification concluants. Dans cette perspective, le découpage que nous proposons ici de la deuxième partie du *Livre des Lettres* pourrait également être justifié, la première partie (sec. XIX) pouvant être considérée comme une introduction du propos fārābien sur l'apparition de la religion et de la philosophie et sur leurs relations, et la dernière (sec. XXV) constituant alors sa conclusion, suite à un long développement occupant le philosophe, des sections XX à XXIV. Or, et c'est là notre hypothèse, nous pensons que pour justifier les principes qu'il assène en quelque sorte dans sa première section, et pour nuancer en quelque sorte son propos dans sa conclusion, Fārābī cherche à les inscrire dans la nature même des choses, ou tout du moins, à les discuter en se situant du point de vue de la nature primordiale des nations, des cités et de l'individu.

En examinant de ce point de vue à nouveau notre tableau, on peut souligner le fait qu'il y est question de façon ultime de la philosophie (XXIV, §152) et de la religion (XXIV, §147), mais que contre toute attente, la première est traitée postérieurement à la seconde, sachant qu'il a été montré à la section XIX que son apparition est antérieure à celle de la religion[1754]. Le langage est par ailleurs examiné avant la religion et la philosophie (XX, §118), ce qui invite à supposer que du point de vue de la *fiṭra* son apparition est antérieure à celles-ci. Sachant en outre que l'examen de la philosophie est rattaché ici à des nations dont la *fiṭra* ne leur permet pas d'accéder à la vérité au point que celle-ci soit bannie de leurs cités, on peut imaginer que sa pratique et son existence dans ces dernières doit être menacée, ou comme nous serons amenés à le voir, la source d'un grand danger.

Or, sachant qu'il a été vu que pour qu'elle soit vertueuse ou dotée d'un vrai roi, la cité doit accueillir en son enceinte la philosophie et les philosophes, on peut imaginer que la fiṭra des cités non disposées à la philosophie met en péril leur vie en commun ainsi que le projet politique idéal de Fārābī. Dans la mesure où par ailleurs la religion en procède et sert à

[1753] Cf. *supra.*
[1754] *Ibid.*

justifier, d'après la section XIX, les vérités théoriques et pratiques découvertes en philosophie, on peut supposer qu'une menace planant sur la philosophie entraîne nécessairement une menace pour la religion, si tant est qu'elle soit vertueuse.

De ce fait, le présent moment se déclinera en trois temps.

Dans le premier, nous examinerons le passage, opéré par Fārābī, de l'étude de la *fiṭra* des cités et des nations à celle de l'individu. Dans un deuxième temps, nous nous concentrerons sur la définition qu'il assigne au langage et aux arts selon la *fiṭra*. Enfin, dans un dernier temps, nous chercherons à comprendre le statut de la religion et de la philosophie selon la *fiṭra*.

c.2.1: De la fiṭra des cités et des nations à celle de l'homme

Si l'on opère un retour vers les premiers paragraphes de la section XX (114-115), on constate que le *faylasūf* y mobilise à nouveau les catégories aristotéliciennes[1755] pour justifier l'antériorité des connaissances communes à l'égard des spécifiques. Comme cela a été supposé, il s'appuie tout d'abord sur la catégorie du temps, du fait qu'il considère les connaissances communes comme antérieures aux spécifiques. Il complète ensuite cette évaluation par l'usage de la catégorie du lieu car ce dernier (*maskin*), ou le pays (*balad*) que la foule ou le peuple habitent, détermine la production des connaissances communes. Enfin, Fārābī se sert également des catégories de quantité (*al-kammiyya*) et de qualité (*al-kayfiyya*) pour examiner la disposition des corps, des âmes et des organes du peuple et de la foule. À cette occasion, son raisonnement s'intéresse tout d'abord à leur *fiṭra*, puis se focalise sur la *fiṭra* de l'individu.

Sous le plan collectif, l'examen assigné à la *fiṭra* s'interroge sur la manière dont les membres du peuple et de la foule ont été conçus selon une forme (*yufṭarūna ʻalā ṣūra*)[1756] et créés dans des corps (*ḫaliqa fī abdānihim*)[1757]. Sur le plan individuel, l'analyse de la *fiṭra* conduit à s'interroger sur le comportement de l'individu (*al-insān*) et pose la question de savoir comment, livré à sa *fiṭra (iḏā ḫullī min awwal mā yufṭara)*[1758], il acquiert les connaissances qui nécessitent le moindre effort (*ashal ʻalayhi bi-l-fiṭra*)[1759] de sa part.

Si nous constatons à cet égard que l'examen de la *fiṭra* des membres du peuple et de la foule assigne à leurs corps des tempéraments, ainsi que des mouvements spécifiques à leurs âmes, il apparaît que ces derniers sont disposés et orientés vers les connaissances communes. En ce sens, l'acquisition de ces connaissances sera plus facile que celle d'autres, comme c'est

---

[1755] Cf. *supra*.
[1756] Nous référons ici à la version du *Livre des Lettres* de Butterworth Ch. E., p. 69.
[1757] *Ibid.* Cette conception apparemment physique de la *fiṭra* rejoint sa définition matérialiste et populaire qui suppose l'acquisition de caractères liés à une filiation ou à une race, telle qu'elle a été révélée dans l'étude de G. Gobillot (Cf. *supra*. ; Il s'agissait alors d'examiner un extrait du *Livre des Lettres* sur la définition commune et philosophique de la substance) Or, il paraît intéressant de remarquer que cette conception transgénérationelle de la *fiṭra* s'opposait à une définition envisagée par la spécialiste comme philosophique dans la mesure où elle se rapportait à l'essence de l'individu. Cf. *supra.*
[1758] *Ibid.*
[1759] *Ibid.*

le cas des spécifiques, et on peut supposer logiquement que l'acquisition des connaissances communes est plus proche de la *fiṭra* du peuple et de la foule que celle des connaissances spécifiques.

Comparant, pour illustrer cette idée, la disposition et l'orientation des âmes des membres de la foule et du peuple à celles des organes, on peut se demander si Fārābī ne renvoie pas de façon subtile au traitement qu'il leur réserve dans *Le Livre des Opinions*[1760]. Envisagés comme les acteurs d'un modèle politico-biologique idéal, en vertu de leur soumission naturelle au cœur, les organes sont considérés ici du point de vue des directions qu'ils sont susceptibles d'adopter et des mouvements qu'ils doivent effectuer pour cela. Or, certains mouvements étant plus faciles à réaliser que d'autres, le Second maître explique ce phénomène en réfléchissant à la *fiṭra* de l'individu. Ceci le conduit à se départir de l'étude du développement des connaissances premières dans la foule et les nations, et à présenter l'apparition et le développement des connaissances premières selon la *fitra*.

Ainsi, plus « l'homme est livré à [sa *fiṭra*], affirme t-il, […] plus il s'engage et se meut vers la chose qui, par sa [*fiṭra*], lui demande un moindre effort, et vers le type de mouvement qui est le plus facile pour lui. »[1761]

Cela impacte l'âme, le corps et les organes. Au sujet de l'âme, on apprend que plus l'homme s'abandonne à sa *fiṭra* « plus […] <son âme> entreprend de connaître, de penser, de concevoir, d'imaginer ou de délibérer sur toutes les choses pour lesquelles elle possède, par sa *fiṭra*, la plus forte et la plus grande délibération »[1762]. Il en est de même pour le corps et les organes qui se comporteront dans cet état « au moyen d'une faculté qui […] appartient <à l'homme> en vertu [de la *fiṭra*] et d'un état naturel (*malaka ṭabi'iyya*), et non […] <d'un> [état habituel] (*bi-i'tiyād*) antérieurement [adopté ou technique] (*bi-ṣinā'a*) »[1763]. Ceci permet de distinguer ce qui caractérise l'homme, et plus fondamentalement, son âme, son corps et ses organes dès le départ, et de distinguer ce qui provient ainsi en lui de sa nature originelle et physique, c'est-à-dire, de sa *fiṭra* et de sa *ṭabī'a*, de ce dont il fait l'acquisition par la répétition d'actions et qui se rapportent à sa nature acquise, de laquelle dépend ainsi son état habituel (*malaka i'tiyādiyya*), moral (*ḫalqiyya*) ou encore ses aptitudes techniques (*ṣinā'iyya*).

c.2.2: La naissance du langage et des arts selon la fiṭra

Outil de communication par excellence, l'apparition du langage comprend plusieurs étapes (§116). En première instance, on trouve le « signe gestuel » (*al-išāra*)[1764] qui sert à signifier « ce que l'individu a dans l'esprit et ce qu'il attend de la personne à laquelle il essaie de faire comprendre quelque chose »[1765].

[1760] Cf. *supra*.
[1761] *LL*, §115, pp. 123-124, version de Hilal A.
[1762] *Ibid.*, p. 124.
[1763] *Ibid.*
[1764] *Ibid.*, p. 124.
[1765] *Ibid.*

Le deuxième stade est celui de la « phonation » (*al-taṣwīt*)[1766], qui se décline en différentes sortes. Nous renseignant sur la première sorte de phonation, Fārābī affirme qu'elle consiste en « l'appel » (*al-nidā*)[1767] et que son usage peut être combiné à celui des signes gestuels. Par cette combinaison, l'individu peut signifier à la fois ce qu'il se représente dans l'esprit et ce qu'il perçoit par les sens. Examinant ensuite la phonation du point de vue du corps et des organes (§117)[1768], Fārābī l'interroge du point de vue de la *fiṭra* (§118). Ainsi, la langue (*al-lisān*) qui est responsable de la phonation se meut-elle naturellement, c'est-à-dire, « sans le moindre effort »[1769] quand elle produit une phonation[1770]. Or, de même que l'apparition des connaissances communes est expliquée par différents facteurs (temporel, géographique, qualitatif, quantitatif), comme cela a été vu[1771], l'apparition des langues semble influencée par la localisation et la disposition organique de ses locuteurs. Ainsi, ceux qui « habitent le même lieu et dont les organes ont approximativement les mêmes dispositions font, par leur [*fiṭra*], exactement les mêmes types de mouvements »[1772]. S'ils proviennent de lieux différents, leurs langues seront différentes et il en sera de même pour les phonations qu'ils produiront, idée qui amène Fārābī à la conception d'une troisième étape dans la formation du langage, qu'il identifie à la création des « signes » (*'alāmāt*).

Considérés comme « la première cause de la différence entre les langues des nations »[1773], les hommes signifient par leur moyen aux autres « ce qu'ils ont dans l'esprit »[1774]. Les signes représentent ainsi les premières phonations constitutives d'une langue en particulier et ce qui la distingue des autres. Pour comprendre le dispositif au sein duquel les signes sont utilisés, la prise en compte de l'état habituel de l'individu, ou ce qui revient au même, de sa nature acquise, est nécessaire.

En effet, si l'on observe que les individus procèdent à une classification des signes qui les conduit à en isoler pour désigner les choses sensibles (ex : les noms propres au moyen desquels on désigne un individu concret)[1775] ou les intelligibles universels qui correspondent à ces choses mêmes, on remarque également que les signes se combinent en des expressions dont l'acquisition résulte d'un processus de répétition.

À ce titre, la phonation ne désignera un intelligible en particulier qu'après avoir été appliquée plusieurs fois à sa désignation, qu'il s'agisse d'un « individu déterminé <ou de> tout ce qui lui ressemble en vertu de cet intelligible »[1776], et qu'après le fait qu'une autre phonation ait été appliquée à un individu subordonné et à ce qui lui ressemble. Dans ce cadre,

[1766] *Ibid.*
[1767] *Ibid.*
[1768] Les organes en question sont ceux responsables de la phonation, à savoir, les poumons, le larynx, le nez, la bouche et la langue.
[1769] *Ibid.*, §118, p. 125.
[1770] Elle produit en fait un mouvement décrit au §117 qui consiste « à saisir l'air et à <le presser> contre chacune des parties de l'orifice buccal, contre chacune des parties situées à la base des dents et contre les dents ». p. 125.
[1771] Cf. *supra*.
[1772] *Ibid.*
[1773] *Ibid.*, p. 126.
[1774] *Ibid.*
[1775] *Ibid.*, §119.
[1776] *Ibid.*

l'acquisition des signes résulte de la multiplicité de leur usage et de leur contexte d'utilisation, et amène à la formulation de la conclusion suivante : ce qui permet de distinguer les langues les unes des autres, à savoir les signes, dépend d'une part de la *fiṭra* de ses locuteurs (laquelle est liée à leur localisation et à leurs caractères physiques) et d'autre part de leur capacité à développer des combinaisons de signes qui supposent un jeu de correspondances entre des intelligibles et des réalités individuelles et ce qui leur ressemble. Ainsi, la formation du langage est à mi-chemin entre la *fiṭra* des hommes et leur nature acquise.

Précisant dans la suite le caractère acquis du langage, Fārābī se consacre dans la section suivante (XXI) à la détermination de l'origine (*aṣl*) et du perfectionnement (*iktimāl*) des langues. Au début de celle-ci, on trouve le paragraphe présenté ci-après (§120) dans lequel il détaille les processus de développement et de diffusion du langage au sein d'une nation et/ou d'une communauté (*umma*) :

Hilal A.	**Butterworth Ch. E.**	**Version 2**	**Version 1**[1777]
(§120, p. 127)[1778] : C'est ainsi que surgissent en premier lieu **les éléments constitutifs de la langue de cette nation**, ainsi que ses expressions issues de ces éléments. Cela est d'abord produit par **une personne de cette nation**, quelle qu'elle soit. Ainsi il arrive que **l'un des membres de cette nation** utilise **une phonation ou une expression pour signifier une certaine chose qui est sienne**, de sorte que **l'auditeur l'enregistre.** Celui-ci utilisera la même chose en s'adressant à celui qui a construit en premier **ce mot ;** le premier auditeur aura **imité** celui-ci et ainsi il l'aura approuvé. Les deux auront donc donné lieu à **une convention et un consensus (*iṣṭalaḥā wa tawāṭa'ā*)** au sujet de **cette expression**. Ils s'adresseront aux autres avec cette expression jusqu'à ce qu'elle **s'étende au groupe.** Puis	**<120. p. 75>**[1779]**:** In this way, then, the letters of that nation and the utterances coming about from those letters are first generated. This comes about at first through any chance person among them. Thus it happens that one of them will use **a speech-sound or an utterance to signify something around him, and the listener will retain that**. The listener will then use precisely that [speech-sound or utterance] when addressing the one who was the first to construct that utterance, and the first listener will have emulated the latter and accepted it. **Thus the two of them will have adopted that utterance and reached an agreement about it.** They will then address others with it until it spreads among a group. [138] Then, whenever something is generated in	**(120) : فهكذا تحدث أوّلا حروف تلك الأمّة وألفاظها الكائنة عن تلك الحروف. ويكون ذلك أوّلا ممّن اتّفق منهم. فيتّفق أن يستعمل الواحد منهم تصويتا أو لفظة في الدلالة على شيء مّا عنده، فيحفظ السامع ذلك، فيستعمل السامع ذلك بعينه عندما يخاطب المنشئ الأوّل لتلك اللفظة، ويكون السامع الأوّل قد احتذى بذلك فيقع به، فيكونان قد اصطلحا وتواطئا على تلك اللفظة، فيخاطبان بها غيرهما إلى أن تشيع عند جماعة. [138] ثمّ كلّما حدث في ضمير إنسان منهم شيء**	**(ص120/137):** **فهكذا تحدث أوّلا حروف تلك الأمّة وألفاظها الكائنة عن تلك الحروف. ويكون ذلك أوّلا ممّن اتّفق منهم. فيتّفق أن يستعمل الواحد منهم تصويتا أو لفظة في الدلالة على شيء مّا عندما يخاطب غيره فيحفظ السامع ذلك، فيستعمل السامع ذلك عندما يخاطب بعينه المنشئ الأوّل لتلك اللفظة، ويكون السامع الأوّل قد احتذى بذلك فيكونان قد به، فيقع اصطلحا وتواطئا على تلك اللفظة، فيخاطبان بها غيرهما إلى أن عند جماعة تشيع (ص138) .ثمّ كلّما حدث**

[1777] Dans la version arabe du texte de Mahdi M., nous nous référons aux pp. 137-138 qui sont marquées par la lettre « ص » (*ṣād*). Nous nous situons également au §120 de la deuxième partie du *Livre des Lettres*.
[1778] *Ibid*., §120, p. 127.
[1779] Dans la traduction de Butterworth Ch. E., ch. 21, §120, p. 75. Dans sa version arabe nous nous référons aux pp. 71-72.

chaque fois que vient **à l'esprit d'un membre de ce groupe une chose qu'il a besoin de faire comprendre à celui auquel il s'adresse, il inventera une phonation, l'indiquera à son compagnon et l'entendra utiliser cette expression à son tour, de telle sorte que chacun d'eux l'enregistre.** Ils l'auront ainsi établie comme **phonation signifiant cette chose.** Des personnes de ce pays, quelles qu'elles puissent être, continueront à réaliser **les phonations, l'une après l'autre, jusqu'à ce qu'apparaisse celui qui dirige leurs affaires et se consacre à produire les phonations** dont ils ont besoin pour désigner les choses qui, par hasard, s'en sont trouvées dépourvues. Il sera ainsi **l'onomaturge (*wāḍi' lisān*) de cette nation**. Ceux qui dirigent leurs affaires continueront ainsi à délibérer à propos de ces choses jusqu'à ce que **l'on appose des expressions à tout ce dont ils ont besoin pour les nécessités de la vie**.	the mind of one of these human beings that he needs to make someone else with whom he is conversing understand, he will devise a speech-sound, communicate it to his companion, and hear him repeat it. So each one of the two will retain it, and they will both set it down as a speech-sound signifying that thing. Speech-sounds go on being generated one after the other by any chance inhabitant of that region until someone emerges who governs their affairs and devotes himself to generating the speech-sounds they need for the remaining objects that no one among them happened to signify by speech-sounds. He, **then, will be the founder of the language[1780] of that nation.** Those who govern their affairs will go on taking turns in doing this until utterances are set down for everything they need for the necessities of life.	**احتاج أن يُفهمه غيره ممّن يحاوره، اخترع تصويتا فدلّ صاحبَه عليه وسمعه منه فيحفظ كلّ واحد منهما ذلك وجعلاه تصويتا دالّا على ذلك الشيء. ولا يزال يُحدث التصويتات واحدا بعد آخر ممّن اتّفق من أهل ذلك البلد، إلى أن يحدث مَن يدبّر أمرهم ويفرغ لإحداث ما يحتاجون إليه من التصويتات للأمور الباقية التي لم يتّفق لها عندهم تصويتات دالّة عليها، فيكون هو واضع لسان تلك الأمّة. فلا يزال يتداول ذلك مدبّرو أمرهم إلى أن توضع الألفاظ لكلّ ما يحتاجون إليه في ضروريّة أمرهم.**	**في ضمير إنسان منهم شيء احتاج أن يُفهمه يجاوره، غيره ممّن اخترع تصويتا فدلّ صاحبَه عليه وسمعه منه فيحفظ كلّ واحد وجعلاه منهما ذلك تصويتا دالاّ على ذلك الشيء. ولا يزال يُحدث التصويتات واحد بعد من أهل ممّن اتّفق آخر ذلك البلد، إلى أن يُحدث مَن يدبّر أمرهم ويضع بالإحداث ما يحتاجون إليه من التصويتات للأمور الباقية التي لم يتّفق لها عندهم تصويتات فيكون هو دالّة عليها. واضع لسان تلك الأمّة. فلا يزال منذ أوّل ذلك يدبّر أمرهم إلى أن لكلّ ما الألفاظ توضع يحتاجون إليه في ضروريّة أمرهم.**

Ce texte est intéressant pour plusieurs raisons. Tout d'abord, on peut le comparer à celui qui a été examiné en amont sur la naissance des assemblées humaines parfaites[1781], et constater que la naissance du langage dans une nation et/ou une communauté donnée répond à un besoin (*iḥtāğ*).

La manière dont la satisfaction de ce dernier est expliqué repose sur deux principes. Le premier correspond à son apparition et à sa fixation, et le second à sa pratique et à sa diffusion. Du premier on peur constater avec intérêt que le langage naît *a priori* du consentement de deux hommes. Un premier, quel qu'il soit, utilise un mot pour exprimer quelque chose, et au moment où son interlocuteur l'enregistre, l'admet et le reproduit, naît alors une convention sur la désignation de ce nom. Ce n'est que dans un second temps que cette convention pourra se diffuser au sein d'un groupe, duquel feront partie en l'occurrence

[1780] Dans la note qui acompagne la traduction de cette notion Ch. E. Butterworth précise que l'onomaturge de A. Hilal est littéralement « celui qui dépose ou met bas le langage » (Literally, "the one who sets down the language" (*wâd'i • al-lisân*)), cf. note n°8, p. 75.
[1781] Cf. *supra*.

les deux locuteurs, après quoi la diffusion de cette convention et de celles qui constitueront leur langage nécessitera un processus collectif de reconnaissance, d'admission et de reproduction de ces conventions.

Centrale, on peut remarquer avec intérêt que cette adoption suppose la nature acquise de l'individu et sa capacité à adopter des conventions au sein d'une collectivité, phénomène qui est fixé dans notre extrait par deux règles, dont une première relative à la détermination du fondateur du langage dans la société, et une seconde à son adoption. À la fin de notre extrait, Fārābī définit la figure du « *waḍī' lisān* », nommé par A. Hilal « l'onomaturge » et par Ch. E. Butterworth « the founder of the language ». Chargé de produire les phonations et d'exprimer ce que l'on a besoin d'exprimer dans la société, son statut est comparable à celui du fondateur de la religion (*waḍī' al-milla*), ainsi qu'à celui d'autres fondateurs, tel que le fondateur des lois (*waḍī' al-nawāmis*) que nous rencontrerons plus loin. Spécifique, le statut de fondateur (*waḍī'*) confie à son détenteur un rôle spécifique, qui consiste à œuvrer à la création d'une réalité à destination sociale. Or, c'est bien le cas ici, car c'est au fondateur du langage que revient la création des phonations pour une communauté donnée, ce qui, par voie de conséquence, laisse entendre que le perfectionnement du langage résulte de sa réglementation, et que celle-là même, bien que pouvant résulter du dialogue entre deux individus, ne peut atteindre son sommet qu'au moment où elle est régie par un spécialiste.

Au service de la communication entre les hommes, sa fonction est donc majeure pour la communauté au sein de laquelle il s'inscrit, et les conventions qu'il établit pour eux impliquent ainsi une cohésion totale. Or, et c'est là la seconde règle supposée par Fārābī, cette cohésion ne saurait voir le jour sans un processus qui consiste en l'imitation des conventions établies par le fondateur du langage. Imitant et adoptant ses conventions, les membres d'une même communauté et/ou nation parleront la même langue, jusqu'à en faire une acquisition totale que l'on pourrait considérer comme parfaite.

Au paragraphe suivant (§121), le *faylasūf* propose une recension et une classification de ce que l'individu a besoin de nommer pour s'exprimer. Au moins six éléments ou domaines particuliers semblent répondre à cette nécessité.

En première instance les « choses visibles »[1782]. Considérées comme ce qui est perçu selon le point de vue immédiat par tous et au moyen des sens, elles donnent lieu à des « perceptions communes »[1783] et trouvent des exemples dans « le ciel, les astres, la terre, <et> ce qui la peuple »[1784]. Ensuite, nous avons affaire aux actions qui résultent des facultés qui procèdent de la *fiṭra* et aux états qui naissent de l'habitude, c'est-à-dire à des actions qui dépendent des mœurs ou des arts. En troisième instance, on trouve les connaissances communes qui s'acquièrent au fur et à mesure à partir de l'expérience et de ce qu'il est possible d'en inférer. En quatrième lieu, on a affaire à ce qui se rapporte aux arts pratiques et

[1782] *LL*, trad. Hilal A., §121, p. 128.
[1783] *Ibid.*
[1784] *Ibid.*

à ses instruments. Enfin, le besoin de dénomination porte sur ce que « l'on découvre au moyen de chaque art »[1785] et plus généralement sur tout ce dont la nation a besoin.

Cette classification suppose que le langage sert à se représenter la totalité du réel, mais que son élaboration repose sur une certaine interprétation conventionnelle de ce dernier, qui est régit idéalement par le fondateur du langage.

En outre, on peut remarquer que cette classification débute dans ce qui apparaît, c'est-à-dire la perception première ou les sensations, et trouve son point d'achèvement dans la dénomination des arts pratiques et de ce qui en procède. Dans ce chemineme, la *fiṭra* et l'habitude occupent alors une position médiane, ce qui laisse entendre selon nous, eu égard à ce qui a été précédemment vu, que le développement du langage embrasse la totalité du spectre cognitif de l'individu, de ses perceptions et sensations premières dans la forme la plus technique et développée du savoir qu'il peut acquérir à travers les arts.

c.2.2.1: Sur la conformité des expressions et de leurs significations

Du paragraphe 122 au 124, Fārābī réfléchit à la conformité entre les expressions (*al-alfāẓ*) et les significations (*al-ma'ānī*) qui leurs sont apposées.

Cette opération majeure permet d'après le *faylasūf* de se faire une idée de la *fiṭra* des individus qui parlent une langue en particulier. Plus la nation sera d'une *fiṭra* équilibrée et disposée à la sagesse et à la science, plus celle-ci cherchera à faire en sorte que les significations apposées aux expressions les imitent, se rapprochant ainsi le plus possible de leur essence. Cet effort sera également effectué par les âmes des membres d'une telle nation et si ce n'est pas le cas, il incombera à leurs administrateurs.

Ce dernier point conduit à différentes combinaisons et notions (§123).

La première introduit à la formation d'un intelligible universel que l'on peut considérer comme une notion commune ou générale. Née de la perception d'un objet par les sens, elle suppose le partage de caractéristiques communes pour différents objets. Aussi, en tant qu'intelligée dans différents objets, on peut identifier cette notion à un intelligible commun.

On trouve une deuxième combinaison en se concentrant sur l'objet perçu en particulier et sur sa spécificité. Son examen conduit Fārābī à distinguer deux catégories. Celle des réalités singulières (ex : les individus, les choses concrètes) et celle des universelles (ex : les genres, les espèces). En se servant des expressions qui en résultent, les membres d'une nation pourront élaborer des expressions en distinguant des éléments stables les éléments changeant qui résulteraient par exemple d'accidents spécifiques liés à leur nature. Or il apparaît qu'une nation atteint le point le plus élevé de son mode d'expression au moment où les significations qu'elle assigne à des expressions se rapprochent le plus de son essence. Dans le cas contraire, et plus ses significations s'éloignent de ses expressions, plus on a affaire à des termes ou

[1785] *Ibid.*

notions ambigües (§124)[1786]. Ceci amène le Second maître à se demander au paragraphe 125, s'il est nécessaire ou possible que les significations imitent ou ressemblent toujours aux expressions[1787]. Aussi, si dans le cas d'une non-conformité entre les expressions et leurs significations on crée des termes ou des notions ambigües, il apparaît que cette non-conformité conduit à la production des homonymes, des hétéronymes, et des « polyonymes »[1788].

De cela il résulte que « le nom que l'on a apposé à une certaine signification pour en désigner l'essence, peut désigner une autre chose, lorsqu'il entretient avec elle un certain rapport – si minime soit-il […] –, mais sans que ce nom ainsi secondairement fixé ne désigne l'essence de cette deuxième chose »[1789]. De cette façon naissent les métaphores et les tropes[1790], ainsi que les expressions rhétoriques et poétiques, dont l'apparition est, comme cela a été vu, antérieure à celles de la philosophie certaine de la religion.

Plutôt que de se pencher sur l'examen de cette question, le *faylasūf* clôture son raisonnement sur l'acquisition du langage par les enfants (§128).

Dès le départ, ils grandissent en habituant leurs âmes à employer les expressions qui sont spécifiques à leur nation, tant et si bien qu'ils ne parviennent pas à en envisager d'autres expressions en dehors de celles-ci. Transmises de génération en génération, ils acquièrent ces expressions de leurs anciens, qui les avaient acquises de leurs anciens et ainsi de suite. Au cours de cette transmission transgénérationelle, la langue de la nation se perfectionne, parvenant ainsi d'une autre façon à sa forme la plus parfaite[1791], et définissant ce qu'il y a de « juste et de distinct (*al-faṣīḥ*) »[1792] en elle à partir d'expressions constitutives de son idiome, et s'opposant à toute forme de « barbarisme [ou d'] incorrection »[1793].

c.2.2.2: L'origine des arts communs

Abordant ensuite une nouvelle section (XXII), Fārābī s'intéresse à l'origine des arts communs. Inscrivant leur existence dans un processus temporel, il songe logiquement en première instance à la rhétorique et à la poétique (§129-130) qui comptent parmi les premiers arts communs[1794]. Aussi affirme-t-il que « les premiers sages »[1795] sont « les transmetteurs des discours et des poèmes ainsi que ceux qui mémorisent les récits historiques tels qu'ils ont été

[1786] *LL*, §124, p. 130, Hilal A.
[1787] Cette idée évoque selon nous la doctrine de la vérité correspondance selon laquelle à un nom correspond un mot et un seul. Sur cette question, on peut se référer au Cratyle de Platon qui porte sur « la rectitude naturelle des noms ». cf. OCP, trad. Dalimier C., pp. 195-254.
[1788] *Ibid.*, §125, p. 131, Hilal A.
[1789] *Ibid.*, §127, p. 131.
[1790] *Ibid.*, p. 132..
[1791] Plus haut nous avons suggéré en effet que le fondateur de la langue est celui qui conduit le langage à sa perfection. Ici, nous pensons qu'une autre manière de penser la perfection du langage est possible et que celle-ci est basée sur l'histoire d'une nation et la transmission de sa culture.
[1792] *LL*, §128, pp. 132-133.
[1793] *Ibid.*, p. 133.
[1794] Cf. *supra*.
[1795] *LL*, §131, p. 135.

transmis »[1796]. En outre, il prétend également que ce sont ceux qui « utilisent correctement le langage de <leur> nation »[1797] et qui l'enrichissent au besoin de différentes façons. Au moment où les choses seront difficiles à mémoriser apparaît l'écriture (§131)[1798], qui permettra de conserver dans le temps et pour les autres ce qu'il est possible d'oublier ou que l'on souhaite enseigner. Après cela survient « la science du langage »[1799] (§132), qui permet de conserver en mémoire « les expressions simples et douées de significations après avoir mémorisé les poèmes, les discours et les énoncés composés »[1800].

S'ensuit une réflexion qui pose la question de savoir qui est habilité à enseigner la langue d'une nation (§133). Or, fournissant un regard original sur la localisation des populations (désert, villes, villages, périphéries) et leur rapport à la conservation du langage (§134), Fārābī parvient à la conclusion selon laquelle si une nation a un désert, ce sont ses habitants qui conservent l'idiome de sa langue, et si elle n'en a pas, il convient de se référer aux habitants du centre[1801]. C'est « le cas des Arabes » (§135)[1802] dont les grammairiens auraient fixé la langue à partir des habitants du désert entre 90 et 200 de l'Hégire (ie. entre 709 et 816)[1803]. Mettant de côté l'importance de langues de populations qui vivaient, d'après Fārābī, dans la périphérie du monde arabe, tels que les habitants d'Abyssinie, d'Inde, de Perse, les Syriaques, les membres du pays de Šām et d'Égypte[1804], il poursuit sa généalogie des arts communs et propose une méthode (§136-137) à partir de laquelle on peut acquérir l'arabe et former à partir de lui des règles et des universaux que l'on va être en mesure d'enseigner[1805].

Proposant ainsi une étude de la naissance des arts à la gloire des Arabes, le Second maître suppose que cinq arts se seraient développés dans leur nation (§138).

Le premier est la rhétorique qui consiste à « exceller dans la persuasion du peuple au sujet des choses qu'il pratique, en se limitant à <des> connaissances fondées sur des prémisses qu'il approuve selon le point de vue immédiat, et en utilisant les expressions dans leur première imposition[1806], telles que le peuple est habitué à les employer »[1807]. Le deuxième est la poétique, qui « cherche, par le discours, à faire imaginer »[1808] ce qui résulte de la rhétorique. Le troisième correspond à la capacité de « mémoriser <les> récits historiques

[1796] *Ibid*. Ne pas oublier que parmi les douze qualités du premier chef de la cité idéale on compte une capacité d'élocution ou rhétorique ainsi qu'une excellente mémoire, cf. *supra*.
[1797] *Ibid.*
[1798] *LL*, §131, p. 136, Hilal A.
[1799] *Ibid.*, §132, p. 136 et svt.
[1800] *Ibid*., p. 136-137.
[1801] *Ibid.*, §134, p. 139.
[1802] *Ibid*., §135, p. 139.
[1803] *Ibid*.
[1804] *Ibid.*, p. 139-140.
[1805] *Ibid*., §136, p. 140.
[1806] Au paragraphe précédent (§137) Fārābī distingue les expressions de la première imposition de celles de la seconde imposition. Les premières sont primitives ou originelles. Quant aux secondes, elles résultent d'un processus qui consiste à assigner aux expressions primitives des règles et des universaux dont la dénomination se rapproche ou ressemble le plus aux expressions primitives. Cf également §136, p. 140.
[1807] *Ibid*., §138, p. 141.
[1808] *Ibid.*

et <les> poèmes, ainsi que la capacité de les transmettre oralement »[1809]. Le quatrième correspond à « la connaissance du langage »[1810], qui comprend les expressions de la première et de la seconde imposition, ainsi que leurs règles. Enfin, le cinquième art est l'écriture au moyen de laquelle on fixe et préserve les expressions et leurs significations.

Une fois cette liste énoncée (§139)[1811], Fārābī affirme que les adeptes des cinq arts font partie du peuple, et complète ainsi la classification de la société qu'il a entamée au début de la deuxième partie du *Livre des Lettres*, et qui était consacrée à l'élite (les philosophes ; les dialecticiens et les sophistes ; les législateur ; les théologiens ; les juristes)[1812]. Ensuite, il évoque l'existence d'arts susceptibles de diriger ces arts populaires (la rhétorique, la poétique, la mémorisation de récits historiques, la science du langage, l'écriture) et de leur assigner un but, ce qui nous conduit justement à l'examen des arts déductifs parmi lesquels on retrouve des membres de l'élite.

c.2.2.3: L'apparition des arts déductifs

La section XXIII porte sur l'apparition (*ḥudūṯ*) des arts déductifs (*al-ṣanā'i' al-qiyāsiyya*) dans les nations (*al-umam*). Celle-ci survient au moment où l'on est parvenu à la connaissance complète des arts pratiques et communs (§140).

Fārābī reprend alors la hiérarchisation des arts syllogistiques exposée dans la section XIX. Les articulant à un désir de connaissance de la cause qui s'inspire sans doute de l'étiologie aristotélicienne et de la conception que le Stagirite propose de la philosophie dans sa *Métaphysique*[1813], il suppose que le penchant de l'individu pour la physique et d'autres sciences, telles que l'astronomie ou les mathématiques, peut être satisfait en première instance par l'usage de méthodes rhétoriques (§140).

Considérant ensuite les arts syllogistiques d'une façon hiérarchique, il assigne à la dialectique et à ses méthodes un rang supérieur à celui de la rhétorique (§141), jusqu'à parvenir à la démonstration (§142), après avoir écarté la sophistique (§141). Toutefois, dans la mesure où la compréhension de la démonstration par le peuple nécessite d'après lui du temps, ainsi qu'un progrès dans le domaine des « méthodes mathématiques »[1814], son apparition verra naître « en même temps »[1815] un intérêt des hommes pour « la connaissance des affaires politiques, qui sont les choses dont les principes sont la volonté et la délibération »[1816]. Examinant ces dernières au moyen des méthodes dialectiques qui procèdent, d'après le

[1809] *Ibid.*
[1810] *Ibid.*
[1811] Pour ce paragraphe, nous renvoyons à la traduction de. Butterworth Ch. E. qui est plus claire. Cf. *supra*, p. 83-84.
[1812] Cf. *supra*.
[1813] Voir par exemple *Métaphysique*, Livre A, 980a 22-982 a 3. Par ailleurs, il ne faut pas oublier que *Le Livre des Lettres* de Fārābī se présente comme un Commentaire de *La Métaphysique* d'Aristote, comme le suppose M. Mahdi dans son édition de cet écrit.
[1814] LL, §142, p. 145, Hilal A.
[1815] *Ibid.*
[1816] *Ibid.*

Second maître, de celles qui relèvent de la démonstration, ce travail s'inscrit dans une démarche philosophique constituée de deux étapes ou périodes qui sont « le temps de Platon »[1817] d'une part, et « le temps d'Aristote »[1818] d'autre part.

Si l'on souhaite donner du sens à ce partage, on peut songer aux *Philosophie de Platon et d'Aristote* qui ont été nommée les « Deux Philosophies »[1819] par les commentateurs médiévaux de Fārābī. Ces textes constituant les deux parties complémentaires du Livre de *L'Obtention du Bonheur*, ils révèlent selon nous l'apport spécifique et fondamental des philosophies de Platon et d'Aristote dans la conception fārābienne de la philosophie. Si, en effet, on peut lire à la fin de *L'Obtention du Bonheur* que la vraie philosophie nous serait parvenue « de Platon et d'Aristote seulement »[1820], le faylasūf s'assigne ensuite un programme qui consiste à examiner dans un premier temps la philosophie du maître de l'Académie, de son commencement à sa fin, en détaillant chacune de ses partie, après quoi, il affirme se consacrer dans un second temps à une analyse détaillée de la philosophe du Stagire en sa totalité, à partir du point où Platon se serait arrêté et jusqu'au point culminant où il serait parvenu. En examinant *La Philosophie de Platon*, on observe qu'outre les sciences religieuses[1821], la hiérarchie des arts qu'on y trouve s'accorde avec celle proposée dans *Le Livre des Lettres*. En l'occurrence, celle-ci trouve son sommet dans la philosophie, qui est considérée comme un art théorique (*ṣināʿa naḍariyya*)[1822], et dans la politique qui est envisagée comme un art royal et civil (*ṣināʿa malakiyya wa madaniyya*)[1823]. Dans *La Philosophie d'Aristote*, Fārābī subdivise sa philosophie en trois domaines, à savoir, la logique, la physique et l'éthique[1824]. Lui attribuant un ascendant sur les autres, elle comprend différents arts syllogistiques dont la rhétorique, la poétique, la sophistique, la dialectique et l'analytique. Après son examen, il s'intéresse à la physique et l'éthique, ce qui débouche sur des raisonnements métaphysiques sur la relation entre l'intellect humain et la Dixième intelligence[1825].

Toutefois, sachant que pour Fārābī Platon et Aristote font partie d'une même école philosophique[1826], il est nécessaire, comme il le propose justement dans *Le Livre des Lettres*, de considérer leurs philosophies respectives comme faisant partie d'un tout dont on peut trouver le détail dans *Les Deux Philosophies*.

Si l'on reprend à ce titre le fil de notre analyse qui porte sur les trois derniers paragraphes de la section XXXIII (§144-146), on peut envisager les expressions « le temps de Platon » et « le temps d'Aristote » sous un autre angle, qui consiste à considérer à la manière

[1817] *Ibid.*
[1818] *Ibid.*, §143, p. 146.
[1819] Cf. *supra*, ch. I, partie II.
[1820] Cf. *supra*.
[1821] *Ibid.*
[1822] *PP.*,§ 16, pp. 48-49.
[1823] *Ibid.*, §18, p. 50.
[1824] *PA*, introduction, section 3, pp. 61-62.
[1825] *Ibid.*, section 17-19, pp. 116-122.
[1826] Cf. *supra*.

dont cela est présenté dans *L'Obtention du Bonheur*, leurs philosophie comme des sagesses anciennes et antérieures à celle de Fārābī qui est présentée dans *Le Livre des Lettres*, et qui incarne, si l'on examine ses prétentions, une nouvelle tradition et/ou école philosophique dont la différence spécifique principale réside dans sa langue d'expression et dans sa culture, qui ne sont autres que la langue et la culture arabe[1827].

En adoptant cette vision, on pourrait distinguer la philosophie d'expression et de culture arabe de Fārābī de celles de ses prédécesseurs de culte et d'expression grecque (Platon, Aristote), et les considérer uniquement comme des modèles à partir desquels il établit son cadre d'investigation dans la deuxième partie du *Livre des Lettres*.

Selon nous, ce regard donne du sens à la généalogie des arts déductifs présentée dans les trois paragraphes reproduits ci-dessous (§144-146) :

Hilal A.	Butterworth Ch. E.	Version 2	Version 1
(§144, p. 146)[1828] : Après tout cela, se fait sentir **le besoin d'une nomothétie (*waḍ' al-nawāmis*)** et **le besoin d'enseigner au peuple les choses spéculatives qu'on a découvertes, parachevés et vérifiées par la démonstration**, <ainsi que> les choses pratiques <que> l'on découvre grâce **à la faculté de prudence. La nomothétie est l'art** d'exceller dans la manière de figurer **les intelligibles spéculatifs** qui sont, pour le peuple, difficiles à concevoir, **l'art d'exceller dans la découverte de chacune des actions politiques utiles pour atteindre le bonheur et d'exceller dans la persuasion à propos des choses spéculatives et pratiques que le peuple doit apprendre par toutes les voies de la persuasion.** Si l'on institue les lois dans ces deux classes, et que l'on	**<144. p. 86>**[1829]**:** After all these things, there will be need to set down laws and **to instruct the multitude** in the theoretical matters that have been inferred, treated fully, and validated by demonstrations and in the practical matters that have been inferred **by the faculty of prudence.** The art of setting down laws entails the ability to excel in making images about **the theoretical intelligibles that are difficult for the multitude to conceive**, to excel in inferring each one of the political actions useful for obtaining happiness, and to excel in using **all the methods of persuasion with respect to the theoretical and practical objects that are appropriate to teach to the multitude.** If laws	**(144)**[1830]**: ومن بعد هذه كلّها يُحتاج إلى وضع النواميس وتعليم الجمهور ما قد استُنبط وفُرغ منه وصُحّح بالبراهين من الأمور النظريّة، وما استُنبط بقوّة التّعقّل من الأمور العمليّة. وصناعة وضع النواميس فهي بالاقتدار على جودة تخييل <ما> عسرعلى الجمهور تصوّره من المعقولات النظريّة، وعلى جودة استنباط شيء شيء من الأفعال المدنيّة النافعة في بلوغ السعادة، وعلى جودة الإقناع في الأمور النظريّة والعمليّة التي سبيلها أن يعلّمها الجمهور بجميع طرق الإقناع. فإذا وُضعت النواميس في هذين**	**(ص152/144)**[1831]**: يُحتاج كلّها هذه بعد ومن النواميس، وضع إلى قد ما الجمهور وتعليم منه وفُرغ استُنبط من بالبراهين وصُحّح وما النظريّة، الأمور من التعقّل بقوّة استُنبط وصناعة .العلميّة الأمور فهي النواميس وضع جودة على بالاقتدار على عسر ما تخييل من تصوّره الجمهور النظريّة، المعقولات استنباط جودة وعلى الأفعال من شيء شيء بلوغ في النافعة المدنيّة جودة على و ، السعادة الأمور في الإقناع التي والعلميّة النظريّة يعلّمها أن سبيلها طرق بجميع الجمهور وُضعت فإذا .الإقناع هذين في النواميس

[1827] Ainsi les spéculations historiques que l'on trouve dans L'OB convergent avec celles du LL.
[1828] *Ibid*., §144, p. 146.
[1829] Dans la traduction de Butterworth Ch. E., ch. 23, §144, p. 86.
[1830] Dans la version arabe du texte de ch. Butterworth nous nous référons aux pages 83-84.
[1831] Nous nous référons ici à la page n°152 de l'édition de Mahdi M. qui est renseignée au moyen de la lettre « ص », et plus spécifiquement au §144.

leur ajoute les procédés par lesquels on persuade, on instruit et on éduque le peuple, **advient alors la religion par laquelle on (p. 147) instruit le peuple, on l'éduque et, par laquelle il acquiert ce qui le mettra sur la voie du bonheur.**

§145 : Ensuite, si des gens qui réfléchissent sur le contenu de la religion surgissent, si certains parmi eux considèrent **les choses pratiques particulières**, explicitement énoncées par **le fondateur de la religion,** comme acquises, et qui cherchent à en déduire ce qui n'a pas reçu d'énonciation explicite, en prenant comme modèle, dans leur déduction, l'objectif dont le fondateur de la religion s'est servi dans son énonciation explicite, advient alors **l'art du droit (*al-fiqh*).** Qui plus est, si certains essaient **de déduire des choses spéculatives et pratiques universelles** – que le fondateur de la religion n'a pas explicitement énoncées- à partir de ce qu'il a explicitement énoncé, tout en se conformant au modèle de son énonciation explicite, surgira alors un autre art, **l'art de la théologie dialectique.** S'il arrive que des gens essaient de réfuter le contenu de cette religion, les théologiens auront besoin d'une autorité leur permettant de défendre cette religion, de triompher de ce qui pèchent contre elle et de contredire les erreurs par lesquelles on cherchait à réfuter ce qui a été explicitement énoncé dans **la religion**. C'est ainsi que **la théologie**

dealing with these two sorts [namely, the theoretical and the practical] are set down, and the methods for persuading, instructing, and forming the character of the multitude are added to them, **then a religion will have been attained by which the multitude is taught, its character is formed, and it adheres to everything by which to gain happiness.**

145. If after that a group [of people] emerges that reflects on what **the religion comprehends, including some who take the particular practical things that the founder stated explicitly in that religion as given and looks to infer from them what the founder did not happen to state explicitly [153] by using what he did state explicitly as a model for inferring his purpose with respect to these things, that will give rise to the art of jurisprudence**. If in addition a group [of people] wishes to infer the theoretical and universal practical matters that the founder of the religion did not state explicitly on the basis of the ones he did state, using his explicit statements as a model, there will emerge from that another particular art, which will be **the art of dialectical theology.** If there happens to be a group [of people] that wishes to refute what is contained in this religion, the practitioners of dialectical theology will need a [further] power with which to ponder

الصنفين وانضاف إليها الطرق التي بها يُقنَع ويعلّم و يؤدّب الجمهور فقد حصلت الملّة التي بها عُلّم الجمهور وأُدّبوا وأخذوا بكلّ ما ينالون به السعادة.

(145): فإذا حدث بعد ذلك قوم يتأمّلون ما تشتمل عليه الملّة، وكان فيهم<م> مَن يأخذ ما صرّح به في الملّة واضعُها من الأشياء العمليّة الجزئيّة مسلّمة ويلتمس أن يستنبط عنها ما لم يتّفق أن يصرّح به، محتذيا بما [153] يستنبطه من ذلك حذو غرضه فيما صرّح به، حدثت من ذلك صناعة الفقه. فإن رام مع ذلك قوم أن يستنبطوا من الأمور النظريّة والعمليّة الكلّيّة ما لم يصرّح به واضع الملّة عن ما صرّح به منها، محتذين فيها حذوه فيما صرّح به، حدثت من ذلك صناعة مّا أخرى، ولتكن صناعة الكلام. وإن اتّفق أن يكون هناك قوم يرومون إبطال ما في هذه الملّة، احتاج أهل الكلام إلى قوّة يُنصرون بها تلك الملّة ويبصرون الذين يخالفونها ويناقضون الأغاليط التي التُمس بها إبطال ما صُرّح به في الملّة، فتكمل بذلك صناعة الكلام. فتحصل صناعة هاتين القوّتين. وبيّن انّه ليس يمكن ذلك إلّا بالطرق المشتركة وهي

إليها وانضاف الصنفين يُقنَع بها التي الطرق الجمهور ويؤدب ويُعلم التي الملّة حصلت فقد وأُدّبوا الجمهور عُلّم بها به ينالون ما بكلّ وأُخذوا فإذا (145) السعادة. قوم ذلك بعد حدث عليه تشتمل ما يتأمّلون مَن فيهم وكان الملّة، في به صرّح ما يأخذ من واضعُها الملّة الجزئيّة العمليّة الأشياء أن ويلتمس مسلّمة يتّفق لم ما عنها يستنبط (153ص) به، حيصرّ أن من يستنبط بما محتذيا بما غرضه حذو ذلك ذلك من حدثت به، صرّح رام فإن .الفقه صناعة أن قوم ذلك مع الأمور من يستنبطوا الكلّيّة والعمليّة النظريّة واضع به يصرّح لم ما صرّح ما غير أو الملّة فيها محتذين منها، به به، صرّح فيما حذوه صناعة ذلك من حدثت صناعة وتلك أخرى، مّا أن اتّفق وإن .الكلام يرومون قوم هناك يكون الملّة، هذه في ما إبطال إلى الكلام أهل احتاج تلك بها ينصرون قوّة الذين ويناقضون الملّة ويناقضون يخالفونها بها التُمس التي الأغاليط في به صُرّح ما إبطال بذلك فتكمل الملّة، فتحصل .الكلام صناعة .القوّتين هاتين صناعة ذلك يمكن ليس أنّه وبيّن المشتركة بالطرق إلاّ .الخطبيّة الطرق وهي

dialectique connaîtra sa perfection et que sera réalisé l'art de ces deux autorités. Il est évident que cela n'est possible que par **les méthodes communes qui sont les méthodes rhétoriques.** **§146 :** Tel est l'ordre dans lequel **les arts déductifs apparaissent dans les nations quand ils sont le résultat de leurs prédispositions et de leurs primes natures.**	that religion, ponder [the arguments of] those who oppose it, and contradict the errors by which others have sought to refute what was stated explicitly in the religion. With this, the art of dialectical theology will be perfected and the art based on these two powers attained. It is evident that all this cannot be done except by common – that is, rhetorical – methods. **146.** This, then, **is the order in which the syllogistic arts emerge in nations when they do so of a nation's own innate gifts and natural make-up**.	**الطرق الخطبيّة.** **(146): فعلى هذا الترتيب تحدث الصنائع القياسيّة في الأمم متى حدثت عن قرائحهم وفِطَرهم.**	**(146) هذا فعلى الصنائع تحدث الترتيب متى الأمم في القياسيّة قرائحهم عن حدثت وفِطَرهم أنفسهم.**

Pour analyser ces paragraphes on peut se focaliser dans un premier temps sur le début du paragraphe 144 et sur la fin du paragraphe 146.

Comme cela a été vu précédemment, Fārābī inscrit sa généalogie des arts déductifs sous le signe du besoin. Ainsi, apprenons-nous que c'est pour satisfaire deux besoins qu'ils apparaissent dans les nations. Le premier se rapporte à la nomothétie (*waḍ' al-nawāmis*) ou plus fondamentalement à l'art qui consiste à fonder les lois. Quand au second, il est responsable de l'apparition de la religion (*milla*). Liée à ce second besoin, la nomothétie consiste en « l'art d'exceller dans la manière de figurer les intelligibles spéculatifs qui sont, pour le peuple, difficiles à concevoir ». Elle permet ainsi « la découverte de chacune des actions politiques utiles pour atteindre le bonheur » et sert à « la persuasion à propos des choses spéculatives et pratiques que le peuple doit apprendre par toutes les voies de la persuasion ». La religion, s'apparente quant à elle à un ensemble de « procédés <au moyen desquels> on persuade, instruit et éduque le peuple ».

Or, dans la mesure où c'est par son moyen que le peuple fait l'acquisition de « ce qui le met sur la voie du bonheur », on peut supposer en quelque sorte que la religion parachève l'action de la nomothétie, ou que pour le moins elle travaille à la mise en œuvre de son action. Aussi, si comme cela a été vu dans la section XIX, la religion assiste et seconde la philosophie démonstrative, il apparaît désormais qu'elle constitue un soutien pour la nomothétie, et donc l'art politique dans la société. Par son moyen, les intelligibles spéculatifs que le peuple n'est pas en mesure de concevoir lui seront rendus accessibles. Quant aux actions politiques utiles pour atteindre le bonheur, elles lui seront facilitées par la religion, qui est chargée de le

persuader, de l'instruire et de l'éduquer, le mettant ainsi sur la voie de l'acquisition du bonheur.

Pour préciser cette idée, on peut se focaliser un instant sur la fin des extraits ci-dessus..

À la fin du paragraphe 146, on constate que Fārābī prétend décrire la genèse des arts déductifs en s'appuyant sur les prédispositions et la *fiṭra* des nations. Or, si l'on se fie à ce qui a été affirmé au sujet de la *fiṭra*, il apparaît que les relations présentées ici entre la nomothétie, la religion et les arts déductifs sont naturelles et caractéristiques du développement de toutes les nations, et considérer ainsi qu'elles s'inscrivent dans le prolongement des développements précédents sur la genèse du langage et des arts communs et pratiques.

La manière de présenter ici la genèse de la religion semble néanmoins différente et selon la *fiṭra* des nations sa source ne semble pas tant être la philosophie que la nomothétie. Il en est de même pour la théologie spéculative et le droit qui, comme c'est le cas à la section XIX, sont des sciences dont l'apparition est postérieure à celle de la religion qu'elles assistent. Énoncée au paragraphe 145, la jurisprudence paraît porter sur « les choses particulières <qui ont été> explicitement énoncées par le fondateur de la religion », et qui, une fois acquises par le peuple, font l'objet d'un examen qui consiste en un exercice de déduction sur ce qui n'a pas reçu d'énonciation explicite[1832]. La théologie spéculative (ou dialectique) porte quant à elle sur « <les> choses spéculatives et pratiques universelles », qui n'ont pas été explicitement énoncées par le fondateur de la religion. En ce sens, la théologie spéculative et la jurisprudence assistent la religion et servent, par sa médiation, la nomotéthie.

À cette fin, la religion, la théologie spéculative et la jurisprudence s'appuient sur les arts déductifs qui sont donc : la rhétorique, la poétique, la dialectique, l'analytique et la sophistique.

Revenant dans la suite de son raisonnement à l'examen des relations entre la philosophie et la religion, Fārābī va chercher dans la section suivante (XXIV) à s'abstraire de la *fiṭra* des nations pour penser autrement les relations entre la philosophie et la religion.

c.2.3: La fiṭra un modèle possible mais non nécessaire pour penser les relations entre la religion et la philosophie ?

Dans la section XXIV, le raisonnement de Fārābī s'organise en trois temps. Tout d'abord (§147), il réexamine les définitions des religions correctes et corrompues, qui ont été présentées dans la section XIX. Dans un deuxième temps, son investigation porte sur le transfert (*naql*) de la religion et de la philosophie dans les nations (§148-150). Enfin, dans un troisième temps (§151-153), il examine les conséquences de ces transferts dans les nations.

Conformément à ce qui a été vu dans la section XIX, si l'on s'appuie sur la *fiṭra* des nations, l'apparition de la religion est postérieure à celle de la philosophie qui en est la source. Or, comme cela a également été montré, toutes les philosophies ne se valent pas, et la religion

[1832] En ce sens, le juriste travaille sur les règles ou les clauses relatives aux choses particulières non explicitées par le fondateur de la religion.

qui naît de la philosophie peut être aussi bien correcte que corrompue. Ainsi l'apparition de « la religion parfaitement correcte »[1833] dépend « d'une philosophie qui s'est parachevée après que tous les arts déductifs se soient distingués les uns des autres selon la méthode et l'ordre […] relatés »[1834]. Au contraire, la religion qui dépend d'une philosophie qui « n'est pas encore tout à fait démonstrative et certaine, mais qui continue à vérifier ses opinions par les arguments rhétoriques, dialectiques ou sophistiques »[1835], peut faire l'objet d'une corruption éventuelle. Si à ce titre la philosophie, qui, à sa source, comprend des « opinions fausses »[1836] de façon plus ou moins importante, devient « présumée ou falsifiée »[1837] et conduit à la formation d'une religion de même nature, c'est-à-dire, présumée ou falsifiée.

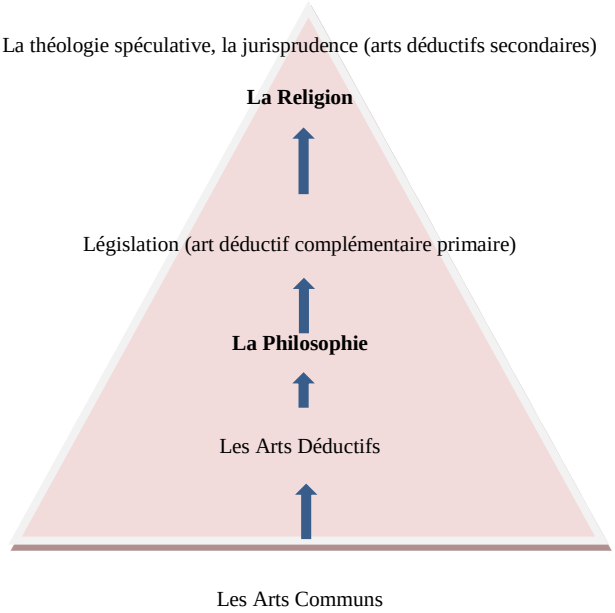
Or, du fait que le peuple n'est pas capable de se représenter les vérités philosophiques sans l'entremise de la religion, sa corruption semble « inaperçue »[1838] à leur yeux. Mais plus grave est le cas de la religion fondée par un législateur qui préfère à la philosophie de son époque des opinions relevant d'une croyance erronée en une religion fallacieuse antérieure. Croyant que ses opinions « sont la vérité »[1839], les enseignant par la suite au peuple « à partir de leurs représentations et de leurs images »[1840], cette religion est encore plus falsifiée. Et plus corrompue encore est la religion conçue par le successeur d'un tel législateur, qui adoptant les croyances et les opinions de son prédécesseur, corrompt davantage la religion.

Pourtant, indépendamment de ses différences avec la religion correcte, la religion corrompue présente avec elle au moins deux caractéristiques communes. D'une part, elle n'apparaît « qu'après la philosophie »[1841]. D'autre part, son apparition résulte d'une situation selon laquelle la et/ou les nations sont envisagées selon sa/leur *fiṭra*.

Pour illustrer cette idée et la totalité du raisonnement défendu par Fārābī jusqu'ici, nous avons élaboré le schéma présenté ci-après, dans lequel nous avons tenté de mettre en image le processus à partir duquel émergent la philosophie et la religion selon la *fiṭra* des nations. Qu'elle soit correcte ou erronée, la religion apparaît toujours dans ce cas après la philosophie, et suite à l'apparition des arts communs et déductifs, dont on trouve le détail dans la légende qui accompagne notre schéma.

[1833] *LL*, §147, p. 148, Hilal A.
[1834] *Ibid.*
[1835] *Ibid.*
[1836] *Ibid.*
[1837] *Ibid.*
[1838] *Ibid.*, ce point sera expliqué dans le détail plus loin. Cf. *infra.*
[1839] *Ibid.*, §147, p. 148, Hilal A..
[1840] *Ibid.*
[1841] *Ibid.*

Titre : Modélisation de l'apparition de la philosophie et de la religion selon la *fiṭra* des nations



Légende :

- **Les Arts Communs :** la rhétorique, la poétique, la capacité à mémoriser les récits historiques, la science du langage, l'écriture.
- **Les Arts Déductifs :** la dialectique, la sophistique[1842]. l'analytique et d'autres sciences (mathématiques, physique, astronomie, etc.)[1843].
- **Arts Déductifs Complémentaires :** la législation ou nomothétie[1844], la théologie spéculative, la jurisprudence.

Si, comme le montre notre schéma, l'apparition de la religion selon la *fiṭra* des nations est toujours postérieure à celle de la philosophie, cet événement suppose deux processus. Le premier est relatif à la formation des arts communs et déductifs, qui précèdent la naissance de la philosophie. Quant au second, il concerne l'apparition de la religion à partir de la philosophie, et plus justement de la législation, après quoi apparaissent la théologie spéculative et la jurisprudence.

Or, et c'est là tout le problème, le fait que ce dispositif s'applique aussi bien pour la religion correcte que pour la falsifiée, oblige en quelque sorte à se détacher de l'examen de leur apparition selon la *fiṭra* des nations, pour combattre les religions falsifiées et les philosophies invalides dont elles dépendent. C'est sans doute ce qui conduit Fārābī dans la suite de sa réflexion à se pencher sur la question du transfert de la religion et de la philosophie dans les nations, et à montrer en l'occurrence qu'au moment où l'on s'abstrait de leur *fiṭra* pour penser l'apparition de la philosophie et de la religion, celle-ci peut survenir selon d'autres schémas et/ou scénarios, que nous allons examiner à présent.

[1842] Ne pas oublier que son usage est populaire mais limité aux périodes éprouvantes pour les nations (*miḥna*).
[1843] Cf. *supra*.
[1844] Selon nous, sa définition invite à distinguer deux catégories d'arts déductifs complémentaires. Dans la mesure où la religion complète ou seconde la législation, on peut supposer qu'elle désigne un art déductif complémentaire primaire. Du fait que la théologie spéculative et la jurisprudence naissent après la religion et sont à son service, on peut supposer qu'ils correspondent à des arts déductifs complémentaires secondaires.

c. 3 : Le transfert de la religion et de la philosophie dans les nations, LL II, sec XXIV, §148-153

En première instance, on peut définir le transfert ou la transposition (*naql*) de la religion et de la philosophie comme un processus au cours duquel une nation adopte la religion ou la philosophie d'une autre, pour parer à un manque de l'une ou de l'autre en elle-même. Dans ce contexte, l'apparition de la religion ou de la philosophie transposée en celle-ci n'est pas conforme à sa *fiṭra,* ce qui a plusieurs conséquences que nous allons examiner en partie ici.

c.3.1: Le transfert d'une religion à partir de la religion d'une autre nation

Au paragraphe 148 de la section XXIV, Fārābī expose un premier cas de transposition de religion. Il concerne une nation (n°1) qui n'a pas de religion et qui importe la religion d'une autre nation (n°2), ou qui procède à cette importation après avoir apporté un ensemble de modifications à cette religion, lesquelles s'apparentent à des « ajouts, <des> réductions <et> autres changements »)[1845]. Or, si après avoir amélioré la dite religion, on l'enseigne ensuite dans la nation qui l'adopte et que l'on gouverne par son moyen, alors l'apparition de la religion en elle est antérieure à celle de la philosophie, et il en sera de même pour certains arts déductifs, à savoir, la dialectique et la sophistique. Ainsi, dans la nation qui adopte la religion d'une autre nation et qui la modifie ou non avant cette adoption, l'acquisition de la religion survient « avant l'acquisition de la philosophie, et avant <celle> de la dialectique et de la sophistique »[1846]. Ce cas de transposition appelle deux remarques.

Tout d'abord, on constate que quand il s'agit de mettre la *fiṭra* des nations entre parenthèses, l'apparition de la religion et son acquisition peut avoir une autre source que la philosophie. Celle-ci peut donc être incarnée par une autre religion, et en l'occurrence une religion étrangère à la nation qui souhaite en faire l'adoption. Or, et c'est là notre seconde remarque, si, comme le suppose le Second maître, il est possible de transformer la religion avant de l'adopter, et d'œuvrer à son amélioration par différents moyens, on peut pour comprendre ce phénomène, formuler au moins deux suppositions.

Premièrement, la religion qui a pour source une autre religion, étrangère à la nation qui souhaite en faire l'adoption, peut *a priori* être valide, c'est-à-dire être vérifiée ou authentifiée avant d'être adoptée.

Deuxièmement, on peut supposer qu'une telle religion se définit comme une création humaine à destination communautaire.

Cette idée, qui confirme le propos du *faylasūf* dans la section XIX[1847], peut être justifiée par un premier argument qui indique, comme cela vient d'être évoqué, qu'il est possible pour une nation d'adapter ou de modifier une religion avant de l'adopter. Cette

[1845] LL, §148, p. 149, Hilal A.
[1846] *Ibid.*
[1847] Sur le caractère humain de la religion, cf. *supra*.

hypothèse peut ensuite être confirmée par la suite du raisonnement de Fārābī, qui affirme ceci :

> « <Quand> **la philosophie** (*al-falsafa*) d'une nation ne tire pas **son origine (*lam tuḥadiṯ*) des prédispositions de cette nation (*'an qarā'iḥuhum*)**, mais a **été transposée chez elle**, venant **d'autres peuples** auxquels elle avait appartenu, il est possible qu'elle **apparaisse dans cette nation après la religion (*ba'd al-milla*) qui a été transposée chez elle** »[1848]

Cette phrase, qui clôture le paragraphe 148, montre bien que la religion adoptée est étrangère aux prédispositions de la nation qui en fait l'adoption. Aussi, nous pensons pouvoir déduire de cette idée au moins deux hypothèses. La première, est liée à l'idée d'adaptation qui a été présentée en amont, et qui suppose que si la religion d'une nation est acquise par une autre nation, la philosophie ne pourra être adoptée et/ou transposée en elle qu'après coup, c'est-à-dire, après le transfert de la religion. La seconde hypothèse invite quant à elle à porter un regard nouveau sur la notion de « *milla* ». Si, dans ce qui précède nous avons principalement associé ce terme à la communauté religieuse d'Abraham en nous appuyant sur les occurrences du terme « *milla* » dans *Le Coran*, on peut relever à présent ses connotations acquises ou culturelles.

Ce point de vue pourrait par ailleurs nous amener à dégager trois niveaux de définition pour la *milla* : un premier métaphysique ou spirituel, un deuxième inné ou naturel, et un troisième acquis ou culturel. Inspiré selon nous du *Coran*, le premier niveau renvoie, comme cela a été rappelé, à la communauté religieuse d'Abraham (*millat Ibrahīm*). Comme nous avons cherché à le montrer dans ce chapitre[1849], cette *milla* s'accorde et trouve une extension dans la signification religieuse de la *fiṭra*, qui est également associée au monothéisme pur d'Abraham ou « *ḥanīfiyya* » dans le *Coran*. En outre, il n'est pas impossible d'envisager une relation entre la *milla* d'Abraham et celle d'Adam, dans la mesure où, comme cela a été montré, on peut les considérer comme deux imâms majeurs pour les hommes, le premier étant le père du monothéisme pur, et le second de l'humanité entière. Par ailleurs, l'imâmat d'Adam a été supposé à partir de la signification épistémologique de la *fiṭra*[1850], laquelle a été examinée à partir du *Livre des Opinions* où elle est au principe du gouvernement de la cité vertueuse ou « Cité ».

Philosophique, le second niveau de définition de la *milla* s'appuie sur l'acceptation épistémologique et collective de la *fiṭra*. Déterminées à partir du *Livre* des *Lettres*, ces significations de la *fiṭra* assignent à la *milla* un sens philosophique qui considère son existence comme postérieure à celle de la philosophie dans les nations, et liée à l'apparition des arts communs et déductifs. En plus d'être philosophique, la *milla* est donc à ce niveau naturelle et collective, car elle procède de la nature originelle et/ou de la *fiṭra* des nations. Or, c'est également à ce niveau que l'on trouve l'acception culturelle ou acquise de la *milla,* qui se distingue de la *milla* naturelle par deux choses. D'une part, son apparition ne résulte pas de

[1848] LL, §148, p. 149, Hilal A.
[1849] Cf. *supra*.
[1850] *Ibid.*

la *fiṭra* des nations. D'autre part, elle ne procède pas nécessairement de la philosophie et des arts communs et déductifs, et son apparition n'est donc pas nécessairement postérieure aux leurs. Ainsi, c'est à cette dernière acception de la *milla* que la réflexion du philosophe est consacrée ici et non aux *milla* philosophique et métaphysique.

c.3.2: Le transfert d'une religion à partir d'une religion qui dépend d'une philosophie parfaite

Au paragraphe suivant (§149), Fārābī présente un cas nouveau. Il s'agit de réfléchir à une religion qui « dépend d'une philosophie parfaite »[1851] mais dont l'établissement n'obéit pas aux mêmes principes. Ainsi en est-il des « choses spéculatives »[1852] <et> des « termes »[1853] qui l'expriment. Or, si la religion ne prend des choses spéculatives et des termes de la philosophie dont elle dépend, que leurs images, et qu'elle est transférée par la suite dans une nation sans que celle-ci sache qu'elle « dépend d'une philosophie »[1854], alors, les membres de cette nation croient que les images apportées par la religion constituent la vérité même. Aussi, si l'on souhaite ensuite transférer la philosophie dont cette religion dépend à une nation, on encourt le risque qu'elle contredise la religion.

Cela amènera les adeptes de la religion à rejeter cette philosophie et les philosophes s'opposeront à leur tour à cette religion « aussi longtemps qu'ils ignoreront <qu'elle> représente les images de ce que contient la philosophie »[1855]. Ils se distinguent en cela des adeptes de la religion. Car, si dès qu'ils prennent conscience des relations entre la religion transférée et la philosophie, ils cessent de s'y opposer, les adeptes de la religion continueront quant à eux à s'opposer à cette philosophie, et manifesteront une même résistance à l'égard des philosophes. Dans ce contexte apparaît un conflit dans la nation entre les philosophes et les adeptes de la religion, et les philosophes encourront dans la nation un grave danger.

c.3.2.1: L'épistémologie de Fārābī, sa définition de la philosophie et de la religion et son rapport au platonisme

Pour illustrer l'écart qui semble se creuser entre les philosophes et les membres de la nation, et plus fondamentalement, entre les philosophes et les hommes de religion, il n'est pas inutile de préciser les bases épistémologiques sur lesquelles Fārābī semble s'appuyer ici. Héritées selon nous de l'épistémologie platonicienne, et notamment de la théorie de l'imitation qui trouve un exemple fameux dans les trois lits de *La République*[1856], Fārābī envisage un rapport de ressemblance entre la religion et la philosophie.

[1851] LL, §149, p. 149, Hilal A.
[1852] *Ibid.*
[1853] *Ibid.*
[1854] *Ibid.*
[1855] *Ibid.*
[1856] PLATON, *République*, Livre X, 596a-597e. Ce rapprochement semble confirmé par l'examen du « *Livre de la Poésie* » de Fārābī. Cf. *Philosopher à Bagdad* au Xe s. trad. Diebler S., 2007, pp. 112-118.

Selon lui, la religion est une imitation de la philosophie, et ses représentations sont conséquemment des images des réalités et/ou des vérités philosophiques comme on peut le constater dans l'extrait suivant de *L'Obtention du Bonheur*[1857].

§55, p. 83-5 : « Toute instruction se compose de deux choses : **d'abord le fait de rendre compréhensible ce qui est étudié et faire en sorte que son idée soit établie dans l'âme**, et **ensuite susciter l'assentiment des autres à ce qui est ainsi compris et établi dans l'âme.** Il y a deux manières pour qu'une chose soit comprise : ou bien en faisant en sorte que **l'intellect saisisse son essence** ; ou bien en faisant en sorte que l'on s'en fasse **une image au moyen de la copie fidèle qui l'imite.** Il y a également deux manières de provoquer l'assentiment : **la démonstration certaine et la persuasion.** Or lorsqu'on acquiert **la connaissance des êtres** ou que l'on reçoit une instruction à leur sujet, **si l'on saisit leurs idées elles-mêmes avec son intellect**, et si l'on donne son assentiment à ces idées au moyen **d'une démonstration certaine, alors la science qui contient ces connaissances est la philosophie.** Mais si **seule l'imagination de copies fidèles qui les imitent fait connaître ces êtres, et si c'est la persuasion qui cause l'assentiment à ce qu'on en imagine, alors les Anciens nomment « religion » ce qui contient de ces connaissances.** Et si ces intelligibles eux-mêmes sont adoptés et que l'on emploie des voies persuasives pour cela, alors **la religion qui les contient est appelée philosophie « populaire », « généralement acceptée » et « extérieure ».** Par conséquent, selon **les Anciens, la religion est une imitation de la philosophie.** L'une et l'autre comprennent les mêmes sujets et l'une et l'autre donnent une explication des principes ultimes des êtres. Car l'une et l'autre donnent la connaissance du premier principe et de la cause des êtres, et l'une et l'autre donnent une explication de la fin ultime pour laquelle l'homme est destiné – à savoir, le bonheur suprême- et la fin ultime de chacun des autres êtres. Là où la philosophie donne une explication fondée sur la saisie intellectuelle ou la conception, la religion donne une explication fondée sur l'imagination. Pour tout ce qui est démontré par la philosophie, la religion utilise la persuasion. La philosophie donne une explication des principes ultimes (c'est-à-dire de l'essence du premier principe et des essences des seconds principes incorporels), tels qu'ils sont saisis par l'intellect. La religion en donne des images au moyen de copies fidèles tirées des principes corporels et elle les imite en leur donnant des correspondants dans les fonctions politiques ; elle imite les actes divins dans les décisions politiques ; elle imite les actions des puissances et des principes naturels dans ce qui leur ressemble dans les facultés, les dispositions et les arts qui ont à voir avec la volonté ; tout cela à la

(ص88/ف83-§55) : وإذا كان كلّ **تعليم** فهو يلتئم بشيئين؛ بتفهيم ذلك الشيء الذي يتعلم وإقامة معناه في النفس، ثم **بإيقاع التصديق** بما فُهم وأقيم معناه في النفس. و**تفهيم** الشيء على ضربين: أحدهما أن تعقل **ذاته،** والثاني بأن يُتخيل بمثاله الذي يحاكيه. و**إيقاع التصديق** يكون بأحد طريقين: إمّا **بطريق البرهان اليقيني،** وإمّا **بطريق الإقناع**. ومتى حصل علم الموجودات أو تعلّمت؛ فإن **(ص89)** عُقِلَتْ معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية؛ كان العلم المشتمل على تلك المعلومات **فلسفة،** ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها، وحصل التصديق بما خُيل منها عن الطرق الإقناعية، كان المشتمل على تلك المعلومات تسمية **القدماء ملّة**. وإذا أخذت تلك المعلومات أنفسها واستعمل فيها **الطرق الإقناعية** سميت **الملكة المشتملة** عليها **الفلسفة الذائعة (ف84) المشهورة والبرانية. فالملّة** محاكية للفلسفة عندهم وهما يشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلّتاهما تعطيان **المبادىء القصوى للموجودات،** فإنهما تعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات، وتعطيان الغاية القصوى التي لأجلها كون الإنسان وهي **السعادة القصوى،** والغاية القصوى في كلّ واحد من الموجودات الأخر. وكلّ ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولاً أو متصوراً، فإن الملّة تعطيه متخيلاً، وكلّ ما تبرهنه **الفلسفة** من هذه فإن الملّة تقتنع. فإن **الفلسفة** تعطي ذات المبدأ الأول وذات المبادىء الثواني غير **(ص90)** الجسمانية التي هي المبادىء القصوى معقولات، والملّة تخيلها بمثالاتها المأخوذة من المبادىء الجسمانية وتحاكيها بنظائرها من المبادىء **المدنية،** وتحاكي **الأفعال الإلهية** بأفعال المبادىء **المدنية،** وتحاكي أفعال القوى والمبادىء الطبيعية بنظائرها من **(ف85)** القوى والملكات والصناعات **الإرادية؛ كما يفعل ذلك أفلاطن في طيماوس**. وتحاكي المعقولات منها بنظائرها من **المحسوسات** مثل مَن حاكى

[1857] L'analyse que nous proposons ici a été réalisée à partir de la version de *L'Obtention du Bonheur* établie par 'Alī bū Malḥūm (*op. cit.*, cf. *supra*) et la traduction de Sedeyn O. &. Lévy N, (*ibid.*). Dans la traduction d'O. Sedeyn et de N. Lévy, qui est marquée par la lettre « ف », nous nous trouvons au §55, pp. 83-85. Dans celle la version de 'Alī bū Malḥūm qui est indiquée par la lettre « ص », nous nous situons pp. 88-90.

manière de ce que fait Platon dans le *Timée*. Elle imite les intelligibles par ce qui leur ressemble dans les sensibles : par exemple, certains figurent la matière par l'abîme ou l'obscurité ou l'eau, et le néant par l'obscurité. Elle imite les classes de bonheur- c'est-à-dire les fins des actes des vertus humaines – par ce qui leur ressemble dans les biens que l'on croit être les fins. Elle imite la hiérarchie des êtres par ce qui lui ressemble dans la hiérarchie spatio-temporelle. Et elle tente de rapprocher autant que possible les copies fidèles de ces choses de leurs essences. En outre, à tout ce dont la philosophie donne une explication démonstrative certaine, la religion donne une explication fondée sur des arguments persuasifs. Enfin, la philosophie est antérieure à la religion dans le temps.

المادة بالهاوية أو الظلمة، أو الماء والعدم بالظلمة. وتحاكي أصناف الصناعات القصوى، التي هي **غايات أفعال الفضائل الإنسانية**، بنظائرها من **الخيرات التي يظن أنّها هي الغايات** وتحاكي السعادات التي هي في الحقيقة سعادات، بالتي يظن أنها سعادات. وتحاكي مراتب الموجود في الوجود بنظائرها من **المراتب المكانية والمراتب الزمانية**، وتتحرى أن تقرب الحاكية لها من ذواتها. وكلّ ما تعطي **الفلسفة** فيه البراهين اليقينية، فإن الملّة تعطي فيه الإقناعات، والفلسفة تتقدم بالزمان الملّة.

Accordant un primat à la didactique, Fārābī fournit dans ce texte une explication épistémologique du rapport entre la religion et la philosophie et de leur naissance dans la cité. En ces termes, on observe deux niveaux de vérité, à savoir, un premier qui concerne la philosophie et la vérité, et un second relatif à la religion, à partir duquel on produit une image et/ou une copie fidèle de la vérité.

Considérée comme une méthode d'instruction, la philosophie instruit en fixant l'idée de la chose enseignée dans l'âme, de manière à ce que « l'intellect saisisse son essence ». Également envisagée comme une méthode d'enseignement, la religion cherche à produire « l'assentiment des autres à ce qui est […] compris et établi dans l'âme, et […] produit à partir de là « une image au moyen d'une copie fidèle qui l'imite ». Ainsi, si la philosophie s'appuie pour justifier ses idées sur « la démonstration certaine », la religion mobilise la « persuasion », qui, comme cela a été vu en amont, représente avec l'imagination les deux méthodes d'instruction de la religion[1858]. En ce sens les vérités philosophiques sont certaines et de nature métaphysique, dans la mesure où leur saisie par l'intellect suppose la connaissance des êtres. Quant à celles produites par la religion, elles sont persuasives et saisies par l'imagination, qui produit des images et/ou copies fidèles des idées fixées dans l'âme auxquelles on accorde son assentiment. Ceci montre que l'imagination et la persuasion collaborent ensemble à l'édification de la religion dans la cité, et que, plus fondamentalement, elle se définit comme une imitation de la philosophie. Or, à en croire Fārābī, cette définition de la religion n'est pas de lui, mais est ancienne et ressemble ou correspond à ce que les Anciens (*al-Qudamā'*) nommaient religion (*milla*).

Au moment où celle-ci est adoptée par les membres d'une cité, et que l'on adhère à ses images par des voies persuasives, elle s'apparente à une philosophie « populaire » (*al-falsafa al-ḍāna'a*), « généralement acceptée » (*al-mašhūra*) et « extérieure » (*al-barāiyya*).

Si l'on s'appuie sur ce qui précède pour déterminer l'identité des « Anciens » auxquels le *faylasūf* se réfère ici, on peut songer en première instance à Aristote. S'accordant à ce qui a été vu à partir de la deuxième partie du *Livre des Lettres*, la description que nous avons de la religion et de la philosophie s'accorde ici avec celle qu'on y trouve, car son élaboration

[1858] Cf. *supra*.

semble bien avoir pour cadre la logique du Stagirite et aspirer tant à la persuasion du peuple qu'à la démonstration dans le domaine de la vérité. De plus, du fait que Fārābī se réfère explicitement ici à Platon et plus spécifiquement au *Timée*, on peut l'intégrer à la liste des Anciens, ce qui confirme par ailleurs la relation établie avec la deuxième partie du *Livre des Lettres* où il en est question avant Aristote. La mention explicite de son nom pourrait par ailleurs nous conduire à lui attribuer la théorie selon laquelle la religion est une imitation de la philosophie, ce qui nous conduirait à assigner le platonisme comme source épistémologique à la doctrine religieuse de Fārābī.

Cette référence à Platon permet selon nous de compléter notre regard sur les relations entre la religion et la philosophie, dans la mesure où nous comprenons à présent que leurs apparitions respectives dans les nations et/ou cités sont doublées de processus dans l'âme du philosophe et des habitants de la cité.

c.3.2.2: La religion, une imitation de la philosophie

La religion peut être considérée comme un processus mimétique dans la mesure où les images qui la composent imitent les idées qui correspondent à ce que l'on connaît « des êtres ». Or, si pour expliquer cet argument on s'appuie sur l'épistémologie platonicienne, on peut formuler deux remarques. La première est relative à sa doctrine de l'imitation à partir de laquelle « celui qui imite devient ce qu'il imite »[1859]. La seconde concerne sa conception du réel dont on trouve une illustration dans l'exemple des trois lits de *La République*[1860]. Dans cet exemple, le sage athénien développe l'idée selon laquelle il existe un rapport d'imitation entre l'Idée d'une chose, tel un lit (ie. L'Idée de lit) et ses représentations technique (l'objet : le lit de l'artisan) et esthétique (l'œuvre d'art : le lit de l'artiste). Pour Platon, en effet, l'artisan imite le Démiurge[1861] qui est le concepteur de l'Idée de lit, et l'artiste imite à son tour l'artisan sans être capable d'accéder à son Idée. Ainsi, le lit représenté est-il une imitation d'imitation du réel qui correspond à l'Idée de lit, et le lit sur lequel on dort représente quant à lui une imitation du réel, c'est-à-dire, une copie de l'Idée du lit.

Si l'on revient à la religion et au rapport que Fārābī conçoit entre elle et la philosophie, on constate en premier lieu qu'elle imite la philosophie à la manière dont l'artisan imite le Démiurge. On comprend ainsi ce qui le pousse à considérer les copies dont elle est à l'origine comme des copies fidèles, ce qui l'amène à l'envisager comme une philosophie populaire dont le contenu est accessible au peuple.

Néanmoins cela va plus loin, dans la mesure où les images qu'elle produit semblent procéder à la conversion des idées qu'elles imitent.

[1859] République, II, 377 a-c. Sur l'éducation des nourices.
[1860] Cf. *supra*. D'autres exemples de la conception platonicienne du réel se touvent dans *La République*. Nous pensons au mythe de la caverne (Livre VII, 514a-517a) ou encore à la théorie de la ligne (*Ibid*., 509d-511c) qui la précède.
[1861] Plus généralement, il s'agit du concepteur et créateur de toute chose. Cf. *République*, X, 596 c-d.

Bien que s'exprimant sur « les mêmes sujets », à savoir, « les principes ultimes des êtres », « la connaissance du premier principe et de la cause des êtres », « une explication de la fin ultime pour laquelle l'homme est destiné », c'est-à-dire, « le bonheur suprême » et « la fin ultime de chacun des autres êtres », la religion s'explique sur ces sujets en leur donnant « des correspondants dans les fonctions politiques ». Ainsi, si elle s'appuie pour cela sur l'imagination et la persuasion, l'imitation sensible qu'elle propose des idées au sujet desquelles elle instruit est de nature politique, comme si au final la religion du point de vue des Anciens, à savoir, Aristote et Platon, mais plutôt Platon qu'Aristote, ou Platon avant Aristote, se définissait comme une conversion de la science des êtres et/ou de la métaphysique en politique.

La définition de la religion proposée ici est originale à plusieurs titres. Comme cela a déjà été vu[1862], elle se définit comme un double sensible et politique de la métaphysique. Si l'on complète ce jugement l'idée selon laquelle la cité idée ressemble au système des êtres[1863], la religion semble revêtir la forme d'un principe intégral qui traduit entièrement le réel et en produit des images accessibles aux hommes dans la cité.

Ainsi, si la religion « donne des images <des êtres> au moyen des copies fidèles tirées de principes corporels », on peut supposer qu'elle s'appuie tout d'abord sur la physique, car contrairement à la métaphysique, cette science porte sur les corps dotés de matière[1864]. Dans la mesure où elle donne aux êtres « des correspondants dans les fonctions politiques » et qu'elle imite de surcroît les « actes divins » dans « les décisions politiques », on peut supposer que la religion est de nature politique. Enfin, parce qu'elle imite « les actions des puissances et des principes naturels » en les rapportant à ce qui leur ressemble dans « les facultés, les dispositions et les arts qui ont à voir avec la volonté », il apparaît que la religion allie la physique à l'éthique et au domaine des arts et/ou de la technique, ce qui fait bien d'elle un processus de conversion total du réel. Selon ce point de vue, on pourrait la comparer au « miroir » de *La République* au moyen duquel on produit une image parfaite du réel[1865], et la considérer comme un processus à partir duquel l'imagination parvient à produire une copie fidèle du réel accessible aux habitants des cités et des nations.

c.3.2.3: La religion et son rapport aux mondes sensible et intelligible

Pour approfondir la relation qui est présentée dans notre extrait entre la religion et la philosophie, on peut penser au partage qu'établit Platon entre le monde sensible et le monde intelligible. Aussi, si comme Fārābī l'affirme, la religion « imite les intelligibles par ce qui leur ressemble dans les sensibles », on peut imaginer un jeu de correspondances entre les

[1862] Cf. *supra*., partie I.
[1863] Cf. *supra*.
[1864] On trouve une définition de la physique dans *La Recension*, livre IV, section 1. Dans la traduction de Cherni A., cf. ch.4., pp. 164-183.
[1865] PLATON, *République*, X, 596 d-e.

idées et leurs images et supposer ainsi que la religion sait reconnaître le correspondant sensible d'un intelligible en particulier.

Pour illustrer ce point, Fārābī nous livre deux exemples.

S'agissant de la matière considérée comme une Idée, ou ce qui revient au même, une réalité intelligible, on peut constater que les hommes en forment des représentations différentes qui correspondent à autant d'images. C'est le cas de « l'abîme », de « l'obscurité » ou encore de « l'eau », qui correspondent à des représentations sensibles de la matière pour certains. Il en est de même pour l'Idée de néant, que l'on s'est représenté de façon sensible par « l'obscurité ».

Abandonnant ensuite le domaine de la physique pour celui de l'éthique et de la métaphysique, le Second maître précise l'action de la religion vis-à-vis de ces sciences. Celle-ci apparaît alors tant imiter « les classes de bonheur » que « la hiérarchie des êtres ». Dans le premier cas, elle imite « les fins des actes des vertus humaines » par ce qui leur ressemble dans les biens qui sont estimés comme étant les fins. Dans le second, elle imite la hiérarchie des êtres par ce qui lui ressemble dans « la hiérarchie spatio-temporelle », c'est-à-dire, dans ce qui peut faire l'objet d'une classification à partir des catégories de l'espace et du temps. En ce qui concerne le temps, on peut constater en examinant la dernière phrase de notre passage que « la philosophie est antérieure à la religion dans le temps », ce qui laisse supposer que le respect de la religion pour la hiérarchie spatio-temporelle suppose l'antériorité de la philosophie vis-à-vis de la religion et des arts auxquels elle donne naissance ensuite (la théologie spéculative, la jurisprudence) comme cela a été vu à partir de la deuxième partie du *Livre des Lettres*. En ce qui concerne l'espace, il représente et concerne la cité et/ou les nations, et plus généralement les assemblées humaines parfaites et imparfaites. Aussi son association au temps ferait par exemple de toute assemblée humaine une réalité inscrite dans le temps, et soumise ainsi à des phénomènes précis et spécifiques tels que l'apparition de la philosophie ou de la religion, ou leur transfert d'une nation à une autre comme il en est question dans le paragraphe 149 de la section XXIV de la deuxième partie du *Livre des Lettres*.

Avant d'y revenir et de clôturer notre analyse de ce paragraphe on peut dire un mot sur la référence de Fārābī au *Timée* de Platon, duquel il prétend tirer l'idée selon laquelle la religion est une imitation de la philosophie.

c.3.2.4: *Le Timée* de Platon et la religion

Ne trouvant pas dans ce dialogue de référence explicite à la religion, si ce n'est une définition de l'immortalité[1866]. On peut s'interroger sur les sources fārābiennes.

Se clôturant sur l'image d'un individu qui est comparé à une plante dont les racines sont au ciel[1867], nous pensons y trouver une référence à l'anthropogonie présentée en amont

[1866] PLATON, *Timée*, 90a-90e.

selon laquelle Dieu aurait conçu l'homme à l'image des plantes. Exposée dans le Coran et connue des Grecs[1868], Cette anthropogonie qui attribue au verbe *faṭara* une action créatrice qui insiste sur l'encrage de l'individu dans la terre (*arḍ*) et son retour à elle le jour de la résurrection, put influencer Fārābī et le pousser à se référer au *Timée* pour attribuer une source à sa conception de la religion. Deux arguments peuvent nous en convaincre. Le premier provient du sous-titre du dialogue, à savoir, « *Perì phúseōs* » ou « *Sur la nature* » et indique que *Le Timée* faisait partie avec deux autres dialogues (*Le Critias* et *L'Hermocrate*) à une série d'ouvrages au moyen desquels Platon a tenté de « décrire l'origine de l'univers (macrocosme), celle de l'homme considéré comme un univers en miniature (microcosme) et celle d'une société, imaginée comme le paradigme auquel devrait se conformer la cité réelle »[1869]. Or, comme cela a été considéré en amont, l'enquête de Fārābī sur la religion s'enracine dans une réflexion sur la nature qui suppose une relation de synonymie entre la *fiṭra* et la *ṭabī'a*. Il est intéressant de remarquer à ce titre que cette démarche a pu lui être inspirée par Platon, L. Brisson d'ajouter à sa présentation du *Timée* ceci : « Si *le Timée* commence par un résumé de la constitution idéale décrite dans *la République*, un dialogue auquel la tradition a donné pour sous-titre *Sur la justice*, et si par la suite s'y trouve évoquée l'histoire de la guerre victorieuse que soutint l'Athènes ancienne contre l'Atlantide, c'est que Platon cherche à y fonder « en nature » la constitution idéale décrite dans *la République*, en montrant comment l'Athènes ancienne, plus conforme à ce modèle que l'Athènes actuelle, répondait mieux aux fins d'un être humain qui trouvait sa place dans un univers organisé de façon à lui permettre de réaliser ces fins. »[1870]

Si, comme le suppose ici L. Brisson Platon a cherché dans *Le Timée* à fonder « en nature » la cité idéale, on peut imaginer qu'il en a été de même pour Fārābī dans les écrits qui ont été examinés ici, à savoir, *Le Livre des Opinions*, *Le Livre des Lettres* et *L'Obtention du Bonheur*, mais que le *faylasūf* a tenté de fonder en nature non seulement la cité vertueuse ou Cité comme cela a été vu à partir du *Livre des Opinions*, mais encore la philosophie, le langage et la religion comme cela a été déterminé à partir du *Livre des Lettres* et de *L'Obtention du Bonheur*.

En ce sens, le renvoi de Fārābī au *Timée* de Platon serait à considérer comme méthodologique, et on pourrait supposer en suivant en cela I. Madkour que la dette de la philosophie politique du *faylasūf* envers ce dialogue est plus importante qu'on ne pourrait le croire[1871].

[1867] *Ibid*., dans la traduction de L. Brisson nous lisons (90a) : « En fait, un dieu a donné à chacun de nous, comme un démon, cette espèce-là d'âme dont nous disons, ce qui est parfaitement exact, qu'elle habite dans la partie supérieure de notre corps, et qu'elle nous élève au-dessus de la terre vers ce qui, dans le ciel, lui est apparenté car nous sommes une plante non point terrestre mais céleste. » in PLATON, *Œuvres complètes*, p. 2048.
[1868] GOBILLOT G., « *Fatara* et *fitra*, quelques acceptions oubliées » (*op. cit*., cf. *supra*), pp. 101-120.
[1869] PLATON, *Timée, Critias*, trad. Brisson L., Introduction, Paris, GF Flammarion, 5e éd., n°618, 2001, p. 9-10.
[1870] *Ibid*., p. 10.
[1871] MADKOUR I., *La Place d'al-Fârâbî dans…*, ch. IV, p. 105, note n°1, nous lisons au sujet du *Livre des Opinions* : « Par son titre, ce livre nous fait penser à la *République* de Platon, mais par son fond, il ressemble au *Timée*. […] Comme le *Timée*, il débute par le problème théologique qui le conduit aux questions astronomiques

Toutefois, cette hypothèse pourrait être remise en question pour au moins deux raisons : d'une part imaginer que le Second maître eut accès à une version inconnue du *Timée*, ou à un commentaire du dialogue dans lequel la religion est définie comme une imitation de la philosophie, d'autre part supposer que sa référence au *Timée* invite le philosophe parmi ses lecteurs à y chercher le sens profond de la religion, qui n'est autre que la philosophie. Ainsi, là où le simple lecteur de *L'Obtention du Bonheur* considèrera la religion comme une imitation de la philosophie, le philosophe n'hésitera pas à consulter Le *Timée* pour y trouver cette définition. Or, comme cela a été notre cas, ne trouvant pas cette dernière formulée de façon explicite, peut-être comprendra-t-il que *Le Timée* n'offre qu'une définition de la philosophie et que celle-ci s'apparente à l'action contemplative de l'intellect comme plante céleste qui, persistant dans cet effort, parvient à s'immortaliser par assimilation, atteignant « le but de la vie la meilleure proposée aux hommes par les dieux pour le présent et l'avenir. »[1872]

c.3.2.5: Le conflit entre les hommes de religion et les philosophes dans la nation, explication

Si partant de ce qui a été vu, on revient au conflit entre les philosophes et les hommes de religion dans la nation, on comprend que les hommes de religion n'ont pas connaissance de ses sources, qui sont philosophiques et accessibles conséquemment aux philosophes. Ainsi, que la religion transférée dans une nation soit issue d'une philosophie correcte ou incorrecte, les hommes de religion n'ont pas la capacité de s'en apercevoir, ce qui n'est pas le cas des philosophes, qui peuvent sur ce terrain se libérer de leurs erreurs. En allant plus loin, on pourrait supposer en adoptant le point de vue de Fārābī, que seuls les philosophes sont aptes à s'occuper des affaires religieuses de la nation. Mais dans la mesure où dans ce cas précis, la philosophie apparaît dans la nation après la religion, la collaboration entre les hommes de religion et les philosophes est nécessaire, et, dans le cas de la validité de la philosophie transférée, expose donc les philosophes à un danger dans la nation, les hommes de religion ayant la fonction de défendre cette dernière contre toute attaque possible.

c.3.3: Le transfert d'une religion à partir d'une ancienne philosophie corrompue

Présenté au paragraphe 150, ce cas oppose deux philosophies dans la nation. Reprenant les éléments du paragraphe précédent, Fārābī suppose que la religion transférée dans la nation soit en premier lieu dérivée d'une « ancienne philosophie corrompue, rhétorique, dialectique ou sophistique »[1873] avant qu'elle ne soit confrontée à la philosophie correcte et démonstrative. Dans un tel cas de figure, la religion et la philosophie correcte

---

et physiques. Du ciel, il descend sur la terre pour s'occuper de l'homme et de la matière. Parlant de l'homme, il traite des questions pyschologiques, physiologiques, morales et politiques. […] ».

[1872] PLATON, *Timée*, trad. L. Brisson, 90d, in OCP, p. 2048.

[1873] *LL*, §150, p. 150-151, Hilal A.

s'opposeront « sur tous les plans »[1874], et « la religion sera totalement opposée à la philosophie »[1875]. Les conséquences de cette situation sont d'ailleurs plus extrêmes que dans le cas précédent, du fait que la religion et la philosophie finissent par s'annuler ou par s'éliminer plutôt que se confronter, ce qui pousse sans doute le Second maître à s'intéresser ensuite (§151) au transfert des arts communs et déductifs dans les nations et à l'interdiction de la philosophie (§152).

c.3.4: Le transfert des arts communs et déductifs dans les nations et l'interdiction de la philosophie (§151-153)

Dans le cas où l'acquisition de la dialectique et de la sophistique dans une nation est postérieure à celle de la religion, elle peut représenter une menace. Irrévocable, ce phénomène est d'autant plus dangereux quand la religion est « stable et fermement établie dans l'âme de ses membres »[1876], que celle-ci soit établie à partir d'une philosophie correcte ou corrompue. La dialectique et la sophistiques sont « toutes deux également nuisibles pour <la> religion et la discréditent aux yeux de ceux qui y croient »[1877]. Pour cette raison, on veillera à interdire et à proscrire leur usage dans la nation et cela à travers les législateurs et les rois « institués pour préserver la religion »[1878], qui veilleront au respect de cette interdiction.

Par ailleurs, il peut en être de même pour la philosophie (§152) qui peut être frappée à son tour d'une telle interdiction pour trois raisons.

La première est liée à la *fiṭra*[1879] des membres de la nation. À partir de celle-ci, ils sont incapables de recevoir la vérité telle qu'elle, mais seulement au moyen d'images. Dans ce contexte, les membres de la nation ne sont pas capables de connaître la vérité autrement qu'à partir de la religion et leur *fiṭra* leur rend conséquemment la philosophie inaccessible.

La deuxième est liée au « caractères de la nation »[1880], c'est-à-dire, à leur tempérament et/ou à leur culture. Or dans ce cas, c'est encore la religion qui l'emporte sur la philosophie. Ainsi, les réalités spéculatives enseignées par la philosophie auront moins d'importance que les actes, les actions et les choses pratiques inculquées par la religion, et devront être divulguées avec « parcimonie »[1881].

Quant à la troisième raison susceptible d'interdire la philosophie dans la nation, elle trouve sa raison dans la fondation de la religion. Dans le cas où le fondateur de la religion introduit dans la nation « une religion corrompue et ignorante »[1882], il a tout intérêt à interdire la philosophie. Du fait qu'il exploite dans ce cas la philosophie à des fins personnelles et pour

[1874] *Ibid.*
[1875] *Ibid.*
[1876] *LL*, §151, p. 151.
[1877] *Ibid.*
[1878] *Ibid.*
[1879] *Ibid.*, §152, p. 152.
[1880] *Ibid.*
[1881] *Ibid.*
[1882] *Ibid.*

son bonheur et non celui des autres, en interdisant la philosophie il dissimule à ses concitoyens la corruption à laquelle il se livre dans la nation.

Après s'être exprimé sur les trois raisons susceptibles de motiver l'interdiction de la philosophie dans la nation, Fārābī s'intéresse en dernière instance à la théologie spéculative (§143). Il présente l'idée selon laquelle toute religion qui s'oppose à la philosophie génère une théologie spéculative qui sera dans la même situation qu'elle vis-à-vis de la philosophie. Ainsi, et conformément au conflit présenté en amont entre les adeptes de la religion et les philosophes, les théologiens s'opposeront aux philosophes et à leur philosophie, et cette opposition sera proportionelle à leur éloignement de la vérité et à leur attachement et fidélité à leur religion. Originale, cette position clôture la section XXIV et constitue selon nous un véritable coup de force au conflit traditionnel entre les philosophes et les théologiens en terre d'islam. Telle que nous l'avons examiné ici, la doctrine politico-religieuse de Fārābī ne laisse *a priori* pas de place à une telle situation ou rend pour le moins ce problème caduc. Envisagé par le Second maître comme un conflit de nature épistémologique entre l'intelligence des philosophes et leur saisie de la vérité et l'imagination des théologiens et leur interprétation des images, nous pensons voir ici un acte de défense majeur de la philosophie et la fondation d'une doctine religieuse et même d'une philosophie religieuse susceptible d'endosser la responsabilité de la religion.

Envisagée comme une réalité politique, sociale et épistémologique, le Second maître comprend tant son importance dans la société que sa puissance sur l'esprit de l'homme et de sa vie en communauté. Ainsi, et comme détaché ici d'une cause qui serait celle des philosophes, plutôt que d'une autre, qui serait celle des théologiens, Fārābī fonde en nature, c'est-à-dire, selon la *fiṭra*, les relations entre la philosophie et la religion, et songe également à leurs situations dans le cas contraire, c'est-à-dire au moment où leur existence dans la nation n'est pas naturelle mais acquise. Or, il apparaîtra dans la section suivante, qui est la dernière de la deuxième partie du *Livre des Lettres*, que c'est cette seconde situation qui implique le transfert de la philosophie et de la religion selon le langage des nations, et que d'un autre côté, le monde arabe a tout particulièrement été exposé à une telle situation.

c. 4 : La dénomination de la philosophie et de la religion dans les nations, LL II, sec XXV

Cette question, qui occupe la totalité de la section XXV, amène en premier lieu Fārābī à se poser la question suivante : la religion qui est transférée dans une nation apparaît-elle en celle-ci selon sa langue d'origine, c'est-à-dire, la langue de la nation de laquelle elle est transférée ou non (§154) ? S'intéressant ensuite aux Arabes, le *faylasūf* pose cette question du point de vue de la philosophie et s'intéresse en l'occurrence sur le transfert de la philosophie grecque dans le monde arabe (§155-156). Pour finir, il s'interroge sur la manière dont il convient d'instruire et de nommer les notions et/ou significations (*maʿānī*) philosophiques (§156-159) dans les nations.

c.4.1: L'invention et le transfert des noms de la religion et de la philosophie

Au premier paragraphe de la section XXV (§154), Fārābī aborde de nouveaux cas de transferts de la religion. Il s'agit de réfléchir à l'apparition d'une religion dans une nation qui « en a été dépourvue auparavant »[1883].

Tout d'abord (cas n°1), le philosophe imagine que cette religion « n'est pas celle d'une nation qui l'a précédée »[1884]. Dans ce cas, les lois (*al-šarā'it'*) contenues dans cette religion seront inconnues à la nation et « n'y recevront pas de noms »[1885.] Si le fondateur de la religion a besoin d'apposer aux lois de cette religion des noms, il pourra réaliser cette tâche par deux moyens. Le premier consistera à leur « inventer des noms »[1886]. Le second, s'apparentera à un processus d'extension des noms. Dans ce cas, le fondateur de la religion se servira des noms existant dans la langue de la nation pour nommer les lois de la nouvelle religion.

Le deuxième cas de figure consiste à réfléchir au cas d'une nation qui reçoit une nouvelle religion après qu'une première ait existé en elle. Dans ce cas, pour la dénomination des lois de la nouvelle religion, le fondateur de la religion pourra procéder au transfert des noms des lois anciennes aux lois nouvelles.

Selon le troisième et dernier cas de figure imaginé, la religion qu'on transpose « entièrement ou partiellement »[1887] possède déjà ses noms. On veillera alors à la transposer en adaptant ces derniers à la langue de la nation qui en fera l'acquisition de manière à en faciliter la prononciation à ses membres. Si par la suite la dialectique ou la sophistique apparaissent en cette même nation, et que ses membres éprouvent le besoin d'exprimer ce qu'ils découvrent et à quoi ils n'ont pas encore assigné de noms, alors à l'exemple du fondateur de la religion, ils inventeront des noms à partir des « lettres »[1888] constitutives de leur langue, ou ils transposeront les noms des choses qui se rapprocheront le plus des réalités découvertes.

De la même façon, si la philosophie apparaît dans cette nation, ceux qui la pratiquent auront besoin d'exprimer ce qu'ils découvriront au moyen de l'une de ces deux méthodes, c'est-à-dire, soit par invention (*iḫtirā' al-asmā'*), soit par transposition (*naqluhā*) de noms[1889].

c.4.2: Le transfert de la philosophie et sa dénomination dans les nations

Au paragraphe 155, Fārābī détaille le processus qui consiste à transposer une philosophie dans une nation à partir de ses noms.

[1883] *Ibid.*
[1884] *Ibid.*
[1885] *Ibid.*
[1886] *Ibid.*
[1887] *Ibid.*
[1888] *Ibid.*, A. Hilal dit même « leurs lettres » in. §154, p. 153.
[1889] On peut remarquer que ces deux méthodes se retrouvent dans l'intitulé que le Second maître assigne à la section XXV. Cf. Hilal A., p. 153. Dans l'édition arabe de. Butterworth Ch. E, cf. p. 87; dans sa traduction anglaise, cf. p. 89.

Pour procéder à cette transposition, les philosophes devront en première instance rechercher « les expressions <au moyen> desquelles la première nation exprime les significations philosophiques »[1890]. Ces dernières étant elles-mêmes transposées à partir de « significations communes <et> connues des deux nations »[1891], les philosophes devront les connaître, et savoir ainsi à partir de quelles expressions communes on a établi des significations philosophiques. Cela permettra aux philosophes qui assurent le transfert de leur philosophie de prélever les expressions au moyen desquelles ils pourront aisément se faire comprendre au moyen des noms employés pour exprimer leurs significations philosophiques.

En cas d'ambiguïté, et si en l'occurrence les expressions communes de la nation de laquelle on transpose la philosophie sont inconnues de la seconde nation, mais qu'elles ressemblent à d'autres significations communes à cette nation, il est préférable que les philosophes « négligent leurs noms d'origine »[1892] et qu'ils cherchent à s'en rapprocher dans leurs significations communes par lesquelles ils nommeront alors leurs significations philosophiques. S'il existe dans la philosophie une conformité entre ses expressions et ses significations communes, et que dans la nation dans laquelle on souhaite la transposer, les significations philosophiques se rapprochent d'autres significations communes qui sont différentes de celles de la première nation, alors, la première nation veillera à nommer ses significations philosophiques au moyen des noms des choses communes chez elle qui s'en rapprochent le plus.

Au cas où la philosophie contient certaines significations pour lesquelles il n'existe pas dans la nation dans laquelle on souhaite la transposer de significations communes correspondantes, ce qui est rare d'après Fārābī, et qui « n'arrive pour ainsi dire jamais »[1893], on peut agir de trois façons. D'abord en inventant des expressions à partir « des lettres de la langue »[1894] de la seconde nation. Deuxièmement, en optant pour l'homonymie et en nommant ainsi les significations philosophiques de la première nation en leur associant des expressions homonymes dans la langue de la seconde nation. Enfin, en se servant des expressions de la première nation, et en modifiant leur structure afin que leur réception soit aisée pour les membres de la deuxième nation, bien qu'elles comptent parmi les « expressions étrangères »[1895].

Le dernier cas examiné par Fārābī est le suivant : soit une signification philosophique qui ressemble à deux significations communes dont chacune possède un nom dans les deux nations. Si cette signification ressemble davantage à l'une d'elles, mais qu'il est plus convenable de la nommer dans le langage de la seconde nation, alors on la nommera au moyen de la signification qui lui ressemblera le moins.

[1890] LL, §155, p. 154, Hilal A.
[1891] *Ibid.*
[1892] *Ibid.*
[1893] *Ibid.*, p. 155.
[1894] *Ibid.*
[1895] *Ibid.*

Après avoir exposé ces différents cas de figure, Fārābī s'intéresse à la philosophie qui a été transmise aux Arabes par les Grecs (§156)[1896].

Selon lui, les traducteurs de cette philosophie en langue arabe ont essayé de pratiquer les méthodes qui se rapportent aux différents cas évoqués. Pourtant, il exprime aussitôt une certaine réserve vis-à-vis de « ceux qui exagèrent en substituant à toutes <les significations philosophiques grecques> des vocables arabes »[1897], illustrant l'arabisation de concepts philosophiques grecs par des exemples (ex : l'élément nommé « *al-uṣtuqus al-'unṣur* » et « *al-hayūlā al-'unṣur* »)[1898]. Enfin, mais sans fournir d'exemple, il aborde des cas jugés rares, qui ont amené les traducteurs à maintenir les noms grecs.

Après cela, sa réflexion revêt une forme méthodologique à partir de laquelle il recense et catégorise les méthodes au moyen desquelles on assure le transfert de la philosophie dans une nation.

Pour cela il détermine principalement deux méthodes.

La première décrit la dénomination des significations philosophiques qui procède des expressions des deux nations, c'est-à-dire, de celle d'où provient la philosophie, et de celle qui en fait l'acquisition à partir de son transfert.

Quant à la seconde méthode, elle s'articule à la dénomination des significations philosophiques, mais résulte d'un travail d'adaptation de ces significations philosophiques aux expressions communes et connues dans les deux nations. Une fois ces méthodologies présentées et l'évocation d'autres méthodes jugées plus marginales, Fārābī réfléchit aux problèmes susceptibles de surgir de la conformité entre les significations philosophiques et les expressions communes (§157). Ceci le ramène à la réflexion qui l'avait conduit à s'interroger au début de la deuxième partie du *Livre des Lettres* sur le statut des connaissances communes et sur leur différence avec les connaissances spécifiques issus des arts communs et déductifs dans les nations. Il s'agit alors pour lui moins de définir ces connaissances que de déterminer le moyen à partir duquel il convient de les instruire et de les interpréter, c'est-à-dire d'adapter les significations philosophiques aux dispositions et aux capacités du peuple, le Second maître endossant dans ce contexte le rôle de fondateur de la religion, comme nous allons le voir.

c.4.3: Instruire et nommer les significations philosophiques

Dans la première partie du paragraphe 157, le *faylasūf* insiste sur le soin avec lequel on nomme les significations philosophiques. Les termes qui leur correspondent doivent être uniques et ne correspondre à aucun autre. Mais, si l'on s'appuie sur des expressions qui ont déjà des signifiants, il faudra en faire usage avec « circonspection »[1899] et « uniquement quand on enseigne »[1900]. Aussi, malgré la confusion qui peut apparaître entre les significations

[1896] *Ibid.*
[1897] *Ibid.*
[1898] *Ibid.*
[1899] *LL*, §157, p. 156, Hilal A.
[1900] *Ibid.*

philosophiques que l'on enseigne et les expressions dont elles sont transférées, on veillera à ne pas les confondre et à s'en servir pour l'enseignement. Opposé à ceux qui estiment qu'il est préférable de ne pas exprimer les significations philosophiques au moyen des expressions communes qui leur ressemblent, Fārābī voit dans cette ressemblance une certaine utilité.

Selon lui, celle-ci facilitera l'instruction de la philosophie et plus particulièrement pour celui qui « débute dans cet art »[1901]. Les expressions communes lui permettront ainsi de comprendre plus rapidement les expressions philosophiques et son instruction en philosophie procédera des expressions auxquelles il est habitué à celles dont ils ignorent au départ le sens. Demeurant néanmoins attentif aux erreurs d'interprétation qui peuvent survenir de la ressemblance entre les termes philosophiques et les notions communes, il faudra se méfier des expressions communes de la manière dont on doit se méfier des termes équivoques.

Au paragraphe suivant (§158), qui clôture la section XXV, Fārābī consacre un long développement aux significations philosophiques dont les expressions sont transposées à partir des significations populaires (*al-ʿāmmiyya*) et à la manière dont il convient de les nommer. En première instance, Fārābī met en évidence l'équivocité qui existe dans la plupart des significations populaires qui sont transposées en significations philosophiques et affirme que celle-ci subsiste pour la philosophie qui conserve l'équivocité des expressions initiales. Trois raisons expliquent cette équivocité. Les significations des expressions sont synonymes d'une part, ou elles sont polysémiques au sens général et en un sens plus original. Elles sont polysémiques au sens général quand elles supposent une « relation semblable à plusieurs choses différentes »[1902]. Elles sont polysémiques en un sens plus original si elles se rapportent « à une réalité unique selon un ordre déterminé »[1903] au même degré, ou à des degrés différents, et que les unes sont plus proches de la réalité qu'elles représentent. Toutefois que l'on ait affaire à un cas polysémique général ou original, on appellera les significations « d'un nom différent de celui que l'on donne à la réalité unique à laquelle elles se rapportent »[1904], ou on « les <appellera> ensemble d'un nom identique »[1905].

Assignant ensuite au nom identique « un titre de priorité »[1906], Fārābī l'envisage selon l'existence et la connaissance. Ainsi, si parmi les significations de ce nom il existe une chose antérieure dans la connaissance, il faudra procéder à leur classification selon l'ordre de la connaissance. Si c'est la chose la plus connue vis-à-vis de la réalité qu'elle désigne qui aura « la plus grande priorité »[1907], et si de surcroît elle est « la cause de connaissance »[1908] de la réalité à laquelle elle correspond, alors, elle est la plus digne de recevoir son nom. Ainsi, la classification des significations qui se rapportent à une même réalité selon l'ordre de la

[1901] *Ibid.*
[1902] *Ibid.*, §158, p. 157.
[1903] *Ibid.*
[1904] *Ibid.*
[1905] *Ibid.*, p. 157-158.
[1906] *Ibid.*, p. 158.
[1907] *Ibid.*
[1908] *Ibid.*

connaissance se fera à partir de son degré de connaissance et de sa relation avec la causalité de cette réalité.

Il en est de même du point de vue de l'existence. La classification qui en résultera dépendra de l'antériorité dans l'existence des significations et de leur rapport avec la cause de leur existence. Ainsi, la signification dont l'existence sera antérieure à celle des autres, et qui en plus de cela, sera cause de l'existence des autres significations, méritera plus le nom de la réalité qu'elle désigne que les autres. Pourtant, Fārābī relativise ensuite cette classification et affirme qu'il est possible que « dans plusieurs choses, il se peut que ce qui est le plus ancien dans la connaissance soit le plus récent dans l'existence, et que le plus caché ait la priorité la plus forte dans l'existence »[1909]. Dans ce cas, on assignera aux deux choses le même nom : soit, parce que leurs relations ressembleront à plusieurs choses, soit, dans la mesure où elles ont une relation à une chose unique, qu'elles soient du même rang ou non que cette chose, ou qu'elles portent ou non le même nom. Dans ces deux cas de figure, on a affaire à une situation intermédiaire entre l'homonymie et la synonymie et les termes qui en résultent sont donc ambigus (*al-mušakkika*), définition sur laquelle s'achève la deuxième partie du *Livre des Lettres*.

Au terme de cette analyse il apparaît que Fārābī a cherché à fonder la religion sur la philosophie, et qu'il s'appuie pour cela sur la *fiṭra* et le langage. Ainsi, si comme nous l'avons supposé, il semble endosser dans notre texte le rôle de fondateur de la religion, nous comprenons que celle-ci repose sur l'instauration de la philosophie dans les nations et sur sa langue d'expression.

Reliée au moment précédent, qui a été consacré à l'examen de la Cité et au rôle joué par la *fiṭra* dans sa fondation, nous pensons trouver ici une confirmation des définitions de l'imâm idéal et de son successeur légitime.

Pour démontrer cette hypothèse, nous pensons pouvoir vérifier en première instance l'identité de rapport entre la philosophie et l'imâmat, du fait que sa pratique suppose ici l'élaboration d'un discours destiné à instruire le peuple et à l »éduquer, ce qui est la vocation de la religion dans la cité et dont le fondateur légitime n'est autre que l'imâm et/ou le philosophe.

Or de même que dans Le *Livre des Opinions*, il est possible de distinguer l'imâm-philosophe idéal selon la *fiṭra*, de ses successeurs légitimes qui sont des imâms-philosophes herméneutes, il apparaît ici que dans le cas où la philosophie n'apparaît pas dans les nations selon la *fiṭra*, c'est à des philosophes doués d'une connaissance fine du langage et des sociétés humaines qu'il incombe de fonder la religion.

En adoptant ce point de vue, nous pourrions supposer que Fārābī songe ici au deuxième maître légitime de la cité vertueuse pour assurer cette fonction, ainsi qu'à ses successeurs légitimes. Comme cela a été vu, la légitimité de leur gouvernance n'est pas liée à leur *fiṭra* mais à leur persévérance dans le service des lois politiques et religieuses instaurées

[1909] *Ibid.*

par les premiers imâms de la Cité, de quoi il ressort si l'on acceptait cette hypothèse que leurs aptitudes religieuses se doubleraient d'aptitudes linguistiques, la linguistique devenant avec l'épistémologie la clé des relations entre la philosophie et la religion dans les nations et de leur instruction du peuple.

Pour donner du crédit à cette hypothèse nous devons nous tourner vers le chapitre suivant qui porte sur la fonction de la religion dans la Cité.

Avant cela, nous pouvons synthétiser les résultats auxquels nous sommes parvenus jusqu'ici et constater ainsi que d'une part la *fiṭra* est un principe épistémologique à partir duquel le Second maître pense la religion et la Cité pour en révéler la nature. Or, celle-ci semble philosophique et peut de ce point de vue être aussi bien correcte que corrompue. Son existence est elle-même précédée par des arts communs et déductifs qui accordent une importance particulière à l'*Organon* en sa version longue. De plus, la religion paraît être à son tour la source de deux arts qui sont en même temps des sciences religieuses, à savoir la théologie spéculative et la jurisprudence.

Enfin, il n'apparaît pas possible en s'appuyant sur la *fiṭra*, de parer à la corruption de la philosophie et de la religion dans les nations. En revanche, quand elle sert à qualifier la nature primordiale du chef idéal de la Cité, la *fiṭra* garantit en quelque sorte le bonheur de ses habitants. Il en est de même quand elle sert à déterminer la relation entre l'intellect humain et Dieu, comme cela a été vu à partir du *Timée*, qui, selon l'interprétation qu'en propose Fārābī, envisage la religion comme une imitation de la philosophie.

Dès lors se pose la question de la fonction de la religion et c'est sans doute en répondant à cette interrogation que nous pourrons confirmer l'hypothèse selon laquelle le travail indiqué par Fārābī pour nommer la philosophie et la religion dans la Cité n'est autre que celui d'un fondateur de la religion et d'un philosophe, autrement dit, d'un imâm, non selon la *fiṭra* mais du point de vue de l'herméneutique.

Chapitre III: Les fonctions de la religion dans la Cité

Si l'on s'appuie sur ce qui a été vu au chapitre précédent, la religion semble exercer dans la Cité au moins deux fonctions. Elle répond d'une part à un besoin qui consiste à enseigner au peuple par la persuasion ou par l'imagination les choses théorétiques et pratiques découvertes en philosophie[1910] et vérifiées par la démonstration[1911]. D'autre part, elle sert à gouverner le peuple[1912] et elle doit son élaboration au fondateur de la religion (*waḍī' al-milla*)[1913] qui est également le législateur (*wāḍi' al-nawāmis*)[1914] et le chef de la Cité. Ainsi, pouvons-nous attribuer à la religion au moins deux fonctions, dont une première de nature didactique, et une seconde de type politique. Si l'on souhaite approfondir ces deux aspects et préciser ainsi les fonctions didactiques et politiques de la religion, plusieurs questions se posent. Premièrement, pourquoi enseigner au peuple les vérités théorétiques et pratiques découvertes en philosophie et vérifiées par la démonstration ? Deuxièmement, pourquoi la religion constitue-t-elle un moyen pour gouverner le peuple ? Troisièmement, du fait qu'elle semble concerner exclusivement le peuple, la religion n'est-elle pas la source d'une aliénation pour l'homme ?

À ce stade de notre enquête, il est possible de répondre en partie à ces questions. En ce qui concerne la philosophie, nous avons montré qu'elle peut faire l'objet de falsification ou de corruption, sauf quand elle est vérifiée par la démonstration, c'est-à-dire, par la partie analytique de l'*Organon* d'Aristote. Il en est de même pour elle quand elle s'apparente à une vertu ou à une qualité spécifique à l'élite sociale ou aux gouvernants de la Cité et qu'elle s'identifie à la sagesse véritable. Ce point de vue permet d'ailleurs de déterminer son rôle politique, et il a été montré qu'en l'absence des philosophes et de la sagesse dans la Cité, celle-ci ne saurait avoir de roi et serait vouée à une ruine certaine. Nous avons vu en outre que quand elle est identifiée à une qualité de l'imâm idéal de la Cité, qui est l'imâm selon la *fiṭra*, la philosophie et/ou la sagesse s'identifie à l'imâmat et s'associe à la prophétie. Or, en prétendant tirer sa définition de la *milla* des sages anciens, et nommément de Platon, Fārābī la considère comme une imitation de la philosophie et l'envisage ainsi comme une philosophie populaire et/ou extérieure. En ce sens, la religion permet de répandre la philosophie dans la Cité et de faire de sa population des sages ou des citoyens vertueux, qui, en l'occurrence, sont instruits au sujet de la cause des êtres et de la fin ultime à laquelle l'homme est destiné, qui consiste en l'accession à sa fin dernière et en l'obtention du bonheur suprême[1915]. Aussi, si l'existence de l'homme dans la Cité correspond au fait de s'accomplir en tant qu'homme, celle-ci suppose donc l'action de la philosophie sur lui par la médiation de la religion ou *milla*.

[1910] Cf. *supra*., LL, §108, p. 118, Hilal A.
[1911] *Ibid.*, §144, p. 146.
[1912] *Ibid.*, §148, p. 149.
[1913] *Ibid.*, §112, p. 121.
[1914] *Ibid.*, §109, p. 119.
[1915] Cf. *supra*, *OB*.

Partant de ces arguments, il est possible de répondre aux questions posées. À la première tout d'abord, car il apparaît que l'enseignement de la philosophie à la population par la médiation de la religion renseigne l'homme sur sa destinée, qui consiste en la réalisation complète de son être et en l'obtention du bonheur ultime. Il est possible ensuite de répondre à la troisième question, et d'affirmer que la religion ne saurait constituer une aliénation pour l'homme si elle le renseigne sur sa condition, et qu'elle collabore avec la philosophie à sa réalisation personnelle au sein de la Cité. Enfin, si l'on se penche sur la deuxième question, qui porte sur la fonction politique de la religion, nous pouvons y répondre en partie en remarquant que dans la cité vertueuse ou « Cité » son élaboration est assurée par le premier imâm idéal qui est imâm selon la *fiṭra*, et que dans ce contexte elle collabore avec les lois politiques à la réglementation des opinions et des actions des habitants de la Cité, à la poursuite d'un but fixé par son premier gouvernant (ici, le premier imâm) à l'intention de ses concitoyens qui accèdent, en acceptant d'adopter et de se soumettre à sa règlementation, à l'obtention du bonheur suprême et à la pleine réalisation de leur être. En ce sens, la fonction politique de la religion réalise de façon concrète, ou « actualise », son enseignement et permet ainsi de réaliser le contenu de la philosophie populaire. Ainsi, à la question de savoir quelles sont les fonctions de la religion, il apparaît dans le cas de la religion vertueuse, qui correspond à la religion qui a pour modèle une philosophie authentique validée par la démonstration, qu'elles sont bien au nombre de deux, à savoir, une première didactique et une seconde politique, la première identifiant la religion à un enseignement populaire de la philosophie, et la seconde à un processus de réalisation de cet enseignement.

Or, dans la mesure où sous cette seconde forme la religion est également source de connaissance et d'actualisation pour l'homme dans la Cité, et qu'elle lui dévoile tant sa destinée que les moyens de la réaliser, on peut assigner à la religion deux nouvelles fonctions de nature ontologique et eudémonique. La première fait de la religion une réalité qui œuvre à l'accomplissement intégral de l'homme. Quant à la seconde, elle envisage la religion comme une réalité qui accompagne l'homme vers l'obtention du bonheur ultime qui est considéré comme sa finalité dernière. Toutefois, du fait que pour Fārābī toutes les religions ne se valent pas et sont à l'image des philosophies ou des *fiṭra* qui sont à leur source, se pose la question de savoir si les fonctions qui semblent être celles de la religion vertueuse et qui sont donc au nombre de quatre (didactique, politique, ontologique, eudémonique) sont partagées ou non par les autres religions, c'est-à-dire les religions vicieuses, celles qui se développent selon la *fiṭra* des nations, ou encore, les religions transférées ? Sachant en outre que la nature individuelle de l'homme est partagée entre sa *fiṭra* ou nature originelle et sa volonté, et que conséquemment il se destine librement à une vie vertueuse ou vicieuse, quel est l'impact de cette liberté sur les fonctions de la religion dans la Cité ? La religion n'est-elle pas davantage à l'image de l'homme et de la philosophie qu'il peut faire le choix d'adopter ou de rejeter ? La religion n'est-elle pas en définitive, comme l'affirme clairement le Second maître, une réalité humaine qui obéit à la satisfaction des besoins sociaux plutôt qu'à une divinité inspiratrice et donatrice de finalité et d'idéaux ?

Ainsi, déterminer les fonctions de la religion dans la Cité conduit à la formulation de différents problèmes. Un premier, qui conduit à la détermination des fonctions de la religion vertueuse, se définit comme un modèle de religiosité idéal conçu pour la cité vertueuse ou « Cité ». Un deuxième, qui se rapporte à d'autres formes de religions, mais principalement aux religions vicieuses, pose la question de savoir si leurs fonctions sont réductibles ou non à celles de la religion vertueuse. Enfin, un troisième problème pose la question du rapport entre l'homme, la religion et la Cité, et s'interroge au sujet de la primauté de la philosophie sur la liberté de l'individu et sur la détermination de la religion qui en résulte. Dans cette perspective, nous suivrons la distinction établie par Fārābī entre religion humaine et religion révélée, et nous-nous demanderons si la fonction de la religion dans la Cité n'est pas davantage liée à l'homme et tirée de ses besoins personnels plutôt que d'impératifs spécifiques et en quelque sorte idéaux de la religion révélée, qui trouve en l'occurrence une modélisation dans la religion musulmane.

Si l'on s'interroge, avant de poursuivre notre analyse, sur la principale source qui guidera notre réflexion ici, nous pouvons remarquer qu'il s'agira du *Livre des Opinions des habitants de la cité vertueuse*. Dans cet écrit, qui est tardif dans l'œuvre du Second maître, nous pensons trouver une présentation édifiante de sa doctrine religieuse. Y définissant la religion en adoptant une démarche différente de celle de la deuxième partie du *Livre des Lettres*, le *faylasūf* s'y concentre sur les facultés de l'âme humaine et sur ses relations avec les puissances du corps humain et avec les Intelligences supérieures, dont l'Intellect Agent (ch. XX-XXII). Or, comme nous allons chercher à le montrer ici, cette réflexion, qui semble centrée sur l'homme et ses facultés psychiques, physiques et intellectuelles, constitue la source d'une réflexion religieuse spécifiquement adaptée à l'homme, qui aboutit à la définition de la religion vertueuse d'une part, en tant que culte apparentée à la cité vertueuse, idéale ou « Cité », et qui conduit d'autre part à une typologie et à une identification des religions et des cités vicieuses et à la détermination de leurs fonctions, comme nous allons le voir.

En outre, nous aurons également à examiner *Le Livre de la Religion* dont le contenu semble indiquer que sa rédaction a été postérieure à celle du *Livre des Opinions*, ou qu'elle lui est pour le moins complémentaire, et nous verrons également qu'il n'est pas impossible que le Second maître ait élaboré certains principes de sa doctrine religieuse à partir de sources non-philosophiques telles que *Le Coran*, comme cela a été vu, ou à la théologie chrétienne, comme nous allons le découvrir.

a) Les fonctions de la religion vertueuse dans la Cité

Si, comme cela a été vu, Fārābī livre les principes de la cité vertueuse ou « Cité » dans *Le Livre des Opinions* et les fonde en « nature » ou à partir de la *fiṭra*, il semble également nous renseigner sur les fonctions de la religion vertueuse.

Selon nous, son approche de la religion se distingue dans cet écrit de celle adoptée dans la deuxième partie du *Livre des Lettres*. Celle-ci s'organise autour d'une réflexion sur les facultés de l'âme et de leurs relations avec les puissances du corps et les Intelligences (ch. XX-XXII), et non pas sur une généalogie de la philosophie et de la religion dans les nations et de leur participation aux arts communs et déductifs.

Parmi les chapitres du *Livre des Opinions* qui permettent de déterminer les fonctions de la religion vertueuse, trois ont principalement retenu notre attention. Le premier se rapporte à la volonté, au choix et au bonheur (XXIII), et renseigne sur les fonctions ontologiques et eudémoniques de la religion vertueuse. Le deuxième concerne la prophétie (XXV) et renseigne sur la fonction didactique de la religion vertueuse et sur son inscription dans l'épistémologie de Fārābī. Enfin, un troisième chapitre définit selon nous le culte des vertueux (XXXIII), et propose ainsi une vision de la fonction politique de la religion vertueuse.

a. 1 : Les fonctions ontologiques et eudémoniques de la religion vertueuse, la volonté, le choix et le bonheur

Consacré à la « différence entre la volonté et le choix, ainsi qu'au bonheur »[1916], le chapitre XXIII du *Livre des Opinions* renseigne sur les fonctions ontologique et eudémonique de la religion vertueuse. Bien que celle-ci ne soit pas clairement nommée dans le texte que nous présentons, nous verrons que son existence est supposée, et que l'examen de ce chapitre complète en quelque sorte notre enquête préliminaire sur la *fiṭra* en son acception de nature primordiale.

(94) Lorsqu'en l'homme se réalisent les intelligibles (*al-ma'qūlāt*), **naturellement** (*bi-l-ṭab'ī*) il se produit en lui la méditation, la réflexion, le souvenir, le désir de la déduction, [l'appétit (*al-nuzū'*)[1917] envers ce qu'il a intelligé au départ][1918], l'attrait ou l'aversion envers eux ou envers ce qu'il en déduit. **L'appétit envers ce qu'il a compris en général c'est la volonté (*al-irāda*).** S'il procède d'une sensation (*iḥsās*^{in}) ou d'une imagination (*taḫayyul*^{in}) on l'appelle par le mot courant (*bi-l-ism al-'āmm*) de **volonté**. Mais si [l'appétit][1919] vient après réflexion (*rū'yya*) ou après un raisonnement général (*nuṭq fī-l-ğumlati*), on l'appelle **choix (*al-iḫtiyār*)**. **Cela est particulier (*ḫāṣat*^{in}) à l'homme.** L'appétit qui vient à partir d'une sensation ou d'une imagination se trouve aussi dans l'ensemble de l'espèce animale. La réalisation des premiers intelligibles (*al-ma'qūlāt al-awwal*) pour l'homme, **c'est son premier**

(ص105/ف94) فَعِنْدَما **تَحْصُلُ** هَذِهِ المَعْقولاتُ لِلإنْسانِ يَحْدُثُ لَهُ **بِالطَّبْعِ** تَأَمُّلٌ، ورُوِيَّةٌ وذِكْرٌ، و**تَشَوُّقٌ** إلى الاسْتِنْباطِ، و**نُزوعٌ** إلى بَعْضِ ما عَقِلَهُ أَوَلاً، و**شَوْقٌ** إلَيْهِ وإلى بَعْضِ ما يَسْتَنْبِطُهُ، أوْ كَراهِتُهُ. والنُّزوعُ إلى ما أَدْرَكَهُ بِالجُمْلَةِ هو **الإرادَةُ.** فإنْ كانَ ذَلِكَ (النُّزوعُ) عَنْ إحْساسٍ أوْ تَخَيُّلٍ، **سُمِيَ بِالإسْمِ العامِ وهو الإرادَةُ؛** وإنْ كانَ ذَلِكَ عَنْ **رويَّةٍ** أوْ عَنْ **نُطْقٍ** في الجُمْلَةِ، **سُمِيَ الإخْتِيارُ. وهَذا يُوجَدُ في الإنْسانِ خاصَّةٍ.** وأمّا النُّزوعُ عَنْ إحْساسٍ أوْ تَخَيُّلٍ فَهو أيْضاً في سائِرِ الحَيَوانِ. وحُصولُ المَعْقولاتِ الأولى لِلإنْسانِ هو **إسْتِكْمالُهُ الأَوَّلِ** وهَذِهِ المَعْقولاتُ إنَّما جُعِلَتْ لَهُ لِيَسْتَعْمِلَها في أنْ يَصيرَ إلى **إسْتِكْمالِهِ الأَخيرِ.**

[1916] Dans la traduction de T. Sabri, nous nous trouvons aux pages 94-95. Dans celle de Naṣrī Nādar A, nous sommes aux pages 105-107.

[1917] Nous modifions la traduction de T. Sabri qui traduit la notion d'appétit par celle de désir. Cette modification est précisée dans la note suivante.

[1918] « ونُزوعٌ إلى بَعْضِ ما عَقِلَهُ أَوَلاً » : exprime plûtot l'idée d'un appétit envers ce que l'homme a intelligé en première instance ou dès le départ.

[1919] Il s'agit toujours de l'appétit et non du désir, ce qui nous autorise à modifier à nouveau la traduction de T. Sabri.

achèvement (*istikmāluhu al-awwal*) : ces intelligibles lui ont été donnés en vue de son **achèvement ultime (*istikmāluhu al-aḫīr*)**.

Et voilà ce qu'est le bonheur (*al-sa'āda*) : il consiste en ce que l'âme humaine parvienne à l'extrême perfection de l'existence, de sorte qu'elle n'ait plus besoin de matière pour subsister. Elle se trouve ainsi dans l'ensemble des êtres purifiés des corps, et dans l'ensemble des substances séparées de matières, et elle demeurera ainsi à jamais ; **mais son rang sera au-dessous de celui de l'intelligence agente (*al-'aql al-fa''āl*).** Elle parvient à cet état par **certains actes volontaires (1), les uns intellectuels (2), les autres corporels (3), mais cela ne se fait pas par n'importe quels actes (4), *ce sont des actes définis, mesurés, qui proviennent de certaines dispositions et de dons définis et mesurés.*** Car parmi les actes volontaires, il y en a qui gênent la félicité, qui est le bien recherché pour lui-même, qui n'est jamais recherché à aucun moment pour l'obtention d'autre chose. Au-delà de la félicité, il n'y a rien de plus grand que l'être humain puisse obtenir. **Les actes volontaires** qui servent à l'obtention de la félicité, ce sont **les belles actions.** Les dispositions et les dons qui résultent de ces belles actions sont **les vertus**. Et celles-ci ne sont pas des biens pour eux-mêmes, mais pour la félicité. Les actions qui empêchent la félicité sont **les maux et les actions laides.** Les dispositions et les dons dont procèdent ces actions, sont **les déficiences, les vices et les bassesses**

(95) La puissance nutritive qui est en l'homme est destinée à servir le corps, et les puissances sensitive et imaginative sont destinées à servir à la fois le corps, et la puissance raisonnable. Le service de ces trois puissances revient à servir la puissance raisonnable, par le fait que celle-ci subsiste tout d'abord grâce au corps.

La puissance raisonnable est soit pratique, soit théorique. La pratique est destinée à servir la théorique, mais cette dernière n'est pas destinée à servir autre chose, c'est par elle qu'on parvient à la félicité.

Toutes ces puissances s'accompagnent de la puissance appétitive, celle-ci sert la sensitive, l'imaginative et la raisonnable. La puissance servante cognitive ne peut accomplir le service et l'action que par la puissance appétitive. Car la sensation, l'imagination et la réflexion ne sont pas suffisantes pour agir sans qu'elles soient accompagnées par l'attrait de ce qui a été senti, imaginé, médité et connu ; **la volonté étant de tendre par la puissance appétitive vers ce qu'elle appréhende.**

Si donc l'être humain connaît la félicité par la puissance théorique, qu'il se la fixe pour but, qu'il la désire par la déduction et la réflexion, il fait ce qu'il faut faire pour l'obtenir par l'intermédiaire de l'imaginative et des sensibles ; si c'est par les instruments de la puissance appétitive qu'il fait ces actions, les actions de l'être humain sont très bonnes et belles. Mais s'il ne connaît pas la félicité, ou s'il la connaît sans la désirer, ou que son but soit fixé pour

وذَلِكَ هو **السَّعادَةُ**. **وهي أنْ تَصيرَ نَفْسُ الإنْسانِ مِنْ الكَمالِ في الوُجودِ إلى حَيْثُ لا تَحْتاجُ في قِوامِها إلى مادَةٍ، وذَلِكَ أنْ تَصيرَ في جُمْلَةِ الأشْياءِ البَرِيئَةِ عَنْ الأجْسامِ، وفي جُمْلَةِ الجَواهِرِ المُفارِقَةِ لِلمَوادِ، وأنْ تَبْقى على تِلكَ الحالِ دائِماً أبَدًا.** إلاَّ أنَّ رُتْبَتِها تَكونُ دونَ رُتْبَةِ العَقْلِ الفَعّالِ. وإنَّما تَبْلُغُ ذَلِكَ **بِأفْعالٍ ما إرادِيَّةٍ**(1) (ص106)، بَعْضُها **أفْعالٌ فِكْرِيَّةٌ** (2)، وبَعْضُها **أفْعالٌ بَدَنِيَّةٌ** (3)،ولَيْسَتْ **بِأيِّ أفْعالٍ اتِّفَقَتْ** (4)، **بَلْ بِأفْعالٍ ما مَحْدودَةٍ مُقَدرَ** تَحْصُلُ عَنْ هَيْئاتٍ ما ومَلَكاتٍ ما مُقَدَّرَةٍ مَحْدودَةٍ. وذَلِكَ أنْ مِنْ **الأفْعالِ الإرادِيَّةِ** ما يَعوقُ عَنْ السَّعادَةِ. **والسَّعادَةُ هي الخَيْرُ المَطْلوبُ لِذاتِهِ،** ولَيْسَتْ تُطْلَبُ أصْلاً ولا في وَقْتٍ مِنْ الأوْقاتِ لِيُنالُ بِها شَيءٌ آخَرٌ، ولَيْسَ وَراءَها شَيءٌ آخَرُ يُمْكِنُ أنْ يَنالَهُ الإنْسانُ أعْظَمَ مِنْها. و**الأفْعالُ الإرادِيَّةُ** الّتي تَنْفَعُ في **بُلوغِ السَّعادَةِ** هي **الأفْعالُ الجَميلَةُ**. والهَيْئاتُ والمَلَكاتُ الّتي تَصْدُرُ عَنْها هَذِهِ **الأفْعالُ** هي **الفَضائِلُ**. وهَذِهِ **خَيراتٌ** هي لا لِأجْلِ ذَواتِها بَلْ إنَّما هي خَيراتٌ لِأجْلِ السَّعادَةِ. و**الأفْعالُ** الّتي تَعوقُ عَنْ السَّعادَةِ هي الشُّرورُ، وهي **الأفْعالُ القَبيحَةُ**. والهَيْئاتُ والمَلَكاتُ الّتي عَنْها تَكونُ هَذِهِ الأفْعالُ هي **النَّقائِصُ** والرَّذائِلُ والخَسائِسُ.

(ف95) فَالقُوَةُ الغاذِيَّةُ الّتي في الإنْسانِ إنَّما جُعِلَتْ لِتَخْدِمَ البَدَنَ، وجُعِلَتْ الحاسَّةَ والمُتَخَيِّلَةَ لِتَخْدِما البَدَنَ ولِتَخْدِما القُوَةَ النّاطِقَةَ. وخِدْمَةُ هَذِهِ الثَّلاثَةُ لِلبَدَنِ راجِعَةٌ إلى خِدْمَةِ القُوَةِ النّاطِقَةِ، إذْ كانَ قِوامُ النّاطِقَةُ أوَلاً بِالبَدَنِ.

و**النّاطِقَةُ،** مِنْها **عَمَلِيَّةٌ** ومِنْها **نَظَرِيَّةٌ**. والعَمَلِيَّةُ جُعِلَتْ لِتَخْدِمَ النَّظَرِيَّةَ، والنَّظَرِيَّةُ لا لِتَخْدِمَ شَيْئاً آخَرَ، **بَلْ لِيوصَلَ بِها إلى السَّعادَةِ.**

وهَذِهِ كُلُّها مَقْرونَةٌ بِالقُوَةِ النُّزوعِيَّةِ. والنُّزوعِيَّةُ تَخْدِم **الحاسة** (1) وتخدم **المُتَخَيِّلَةَ** (2) وتَخْدِمُ **النّاطِقَةَ** (3). والقُوى الخادِمَةُ المُدْرِكَةُ لَيْسَ يُمْكِنُها أنْ تُوَفي الخِدْمَةَ والعَمَلَ إلاَّ بالقُوَةِ النُّزوعِيَّةِ. فَإنَّ الإحْساسَ والتَّخَيُّلَ والرُّوِيَّةَ لَيْسَتْ كافِيَةٌ في أنْ تَفْعَلُ دونَ **(ص107)** أنْ يَقْتَرِنُ إلى ذَلِكَ تَشَوُّقٌ إلى ما أُحِسَّ أوْ تَخَيُّلَ أوْ رُوِّيَ فيهِ وعُلِمَ، لِأنَّ **الإرادَةَ هي أنْ تُنْزِعَ بِالقُوَةِ النُّزوعِيَّةِ إلى ما أدْرِكَتْ.**

فَإذا عُلِمَتْ بِالقُوَةِ النَّظَرِيَّةُ السَّعادَةُ ونُصِبَتْ غايَةً وتَشَوَّقَتْ بِالنُّزوعِيَّةِ واُسْتَنْبِطَتْ بِالقُوَةِ المَرْوِيَّةِ ما يَنْبَغي أنْ تَعْمَلَ حتّى تَنالَ بِمُعاوَنَةِ المُتَخَيِّلَةِ

والحَواسّ على ذَلِكَ، ثُمَّ فَعَلَتْ بِآلاَتِ القُوَةِ النُّزوعِيَّةِ تِلْكَ الأَفْعالِ، كانَتْ أَفْعالُ الإِنْسانِ كُلُّها خَيَراتٌ وجَميلَةٌ. فَإِذا لَمْ تَعْلِمْ السَّعادَةُ، أَوْ عَلِمَتْ ولَمْ تَنْصِبْ غايَةً بِتَشَوُّقٍ، بَلْ نَصَبَتَ الغايَةَ شَيْئاً آخَرَ سِواها وتَشَوُّقَتْ بِالنُّزوعِيَّةِ واِسْتَنْبَطْتَ بِالقُوَةِ المَرْوِيَّةِ ما يَنْبَغي أَنْ تَعْمَلَ حتّى تَنالَ الحَواسَّ والمُتَخَيِّلَةَ، ثُمَّ فَعِلَتَ تِلْكَ الأَفْعالَ بِآلاتِ القُوَةِ النُّزوعِيَّةِ، كانَتْ أَفْعالُ ذَلِكَ الإِنْسانِ كُلُّها غَيْرُ جَميلَةٌ.

autre chose, en se laissant attirer par la puissance appétitive, en déduisant par la puissance réflexive ce qu'il doit faire, pour y aboutir par l'intermédiaire des sens et de l'imagination, s'il fait ces actions par les instruments de la puissance appétitive, alors les actions de cet être humain seront toutes sans beauté.

Dans ce texte, on trouve plusieurs définitions de la volonté. On constate en première instance qu'elle émerge naturellement (*bi-l-ṭab'ī*) en l'homme et qu'elle procède de l'appétit (*al-nuzū'*) envers ce qu'il a compris en général au moment où les intelligibles se réalisent en lui. Or, si cette compréhension suppose la sensation ou l'imagination, elle définit ce que le sens commun nomme volonté. Mais si elle suppose une réflexion et un raisonnement, elle définira le choix et sera nommée par son nom (*al-iḫtiyār*). Spécifique à l'homme, cette capacité de concevoir son désir par la raison, et donc de « choisir », le distingue des animaux. Ce n'est pas le cas de la volonté au sens populaire qui, en tant qu'elle est soumise à la sensation et à l'imagination, est commune à l'homme et aux animaux.

Pour éclairer ce point, on peut constater que l'épistémologie du *faylasūf* est héritière des doctrines aristotélicienne et platonicienne de l'âme, car elle distingue l'homme du reste des animaux par la possession de l'intelligence. Elle s'en distingue également du fait que pour le Second maître l'homme accède à la connaissance par trois modalités. La première est sensitive et dépend donc des cinq sens et de la faculté sensitive de l'âme. La deuxième est imaginative et relève quant à elle de la faculté imaginative de l'âme qui produit l'imagination. Quant à la troisième modalité, elle est intellective et se rapporte à la faculté rationnelle de l'âme qui, comme cela a été vu, est, dans son état premier, passive, et nécessite son actualisation par l'Intellect Agent qui la transforme en intellect acquis. Ainsi, l'homme accède-t-il pour Fārābī à la connaissance par la sensation, l'imagination et l'intellection, et il apparaît que ce qui le distingue sur ce terrain du reste des animaux est son aptitude à connaître par l'intellect.

Pour donner du sens à la distinction établie ici entre la volonté et le choix on peut compléter la liste des facultés de l'âme telle qu'elle est définie par Fārābī, et constater en l'occurrence que la puissance la plus inférieure de l'âme, qui est soumise à toutes les autres facultés et en premier lieu à la sensitive, est la faculté nutritive. Quant à celle qui bénéficie du rang le plus élevé, elle désigne la puissance appétitive à partir de laquelle se définit le choix comme une alliance entre elle et la puissance raisonnable qui lui est inférieure. Telle est donc cette alliance qui permet de distinguer la volonté au sens populaire présentée comme commune aux hommes et aux animaux, du choix qui est propre à l'homme et désigne en définitive une volonté rationnelle.

Sous cette forme, la volonté s'intègre à un processus qui conduit l'homme à l'obtention du bonheur et se décline en deux temps : un premier, à l'issue duquel son âme

parvient à son premier accomplissement et/ou à sa première perfection, et un second, à partir duquel elle accède à son perfectionnement ultime. Or s'il apparaît que la première perfection de l'homme résulte de la réalisation en lui des premiers intelligibles, la seconde, qui conduit à l'obtention du bonheur, suppose la réalisation d'actes et/ou d'actions. Au chapitre précédent, nous avons pu nous faire une idée du premier moment de ce processus en examinant la Cité et ses différentes modélisations. Aussi avons-nous vu en examinant les aptitudes intellectuelles et imaginatives du premier chef de la cité idéale, ou ce qui revient au même, de l'imâm idéal selon la *fiṭra*, qu'au moment ou ces aptitudes, qui correspondent aux facultés intellective et imaginative de son âme, parviennent à leur perfection, il devient un sage philosophe, intelligent du divin, et un prophète conscient des événements passés, présents et futurs. Aussi du fait que l'aspect intellectif de son accomplissement suppose l'action de l'Intellect Agent sur sa faculté intellective, on peut supposer qu'elle représente la première étape du processus qui conduit l'individu à l'obtention du bonheur.

Non examinée, la secondé étape de ce processus suppose, comme on peut le découvrir ici, la réalisation d'actes de trois sortes qui sont corporels, volontaires et intellectuels. Aussi, dans la mesure où dans cet état l'âme humaine n'a plus besoin de matière pour subsister et ressemble en cela aux corps dépourvus de matière, telles les Intelligences séparées, occupant ainsi à jamais un rang inférieur à celui de l'Intellect Agent, on peut supposer l'existence d'une simultanéité entre le développement de la faculté intellective de l'homme et les actes corporels, intellectuels et volontaires qui accompagnent sa réalisation. Or, constatant que ces actes sont « définis, mesurés, <et> proviennent de certaines dispositions et de dons définis et mesurés », ils semblent selon notre hypothèse se rapporter à la religion, et plus particulièrement à la religion vertueuse.

Au début du *Livre de La Religion* nous lisons en effet : « une religion, ce sont des opinions (*ārā'*) et des actions (*af'al*) réglementées (*muqaddara*) et rattachées (*muqayidda*) à des clauses (*bi-šarā'iṭ*), que prescrit le premier gouvernant d'un groupe de gens, en revendiquant d'acquérir, à la faveur de leur adoption par eux, un objectif défini qu'il a sur eux ou grâce à eux. Ce groupe (*al-ǧami'*) peut être un clan (*'ašīra*), ce peut être une cité (*madīna*) ou un district (*ṣaq'ān*), ce peut être une nation immense (*umma 'aẓīma*), ce peut être une pluralité de nations (*amamān kaṯīratan*). Ainsi, si le premier gouvernant est réellement vertueux et si son gouvernement est réellement vertueux, il revendique seulement, dans ce qu'il prescrit, d'acquérir, avec tous ceux qui sont sous son gouvernement, la félicité ultime qui est réellement félicité (*al-sa'āda al-quṣwā allatī hiyya fī-l-ḥaqīqa sa'āda*), et cette religion est une religion vertueuse (*wa takūn tilka al-milla milla fāḍila*). »[1920]

Si l'on s'appuie sur ces définitions de la religion (*milla*) et de la religion vertueuse (*milla fāḍila*), les fonctions ontologiques et eudémoniques de la religion vertueuse apparaissent clairement. Toutefois, il n'est pas seulement question des facultés de l'âme humaine, mais de celles des habitants d'une Cité, lesquelles sont soumises à l'action du chef de la Cité qui régule et mesure leurs opinions et leurs actions. Aussi, les âmes des habitants de

[1920] *LR*, trad. Diebler S., p. 43.

la Cité parviennent-elles à l'obtention de la félicité ultime si, et seulement si, leur premier chef est réellement vertueux et que le projet qu'il a pour eux est identique à sa nature vertueuse, c'est-à-dire vertueux.

Cette idée appelle trois remarques. Sur le plan ontologique, on peut tout d'abord supposer que l'accomplissement de l'individu peut se réaliser selon deux modalités. Sur le plan eudémonique, on peut envisager l'existence d'une complémentarité entre l'action du chef de la Cité et celle de l'Intellect Agent. D'un point de vue plus général, on peut formuler l'hypothèse selon laquelle les définitions qui sont présentées ici du choix, du bonheur et de la religion ont pu avoir été inspirées à Fārābī par *Le Coran*.

a.1.1: Approche ontologique : la religion vertueuse et la réalisation de l'homme

Pour traiter cette question on peut comparer le statut du premier chef de la cité vertueuse, qui est l'imâm idéal selon la *fiṭra*, à celui de l'homme commun.

Comme cela vient d'être rappelé, l'imâm idéal semble avoir, de par sa nature spécifique, les capacités d'œuvrer par lui-même à sa réalisation et celles-ci concerne tout particulièrement ses facultés intellectives et imaginatives, dont l'accomplissement intégral font de lui un sage philosophe et un prophète. Individuel, ce processus suppose néanmoins une communication avec deux instances qui, dans le premier cas, renvoie à l'Intellect Agent et informe son intellect, et, dans le second, renvoie à Dieu qui lui communique ses révélations par l'imagination.

Cela étant posé, se pose la question de savoir comment un être humain non doté des qualités exceptionnelles de l'imâm selon la *fiṭra* peut pleinement se réaliser ? Or, il a été vu dans ce qui précède que c'est à cet effet qu'a été conçue la cité vertueuse et que c'est notamment pour répondre à son besoin d'éminence que l'homme s'unit à ses semblables dans une telle cité. Aussi, constatant que dans le chapitre que nous examinons ici, l'homme parvient à la réalisation ultime de son être grâce à la réalisation d'actes mesurés de nature corporelle, volontaire et intellectuelle, on peut supposer que c'est la religion qui pare aux manques de sa *fiṭra* en comparaison à celle du premier imâm idéal de la Cité, et qu'elle agit pour cela sur une communauté d'hommes en intervenant pour ce faire sur leur volonté et sur leur intelligence, c'est-à-dire, sur leur capacité à faire des choix. Or dans la mesure où leur réunion dans la Cité procède d'un choix, on peut supposer que la religion se définit dans ce contexte comme un processus qui œuvre à la réalisation de leur choix, c'est-à-dire, s'ils décident d'intégrer la cité vertueuse, à l'obtention de leur perfection ultime et du bonheur.

Toutefois, dans la mesure où l'individu est libre d'accomplir des actes vertueux ou vicieux et d'adhérer conséquemment à une cité vertueuse ou vicieuse, il apparaît que toutes les religions ne sont pas équivalentes.

Comme nous serons amenés à le vérifier dans la suite, l'homme vicieux, qui est donc le citoyen d'une cité vicieuse, est généralement l'adepte d'un culte vicieux. Or le but d'un tel culte qui nous est livré également au début du *Livre de la Religion* ne consiste ni en

l'obtention du bonheur, ni en l'obtention de sa perfection dernière. On ne peut y accéder que de deux façons : soit individuellement grâce à une *fiṭra* spécifique et aux actions respectives de l'Intellect Agent et de Dieu sur les parties intellective et imaginative de l'âme ; soit collectivement dans la cité vertueuse en obéissant au premier chef de la Cité. L'association du *Livre des Opinions* et de *La Religion* permet de supposer que cette obéissance se décline en deux aspects. Le premier est de nature dialectique, dans la mesure où la religion comporte en première instance des opinions, et le second dans celle où un aspect pratique articule la religion à la réalisation d'actions. Ces deux aspects semblent correspondre assez précisément à la définition qui nous est livrée de la puissance raisonnable dans notre chapitre, lequel comporte également deux aspects qui sont théorique et pratique.

Selon cette idée, il est possible d'envisager une correspondance entre la faculté rationnelle de l'homme, et plus spécifiquement du premier imâm idéal de la Cité, et les opinions des habitants de la cité vertueuse, et nous pouvons supposer que les connaissances théoriques de l'imâm qui relèvent du pôle théorique de son intellect sont la source des opinions des seconds, et nous pouvons envisager qu'il en est de même pour le pôle pratique de son âme, qui semble pouvoir être relié aux actions des habitants de la cité vertueuse. En ce sens, nous pourrions reprendre l'hypothèse développée en amont selon laquelle la religion est une imitation de la philosophie, et supposer ici qu'en tant que processus le contenu de la religion vertueuse est semblable à celui de l'intelligence du premier imâm de la cité vertueuse.

a.1.2: Approche eudémonique : la religion vertueuse et l'obtention du bonheur

Pour saisir la fonction eudémonique de la religion, nous devons nous concentrer tout d'abord sur la collaboration entre les pôles théorique et pratique de la puissance raisonnable. Selon le *faylasūf*, le pratique est soumis au théorique, mais c'est par le pratique que l'on parvient à la félicité.

Du fait qu'il est possible d'accéder à la félicité par soi de façon individuelle ou en communauté au sein de la Cité, l'obtention de la félicité peut se définir de deux façons.

En suivant notre chapitre, nous pensons trouver une description de l'obtention individuelle de la félicité. Celle-ci suggère une collaboration entre les puissances de l'âme. Tout d'abord, celles-ci sont envisagées à partir de leur soumission à la puissance raisonnable, laquelle concerne dans l'ordre hiérarchique, les puissances nutritive, sensitive et imaginative.

Au service la partie raisonnable de l'âme et du corps, cette première collaboration fait parallèlement place à une seconde, qui suppose une soumission des facultés sensitive, imaginative et raisonnable à la puissance appétitive. Ce qui est alors senti, imaginé, médité ou connu est gouverné par un attrait et/ou un appétit consécutif à la puissance appétitive, et c'est donc elle qui préside la volonté et articule sa réalisation à un mouvement et/ou à une tension « de la puissance appétitive vers ce qu'elle appréhende ». Or, si la volonté de l'homme désire en ce sens la félicité, son obtention s'articule à deux étapes : une première, cognitive, qui suppose l'action de l'intellect théorique et la connaissance de la félicité, et une seconde,

pratique, qui implique la réalisation des actions nécessaires à son obtention. Un tel processus est donc rationnel et on peut supposer qu'il implique bien le choix spécifique à l'homme, qui s'apparente à une volonté rationnelle.

Il est important de constater que ce processus traduit une montée en puissance, qui peut ne pas aboutir à l'obtention de la félicité, tout en mobilisant les mêmes facultés. En effet, si l'homme ignore la félicité, ou s'il la connaît, mais lui préfère une autre réalité, les facultés de son âme collaboreront de la même façon et l'homme accèdera, non pas au bonheur ultime, mais à un état que l'on peut qualifier de vicieux, articulé à des actions sans beauté. Or il semblerait que c'est de cette façon que Fārābī a qualifié le but et l'action des religions vicieuses et qu'il put s'inspirer pour cela du *Coran*.

a.1.3: Des religions vicieuses au Coran

Si, comme on a pu le constater en amont, Fārābī définit la religion et la religion vertueuse au début du *Livre de la Religion*, on peut remarquer que ces deux définitions sont complétées par une série de définitions qui se rapportent aux religions vertueuses.

(ص42/ف43) وإن كانت رئاسته جاهليّة، فإنّه إنّما يلتمس بما يرسمه من ذلك أن ينال هو بهم خيراً <مّا من الخيرات> الجاهليّة_ إمّا الخير الضروريّ الذي هو الصحّة والسلامة و إمّا يسار و إمّا لذّة وإمّا كرامة و جلالة و إمّا غلبة _ و يفوز هو بذلك الخير و يسعد به دونهم، و يجعل مَن تحت رئاسته آلات يستعملهم في أن يصل بهم إلى غرضه ويستديمه. و إمّا أن يلتمس بذلك أن ينال ذلك الخير <هم> دونه، أو هو و هم جميعاً _ و هذان هما أفضال رؤساء الجاهليّة. و إن كانت رئاسته تلك رئاسة ضلالة _ بأن يظنّ هو بنفسه الفضيلة والحكمة و يظنّ به و يعتقد فيه ذلك مَن تحت رئاسته من غير أن يكون كذلك _ كان الذي يلتمس بذلك (ص 44) أن ينال هو و مَن تحت رئاسته شسئاً يُظَنّ به السعادة القصوى من غير أن تكون لها حقيقة. وإن كانت <رئاسته> رئاسة تمويه من حيث يتعمّد ذلك و مَن تحت رئاسته لا يشعرون بذلك، فإنّ أهل رئاسته يعتقدون فيه و يظنّون به الفضيلة والحكمة، ويكون ملتمسه بما يرسمه إمّا في الظاهر فأن ينال هو و هم السعادة القصوى وإمّا في الباطن فأن ينال بهم أحد الخيرات الجاهليّة.

(43) Si, en revanche, **son gouvernement est ignorant (*ri'āsatuhu ğāhiliyya*)**, il revendique seulement, dans ce qu'il prescrit, d'acquérir grâce à eux l'un des biens de l'ignorance (*al-ḫayarāt al-ğāhiliyya*), soit le **bien nécessaire (*al-ḫayr al-ḍarūrī*), c'est-à-dire, la santé et la sécurité, soit une postérité, soit une jouissance, soit un prestige et une splendeur, soit une victoire :** alors, il remporte ce bien, y trouve sa félicité à l'exclusion des gens et fait de ceux qui se trouvent sous son gouvernement des **instruments** (*ālāt*) qu'il emploie pour atteindre son objectif et le perpétuer. Ou bien il revendique par là de leur conférer ce bien à son exclusion, ou bien à la fois à eux et à lui-même et ce sont là **les deux gouvernements ignorants les plus vertueux.**
Si donc ce sien gouvernement est **un gouvernement fourvoyé (*ḍalāla*)**, en ce qu'il a en **son âme une supposition sur la vertu et sur la sagesse et que ceux qui sont sous son gouvernement ont cette supposition et cette opinion à leur sujet sans qu'il en aille ainsi,** ce qu'il revendique alors, (p. 45) c'est **d'acquérir**, avec ceux qui sont sous son gouvernement, quelque chose dont il suppose que c'est la félicité ultime, sans que cette dernière ait de **réalité.**
Si, d'autre part, son gouvernement est **un gouvernement falsificateur**, en ce qu'il agit ainsi de propos délibéré sans que ceux qui sont sous son gouvernement s'en aperçoivent, ses gouvernés sont d'opinion et supposent qu'il s'agit bien de la vertu et de la sagesse et sa revendication, dans la prescription qu'il donne, est en apparence (*fī-l-ẓāhir*) d'acquérir avec eux la félicité ultime, mais au fond des choses (*fī-l-bāṭin*) il s'agit d'acquérir grâce à eux **l'un des biens de l'ignorance.**

Si l'on examine en première instance le vocabulaire employé ici par le *faylasūf,* on peut observer avec intérêt l'emploi qu'il suppose de la notion d'ignorance (*al-ǧāhiliyya*). Selon nous, son usage peut être interprété de deux façons. Si l'on considère tout d'abord le chapitre XXIII du *Livre des Opinions*, on peut supposer que la connaissance de l'individu qui aspire à la réalisation complète de son être et qui parvient à cela ou bien individuellement grâce à sa *fiṭra* et à la collaboration des facultés de son âme, ou collectivement par la religion et sous le commandement du premier chef de la Cité, s'oppose de façon radicale à l'ignorance évoquée ici dans *Le Livre de la Religion*. Celle-ci participe quant à elle à différents processus qui conduisent le premier gouvernant : premièrement, à convoiter l'un des biens de l'ignorance (*al-ḫayarāt al-ǧāhiliyya*) pour lui seul ; deuxièmement, pour lui et ses concitoyens ; troisièmement, à se tromper sur la réalité de la félicité ; et quatrièmement, à tromper à son sujet.

La seconde interprétation possible de la notion d'ignorance suppose selon nous une relation avec la signification historique du terme adopté par Fārābī pour l'exprimer. Celui-ci semble évoquer une époque jugée sombre et ignorante de l'histoire des Arabes, qui correspond à la période durant laquelle ils n'avaient pas adopté l'islam (*al-Ǧāhiliyya*). Selon ce point de vue, l'ignorance définit ce qui s'oppose à la vraie religion, qui est l'islam, et correspond à d'autres cultes tels que le polythéisme. Or si l'on s'appuie sur cette signification historique de l'ignorance, on peut constater qu'elle s'accorde avec les aspirations du gouvernant vicieux, qui ignore la félicité et la religion vertueuse permettant son obtention.

En outre, dans la mesure où l'obtention de la félicité nécessite pour le *faylasūf* la réalisation d'un choix qui suppose une collaboration étroite entre les puissances raisonnable et appétitive, il n'est pas impossible qu'il se soit appuyé sur la définition coranique de la foi ou « īmān » pour définir la religion et distinguer ses acceptions vertueuse et vicieuse. La foi n'étant pas le fait d'une simple adhésion par la parole, mais résultant d'un véritable processus de conversion du cœur, elle semble compatible avec les processus individuels et collectifs qui conduisent l'individu à l'obtention de la félicité. Pour s'en faire une idée, on peut examiner les versets 14-18 de la sourate XLIX :

> « **(14)** Les Bédouins disent : ''Nous croyons (*āmannā*) !'' Dis : ''Vous ne croyez pas (*lam tu'minnū*), mais dites plutôt : ''Nous nous soumettons (*aslamnā*)''…La foi (*al-'īmān*) n'est pas entrée dans votre cœur (*qulūbikum*) !'' Si vous obéissez à Dieu et à son Prophète (*rasūlahu*), Dieu ne vous fera rien perdre de vos bonnes actions, _ Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux_ **(15)** Seuls sont vraiment croyants (*innamā al-mu'minūna*) ceux qui croient en Dieu et en son Prophète _ sans plus jamais douter (*lam yartābū*) ensuite_ tandis qu'ils luttent dans le chemin de Dieu avec leurs biens et leurs personnes. _ Voilà ceux qui sont véridiques (*al-ṣādiqūna*) _ **(16)** Dis : ''Apprendrez-vous (*atu'allimūna*) à Dieu le contenu de votre Religion (*bi-dīnikum*) ? Dieu connaît (*ya'lamu*) parfaitement ce qui se trouve dans les cieux et sur la terre''. Dieu connaît parfaitement toute chose (*Allah bikulli šay'in 'Alīmun*). **(17)** Les Bédouins te rappellent leur soumission (*aslamū*) comme si c'était, de leur part, une faveur. Dis : ''Ne me rappelez pas votre soumission (*islāmakum)* comme une faveur : bien au contraire, c'est Dieu qui vous a accordé la grâce d'être dirigés vers la foi (*hadākum lil-'imāni*), si vous

êtes sincères (*in kuntum ṣādiqīna*) !'' **(18)** Oui, Dieu connaît le mystère (*ya'lamu ġayba*) des cieux et de la terre. Dieu voit parfaitement ce que vous faites. »[1921]

Dans cet ensemble de versets, il est question de la foi des Bédouins (*al-A'rābu*), c'est-à-dire des premiers Arabes, en l'islam. Comme on peut le constater, sa saisie est polémique et semble avoir conduit certains à l'envisager comme une faveur faite au prophète de l'islam qui comptait lui-même parmi les premiers Arabes. Pour mettre un terme à cette situation, il semblerait que Dieu soit intervenu en faveur du prophète, qui est présenté comme son messager (*rasūlahu*), la croyance se trouvant définie de trois façons. Tout d'abord, comme un processus de soumission de l'homme à Dieu (*aslama*) par la médiation de son envoyé ou prophète. Ensuite comme une soumission sincère (*taṣdīq*)[1922] qui conduit à l'émergence de la foi (*al-īmān*) dans le cœur (*qalb*). Enfin, comme une grâce et une guidance attribuées à l'homme par Dieu.

Les Bédouins dont il est question ici ne semblent pas avoir été conscients de caractère procédural et graduel de la foi, et supposent pour la définir au moins deux choses. D'une part, que l'adhésion à une religion, et en l'occurrence à l'islam, est du seul fait de leur volonté. D'autre part, qu'adhérer à une religion fait de son adhérent un croyant, ce qui reviendrait à supposer qu'en adhérant à l'islam et donc en faisant allégeance à Muḥammad, les Bédouins seraient devenus musulmans. Aussi dans la mesure où cette attitude ne s'accorde pas avec la définition authentique de la foi, et que l'adoption d'une religion suppose la volonté de Dieu et la soumission de l'homme à lui, on peut comparer la situation des Bédouins dont il est question ici à celle des gouvernants vicieux du *Livre de la Religion* de Fārābī, et les considérer comme des ignorants.

À ce titre, il est intéressant de constater, comme le remarque M.-T. Urvoy, que « le substantif *îmân* et ses dérivés apparaissent six cent dix fois dans le Livre sacré, soit beaucoup plus que le substantif islâm et ses dérivés »[1923], de quoi il ressort que dans *Le Coran* l'adhésion à une religion ne saurait constituer une fin en soi, mais suppose au contraire un processus de conversion qui, à terme, transforme l'individu en croyant sincère. Aussi, dans la mesure où il est possible d'être musulman par la parole sans l'être par le cœur, on peut sérieusement se demander si Fārābī ne s'est pas appuyé sur la notion d'imān pour définir la religion et la distinction entre les religions vertueuse et vicieuse, dans la mesure où cette distinction maintient l'existence d'une religion, tout en assignant une place au jugement de la valeur de ses adhérents.

En ce sens, seuls les adeptes de la religion vertueuse pourraient être considérés comme des croyants véridiques ou sincères (*al-ṣādiqūna*), ce qui ne serait pas le cas des adeptes de religions vicieuses qui seraient, de façon consciente ou inconsciente, esclaves d'une forme d'infidélité que l'on peut associer à l'ignorance de la félicité et de la religion vertueuse qui

[1921] *CORAN*, trad. Masson D., XLIX, 14-18, pp. 641-642.
[1922] URVOY M.-Th., « Foi et infidélité », DC, pp. 347-349 et plus particulièrement ici, p. 347.
[1923] *Ibid.*, p. 347.

permet son obtention. Pour compléter le rapprochement entre la conception coranique de la foi et la définition de la religion proposée à Fārābī, on peut songer à la relation qui est évoquée dans les versets 14-18 de la sourate XLIX entre Dieu et son prophète et/ou messager, et se pencher à ce titre sur le statut de la prophétie dans *Le Livre de la Religion* et le chapitre XXVdu *Livre des Opinions*.

a. 2 : La fonction didactique de la religion vertueuse et la prophétie

Situé à la suite de la définition de la religion vicieuse, cet extrait du *Livre de la Religion* constitue un complément de la définition de la religion vertueuse. Aussi remarquons-nous qu'il associe la formulation de ses opinions et de ses actions à la capacité du premier chef de la Cité à avoir reçu l'inspiration (*al-waḥī*) de Dieu-même (*Allah*) :

(44) Quant au premier gouvernant **qui est vertueux**, son métier est seulement **le métier de roi**, apparié à une **inspiration venue de Dieu (*biwaḥī min Allah ilayhi*)**, et, **quand il règle les actions et les opinions qui sont celles de la religion vertueuse**, c'est uniquement à **la faveur de cette inspiration**, et cela selon **une ou chacune des deux manières que voici** : la première est qu'elles lui soient **toutes inspirées de manière réglée**, et la seconde **qu'il les règle lui-même à la faveur d'une capacité dont il bénéficie par l'inspiration et par Celui qui l'inspire (Exalté soit-il !)** – tant et si bien que lui soient **dévoilées (*takašafat*) les clauses qui lui servent à régler les opinions et actions vertueuses, ou bien que certaines procèdent de la première manière et les autres de la seconde**. Et on a vu déjà clairement, à propos de **la science théorique, comment s'effectue l'inspiration de Dieu (Exalté soit-il !)** vers un homme qu'il inspire et comment l'inspiration et l'inspirateur donnent jour en lui à **cette faculté**.

(ص44/ف45) فإنّ الرئيس الأوّل الفاضل إنّما تكون مهنته ملكيّة مقرونة **بوحي من الله إليه**. وإنّما يقدّر الأفعال والآراء التي في الملّة الفاضلة <بالوحي>، وذلك بأحد وجهين أو بكليهما: أحدهما أن توحى إليه هذه كلها مقدّرة، والثاني أن يقدّرها هو بالقوّة التي استفادها <هو> عن الوحي والموحي تعالى حتّى **تكشّفت** له بها الشرائط التي بها يقدّر الآراء والأفعال الفاضلة، أو يكون بعضها بالوجه الأوّل و بعضها بالوجه الثاني. و قد تبيّن في العلم النظريّ كيف يكون وحي الله تعالى إلى الإنسان الذي يوحى إليه وكيف تحصل في الإنسان القوّة عن الوحي والموحي.

Comme cela a été évoqué en amont[1924], l'élaboration de la religion suppose un exercice totalement ou partiellement inspiré.

Dans le premier cas de figure, c'est Dieu qui inspire au chef de la cité vertueuse les opinions et les actions de la religion. Dans le second, les clauses qui servent à sa régulation se dévoilent (*takašafat*) au chef de la Cité à la faveur d'une inspiration, à partir de laquelle il procède ensuite à la formulation des opinions et des actions de la religion. Constatant en outre que le Second maître renvoie à la fin du texte à un écrit dans lequel il semble s'être clairement exprimé au sujet de la science théorique, et plus précisément du processus impliqué par l'inspiration entre Dieu et l'homme, nous pensons qu'il n'est pas impossible qu'il se réfère ici au *Livre des Opinions*, et plus spécifiquement au chapitre XXV, où il livre un exposé théorique de sa doctrine de la prophétie.

[1924] Cf. *supra*.

a.2.1: La doctrine de la prophétie dans Le Livre des Opinions

Si, comme cela vient d'être évoqué, on trouve au chapitre XXV du *Livre des Opinions* un exposé de la doctrine prophétique de Fārābī, celui-ci semble préparé par le chapitre XXIV qui porte sur « La Cause des Songes »[1925]. De ce dernier nous pouvons retenir deux arguments : un premier selon lequel la puissance imaginative assure la médiation entre les puissances sensitive et raisonnable de l'âme[1926] ; un second en vertu duquel la faculté imaginative de l'âme semble avoir trois fonctions, dont une qui joue un rôle central dans la conception fārābienne de la religion, à savoir : l'imitation[1927]. Or, c'est cette aptitude qui constitue selon Fārābī la particularité de la puissance imaginative, qui a donc la capacité d'imiter les réalités sensibles conservées en elle. Ainsi durant le sommeil, elle peut laisser libre cours à son action et se trouve isolée des facultés sensitive, appétitive et raisonnable qu'elle sert.

Toutefois, dans la mesure où l'imagination est un état psychique semblable à l'intellection, son imitation implique un jeu de correspondance entre la réalité imitée et son correspondant sensible. « Comme elle ne peut pas recevoir les intelligibles en tant que tels, affirme Fārābī, […] lorsque la puissance raisonnable lui fournit ces intelligibles, elle ne les reçoit pas comme elles sont dans la puissance raisonnable, mais elle les imite par les sensibles imitateurs. »[1928] Il en est de même quand le corps lui communique une humeur, ou que la puissance appétitive se révèle préparée à un état tel que la colère[1929]. Il se produit dans l'imagination un phénomène de conversion de l'impression reçue, qui est perçue soit telle quelle, soit à partir du sensible qui lui ressemble[1930]. Ainsi le rôle de l'action imitative de l'imagination est semblable à celui de « la chose dans la réalité »[1931]. Or, plus important et ultime semble être l'usage de ce rôle quand il se rapporte à la puissance raisonnable, car l'imagination imite aussi bien les intelligibles parfaits (ex : la Cause Première, les êtres séparés de matière, les cieux)[1932] chez les sensibles les plus parfaits (ex : les choses agréables à voir), que ceux qui sont imparfaits (ex : les choses laides) chez les sensibles les plus vils[1933].

Aussi, dans la mesure où l'imagination paraît assurer la relation entre le pôle théorique de l'intellect et son pôle pratique, c'est de cette façon qu'elle peut recevoir en elle par débordement des intelligibles issus de l'un ou l'autre de ces deux pôles. Elle communique alors avec l'Intelligence Agente, qui lui fournit « parfois les intelligibles qui se produisent en la puissance raisonnable théorique, et parfois […] des réalisations partielles sensibles, qui se

[1925] Dans la traduction de Sabri T., nous nous trouvons aux pages 96-99.
[1926] *Ibid*., p. 96.
[1927] *Ibid*. Quant aux autres fonctions de l'imagination, elles consistent en la conversion des impressions et leurs combinaisons (*ibid*.).
[1928] *Ibid*., p. 97.
[1929] *Ibid.*
[1930] *Ibid.*
[1931] *Ibid*., p. 98.
[1932] *Ibid.*
[1933] *Ibid*., p. 99.

produisent dans la puissance raisonnable pratique »[1934]. Se trouvant alors dans « la situation de la lumière par rapport à la vue »[1935], elle reproduit ou bien l'action de l'âme rationnelle théorique, ou celle de l'âme rationnelle pratique telles quelles ou par ce qui leur ressemble dans le sensible. Cette imitation n'est néanmoins pas le fruit d'une réflexion, mais simplement à l'image de ce qui est imité, et pour s'en faire une idée on peut constater que la partie pratique de l'âme rationnelle qui porte sur les choses particulières présentes et futures conduira en l'occurrence l'imagination à produire des images qui seront perçues durant le sommeil ou dans l'état de veille, mais seulement « chez peu de gens »[1936].

Dans le cas de la prophétie, qui est définie par Fārābī au chapitre XXV *du Livre des Opinions*[1937], la puissance imaginative est envisagée sous un angle différent.

Selon ce point de vue, sa liberté ne résulte pas d'un état de sommeil, mais de sa complétude et de sa force vis-à-vis des facultés de l'âme qu'elle sert naturellement et des sensibles qu'elle reçoit de l'extérieur. Non soumise intégralement aux sensibles et à l'action de la puissance raisonnable, elle cultive alors une relation privilégiée avec l'Intellect Agent, qui lui communique des sensibles qu'elle imite et convertit en des sensibles visibles. Or quand l'imagination parvient à se représenter les intelligibles les plus parfaits au moyen des sensibles les plus agréables à voir, il se produit alors deux choses. D'une part un jugement, selon lequel il n'est pas impossible que l'individu qui parvient à un tel état « se dit que Dieu a une magnificence grandiose et merveilleuse, et qu'il a vu des choses surprenantes qui n'ont rien de commun avec les autres êtres »[1938]. D'autre part, l'accession à un état qui s'apparente à la prophétie[1939].

Comme l'affirme à cet égard Fārābī, « <il> n'y a pas d'empêchement à ce que l'être humain dont la puissance imaginative a atteint l'extrême plénitude reçoive, à l'état de veille de la part de l'intelligence agente, quelques fragments d'événements présents et futurs ou leurs imitations par les sensibles, ainsi que les imitations des intelligibles séparés et des autres existences nobles. Alors, par les intelligibles qu'elle reçoit, l'imagination aura la prophétie des choses divines. C'est le plus haut degré auquel aboutit la puissance imaginative de l'homme. »[1940]

Conformément à ce qui a été vu dans le chapitre XXIV du *Livre des Opinions* et précédemment, la faculté imaginative de l'âme peut bien recevoir en elle la prophétie ; et le

---

[1934] *Ibid.*, p. 98-99.
[1935] *Ibid.*, p. 98.
[1936] *Ibid*., p. 99.
[1937] *Ibid*., p. 100-101.
[1938] *Ibid*., p. 100. Cet état peut être corroboré par le *Ḥadīṯ*. Pour le vérifier, on peut se référer au receuil célèbre de l'Imâm M. Annawawī (56/676) intitulé « *Les Jardins des Vertueux* » (*Riyād al-Ṣāliḥīn*). Dans la section consacrée à « Ce que Dieu le Très-Haut a préparé au Paradis pour les Croyants » (n°372), on trouve le *ḥadīṯ* suivant (n° 1881) rapporté par Abū Hurayra (56/676) : « le Prophète a dit : ''Dieu –Exalté soit-Il a dit : « J'ai préparé pour Mes serviteurs vertueux ce que nul oeil n'a vu, nulle oreille n'a entendu et ce que nul esprit n'a imaginé. Lisez donc, si vous le voulez le verset suivant : Aucun être créé ne sait ce qu'on a caché pour eux comme source de sérénité profonde en récompense de ce qu'ils faisaient (*Coran* XXXII, 17)'' ». ANNAWAWĪ M., *Riyād al-Ṣāliḥīn* (*Les Jardins des Vertueux*), trad. & commentaire Keshrid S. (dr.), Beyrouth, Dar al Gharb al-Islami, 1994, p. 451.
[1939] *Ibid.*
[1940] *Ibid.*

contenu de cette dernière se rapporte ainsi, ou bien à celui du pôle pratique de l'intelligence qui porte sur les événements particuliers présents et futurs, ou alors ce que qui est appréhendé par l'intelligence théorique, à savoir les intelligibles les plus parfaits, tels que la Cause Première et les Intelligences, que l'on peut identifier aux intelligibles séparés et aux existences nobles. Quand ce n'est pas le cas, et si l'imagination n'est pas dans son état le plus parfait, elle se retrouve dans d'autres états qui sont recensés dans le schéma ci-dessous.

Titre : Les états de la faculté imaginative en-deçà de sa perfection et de son accession à la prophétie[1941]

Premier palier : La prophétie à l'état de veille et/ou de sommeil qui ne fait pas l'objet de visions

(1) Veille et sommeil : dans ce cas, l'homme accède au contenu de la prophétie en partie en état de veille et en partie dans le sommeil, mais non avec sa vue.
(2) Sommeil : dans ce cas, les hommes accèdent au contenu de la prophétie uniquement durant le sommeil. Pour exprimer ces choses, ils auront un langage de fable, de symboles, de substitutions (ou de « remplacements ») et de comparaisons.

⇩

Second palier : La prophétie fragmentée, les intelligibles et leurs visions

(3) Ceux qui reçoivent des fragments de la prophétie et les voient à l'état de veille, mais ne reçoivent pas les intelligibles.
(4) Ceux qui reçoivent les intelligibles, les voient à l'état de veille, mais ne reçoivent pas les fragments.
(5) Ceux qui reçoivent certains intelligibles, certains fragments, mais ne les voient pas tous.
(6) Ceux qui voient certaines choses à l'état de veille, mais ne voient pas les mêmes durant le sommeil.
(7) Ceux qui reçoivent des fragments, mais pas des intelligibles.
(8) Ceux qui reçoivent certaines choses « par ci par là »[1942].
(9) Ceux qui reçoivent seulement quelque chose des fragments, (« et ceux-là sont nombreux »[1943]).

Dans ce schéma, nous avons souhaité mettre en évidence la différence entre la prophétie et les états qui lui sont inférieurs et subordonnés. Ainsi, dans ce que nous avons considéré comme le premier palier ou niveau en-deçà de la prophétie, nous avons intégré les hommes qui accèdent à son contenu uniquement dans le sommeil (n°2) ainsi que ceux qui sont supérieurs à eux et qui sont capables d'y accéder en partie dans le sommeil et à l'état de veille, mais sans avoir accès à la vision des intelligibles que l'imagination imite. Ce n'est pas le cas des individus du second palier, qui sont capables, pour certains, d'accéder à une telle vision, mais seulement de façon fragmentée. C'est le cas des individus des groupes n°3, 4 et 6. Or dans chacun de ces cas, ces derniers se trouvent seulement dotés de « quelque chose », à savoir des intelligibles dans le premier cas, des fragments dans le deuxième, et de la vision durant le sommeil dans le troisième. Ce n'est pas le cas des individus de la cinquième catégorie, qui ont accès à la vision de certains intelligibles et de certains fragments, ni celui des membres de la septième, huitième et neuvième catégories, qui sont totalement privés de visions.

[1941] Schéma réalisé à partir du ch. XXV du *POHV*, p. 101, Sabri T.
[1942] *Ibid.*, p. 101.
[1943] *Ibid.*

En ce qui concerne les premiers (n°7), ils n'accèdent qu'aux fragments, mais pas aux intelligibles. Les deuxièmes (n°8) reçoivent des choses encore plus élémentaires, qui ne sont associées ni à des intelligibles, ni à des fragments ni même à des visions. Quant aux troisièmes (n°9), ils reçoivent seulement « quelque chose » des fragments. Assurant que ces derniers « sont les plus nombreux », Fārābī n'explique pas davantage ce qui autorise à envisager leur catégorie comme occupant la dernière place de sa classification.

Il envisage néanmoins en-deçà deux autres catégories d'individus, qui sont atteints de maladie, ou bien de folie. Pour expliquer leur situation, il suppose un dysfonctionnement de la faculté imaginative et ne s'exprime pas au sujet de la prophétie ; et il présuppose ainsi que certaines visions inspirées par l'imagination peuvent résulter d'un bouleversement des humeurs.

Selon nous, cette hiérarchisation infra-prophétique permet d'établir la prophétie sur des bases solides et de l'intégrer conséquemment dans une épistémologie, laquelle suppose plusieurs paramètres : un premier qui suppose une communication entre l'imagination et l'Intellect Agent, un deuxième que l'individu soit à l'état de veille, et un troisième en vertu duquel il reçoit dans son âme et par la médiation de l'Intellect Agent les intelligibles les plus parfaits et leurs visions de façon totale et parfaite. À l'issue de cet examen, plusieurs questions se posent néanmoins. La première concerne le premier chef de la Cité qui n'est pas évoqué ici et qui, comme cela a été vu en amont, est considéré par Fārābī comme un prophète. La seconde question que l'on peut poser est relative au caractère religieux de cette vision de la prophétie, et plus spécifiquement de son adéquation avec l'islam, qui semble ici difficile à établir.

a.2.2: La religion vertueuse, la prophétie et la définition coranique de la foi

Si l'on établit pour ce faire un retour à l'extrait du *Livre de la Religion* et aux versets 14-18 de la sourate XLIX, on peut formuler plusieurs hypothèses.

En le comparant tout d'abord l'extrait du *Livre de la Religion* au chapitre XXV du *Livre des Opinions*, on peut supposer une différence de registre. Ainsi pensons-nous que dans le chapitre XXV du *Le Livre des Opinions*, Fārābī propose un discours théorique sur la prophétie auquel il renvoie selon nous à la fin de l'extrait examiné du *Livre de la Religion*. Dans ce dernier, son discours semble plus politique et sa visée consiste sans doute à produire un modèle de religiosité compatible avec l'islam et la cité musulmane. Ainsi, comme l'affirme le *faylasūf* dans *Le Livre de la Religion*, le premier gouvernant de la Cité, s'il est vraiment vertueux, est un homme inspiré par Dieu. Toutefois, si l'on examine dans le détail cette inspiration, on constate qu'elle se révèle appariée au métier de roi, et que dans l'esprit du Second maître, cette charge n'est autre que celle du philosophe-même, car en l'absence de philosophie dans la cité, celle-ci se saurait avoir selon lui de roi[1944].

[1944] Cf. *supra*.

Or ce point confirme bien le portrait qui a été déterminé des aptitudes intellectuelles et imaginatives du premier imâm de la Cité, qui n'est autre qu'un sage philosophe doublé d'un prophète. Or comme cela a été montré, cette vision assigne une primauté à la philosophie et à l'imâmat qui sont identiques, auxquels on peut associer la royauté, mais la prophétie bénéficie quant à elle d'un rôle secondaire eu égard à sa source imaginative. Pourtant, Fārābī n'hésite pas à lui assigner un rôle prépondérant dans l'extrait examiné du *Livre de La Religion*, et c'est en se réappropriant selon nous sa fonction et sa définition islamique qu'il l'identifie à un processus au moyen duquel Dieu est susceptible d'inspirer au premier chef de la Cité les actions et les opinions constitutives de la religion vertueuse.

Si l'on se réfère ensuite aux versets 14-18 de la sourate XLIX, nous pensons trouver une adéquation entre la définition de la religion vertueuse et la foi musulmane. Si, dans le cas de Fārābī l'adoption de la religion vertueuse implique dans certains cas la prophétie, ou considère son fondateur, qui est donc le chef de la Cité, comme un prophète. Or, dans les versets examinés ci-dessus, la prophétie est le mode de communication entre Dieu et les hommes, et le prophète joue donc un rôle majeur dans l'apparition de la foi. Celui-ci est néanmoins second vis-à-vis de Dieu, dont la volonté détermine l'attrait de l'homme pour la foi et sa naissance dans le cœur. En outre, du fait que l'apparition de la foi dans le cœur convertit en quelque sorte l'incroyance de l'homme en une croyance effective, on peut supposer qu'elle actualise la foi de l'individu à la manière dont elle actualise les âmes des habitants de la cité vertueuse.

Cette idée pose alors la question de l'accomplissement de ces dernières et du devenir de leurs âmes, une fois heureuses. Elle s'interroge également sous une autre forme sur l'importance du choix de l'homme et sur sa relation avec la religion, et conduit selon nous au concept de *métanoïa*.

a.2.3: La prophétie, la religion vertueuse et la métanoïa

En revenant à l'analyse du chapitre XXIII du *Livre des Opinions*, nous constatons que sous sa forme rationnelle, la volonté participe avec la religion vertueuse à l'accomplissement intégral des individus. Aussi, si l'on s'interroge sur la finalité de cet accomplissement et à son impact sur les âmes humaines, nous pensons avoir affaire au concept grec de « *métanoïa* ». Traduit en théologie chrétienne par les notions de « pénitence »[1945] ou de « repentance »[1946], il désigne ce qui se trouve « au-delà de nous »[1947] et plus particulièrement, ce qui surplombe de l'intellect et la raison[1948]. Or sachant que pour le *faylasūf*, la puissance raisonnable de l'âme est au service de la puissance appétitive, et que cette dernière constitue la source de la volonté

[1945] DAUTAIS Ph., « La *métanoïa* : premier pas sur le chemin de la guérison », *Le Chemin*, n 20, 1993. Source : http://www.pagesorthodoxes.net/metanoia/dautais-metanoia.htm.
[1946] *Ibid.*
[1947] *Ibid.*
[1948] *Ibid.*

et du choix, on peut supposer qu'elle occasionne une fois accomplie, une transformation de l'âme qui est de l'ordre de la *métanoïa.*

Envisagée comme « un mouvement de conversion ou de retournement par lequel l'homme s'ouvre à plus grand que lui-même en lui-même »[1949], la *métanoïa* pourrait être identifiée aux actes de la volonté qui sont les seuls à constituer un frein à la félicité dans le chapitre XXIII du *Livre des Opinions*. Aussi, du fait que c'est par la médiation de l'Intelligence Agente que l'homme accède à la félicité ultime et que dans cet état son bonheur se définit comme un état dans lequel il s'apparente lui-même à une intelligence d'un degré inférieur à l'Intelligence Agente, on vérifie par cela que cette Intelligence procède en quelque sorte à une conversion de sa nature, qui accède ainsi à un niveau supérieur, purement spirituel.

Il paraît intéressant de remarquer à ce titre que la théologie chrétienne identifie la *métanoïa* à une ouverture de la volonté de l'homme à Dieu qui fait suite à une guidance préalable de la volonté humaine par Dieu-même. Celle-ci n'est pas « de notre propre initiative mais [une] réponse à l'appel que Dieu ne cesse d'adresser à chacun au cœur de la vie existentielle »[1950]. En outre, la *métanoïa* se fonde en même temps sur une libre décision et suppose ainsi un dialogue personnel entre l'homme et Dieu. Selon ce point de vue, et comme c'est par ailleurs le cas dans les versets 14-18 de la sourate XLIX, toute spéculation de l'homme au sujet de Dieu est le fait de l'homme idolâtre[1951], la foi véritable se définissant ainsi comme une forme de confiance en Dieu et d'abandon à lui, et une acceptation du et/ou des transformations qu'elle suppose. Concordante avec la définition coranique de l'*îmân*, la conception chrétienne de la *métanoïa* put avoir inspiré la conception fārābienne de la religion vertueuse. Cette hypothèse peut faire sens dans la mesure où Fārābī a été l'élève du sage chrétien Yūḥannā b. Ḥaylān durant la seconde phase de sa formation en philosophie dans la ville de Ḥarrān, et elle pourrait nous amener à préciser les fonctions ontologiques et eudémoniques de la religion vertueuse.

À ce titre, s'il a été établi qu'au terme de son plein accomplissement l'âme humaine parvient à la perfection et accède au bonheur ultime, nous n'avons pas encore fourni d'explication au sujet du devenir des âmes des citoyens qui, comme cela a été montré, se rassemblent dans la Cité pour satisfaire leurs besoins d'éminence et doivent se soumettre pour cela aux opinions et aux actions de la religion qui sont élaborées par le premier chef de la Cité, lequel est idéalement l'imâm selon la *fiṭra*. Aussi, en nous appuyant sur le concept de *métanoïa*, nous pouvons formuler au moins deux hypothèses sur le devenir de ces âmes.

[1949] *Ibid.*

[1950] *Ibid.* Le père Dautais d'ajouter : « Le Seigneur m'a appelé dès ma naissance dit Isaïe (Is 49,1; cf. Ga 1,15); ou : Nul ne peut venir à Moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire (Jn 6,44) »

[1951] *Ibid*., le père Dautais poursuivant son argumentation ainsi : « Cependant elle (ie. *la métanoïa*) se fonde sur notre décision, sur notre libre réponse : Fais-moi revenir et je reviendrai (Jn 32,18). Ainsi elle nous introduit dans un dialogue qui était interrompu car Dieu était vécu comme un absent. En ce sens, penser à Dieu ou sur Dieu, spéculer au sujet de Dieu est le fait de l'homme idolâtre, étranger au repentir. Quand nous sommes face à l'autre, nous n'avons plus à penser à lui mais à le rencontrer, car on ne pense qu'aux absents. Comme le souligne le Père Sophrony : Se repentir du péché n'est possible et approprié que là où existe une relation personnelle avec un Dieu personnel. C'est dans la rencontre, dans la lumière divine que nous prenons conscience d'avoir blessé l'Amour, méprisé la relation. »

Selon la première, l'adoption de la religion dans la Cité implique une conversion des âmes. Selon la seconde, c'est cette conversion qui détermine le bonheur de ces dernières, lequel n'est par ailleurs pas garanti dans la mesure où, comme nous allons le voir, si les âmes vertueuse se destinent à la félicité ultime et à ce qui s'apparente au salut, les âmes vicieuses sont vouées au malheur ou au non-être. Aussi, puisque cet examen suppose, non plus l'analyse de l'âme seule, mais bien celle d'un groupe d'âmes, la détermination générale du devenir des âmes ainsi que le statut de la *métanoïa* dans la doctrine fārābienne de la religion suppose l'examen de la fonction politique de la religion vertueuse.

a. 3 : La fonction politique de la religion vertueuse et les principes du culte des vertueux

Pour déterminer la fonction politique de la religion vertueuse, on peut s'appuyer en première instance sur le début du chapitre XXXIII du *Le Livre des Opinions*. Dans ce dernier, il est question des « choses communes aux habitants de la cité idéale »[1952], et nous pensons pouvoir identifier ces dernières à ce que nous avons envisagé comme étant les principes du « culte des vertueux », c'est-à-dire, les doctrines adoptées par les habitants de la cité vertueuse ou « Cité ».

(121) <1> Les choses communes que doit savoir l'ensemble des habitants de la cité idéale sont en **premier lieu la connaissance de la Cause Première** et de tout ce qui la qualifie. Ensuite **la connaissance des choses séparées de la matière** et la description de chacune, ce qui la caractérise en qualité de rang. **Connaître** les séparées jusqu'à l'intelligence agente et l'action chacune d'elles. Puis **connaître** les substances célestes et ce qui les qualifie. <2>**Ensuite les corps naturels** qui sont au-dessous, comment ils se constituent et comment ils se corrompent. **Savoir aussi** que tout ce qui se produit en eux se fait avec précision, application, perfection, justice et sagesse ; qu'il n'y a en eux ni négligence, ni défiance, ni tyrannie d'aucune manière. <3>**Puis la génération de l'homme** et comment apparaissent les puissances de l'âme, comment agit sur elles l'intelligence agente, qui est la lumière, afin de produire les premiers intelligibles, la volonté et le choix. Puis le premier chef et comment se fait la révélation, ensuite les autres chefs qui doivent lui succéder s'il n'y a pas de premier chef un certain temps. <4>**Connaître aussi en quoi consiste la cité idéale et la félicité vers laquelle se dirigent les âmes de ses sujets ; les cités opposées et ce vers quoi se dirigent leurs âmes après la mort : les unes vers le malheur, les autres vers le non-être. Et enfin les autres cités celles qui sont vertueuses et celles qui leur sont opposées.**

(ص146/ف121) **(1)** أمّا **الأَشْياءُ المُشْتَرَكَة** الّتي يَنْبَغي أَنْ **يَعْلَمُها** جَميعُ أَهْلُ المَدينَةِ الفاضِلَةِ فَهي أَشْياءُ، أَوَّلُها **مَعْرِفَةُ** السَّبَبِ الأَوَّلِ وجَميعِ ما يوصَفُ بِهِ، ثُمَّ الأَشْياءُ المُفارِقَةُ لِلمادَةِ وما يوصَفُ بِهِ كُلّ واحِدٍ مِنْها بِما يَخُصُّهُ مِنْ الصِّفاتِ والمَرْتَبَةِ إلى أَنْ تَنْتَهي مِنْ المَفارَقَةِ إلى العَقْلِ الفَعّالِ، وفِعْلُ كُلُّ واحِدٌ مِنْها؛ ثُمَّ الجَواهِرُ السَّماوِيَّةُ وما يُوصَفُ بِهِ كُلُّ واحِدٌ مِنْها؛ **(2)** ثُمَّ الأَجْسامُ الطَّبيعِيَّةُ الّتي تَحْتَها، كَيْفَ تَتَكَوَّنُ وتُفْسِدُ، وأَنْ ما يَجْري فيها يَجْري على إحْكامٍ واتْقانٍ وعِنايَةٍ وعَدْلٍ وحِكْمَةٍ، وأَنَّهُ لا إهْمالِ فيها ولا نَقْصٍ ولا جُورٍ ولا بِوَجْهٍ مِنْ الوُجوهِ؛ **(3)** ثُمَّ كَوْنِ الإنْسانِ، وكَيْفَ تَحْدُثُ قُوى النَّفْسِ، وكَيْفَ يَفيضُ عَلَيْها العَقْلُ الفَعّالُ الضَّوْءَ حَتّى تَحْصُلَ المَعْقولاتُ الأُوَلْ، والإرادَةُ والإخْتِيارُ؛ ثُمَّ الرَّئيسُ الأَوَّلُ وكَيْفَ يَكونُ الوَحِيُ؛ ثُمَّ الرُّؤَساءُ الّذينَ يَنْبَغي أَنْ يَخْلِفوهُ إذا لَمْ يَكُنْ هو في وَقْتٍ مِنْ الأَوْقاتِ؛ **(4)** ثُمَّ المَدينَةُ الفاضِلَةُ وأَهْلُها والسَّعادَةُ الّتي تَصيرُ إلَيْها أَنْفُسَهُمْ، والمُدُنُ المُضادَّةُ لَها وما تَؤُولُ **إلَيْهِ أَنْفُسَهُمْ بَعْدَ المَوْتِ**: أَمّا بَعْضَهُمْ إلى الشَّقاءِ وأَمّا بَعْضُهُمْ إلى العَدَمِ، ثُمَّ الأُمَمُ **(ص147)** الفاضِلَةُ والأُمَمُ المَضادَّةُ لَها.

[1952] *POHV* trad. Sabri T., ch. XXXIII : « Les choses communes aux habitants de la cité idéale », pp. 121-123. Dans la version de Naṣrī Nādar A, nous nous situons aux pages 146-150.

Si l'on songe en première instance à l'ignorance qui caractérise les religions vicieuses, on peut constater que le culte des vertueux s'y oppose, en ce qu'il est caractérisé par la connaissance dont il est question tout au long de notre extrait. Ainsi, pourrait-on supposer qu'en son acception politique, la religion vertueuse se révèle en premier lieu cognitive, ce qui corrobore sa signification didactique.

À ce titre, on peut constater que l'extrait examiné semble totaliser et résumer la somme des doctrines philosophiques développées par Fārābī dans *Le Livre des Opinions*, et qu'il donne en quelque sorte sens à ces dernières, qui s'intègrent donc dans les connaissances communes aux habitants de la cité vertueuse. Si, en effet, le *faylasūf* n'a pas éprouvé le besoin de justifier sa réflexion sur l'Être Premier, la création du monde, les Intelligences, l'homme et la Cité, nous comprenons désormais qu'elle fournit la source du culte des vertueux. Ainsi, et comme cela est affirmé par Fārābī dans la deuxième partie du *Livre des Lettres*, on peut supposer ici que les doctrines philosophiques du Second maître sont mobilisées comme des instruments au service de la religion vertueuse, et que, conséquemment, celle-ci est à l'image de ces doctrines philosophiques.

En adoptant cette hypothèse on peut supposer que la religion vertueuse, ou ce qui revient au même, le culte des vertueux, comprend quatre aspects principaux. Marqués par des numéros dans l'extrait présenté ci-dessus, ces derniers se rapportent selon nous à la métaphysique d'une part, et plus spécifiquement à la Cause Première et ce qui lui est apparenté dans le monde intelligible. Puis, selon les deuxième et troisième aspects, nous avons affaire au monde sensible et à sa dynamique générale. Enfin, en quatrième instance il est question du devenir des âmes vertueuses et vicieuses après la mort, ce qui, selon nous, ouvre la voie à une application eschatologique de la religion.

a.3.1: Examen de l'aspect métaphysique, le monde intelligible

Si l'on songe à nouveau à la deuxième partie du *Livre des Lettres*, il apparaît clairement que ce qui s'apparente aux connaissances communes des habitants de la cité vertueuse diffère de celles qui se développent a priori selon la *fiṭra* des nations. C'est ce que laisse entrevoir ici l'argumentaire de Fārābī, qui assigne à ces individus des connaissances de nature métaphysique qui se rapportent à quatre éléments.

La Cause Première, tout d'abord, est au sommet et au principe de tous les existants. Les choses séparées de la matière viennent ensuite, et parmi elles on compte la totalité des réalités intelligibles, à savoir les Intelligences qui sont considérées par Fārābī comme les êtres seconds[1953], et les corps célestes qui les assistent[1954]. En outre, cette connaissance doit être dans chacun des cas détaillée, et doit s'accompagner de la vision de tout ce qui sert à qualifier ces réalités, et l'on peut remarquer que sur ce point le penseur insiste plus particulièrement sur l'Intellect Agent et sur l'action des autres Intelligences sur le monde.

[1953] Dans la version de Sabri T., *POHV*, ch. X, pp. 61-62.
[1954] *Ibid*., ch. XI, p. 63.

Si l'on cherche à préciser la nature de ces connaissances, on peut supposer qu'elles se rapportent à l'aspect théorétique des opinions de la religion vertueuse, conformément à ce qui a été vu en amont à partir du *Livre de la Religion*[1955]. Toutefois, dans la mesure où Fārābī n'emploie pas la notion d'opinion pour déterminer ces connaissances, et s'exprime à leur sujet en mobilisant un vocabulaire philosophique, nous pouvons nous limiter à l'affirmation selon laquelle il s'agit ici des connaissances théoriques du culte des vertueux. Cette idée s'articule par ailleurs assez bien avec les connaissances constitutives des deuxième et troisième aspects de l'exposé de Fārābī, qui sont, selon nous, pratiques.

a.3.2: Examen de l'aspect physique et politique, le monde sensible

Ancrées dans le monde sensible, les deuxième et troisième aspects de l'exposé fārābien ont pour figures centrales les corps naturels qui relèvent du domaine de la physique, et l'homme, qui est envisagé en fonction de la biologie, de l'éthique et de la politique. Or, ce qui autorise à considérer ces éléments comme la source des opinions pratiques de la religion vertueuse, c'est la position adoptée par Fārābī pour les présenter. Ainsi, constatons-nous que la physique, qui a pour objet les corps naturels qui se retrouvent en-dessous des corps célestes et des Intelligences, revêt la forme d'une théodicée. Car, selon le *faylasūf*, tout ce qui se produit dans les corps physiques se produit avec « précision, application, perfection, justice et sagesse ». Autrement dit, ainsi conçu, le monde physique est parfait et sans injustice.

On ne peut en dire de même pour l'homme. Si la biologie éclaire sur l'apparition des facultés de son âme et sur leurs relations avec l'Intelligence Agente et les premiers intelligibles, on observe qu'il se définit sur le plan éthique et politique selon la volonté et le choix. Ceci légitime l'existence d'un premier chef ou leader politique pour fédérer et guider son existence, laquelle s'articule à une vision théologique qui allie la prophétie au califat. De cette façon, le premier chef de la cité, qui semble identifié ici au premier chef de la cité vertueuse, est un prophète, mais son existence sur terre étant un phénomène rare qui fait de lui un éon pour les gens et un imâm idéal, sa succession devra obéir à des principes spécifiques.

Ici encore, ce propos semble s'accorder avec les opinions pratiques de la religion vertueuse présentées par Fārābī dans *Le Livre de la Religion*[1956], ce qui permet de formuler l'hypothèse selon laquelle ces dernières définissent les connaissances communes pratiques des habitants de la cité vertueuse. En revanche, il semblerait que nous ne puissions pas en dire de même pour l'aspect eschatologique du propos de Fārābī, qui bien qu'évoqué dans *Le Livre de la Religion* semble s'en démarquer ici.

[1955] Cf. *supra.*
[1956] *Ibid.*

a.3.3: Examen de l'aspect eschatologique, vers la métanoïa

En premier lieu, il n'est pas inutile de remarquer que Fārābī se prononce tout d'abord sur la cité vertueuse. Il s'agit avant tout de connaître sa définition, ainsi que celle de « la félicité vers laquelle se dirigent ses sujets ». Selon ce point de vue, on peut supposer que c'est la cité vertueuse qui constitue le point de départ de l'eschatologie présentée ici, et que c'est par conséquent à partir d'elle que ses membres destinent leurs âmes à la félicité, qui définit, comme cela a été vu, le bonheur ultime et l'état dans lequel l'âme n'a plus besoin de matière pour subsister[1957]. Or, dans la mesure où il est question ensuite de la destinée des âmes des membres des cités opposées à la cité vertueuse, et qu'il est précisé d'une part, qu'elles se dirigent vers quelque chose « après la mort », et que ceci s'identifie d'autre part, soit au « malheur », soit au « non-être », on comprend que la félicité vers laquelle s'acheminent les habitants de la cité vertueuse est identifiable au salut des religions révélées, et qu'il peut dans ce cas avoir lieu et place au Paradis.

Appliqué aux destinées des âmes des habitants des cités opposées à la cité vertueuse, ce jugement est plus délicat, ou suppose selon notre hypothèse une redéfinition de l'Enfer. Opposé en principe au Paradis et destiné aux êtres mauvais, il pourrait symboliquement incarner le lieu spirituel vers lequel s'acheminent les âmes vicieuses qui se destinent au malheur. Cela ne semble pas être le cas de celles qui sont vouées au non-être, et on peut dans ce contexte se poser la question de savoir s'il n'est pas impossible d'associer l'Enfer au-non être si tant est que nous acceptions de le définir comme un état psychique plutôt qu'un espace symbolique de punition et de damnation éternelle opposé au Paradis.

Or, qu'il s'agisse du salut, du malheur ou du non-être, nous pensons pouvoir expliquer ces trois états à partir du concept de *métanoïa,* et assigner ici à la religion la fonction de transformer et/ou de convertir la nature ou *fiṭra* des âmes des habitants de la cité qui l'adoptent.

Servant selon nous à qualifier de façon collective, et non plus individuelle, le devenir de l'homme après la mort, celui-ci s'articulerait ainsi à l'acquisition d'une seconde nature. Dans le premier cas de figure, à savoir l'obtention de la félicité, ou ce qui revient au même du salut, on peut supposer qu'il acquiert la nature et les caractères de l'Intelligence Agente, et plus largement des êtres séparés de la matière, sous lesquels son âme prend place dans des communautés d'âmes dont les relations sont semblables à celles des Intelligences entre elles.

Dans le deuxième et troisième cas de figure, on peut supposer que les âmes des habitants des cités régressent selon deux schémas.

Le cas des âmes vouées au malheur peut nous amener à supposer de leur part l'acquisition de la nature et des caractères des animaux, c'est-à-dire, des créatures qui sont inférieures à elles sur le plan ontologique dans la mesure où elles n'ont pas été dotées de l'intellect. Nous inspirant pour formuler cette hypothèse de *La Philosophie de Platon*, on peut observer qu'il est néanmoins possible de vivre ainsi dès cette vie et que l'homme peut très

[1957] Cf. *supra*.

bien vivre selon sa nature en apparence, tout en se révélant, sur le plan de sa conscience, semblable à un poisson ou à un autre animal.

Le cas des âmes vouées au non-être nous a conduit à dépasser la sphère des êtres vivants pour descendre au niveau de la matière. Selon nous cet état est équivalent à une mort totale et suppose une réification totale de l'individu, comme s'il faisait l'acquisition de la nature et des caractères de la matière. Or, du fait que la matière s'oppose radicalement à l'esprit, on peut supposer ici une « déspiritualisation » de l'âme, laquelle pourrait conséquemment disparaître en même temps que le corps après la mort. Cette idée, que l'on trouve en l'occurrence dans la doctrine aristotélicienne de l'âme, conduirait ainsi à supposer qu'il est possible pour l'âme humaine de ne pas survivre au corps et conséquemment de ne pas ressusciter, ni être rétribuée par Dieu pour ses bonnes ou ses mauvaises actions.

Ayant fait couler beaucoup d'encre, la position de Fārābī sur la résurrection s'explique selon nous par l'action de la religion sur les âmes des habitants des cités. Elle appelle à la responsabilité de l'homme, et en l'occurrence à sa capacité à choisir sa destinée en fonction de la cité dont il sera le futur membre. Aussi, plutôt que de voir en cela un écart vis-à-vis de l'orthodoxie religieuse ou même des philosophies des ses pères (Platon et Aristote), il n'est pas inintéressant de constater que l'homme paraît être clairement l'artisan de son salut, de son malheur ou du mal ultime qu'est le non-être. Or là encore, on peut constater le caractère exceptionnel des habitants de la cité vertueuse, dont les connaissances communes sont telles qu'elles portent non seulement sur la condition des âmes après la mort, mais décrivent également avec clarté leurs conditions, et ce sans s'accorder de façon stricte avec les religions révélées, ou pour le moins avec l'interprétation classique que nous leur connaissons.

En outre, cette conception de la vie après la mort permet de révéler un autre usage du concept de *métanoïa*, qui se révèle investi ici d'une fonction philosophique qui évoque le néoplatonisme plotinien et sa hiérarchisation de l'univers.

Selon cette vision, trois modes de vie seraient possibles.

Le premier vertueux, qui supposerait tout d'abord la descente de l'âme humaine dans le corps, puis sa remontée vers le monde intelligible où elle demeure éternelle, hypothèse que l'on peut rattacher au platonisme[1958]. Le mode de vie vicieux supposerait quant à lui deux destinées possibles. Une première qui condamnerait l'homme à une régression ontologique qui affecterait son intellect, le mouvement de retour vers le monde intelligible s'effectuant à partir de la sensation et non de la raison, ce qui rend l'âme humaine semblable à une âme

[1958] On peut rapporter ici une hypothèse de Madkour I. sur les doctrines platonicienne et fārābienne de l'immortalité de l'âme qui paraît fort intéressante, le spécialiste affirmant à ce sujet ceci : « <Platon est> certainement le premier qui ait essayé de prouver rationnellement l'immortalité de l'âme. <Fārābī> semble au contraire être resté indécis là-dessus toute sa vie ; en politique il la nie ; en morale il l'affirme. » MADKOUR I., *La Place d'al-Fârâbî dans…*, ch. I, pp. 29-30. Aussi pensons-nous que si Madkour a sans doute raison de supposer que Platon a œuvré à démontrer l'existence de l'immortalité de l'âme, son hypothèse concernant la position de Fārābī mérite d'être repensée à partir de l'idée selon laquelle, l'homme est pour le Sage l'artisan de son salut, et doit donc se donner les moyens de le mériter. En outre, nous ne pensons pas qu'il soit nécessaire, comme le suppose ici I. Madkour d'établir une distinction nettre entre la politique et la morale de Fārābī qui sont selon nous étroitement liées comme cela a été montré.

animale. Quant au second mode de vie, nous pensons qu'il ne suppose pas de retour au monde intelligible en raison de sa déspiritualisation. Adoptant alors les caractéristiques de la matière, l'âme humaine fusionne avec elle, et demeure ainsi pour l'éternité dans le monde sensible.

Aussi, dans la mesure où ces destinées supposent l'existence d'une cité vicieuse ou vertueuse ainsi que la responsabilité de l'homme et son aptitude à choisir sa destinée[1959], nous pouvons intégrer l'eschatologie du *faylasūf* aux opinions pratiques de la cité vertueuse.

Ainsi, au terme de l'analyse de notre extrait du chapitre XXXIII du *Livre des Opinions,* on peut supposer que les choses communes aux habitants de la cité vertueuse se rapportent à des connaissances communes théorétiques et pratiques, qui concernent d'une part le monde intelligible, son premier principe et les entités qui lui sont associées, et d'autre part le monde sensible, le statut de l'homme sur terre et la vocation de la vie dans la Cité. Or il apparaît que celle-ci est centrale, car c'est elle qui assure le salut de l'individu ou occasionne au contraire sa perte après la mort, laquelle se révèle dans le cas des âmes vouées au-non être, radicale dans la mesure où elles sont privées de résurrection et de rétribution. De ce fait vivre dans la cité pour l'homme est donc essentiel et la religion aura donc pour fonction non seulement de le conduire à l'accomplissement total de son être, mais encore de lui garantir son salut qui correspond au bonheur éternel promis par les religions révélées. Ce dernier est néanmoins soumis à une critique ou à ce qui s'apparente à une redéfinition de nature éthique et ontologique qui invite à prendre conscience de son caractère méritoire et des efforts qu'il est nécessaire d'accomplir pour se rendre digne de son obtention.

Cette idée permet par ailleurs de relativiser la définition du malheur et de ce qui s'apparente à l'Enfer, car son obtention pourrait être conçue comme un échec à l'obtention du bonheur et non un échec du processus de résurrection. Et c'est donc conscient de cela que l'homme aura intérêt à se détourner des cités vicieuses et à intégrer la cité vertueuse, qui est la seule capable de lui garantir son salut. Il est intéressant de constater que dans la suite du texte Fārābī entreprend une critique des cultes vicieux, qui l'occupe jusqu'à la fin du chapitre XXXIII. Présupposant une typologie des cités vicieuses, nous avons estimé judicieux de faire précéder l'analyse de cette critique d'un examen détaillé de ces cités, lequel est proposé dans le moment suivant.

b) Les cités opposées à la cité vertueuse et leurs religions: typologie et fonctions

Au chapitre XXIX du *Livre des Opinions,* on trouve un panorama détaillé des cités opposées à la cité vertueuse[1960]. Celles-ci sont de quatre sortes et s'identifient aux cités ignorantes (*ǧāhiliyya*), perverses (*fāsiqa*), versatiles (*mubaddala*)[1961] et égarées (*ḍālla*). Ces dernières se déclinent ensuite en deux catégories qui amènent à considérer leur rapport à la félicité. Selon ce partage il apparaît que les habitants des cités ignorantes ignorent en fait la

[1959] On trouve cette idée à la fin du mythe d'Er qui clôture *La République* (Livre X, 617d-621a).
[1960] *POHV*, pp. 112-114, Sabri T.
[1961] Correction qui figure dans le texte arabe de Cherni A. (réf. cf. *supra.*, op. cit.), p. 253, note n°6.

félicité et seraient incapables de la connaître si on leur révélait[1962]. Quant à ceux des autres cités, ils connaissent la félicité, mais se comportent différemment vis-à-vis d'elle.

b.1.1: La cité ignorante et ses modèles dérivés

Selon Fārābī, la cité ignorante est celle dont « les habitants n'ont pas connu la félicité et ne l'ont pas même soupçonnée, de sorte que si on les y dirigeait, ils ne la comprendraient pas et n'y croiraient pas »[1963]. Ainsi, si l'on cherche à définir le culte des citoyens ignorants, il apparaît clairement qu'il s'oppose à celui des citoyens vertueux, et qu'il exclut l'existence du bonheur véritable et du salut après la mort. Comme cela a été vu en amont, les habitants de cette cité œuvrent en communauté à l'obtention de l'un des biens de l'ignorance, et sont comme prisonniers, conséquemment, des apparences pour lesquelles ils se passionnent et qu'ils érigent comme les buts de leur existence. Parmi ces biens on compte, « par exemple, la santé du corps, la richesse et la jouissance des plaisirs »[1964]. Dans ce qui s'y oppose on trouve « les maux corporels, la pauvreté, la non-jouissance des plaisirs ; l'impossibilité de satisfaire les passions, et le fait de ne pas être honoré »[1965].

Ainsi, dans la cité ignorante, les habitants œuvrent à la poursuite du bonheur et de la félicité apparente, et non de la félicité et du bonheur véritable, et tout ce qui s'oppose à ce but est considéré par ces derniers comme ce qui définit le malheur[1966].

D'après Fārābī, la cité ignorante se subdivise en six variétés : la cité nécessaire (*al-madīna al-ḍarūriyya*), la cité de la scélératesse (*al-madīna al-naḍāla*)[1967], la cité abjecte et mesquine (*al-madīna al-ḫissa wa al-suqūṭ*), la cité des honneurs (*al-madīna al-karāma*)[1968], la cité de la domination (*al-madīna al-taġallub*), et la cité collective (*al-madīna al-ğamā'ya*)[1969]. Se définissant à partir des dénominations qui leurs sont affectées, la réalisation des habitants de ces cités s'articule à ce qui se rapporte à la nécessité, l'abjection, la mesquinerie, l'honneur, la domination et la collectivité.

Dans la cité nécessaire, les habitants œuvrent à la satisfaction de leurs besoins fondamentaux, à savoir, le boire, le manger, l'habillement, le logement, les rapports sexuels[1970] et l'entraide intéressée. Dans la cité la scélératesse, on trouve une illustration de l'entraide intéressée de la cité nécessaire, mais celle-ci a pour seule et unique visée l'obtention de la fortune et de la richesse. Dans la cité abjecte et mesquine, on retrouve trois besoins de la

[1962] Problème qui s'explique à en croire la deuxième partie du *Livre des Lettres* par la *fiṭra* de ces habitants. Cf. *supra*.
[1963] Sabri T., p. 112.
[1964] *Ibid.*
[1965] *Ibid.*
[1966] *Ibid.*
[1967] Il s'agit d'une correction proposée dans la traduction du *POHV* de Cherni A, p. 256, note n°1. Dans la version de Sabri T., il est question de la cité de l'échange (*al-madīna al-baddāla*).
[1968] A. Cherni parle de cités des honneurs et non de cité de « l'honneur » comme c'est le cas dans la version de T. Sabri. Cf. *ibid*., p. note n°3.
[1969] T. Sabri parle de « cité de la collectivité » ce qui s'éloigne peu de la proposition de A. Cherni que nous avons privilégiée ici. *Ibid*., note n°5.
[1970] Dans le Livre V des *Lois* de Platon, la sexualité est envisagée comme un besoin aux côtés de la boisson et de la nourriture. Cf. *supra*.

cité nécessaire, à savoir, le manger, le boire, et le sexe, et ses habitants s'entraident à leur réalisation avec un attrait particulier pour le plaisir des sens, l'imagination, la plaisanterie et l'amusement en général[1971].

Les finalités des cités des honneurs, de la domination et collective semblent d'un registre différent, non lié aux besoins de la cité nécessaire. Ainsi, la cité de l'honneur compte des hommes qui cultivent et recherchent la considération de leurs semblables. Ses habitants ont donc « décidé d'être honorés, loués, renommés, réputés parmi les nations, glorifiés <et> magnifiés en paroles et en actes »[1972]. Dans la cité de la domination, c'est la force qui prime et ses habitants œuvrent à se vaincre les uns les autres[1973]. Enfin, dans la cité de la collectivité, c'est la liberté qui prime, et chacun de ses membres revendique une liberté totale à partir de laquelle ils donnent libre cours à l'expression de leurs passions[1974].

Suite à cette typologie des cités ignorantes, Fārābī s'exprime au sujet de leurs gouvernants et il apparaît à ce titre que ces derniers sont « semblables à leurs habitants »[1975]. Pour cette raison, ces gouvernants partagent des préoccupations identiques à celles de leurs concitoyens et dirigent ainsi ces derniers en œuvrant à leurs satisfactions. Autrement dit, on peut supposer que dans ces cités il n'existe pas de collaboration entre la philosophie et la religion, ou que, si c'est le cas, elles participent à un processus qui consiste à faire acquérir aux habitants des cités l'un des biens de l'ignorance et non la félicité et le salut ultimes. Or, comme nous allons le constater au point suivant, on ne peut en dire de même des gouvernants et des habitants des cités perverse, versatile et égarée.

b.1.2: Les cités perverse, versatile et égarée

La cité perverse est celle dont les opinions et/ou connaissances sont identiques à celles de la cité vertueuse, mais dont les actions sont semblables à celles des habitants de la cité ignorante[1976]. La cité versatile s'apparente à une cité vertueuse corrompue. Ses opinions et ses actions étaient à l'origine identiques à ceux de la cité vertueuse et c'est suite à l'introduction en elle d'autres opinions qu'elle s'en est éloignée jusqu'à s'y opposer, ses actions étant devenues différentes. En ce qui concerne enfin la cité égarée, on observe également que ses opinions sont les mêmes que celles de la cité vertueuse, mais que pour elle la réalité de la félicité est différente. Ainsi, elle « croit en Dieu, aux êtres seconds <et> à l'intelligence

[1971] Cette appréciation des cités peut être rattachée à l'hypothèse que nous avons formulée au sujet de l'influence des légendes bibliques et coraniques de punition sur la pensée politique de Fārābī (cf. *supra*, ch. 1, c. 1.)
[1972] *POHV*, p. 112, T. Sabri. On peut se demander si ce modèle de cité n'est pas identifiable à l'oligarchie des Grecs.
[1973] On pourrait envisager un rapprochement intéressant avec la politique de T. Hobbes telle qu'elle est exposée dans *Le Léviathan* où le philosophe définit la guerre non simplement comme une bataille mais comme un « espace de temps » durant lequel « les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect ». Cet état de guerre, étant alors considéré comme « une guerre de chacun contre chacun ». HOBBES Th., Léviathan, ch. XIII, trad. Tricaud F., Paris, éd. Sirey, 1971, p. 121.
[1974] On peut se poser la question de savoir si Fārābī ne critique pas ici indirectement la démocratie.
[1975] *POHV*, p. 113, T. Sabri.
[1976] La dichotomie que l'on trouve ici entre opinions et actions confirme la relation que nous pensons pouvoir établir entre *Le Livre des Opinions* et *Le Livre de la Religion*.

agente, mais selon des conceptions fausses »[1977]. Son premier chef compte parmi ceux qui « s'imaginent avoir une révélation sans que cela soit »[1978], mais il n'hésitera pas pour cette raison à utiliser « les falsifications, les tromperies et la séduction »[1979].

Ces définitions de la cité perverse, versatile et égarée indiquent qu'elles s'apparentent à des formes corrompues de la cité vertueuse, et qu'il en est de même de leurs religions et/ou de leurs cultes respectifs, qui présentent une altération de leurs opinions, à l'exception de la cité perverse dont les actions sont altérées[1980]. De façon plus générale, et qu'il s'agisse de l'altération des opinions ou des actions des habitants de la cité, il apparaît que la cause de la corruption des cités perverse, versatile et égarée trouve sa source dans la religion-même, et que c'est par conséquent la religion qui garantit à elle seul le caractère vertueux d'une cité, de ses habitants et de ses gouvernants. Le problème qui se pose donc dans le cas de ces cités est de déceler les altérations de la religion et, comme cela a été vu à partir du *Livre des Lettres* et du *Livre de La Religion*, la pratique d'un culte fallacieux n'est pas nécessairement consciente, et peut causer tant la ruine de ses pratiquants sans qu'ils en aient conscience, qu'une forme de discorde dans la cité entre les hommes de religion et les philosophes. Aussi, en complétant notre examen de la religion par l'étude qui en est offerte dans *Le Livre des Opinions* et qui est donc axée sur l'âme humaine et son devenir après la mort, nous comprenons que les membres des cités perverse, versatile et égarée ainsi que ceux des cités ignorantes sont destinés au malheur ou au non-être après la mort, ce que l'on va préciser au point suivant en comparant ces destinées à celle des âmes des habitants de la cité vertueuse.

b.1.3: La destinée des âmes vertueuses et vicieuses (ignorantes, perverses, versatiles, égarées)

Si l'on s'intéresse à la détermination de la destinée des âmes vertueuses et vicieuses, il est intéressant de remarquer tout d'abord l'isonomie qui apparaît entre l'âme et la cité. Selon cette vision, le devenir des habitants d'une cité est semblable à celui d'un seul homme, et après la mort, les âmes des citoyens ne formeront plus une communauté, mais « une seule âme »[1981]. En ce sens, l'adoption des opinions et l'accomplissement des actions de la religion durant la vie terrestre scelle la destinée des habitants de toute cité, et il en est de même pour l'obtention de la félicité ou du salut après la mort, qui suppose la libération de l'âme de tout ce qui a trait au corps et à la matière. Ainsi, génération après génération, « les corps se

[1977] *POHV*, p. 113, Sabri T.
[1978] *Ibid.*
[1979] *Ibid.*
[1980] On peut souligner avec intérêt le fait que les opinions semblent primer sur les actions, ce qui apparaît clairement dans le cas de la cité versatile dont la modification des actions résulte de l'introduction de nouvelles opinions.
[1981] *POHV*, p. 114, Sabri T. Sur ce point, on peut se référer au *Coran*, sourate XXXI, verset 28 où l'on trouve l'idée selon laquelle la résurrection des hommes se fera telle une seule âme ou un seul être. Dans la traduction de D. Masson, cf., p. 508 : « *Votre création et votre résurrection sont pour lui (ie. Dieu) comme celle d'un seul être (kanafsin wāḥidatin) – Dieu entend et voit parfaitement* ».

détruisent <et> les âmes se libèrent »[1982], et seules les âmes des habitants de la cité vertueuse se retrouvent « dans la félicité »[1983].

Le plaisir et la jouissance de ces dernières augmente par ailleurs avec le temps, et leur mode existentiel est comparable à celui des Intelligences secondes bien qu'il se situe en deçà de leurs rangs et sous l'Intelligence Agente.

Aussi, « plus les âmes séparées des corps qui sont semblables augmentent en nombre et s'unissent les unes aux autres par les liens d'intelligible à intelligible, plus le plaisir de chacune d'elle augmente et s'intensifie. Et chaque fois que d'autres âmes viennent se joindre à elles, le plaisir des dernières arrivées augmente par la rencontre avec les premières. Celles-ci voient leur plaisir augmenter par l'arrivée des dernières, car chacune intellige son essence et intellige plusieurs fois une essence semblable à la sienne, […] augmente la qualité de ce qui est intelligé »[1984].

Selon cette perspective la félicité fait l'objet d'une définition transgénérationelle qui suppose qu'à chaque nouvelle génération l'adoption des opinions et des actions de la religion vertueuse intensifie le bonheur des âmes humaines de la génération antérieure, la félicité devenant ainsi non plus la finalité des habitants de la cité vertueuse qui peut en puissance embrasser la totalité de la surface habitable de la terre, mais celle de tous les hommes, génération après génération. Ceci confère à la religion vertueuse une fonction supérieure qui transcende les murs de la Cité et participe à la fondation d'une société spirituelle transgénérationnelle susceptible d'accueillir la totalité des âmes humaines bienheureuses. Contrairement à la *fiṭra* qui comme cela a été vu, peut revêtir une acceptation transgénérationnelle de nature matérielle, la religion vertueuse transmet et transpose en quelque sorte les opinions et les actions vertueuses aux hommes par la médiation du premier chef de la Cité ; de quoi il ressort qu'elle est au service de l'acquisition de la nature et des caractères qui se rapportent à la vertu et qui permettent aux individus tant d'accéder à la perfection de leur être qu'au bonheur ultime et au salut après la mort.

Son action sur les âmes est par ailleurs comparable à celle de l'Intellect Agent sur l'âme seule, et l'on remarque qu'au moment où les âmes vertueuse se libèrent de tout ce qui a trait au corps, leur modalité existentielle se définit de deux façons. D'une part, elles n'ont pas de lieu[1985] et ne sont donc pas soumises à toute forme d'espace. D'autre part, elles communiquent en intelligeant leur essence et celles de leurs semblables à la manière des Intelligences secondes, devenant ainsi semblables à elles, mais de degré inférieur[1986]. Aussi si comme nous l'avons supposé cette conception de la vie après la mort tend à redéfinir le Paradis et l'Enfer des religions révélées, nous serions amenés à envisager ici le Paradis

[1982] *POHV*, ch. XXX, p. 115, Sabri T.
[1983] *Ibid.*
[1984] *Ibid.*
[1985] *Ibid.*
[1986] *Ibid*., cf. *supra*.

davantage comme un état intellectuel à la fois subjectif et collectif que comme un endroit lié à des plaisirs et à des récompenses de nature matérielle.

Cette idée qui a conduit les théologiens musulmans, notamment al-Ġazālī, à s'opposer à Fārābī et à Avicenne, qui a été considéré comme le disciple en philosophie du Second maître sur la question de l'immortalité de l'âme, mérite donc une attention particulière en raison de l'importance qu'elle confère à l'intelligence et à son rôle dans la vie future. Or, il apparaît intéressant de constater ici que c'est au nom d'une certaine conception de la religion qui n'est autre que la religion vertueuse, que le Paradis et l'Enfer sont spiritualisé par le *faylasūf*, et non en vertu d'une préférence éventuelle pour la philosophie qui serait considérée comme supérieure à la religion ou tout au moins comme sa plus grande rivale.

Si l'on se concentre ensuite sur le sort réservé aux âmes des habitants des cités vicieuses, on remarque encore qu'il est question de l'intellect, et qu'il est envisagé comme subissant un préjudice dès l'instant où l'homme ne se destine pas à la vertu et lui préfère les plaisirs des sens, de l'imagination ou de la matière, en adoptant dans la cité dont il est membres les opinions et les actions des religions vicieuses[1987].

En ce qui concerne les âmes des habitants des cités ignorantes, elles demeurent « imparfaites »[1988] et « ont besoin de matière pour se subvenir »[1989]. Ceci signifie deux choses, d'une part qu'il s'agit d'âmes dont l'existence au sein de la cité ne leur a pas permis de pleinement s'accomplir, ou ce qui revient au même, de satisfaire leur besoin d'éminence. D'autre part, on peut supposer qu'après la mort, qui suppose en principe la séparation du corps et de l'âme, l'âme demeure attachée à la matière. Il ne s'agit toutefois pas de n'importe quelle matière, Fārābī affirmant qu'« aucune impression de la vérité ne s'est faite par les intelligibles premiers »[1990] en elle. On peut constater avec intérêt que les âmes des habitants des cités ignorantes n'entrent pas en quelque sorte dans le monde futur, dans la mesure où la matière qui demeure attachée à elles les incrit dans un nouveau cycle d'incarnation.

Tout d'abord et conformément à la mort, la matière se corrompt, ce qui finit par occasionner une déliaison entre l'âme de l'individu et sa matière ou forme initiale. Celle-ci pouvant se décomposer jusqu'à acquérir « la forme des éléments »[1991], ses parties peuvent à nouveau se mélanger et créer des formes nouvelles qui peuvent conduire l'âme ignorante au retour à une forme humaine[1992], ou à s'incarner dans une forme animale telle que celle des bêtes sauvages, comme le lion ou la vipère. On comprend ainsi la raison pour laquelle Fārābī considère qu'il est possible pour les habitants des cités de se destiner au non-être et que ce non-être signifie donc trois choses : premièrement, l'état d'imperfection de l'âme après la mort. Deuxièmement, une mort au cours de laquelle l'âme demeure attachée à la matière, et

[1987] *POHV*, ch. XXXII, pp. 118-120, T. Sabri.
[1988] *Ibid.*, p. 118.
[1989] *Ibid.*
[1990] *Ibid.*
[1991] *Ibid.*, p. 119.
[1992] Retour dont seul « l'aspect » est ce qui fait question.

donc à son corps, avant que celui-ci ne se décompose. Troisièmement, le fait de se destiner à une vie future, non pas spirituelle mais matérielle, qui s'apparente à un processus en deux étapes. Tout d'abord, une décomposition du corps initial en une matière nouvelle. Ensuite sa recomposition en une forme nouvelle humaine ou animale dont l'âme imparfaite sera l'hôte nouveau. De cela il ressort ainsi que la matière constitue en quelque sorte l'Enfer des âmes des habitants des cités ignorantes et leur destinée commune.

Il n'en est pas de même pour les âmes des habitants de la cité perverse. Du fait que ses opinions sont identiques à celle de la cité vertueuse, mais que ses actions sont semblables à celles des habitants de la cité ignorante[1993], « les dispositions psychiques <qu'elles> avaient acquises de la cité <vertueuse> délivrent <ses> âmes de la matière »[1994].

Toutefois, dans la mesure où elles ont en même temps acquis les dispositions des actions des habitants des cités ignorantes, apparaît après la mort un conflit entre ces dispositions et celles qui ont été acquises de la cité vertueuse.

Pour expliquer ce conflit, Fārābī envisage une tension entre les puissances sensitive et intellective de l'âme. Étant comme divertie par les premières, l'âme ne ressent pas son préjudice qui concerne de façon plus fondamentale sa partie raisonnable. Or quand celle-ci s'isole des sens, « elle sent les préjudices causés par ces mauvaises dispositions, <et> ne se délivre pas de la matière, […] des sens, et de tout ce qui lui vient de l'extérieur »[1995]. Ainsi, si les âmes des habitants de la cité perverse se délivrent après la mort de la matière au sens fort, il apparaît que leurs parties raisonnables demeurent prisonnières d'une acceptation plus subtile de la matière, que l'on peut identifier à sa représentation ou à son impression dans la puissance sensitive de l'âme. Dans ce cas de figure, et contrairement au devenir des âmes vertueuse, l'intellect n'est pas la seule partie de l'âme à survivre au corps et se trouve accompagné au moment de sa libération, de la sensation, laquelle prend l'ascendant sur lui dans l'au-delà.

Pour illustrer cette idée, le Second maître s'appuie sur des exemples. Il considère tout d'abord la situation de « l'homme accablé »[1996]. Quand ce dernier est distrait par la sensation, il ne souffre pas du chagrin qui le touche, mais dès qu'il s'isole des sens, il y repense et reprend ainsi conscience de sa souffrance. Il en est de même pour le « malade »[1997] qui se laisse distraire par les choses. Durant ce moment sa souffrance peut diminuer, voire disparaître. Mais dès que sa distraction cesse, alors sa souffrance surgit à nouveau. Ainsi en est-il des âmes des habitants des cités perverses. Quand celles-ci sont distraites par les sens, elles ne ressentent pas le préjudice occasionné par l'acquisition des dispositions des habitants des cités ignorantes. Mais dès que la distraction cesse, elles prennent conscience du mal accompli et demeurent perpétuellement plongées « dans un grand mal »[1998]. Cette idée

[1993] Cf. *supra*.
[1994] *POHV*, p. 118, T. Sabri.
[1995] *Ibid*., p. 119.
[1996] *Ibid.*
[1997] *Ibid.*
[1998] *Ibid.*

conduit par ailleurs Fārābī à préciser la condition future des âmes ignorantes d'une manière qui évoque et s'oppose à la condition des âmes vertueuse. Rattachant le conflit intérieur des âmes perverses à la condition des âmes ignorantes, il affirme en effet ceci : « C'est ce qui se passe pour les habitants des cités ignorantes ; au fur et à mesure de leur rencontre, leur souffrance augmente et elle sera sans fin. Ils seront dans le malheur, qui est le contraire du bonheur. »[1999]

Cette remarque fait question dans la mesure où il a été vu que les âmes ignorantes sont vouées au non-être plutôt qu'au malheur. À partir de cela on peut supposer que seules certaines âmes ignorantes sont destinées au malheur, et nous comprenons également que comme c'est le cas du bonheur, le malheur se définit comme un état de l'âme qui suppose la survivance, après la mort, de ses puissances sensitives et raisonnable.

Il apparaît en outre que le malheur est également transgénérationnel et qu'il s'intensifie au cours du temps, de quoi il résulte que les âmes ignorantes forment, à la manière des vertueuses, une unité spirituelle dont la peine s'accroît génération après génération, la peine des dernières accablant celle des premières.

Les choses sont différentes pour les âmes des habitants des cités versatile et égarée. Dans la mesure où dans chacune d'entre elles c'est le premier gouvernant qui est responsable de la corruption de la religion et qui introduit des opinions fallacieuses dans la cité, Fārābī se concentre tout particulièrement sur l'état de son âme et se penche pour cela, non pas sur son devenir après la mort, mais sur sa situation durant la vie terrestre. Dans ce contexte, le chef de la cité égarée est considéré comme « le seul homme malheureux »[2000] de sa cité et comme un impie. Du fait qu'il est le seul responsable de l'égarement de ses concitoyens, il assume à lui seul en quelque sorte le fardeau de son injustice, dont il est pleinement conscient. Quant aux habitants de sa cité, Fārābī leur assigne une destinée semblable à celle de toutes les cités ignorantes affirmant qu'ils « finiront par mourir, se décomposer et périr »[2001].Le chef de la cité versatile est également condamné par Fārābī pour impiété et il partage le même fardeau que son homologue de la cité égarée dans la mesure où il est aussi « le seul homme malheureux »[2002] de la cité. Quant à ses concitoyens, ils se destinent au même sort que les habitants de la cité égarée après la mort.

De cette évaluation de la cité versatile et égarée on peut retenir plusieurs éléments.

En premier lieu on constate que nous avons affaire au fait qu'elles sont touchées par le malheur dans la vie présente et future et que celui-ci revêt deux formes : une première forme consciente qui vient du fait du chef de la cité corrompt ses concitoyens et une seconde, inconsciente, qui concerne les habitants des cités qui courent inconsciemment à leur perte.

[1999] *Ibid.*

[2000] *Ibid.* On peut également envisager ici un rapprochement avec *Le Coran*, sourate XVI, verset 25 où l'on trouve l'idée selon laquelle ceux qui ont reçu la révélation durant leur vie terrestre tout en faisant le choix de tromper leurs semblables porteront leur fardeau et celui des autres le jour de la résurrection. Dans la traduction de D. Masson, cf., p. 325 : « Qu'ils portent donc leur fardeau en entier, le Jour de la Résurrection, avec une partie du fardeau de ceux qu'ils égaraient, sans le savoir. Leur fardeau n'est-il pas détestable ? »

[2001] *Ibid.*

[2002] *Ibid.*

Ainsi peut-on supposer que les habitants des cités versatile et égarée sont affectés par un malheur radical, qui est aussi bien temporel qu'éternel.

On peut souligner en outre que c'est dans ce contexte que Fārābī s'exprime au sujet de l'impiété pour qualifier l'attitude du premier gouvernant de la cité, et l'on peut supposer en adoptant ce point de vue que la définition de l'impiété obéit selon lui aux critères suivants : premièrement, elle concerne le chef de la cité en tant que fondateur et législateur de la religion. Deuxièmement, elle se traduit, soit par une corruption des opinions de la religion (cas du chef de la cité égarée), soit par une manipulation des croyances en employant pour cela différents moyens tels que la fausseté, la tromperie et la séduction (cas du chef de la cité versatile). Troisièmement, elle condamne le chef de la cité au malheur durant sa vie terrestre dans la mesure où il est le seul homme malheureux de sa cité[2003]. Quatrièmement, et en dernière instance, l'impiété est la source d'un malheur total dans la cité dans la mesure où il s'enracine durant la vie présente dans la conscience du chef de la cité qui en est l'instigateur et où il affecte ensuite les âmes de ses habitants, qui connaissent le sort des habitants des cités ignorantes.

Suite à l'exposé de la situation des âmes des habitants des cités versatile et égarée, Fārābī passe en revue d'autres cas de figure susceptibles de leur être associés.

Ainsi en est-il de l'homme qui renonce au bonheur par « distraction ou par erreur »[2004]. Il en est de même pour les « persécutés et les contraints »[2005] de la cité vertueuse qui sont poussés à accomplir les actions des habitants de la cité ignorante. Dans ce cas de figure, les hommes sont malheureux, mais s'ils persistent dans l'accomplissement de leurs actions, leur souffrance diminue et ils finissent par devenir semblables aux habitants des cités vicieuses, basculant ainsi dans l'impiété. Pour finir, Fārābī s'intéresse à l'homme vertueux en général. Ce dernier peut également basculer dans l'impiété s'il est gouverné par le chef d'une cité vicieuse et qu'il est forcé de résider dans une telle cité, et il se destine ainsi dans ce cas à une existence comparable à celle des persécutés et des contraints de la cité vertueuse.

Clôturant par cet exemple l'examen qu'il consacre à la destinée des âmes des habitants des cités vicieuses, Fārābī se consacre ensuite aux choses communes aux habitants de la cité vertueuse qui font l'objet du chapitre XXXIII du *Livre des Opinions*. Ayant analysé en amont le début de ce chapitre, nous pouvons par contraste saisir la différence entre les opinions et les actions de la cité vertueuse et celles des cités ayant des religions vicieuses. Aussi, avant de parachever notre analyse de ce chapitre, on peut dégager ce qui paraît déterminer communément la fonction de toute religion aux yeux du *faylasūf*. En effet, qu'elle soit vertueuse ou vicieuse, la religion semble déterminer tant la vie présente des individus dans la cité que leur vie future. C'est elle qui, par la médiation de ses opinions et de ses actions, conditionne leur bonheur dans cette vie et dans l'autre vie après la mort. Et c'est encore elle qui peut, si elle est corrompue, être la source du malheur et de la souffrance des habitants des

[2003] Se pose la question de savoir à ce titre si le non-être n'est pas la destination des chefs des cités versatile et égarée.
[2004] *POHV*, p. 119, T. Sabri.
[2005] *Ibid.*

cités. De là, il apparaît que la fonction politique de la religion prime sur ses fonctions ontologique, eudémonique et didactique, du fait qu'en définitive c'est son adoption par les habitants de la cité qui détermine le processus à partir duquel ils vont pouvoir être initiés par elle et ses représentants (le premier chef de la cité, les hommes de religion, les philosophes, etc.) et qu'ils procèderont en communauté à la conversion de leur nature ou *fiṭra*, se destinant ainsi ou bien à la perfection, au bonheur et au salut, ou alors à l'imperfection, au malheur et au non-être.

c) L'homme artisan de la religion dans la Cité : entre besoin et transcendance

Si, comme on vient de le supposer, la fonction politique de la religion semble primer sur ses autres fonctions, nous chercherons à montrer dans ce dernier point que l'homme peut être considéré en ce sens comme l'artisan de la religion dans la Cité, et que l'existence de cette dernière en son enceinte, ainsi que ses fonctions, s'articulent tant à ses besoins individuels qu'à une certaine conception de la transcendance, comparable à celle des religions révélées.

c.1.1: La critique des cultes vicieux dans le chapitre XXXIII du Livre des Opinions, complément

L'extrait suivant, qui fait suite à celui qui a été exposé en amont, se décline en deux moments principaux. En premier lieu (premier paragraphe), Fārābī précise les modes de connaissance des opinions théorétiques et pratiques de la religion vertueuse. En seconde instance (du deuxième paragraphe à la fin), il se livre à une réflexion plus générale sur la religion, qui consiste à établir aussi bien ses conditions de validité que les causes de sa fausseté et de sa corruption.

(ص147/ف121) وهَذِه الأَشْياءُ تُعْرَفُ بِأَحَدِ وَجْهَيْنِ: إمّا أَنْ تَرْتَسِمَ في نُفوسِهِمْ كَما هي مَوْجودَةٌ، وإمّا أَنْ تَرْتَسِمَ فيها بِالمُناسَبَةِ والتَّمْثيلِ، وذَلِكَ أَنْ يَحْصُلَ في نُفوسِهِمْ مِثالاتُها الّتي تُحاكيها. فَحُكَماءُ المَدينَةُ الفاضِلَةُ هُمُ الّذينَ يَعْرِفونَ هَذِه بِبَراهينِ وبِبَصائِرِ أَنْفُسِهِمْ. ومَنْ يَلي الحُكَماءُ يَعْرِفونَ هَذِهِ على ما هي عَلَيْه مَوْجودَةٌ بِبَصائِرِ الحُكَماءِ اَتْباعاً لَهُمْ وتَصْديقاً لَهُمْ وثِقَةٌ بِهِمْ. والباقونَ مِنْهُمْ يَعْرِفونَها بِالمِثالاتِ الّتي تُحاكيها، لِأَنَّهُمْ لا هَيْئَةَ في أَذْهانِهِمْ لِتَفْهُمِها على ما هي مَوْجودَةٌ إمّا بِالطَّبْعِ وإمّا بِالعادَةِ وكِلْتاهُما مَعْرُفَتانِ. **إلاّ أَنَّ الّتي لِلحَكيمِ أَفْضَلُ لا مُحالَةَ؛** والّذينَ يَعْرِفونَها بِالمِثالاتِ الّتي تُحاكيها، بَعْضُهُمْ يَعْرِفونَها بِمِثالاتٍ **قَريبَةٍ مِنْها**، وبَعْضُهُمْ بِمِثالاتٍ **أَبْعَدَ قَليلاً**، وبَعْضُهُمْ بِمِثالاتِ **أَبْعَدَ مِنْ تِلْكَ**، وبَعْضُهُمْ بِمِثالاتِ **بِعَيْدَةٍ جِدًا**. وتُحاكي هَذِهِ الأَشْياءُ لِكُلِّ أُمَّةٍ

(121) Tout ce savoir se connaît de deux manières : ou bien les choses s'impriment **telles qu'elles existent dans les âmes**, ou bien elles s'impriment **selon les circonstances où elles se présentent par des représentations** ; dans ce cas ce qui s'imprime dans les âmes, ce sont **les représentations imitatives**. **Les sages de la cité idéale connaissent** ces choses par **des arguments** et par **leur propre vision**. Ceux qui les suivent hiérarchiquement, **connaissent d'après la vision des sages auxquels ils font confiance**. Les autres **connaissent** les choses par **les représentations imitatives, car leurs intelligences n'ont pas les dispositions pour les comprendre telles qu'elles existent.** Ceci se fait **tout naturellement (*bi-l-ṭab'*) ou par habitude (*bi-l-'āda*).** Ce sont **deux procédés de (122) connaissance.** Mais celle du sage est incontestablement la meilleure. Ceux qui **connaissent les choses par les représentations imitatives**, les uns les connaissent selon des représentations assez proches de la réalité, d'autres selon des représentations qui s'en éloignent un peu, d'autres encore un peu plus

éloignées, et d'autres d'une façon très éloignée. **Les imitations dépendent de chaque nation et des habitants de chaque cité ; ce sont celles qui leur sont les plus connues.** Cela donc peut varier selon les nations soit totalement soit en partie. Les représentations ne sont donc pas les mêmes dans les différentes nations. Il arrive aussi que **des cités vertueuses et des nations vertueuses aient des religions différentes, alors que toutes tendent vers la même félicité et vers les mêmes buts.**

Les choses communes, si elles sont connues par les arguments, ne peuvent pas être absolument objet de contradiction, ni objet de tromperie même lorsqu'il sera difficile de les comprendre. Le contradicteur n'a pas dans ce cas en lui-même la valeur de la réalité, et ce qu'il saisit est donc faux par rapport à la réalité. Si les choses communes sont connues par les imitations, celles-ci pourraient avoir des points qui se prêtent à la contradiction, soit qui seraient plus ou moins contradictoires, soit plus ou moins apparents.

Il n'y a aucun empêchement à ce que ceux qui connaissent des choses par des représentations imitatives s'arrêtent aux points de contradiction, qui ne viennent que des imitations. Ceux-ci sont de deux catégories : l'une cherche **des directives**, et lorsqu'une chose s'avère fausse, elle se porte vers une autre représentation plus proche de la vérité où il n'y a pas ce genre de falsification. Si elle s'en trouve convaincue, elle l'adopte. Mais chaque fois qu'une représentation lui apparaît falsifiée, elle en cherche une autre et ainsi de suite jusqu'à atteindre la vérité. **Ainsi cette catégorie est au même rang que les imitateurs des sages, car elle n'est pas convaincue, elle éprouve le désir de la sagesse, dans sa connaissance.** L'autre catégorie a certaines intentions qui relèvent de **la cité ignorante, telles que les honneurs, la richesse, le plaisir pour les biens ou autre chose de ce genre.** En trouvant que les lois de la cité idéale interdisent ces intentions, elle recourt aux idées de la cité idéale pour tout falsifier ; **elle cherche à imiter la vérité**. Elle pourra falsifier les imitations par deux moyens : soit en trouvant **les points qui prêtent à contradiction**, soit carrément **en trompant et en falsifiant**. Elle imitera la vérité elle-même **(123)** justement par ce moyen de la tromperie et de la falsification. Tout cela afin que rien n'empêche les intentions insensées et viles. **Les gens qui en font partie n'appartiennent pas à la cité idéale.** Une autre catégorie trouve que toutes les imitations sont falsifiées, car elles représentent des points de contradiction et elles sont déficientes **dans la compréhension.** Elle se trompe même dans le cas où les imitations sont vraies, et donc considère comme fausses les imitations qui n'ont absolument rien de contradictoire. Cette catégorie même lorsqu'elle est élevée jusqu'à la vérité pour la connaître s'en trouve détournée à cause de son intelligence déficiente et douteuse. **Aussi elle s'imagine la vérité autrement qu'elle n'est.** Elle suppose également que la vérité est ce qu'elle s'est représentée comme prétendu être à la vérité ; et si par la suite cela lui apparaît faux, elle suppose que ce qui a été faussé c'est ce qu'on lui a présenté comme vérité et non ce qu'elle a compris elle-

ولِأَهْلِ كُلِّ مَدينَةٍ بِالمِثالاتِ الَّتي عِنْدَهُمْ الأَعْرَفُ فَالأَعْرَفُ، ورُبَّما اِخْتَلَفَ عِنْدَ الأُمَمِ أمّا أَكْثَرُهُ وأمّا بَعْضُهُ، فَتُحاكي هَذِهِ لِكُلِّ أُمَّةٍ بِغَيْرِ الأُمورِ الَّتي تُحاكي بِها الأُمَّةُ **(ص148)** الأُخْرى. فَلِذَلِكَ يُمْكِنُ أَنْ يَكونَ أُمَمٌ فاضِلَةٌ ومُدُنٌ فاضِلَةٌ تَخْتَلِفُ مِلَّتُهُمْ، فَهُمْ كُلُّهُمْ يَؤُمّونَ سَعادَةً واحِدَةً بِعَيْنِها ومَقاصِدَ واحِدَةً بِأَعْيانِها.

وهَذِهِ الأَشْياءُ المُشْتَرَكَةُ، إذا كانَت مَعْلومَةٌ بِبَراهينِها، لَمْ يُمْكِنْ أَنْ يَكونَ فيها مَوْضِعُ عِنادٍ بِقُوْلٍ أَصْلاً، لا على جِهَةِ المُغالَطَةِ ولا عِنْدَ مِنْ يَسوءُ فَهْمُهُ لَها. فَحينَئِذْ يَكونَ لِلمَعانِدِ، لا (حَقيقَةَ) الأَمْرِ في نَفْسِهِ، ولَكِنْ ما فَهِمَهُ هو مِنْ الباطِلِ في الأَمْرِ. فَإمّا إذا كانَتْ مَعْلومَةٌ بِمِثالاتِها الَّتي تُحاكيها، فَإنَّ مِثالاتُها قَدْ تَكونُ فيها مَواضِعُ لِلعِنادِ، وبَعْضُها يَكونُ فيهِ مَواضِعُ العِنادِ أَقَلُ، وبَعْضُها يَكونُ فيها مَواضِعُ العِنادِ أَكْثَرُ، وبَعْضُها يَكونُ فيهِ مَواضِعُ العِنادِ أَظْهَرُ، وبَعْضُها يَكونُ فيهِ أَخْفى.

ولا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكونَ في الَّذينَ عَرِفوا تِلْكَ الأَشْياءَ بِالمِثالاتِ المُحاكِيَّةِ، مِنْ يَقِفُ على مَواضِعَ العِنادِ في تِلْكَ المِثالاتِ ويَتَوَقَّفُ عِنْدَهُ، وهَؤلاء أَصْنافٌ : صِنْفٌ مُسْتَرْشِدونَ، فَما تُزَيِّفُ عِنْدَ احَدٍ مِنْ هَؤلاءِ شَيْءٍ ما رَفَعَ إلى مِثالٍ آخَرَ أَقْرَبُ إلى الحَقِّ، لا يَكونُ فيهِ ذَلِكَ العِنادُ، فَإنَّ قَنَعَ بِهِ تَرَكَ، وإنْ تَزَيَّفَ عِنْدَهُ ذَلِكَ أَيْضاً رَفَعَ إلى مَرْتَبَةٍ أُخْرى، فَإنَّ قُنِعَ بِهِ تَرَكَ. وكُلَّما تَزَيَّفَ عِنْدَهُ مِثالٌ في مَرْتَبَةٍ ما رَفَعَ فَوْقَها، فإنْ تَزَيَّفَتْ عِنْدَهُ المِثالاتُ كُلُّها وكانَتْ فيهِ مِنَّةٌ لِلوُقوفِ على الحَقِّ عَرَفَ الحَقَّ، وجَعَلَ في مَرْتَبَةِ المَقَلِّدينَ لِلحُكَماءِ؛**(ص149)** فَإنَّ لَمْ يَقْنَعْ بِذَلِكَ وتَشَوَّقَ إلى الحِكْمَةِ، وكانَ في مِنَّتِهِ ذَلِكَ عَلْمُها.وصِنْفٌ آخَرونَ بِهِمْ أغراض ما جاهِلِيَّةٌ، مِنْ كَرامَةٍ ويَسارٍ أَوْ لَذَّةٍ في المال وغَيْرِ ذَلِكَ، و يَرى شَرائِعُ المَدينَةِ الفاضِلَةِ يَمْنَعُ مِنْها، فَيَعْمُدُ إلى آراء المَدينَةِ الفاضِلَةِ فَيَقْصِدُ تَزْييفها كُلَّها، سِواءً كانَتْ مِثالاتٌ لِلحَقِ، أَوْ كانَ الَّذي يُلْقى إلَيْهِ مِنْها الحَقُّ نَفْسُهُ. أمّا المِثالاتُ فَتَزْييفُها بِوَجْهَيْنِ : إحْداهُما بِما فيهِ مِنْ مَواضِعِ العِنادِ، والثّاني بِمُخالَطَةٍ وتَمْويهٍ. و أمّا الحَقُّ نَفْسُهُ فَبِمُغالَطَةٍ وتَمْويهٍ؛ كُلُّ ذَلِكَ لِئَلا يَكونَ شَيْءٌ يَمْنَعُ غَرَضَهُ الجاهِلي و القَبيح. و هَؤلاءِ لَيْسَ يَنْبَغي أَنْ يُجْعَلوا أَجْزاء المَدينَةِ الفاضِلَةِ.

وصِنْفٌ آخَرٌ تَتَزَيَّفُ عِنْدَهُمْ المِثالاتُ كُلُّها لِمَّا فيها مِنْ مَواضِعِ العِنادِ، ولِأَنَّهُمْ مَعَ ذَلِكَ سَيْؤُوا الإفْهامِ، يَغْلِطونَ أَيْضاً عَنْ مَواضِعِ الحَقِّ مِنْ المَثالاتِ،

même. Les gens de cette catégorie arrivent à se persuader qu'il n'y a pas de vérité du tout, **et que celui dont on dit qu'il est un guide vers la vérité est un séducteur, un trompeur, qui réclame par ce qu'il dit une supériorité ou de l'honneur.** Ces gens deviennent des sceptiques, et certains d'entre eux se trouvent toujours dans l'incertitude. D'autres voient les choses comme de loin ou comme on se les représente pendant le sommeil : la vérité existe mais échappe à la compréhension pour des raisons qu'ils ne peuvent pas saisir. Alors ils falsifient ce qu'ils ont saisi, ils ne le considèrent pas comme la vérité ; cependant ils se persuadent qu'ils ont saisi la vérité.

فَيَتَزَيَّفُ مِنْها عِنْدَهُمْ ما لَيْسَ فيها مَوْضِعَ لِلعِنادِ أَصْلاً. فَإذا رُفِعُوا إلى طَبَقَةِ الحَقِّ حَتّى يَعْرِفوها، أَضَلَّهُمْ سُوءُ إفْهامِهِمْ عَنْهُ، حَتّى يَتَخَيَلوا الحَقَّ على غَيْرِ ما هو بِهِ، فَيَظُنّونَ أَيْضاً أَنَّ الّذي تَصَوَروهُ هو الّذي اَدَّعى الحَقَّ (ص150) أَنَّهُ هو الحَقُّ؛ فَإذا تَزَيَّفَ ذَلِكَ عِنْدَهُمْ، ظَنوا أَنَّ الّذي تَزَيَّفَ هو الحَقُّ الّذي يُدَعى أَنَّهُ الحَقُّ لا الّذي فَهِموهُ هم؛ فَيَقَعُ لَهُمْ لِأَجْلِ ذَلِكَ أَنَّهُ لا حَقَ أَصْلاً، وأَنَّ الّذي يُظَنُّ بِهْ أَنَّهُ أَرْشَدُ إلى الحَقِّ مَغْرورٌ. وأَنَّ الّذي يُقالُ فيهِ إنَّهُ مُرْشِدٌ إلى الحَقِّ، مُخادِعٌ مُمَوِّهٌ، طالِبٌ، بِما يَقولُ مِنْ ذَلِكَ، رِئاسَةٌ أوْ غَيْرَها. وقَوْمٌ مِنْ هَؤلاءِ يُخْرِجُهُمْ ذَلِكَ إلى أَنْ يَتَحَيَّروا؛ وآخَرونَ مِنْ هَؤلاءَ يُلَوِحُ لَهُمْ مَثَلٌ ما يَلوحُ الشَّيْءَ مِنْ بَعيدٍ، أوْ مَثَلٌ ما يَتَخَيَلُهُ الإنْسانُ في النَّوْمِ أَنَّ الحَقَّ مَوْجودٌ ويُبايَنُ مِنْ اِدْراكِهِ لِأَسْبابٍ يَرى أَنَّها لا تَتَأَتَّى لَهُ، فَيَقْصِدُ إلى تَزْييفِ ما أَدْرَكَهُ، ولا يَحْسِبُهُ حينَئذٍ حَقاً، ثُمَّ يَعْلَمُ أَو يَظُنُّ إنَّهُ اَدْرَكَ الحَقَّ.

Si l'on se concentre d'abord sur la première partie de cet extrait, il apparaît clairement que l'homme est l'artisan de la religion.

Dans la mesure où les opinions théorétiques et pratiques peuvent faire l'objet d'un apprentissage, elles se définissent en première instance comme étant la source d'un enseignement. Ainsi en est-il des opinions de la religion vertueuse qui, d'après le faylasūf, peuvent se connaître de deux manières : soit par leur impression telles quelles dans les âmes, soit par le biais de représentations de ces impressions selon les circonstances. Si l'on cherche à préciser cette idée et que l'on s'appuie pour ce faire sur un extrait de *L'Obtention du Bonheur* examiné plus haut[2006], on constate qu'elle peut être envisagée de deux façons : dans le premier cas, ce sont les idées produites par les opinions de la religion vertueuse qui se fixent dans les âmes. Dans le second, cette fixation s'opère à partir des représentations de ces mêmes idées, c'est-à-dire de leurs images.

Ce partage se confirme ensuite et nous constatons que le premier cas de figure se rapporte « aux sages » qui connaissent les opinions de la religion vertueuse selon leur argumentation et leur vision, c'est-à-dire, par ce qui autorise leur démonstration et leur inscription dans un ordre de raison logique, ainsi que par la perception claire des idées qu'elles élaborent. Du point de vue de la connaissance des opinions de la religion vertueuse, ils occupent ainsi le rang le plus éminent, et ceux qui leur succèdent le font avec confiance (*taṣdīq*^{ān}) ou en vertu du second mode de connaissance des opinions de la religion, qui se base sur l'imagination, le naturel (*ṭab'*) et l'habitude (*'āda*). Sur ce terrain, il est possible de hiérarchiser les représentations des opinions de la religion qui peuvent se rapprocher de leur réalité (« assez proches ») ou s'en éloigner d'un degré (« un peu »), de deux degrés (« un peu

[2006] Cf. *supra*.

plus »), voire de trois degrés et plus (« d'une façon très éloignée »), et il apparaît ainsi que la connaissance des sages en matière de religion est la meilleure, et que conformément à ce qui à été vu dans la deuxième partie du *Livre des Lettres*, ils peuvent légitimement servir la religion dont l'apparition est postérieure à celle de la philosophie, si l'on se fonde sur son apparition selon la *fiṭra*.

Selon ce schéma, seul le sage a connaissance des vérités des opinions de la religion, et après lui on trouve ou bien des individus qui lui font confiance c'est-à-dire qui ont foi en lui[2007], ce qui rejoint la notion d'imān examinée plus haut, ou alors des individus qui se rapprochent plus ou moins de sa vérité, avec le risque de s'en éloigner considérablement, bien plus que le peintre des trois lits de *La République* s'éloigne de l'Idée de lit[2008]. En outre, il apparaît que les imitations de la religion, ou ce qui revient au même, ses représentations, varient selon les nations, de quoi il ressort qu'à la manière du langage ou la *fiṭra* des cités, les opinions de la religion sont soumises à des critères culturels. Or, ce point mérite d'être souligné avec attention, car il permet à Fārābī d'envisager l'existence de différentes cités et religions vertueuses tout en leur assignant un but commun.

Cette idée éveille l'intérêt pour plusieurs raisons : une première en vertu de laquelle on peut supposer qu'il introduit par là l'existence d'une modèle de cité vertueuse autre que le sien et en fait de même pour la religion vertueuse ; une deuxième à partir de laquelle on peut constater que la diversité des cités et des religions n'altèrent pas leur universalité si elles œuvrent pour un but commun qui consiste en l'obtention de la félicité. Enfin, cette ouverture à d'autres cités et religions vertueuses rend compte, à notre sens, de l'ouverture du modèle de cité et de religiosité proposé par le *faylasūf*, qui se propose ainsi comme une alternative sérieuse à l'obtention du bonheur et non une obligation, ce qui s'accorde par ailleurs avec le principe selon lequel l'intégration de l'individu à une cité et l'adoption en elle d'une religion suppose qu'il en fasse le choix de façon préalable. Ainsi, qu'il fasse ou non le choix d'intégrer la cité vertueuse et de pratiquer une religion de même nature, l'homme demeure libre de choisir sa cité, ainsi que sa religion, et il se destine au bonheur quand celles-ci se fixent pour objectif l'obtention de sa félicité.

Cela étant posé, Fārābī réfléchit à la validité de la religion vertueuse et aux causes éventuelles de sa corruption.

Concernant la validité de la religion vertueuse, elle est garantie, comme cela a été vu, par la logique, et plus spécifiquement par un usage de l'*Organon* long. Dans ce contexte, si les opinions théorétiques et pratiques de la religion vertueuse sont vérifiées par la démonstration, qui est le stade le plus élevé de la réflexion logique ou syllogistique, elles ne peuvent en aucun cas faire l'objet d'une contradiction ou d'une tromperie, et cela, même si

[2007] Si l'on songe à la définition de l'élite sociale dans la deuxième partie du *Livre des Lettres*, le philosophe est donc à la tête d'une hiérarchie au sein de laquelle on trouve en dernière position les théologiens et les juristes qui sont chargés de servir et de défendre la religion.

[2008] Cf. *supra*. Son imitation du lit n'étant qu'une imitation d'imitation du lit idéel (ou conceptuel), ce qui n'est pas le cas des représentations de la religion qui sont susceptibles ici de s'éloigner bien plus de sa vérité.

ses vérités sont difficiles à comprendre. En revanche, il n'en n'est pas de même quand les opinions de la religion sont connues par leurs imitations. Sa critique est légitime et peut s'articuler à deux catégories d'individus et intentions. La première concerne des hommes qui ressemblent aux sages sans avoir leurs connaissances. Ils éprouvent ainsi les opinions de la religion dans le but de les vérifier et de les comprendre. La seconde catégorie rassemble quant à elle des individus qui sont semblables aux habitants des cités ignorantes et qui cherchent à légitimer leurs opinions en se servant de celles de la religion vertueuse, et œuvrent en cela à falsifier et à imiter la vérité, et non à la découvrir.

Cette falsification des représentations des opinions de la religion vertueuse peut se réaliser de deux façons : soit en relevant les aspects de la religion qui prêtent à contradiction, soit, à la manière du chef de la cité égarée, en usant délibérément de tromperie et de falsification. Elle conduit en outre Fārābī à distinguer trois catégories d'individus. La première falsifie la religion de façon délibérée dans le but de laisser libre cours aux intentions viles et insensées dans la cité. Pour cette raison les membres de cette catégorie ne sont pas considérés comme faisant partie de la cité vertueuse. Les membres de la deuxième catégorie sont ceux dont la falsification de la religion s'appuie sur la mise en évidence de ses points de contradiction. Or, selon le Second maître, les individus n'ont généralement pas la capacité de critiquer la religion du fait qu'ils sont incapables de saisir sa vérité et de la reconnaître si elle se présente à eux.

Ces derniers « s'imaginent alors la vérité autrement qu'elle n'est » et finissent par douter d'elle. De ce fait, si un homme disposé à la reconnaissance de la vérité et à la souveraineté devait arriver dans la cité, les membres de ce groupe douteraient de lui et l'envisageraient comme un séducteur et un trompeur sans que ce soit le cas. Mais plus grave est la situation des membres de la troisième catégorie envisagée ici par le *faylāsuf*. Considérant les imitations de la religion comme de très loin, ils se les représentent comme pendant le sommeil. Pour eux la vérité existe bien, mais sa compréhension leur échappe. Ils falsifient alors ce qu'ils saisissent et se persuadent qu'il s'agit de la vérité.

Au terme de notre analyse, on comprend donc que si la connaissance de la religion suppose deux modes de compréhension, dont un premier par la raison et un second par l'imagination, les sages et ceux qui leur font confiance sont les plus qualifiés et disposés à l'appréhender et à communiquer ainsi les opinions théorétiques et pratiques de la religion vertueuse. C'est pourquoi, si l'on se penche à ce titre sur la suite du *Livre des Opinions*, on constate que Fārābī poursuit sa critique des religions vicieuses (ch. XXXIV-XXXVI) et l'approfondit (XXXVII), en accordant cette fois leurs opinions à des doctrines philosophiques.

De cette critique on peut retenir deux choses. D'une part, le fait qu'elle défend l'idée selon laquelle « l'existence des cités ignorantes et égarées est due à ce que la religion est

construite sur des <opinions>[2009] anciennes et corrompues »[2010]. D'autre part, le fait que ces dernières reposent sur des doctrines philosophiques anciennes que le Second maître passe en revue et souhaite dépasser. Dans ce contexte, la fin du *Livre des Opinions* paraît être de nature polémique, et nous pensons qu'à la manière dont ce fut le cas dans la deuxième partie du *Livre des Lettres*, Fārābī procède à une critique de la philosophie qui a pour but de révéler l'incidence de sa fausseté sur la religion.

Selon cette vision, l'homme est bien l'artisan de la religion, mais le philosophe, qui est le plus habilité à l'appréhender et à l'enseigner au peuple, ne peut s'appuyer sur n'importe quelle doctrine pour son élaboration. Pour cette raison, il n'est pas impossible que Fārābī ait fait le choix de consacrer les derniers chapitres du *Livre des Opinions* (XXXIV-XXXVII) à la recension des positions doctrinales, c'est-à-dire, des opinions théorétiques et pratiques des religions vertueuses et vicieuses, et que dans ce contexte son étude des destinées des âmes vertueuses et vicieuses après la mort se révèle rattachée à des doctrines philosophiques anciennes qu'il semble, selon les cas, avoir adopté ou rejeté. Aussi, l'étude qu'il livre au dernier chapitre du *Livre des Opinions* est majeure, car elle fournit la source des opinions des religions vertueuses et vicieuses et les accorde de façon plus ou moins explicite à des pensées philosophiques. À ce titre, il nous a semblé que Fārābī y livre en fait les principes de sa doctrine religieuse, et que celle-ci s'articule en définitive à deux modèles dont l'un est transcendant et tourné vers la vie après la mort, et l'autre immanent et polarisé sur les besoins de la vie terrestre.

c.1.2: Les sources philosophiques de la religion entre transcendance et immanence

Inscrivant son étude des sources des opinions de la religion dans le temps[2011], le Second maître présente les doctrines philosophiques anciennes et actuelles de groupes de gens (*qawm*)[2012] que l'on peut envisager comme appartenant à des mouvances philosophiques diverses.

Tout d'abord, il présente les opinions de groupes vertueux qui, sans surprise, sont semblables à celles des habitants des cités vertueuses, le *faylasūf* affirmant à leur sujet « qu'il y a des cités qui ont cru »[2013] en l'existence du bonheur et de la perfection après la mort, et qui ont également été conscientes des efforts nécessaires à leur obtention, considérant que « cette existence actuelle est un obstacle à la perfection »[2014]. Si l'on s'appuie ce qui a été vu en amont au sujet des fonctions politique, ontologique et eudémonique de la religion vertueuse, on comprend que selon la doctrine des vertueux, la vie présente constitue un obstacle à la perfection au sens où elle ne peut pas conduire l'homme à l'accession à sa perfection dernière,

[2009] Traduction modifiée, dans le texte arabe il est question d'opinions et non d'idées.
[2010] *POHV*, ch. XXXIV, p. 124, Sabri T.
[2011] Ce rapport au temps apparaît également dans *Le Livre de la Religion* comme cela a été vu en amont.
[2012] À noter que ce terme signifie également la nation.
[2013] *POHV*, ch. XXXVII, p. 133, Sabri T.
[2014] *Ibid.*

dont l'obtention se situe dans une autre vie située après la mort[2015]. Aussi, c'est à la religion vertueuse d'assurer le cheminement de l'individu du monde présent au monde futur, participant ainsi à la conversion de sa *fiṭra* en nature acquise vertueuse, qui suppose l'acquisition de la nature et des caractères de l'Intelligence Agente par la médiation du premier chef de la Cité en tant que fondateur de la religion. En outre, dans la mesure où les groupes vertueux considérés peuvent être anciens aussi bien que récents, cela suppose que des cités vertueuses ont existé dans le passé, ainsi que du temps de Fārābī, bien que celles-ci ne soient pas nommées, et confirme l'existence des premiers imâms et fondateurs de la Cité et de leurs successeurs dont il a déjà été question[2016].

Dans un deuxième temps, le Second maître s'intéresse à des groupes anciens aussi bien qu'actuels considérés comme vicieux, dont la description reproduit *a priori* les caractéristiques des habitants des cités ignorantes. Leur existence est évaluée à partir des principes qui permirent à Fārābī d'évaluer le devenir des âmes ignorantes et perverses[2017]. Ainsi, nous constatons que l'évaluation des opinions des groupes vicieux se base sur l'intégration de corps étrangers en l'homme qui, unis à lui, causent sa corruption ou l'empêchent d'accomplir certaines actions. De cette première situation, il ressort que l'individu se révèle prisonnier des apparences qui déterminent sa conception de l'existence, prenant alors la vérité pour ce qu'elle n'est pas, ou l'homme pour ce qu'il n'est pas. Dans la seconde situation, l'homme apparaît privé des actes nécessaires à l'obtention du bonheur et à l'accession à sa perfection, lesquelles, comme cela a été vu, impliquent une collaboration entre l'intellect, la volonté et les puissances du corps.

Or l'emprise de ces éléments étrangers en l'homme est telle qu'elle conduit ces derniers à n'assigner aucune importance à la vie après la mort et/ou l'Au-delà, ce qui les amène à développer la croyance selon laquelle seule la vie présente est réelle, et nécessite un engagement total. Une telle vision de l'existence se manifeste comme matérialiste et s'oppose au spiritualisme des groupes vertueux. On pourrait ainsi la définir comme la source d'un culte immanent, pleinement tourné vers la vie terrestre et/ou l'Ici-bas, et n'adhérant pas à l'existence d'une vie après la mort, ni à la survie de l'âme au corps. À ce titre, il est intéressant de constater que suite à la présentation de ce groupe, Fārābī se livre à l'examen de deux doctrines philosophiques opposées : une première, qui identifie l'homme à l'âme, et une seconde, qui l'associe au contraire au corps. Quelles sont ces doctrines et que déduire de leur association à la définition de l'homme ? Telles sont les questions qui vont être traitées à présent.

[2015] Ce qui est confirmé au début de la section politique du *Livre de la Recension des Sciences*, V, 1. Dans la version de Amine O., pp. 124-125. Dans la version de Cherni A., pp. 194-196.
[2016] Cf. *supra*.
[2017] Cf. *supra*.

c.1.2.1: Seule l'âme est naturelle en l'homme

D'après Fārābī, un groupe d'hommes aurait défendu l'hypothèse selon laquelle l'union de l'âme et du corps « ne correspond pas à la nature »[2018]. Selon cette vision, seule l'âme est naturelle en l'homme, et la vie de ce dernier doit aboutir à sa libération du corps. Cette position, qui se trouve présentée dans l'extrait ci-dessous, nous a amené à supposer qu'il n'est pas impossible que le Second maître se réfère ici aux platoniciens, et principalement à trois de leurs idées. La première, que l'on trouve clairement exprimée dans *L'Alcibiade,* affirme que « l'homme c'est l'âme »[2019]. Les deux autres idées sont clairement exprimées dans *Le Phédon,* dialogue dans lequel Platon s'exprime au sujet de la mort de Socrate, et plus généralement sur la relation entre la philosophie et la mort. De ce dialogue nous pouvons retenir la définition de la philosophie comme étant associée à un apprentissage de la mort[2020], c'est-à-dire à un exercice spirituel qui conduit le sage à pratiquer la « déliaison » de son âme d'avec son corps. Quant au second point qui peut retenir notre attention, il s'agit de la définition que l'on trouve dans ce dialogue du corps (*soma*), considéré comme le tombeau (*séma*) de l'âme[2021]. Selon cette vision, le corps constitue une entrave à l'acte de philosopher et représente une source de distraction pour l'âme humaine. Détournée en quelque sorte de la pensée qui est sa vocation suprême, elle se tourne vers la sensation et les passions, et se révèle privée de sa destination ultime qui, comme cela a été vu à partir du *Timée*, est son immortalisation à partir de l'imitation des mouvements immuables des astres et l'obtention de la félicité ultime qui en résulte. Comme l'affirme ainsi Fārābī :

(134) Certains trouvent que l'union de l'âme avec le corps ne correspond **pas à la nature (*laysa bi-ṭabī'ī*)**, et que **ce qui fait l'homme c'est l'âme (*al-insān huwa al-nafsu*)**. Donc l'union du corps avec l'âme corrompt l'âme (*mufsid*^{un} *lahā*) et change ses actes (*muġayyar*^{un} *af'ālihā*); les vices (*al-raḍā'il*) de l'âme dérivent de ce que le corps lui est uni ; par suite, **la perfection** et **les vertus (*kamālihā wa faḍīlatahā*)** consistent à se débarrasser du corps, car dans **son bonheur (*sa'ādatihā*), l'âme n'a pas besoin du corps.** Pour atteindre le bonheur, l'âme n'a besoin ni du corps ni des choses extérieures au corps, telles que les richesses, les voisins, les amis et les habitants de

(ص168/ف134) فَقَوْمٌ رَأَوْا أَنْ إِقْتِرانَ النَّفْسِ بِالبَدَنِ لَيْسَ بِطَبيعي، **وأَنَّ الإنْسانَ هو النَّفْسُ**؛ وإقْتِرانُ البَدَنِ إلَيْها مُفْسِدٌ لَها مُغَيِّرٌ لِأَفْعالِها، والرَّذائِلُ إنَّما تَكونُ عَنْها لِأَجْلِ مُقارَنَةِ البَدَنِ لَها، وإنَّ كَمالَها وفَضيلَتَها أَنْ تُخْلِصَ مِنْ البَدَنِ؛ وأَنَّها في سَعادَتِها لَيْسَتْ تَحْتاجُ إلى بَدَنٍ، **ولا أَيْضاً في أَنْ تَنالَ السَّعادَةَ تَحْتاجُ إلى بَدَنَ ولا إلى الأَشْياءِ الخارِجَةِ عَنْ البَدَنِ، مِثْلَ الأَمْوالِ والمُجاوِرينَ والأَصْدِقاءِ وأَهْلِ المَدينَةِ؛ وأَنَّ الوُجودَ البَدَني هو الَّذي يَحوجُ**

[2018] *Ibid.*
[2019] PLATON, *Alcibiade*, 130a-132b.
[2020] « Philosopher, affirme Platon, c'est apprendre à mourir » (*Phédon*, 63e-65a). Cette formule semble profondément avoir marqué l'histoire de la philosophie comme en témoigne notamment le chapitre XIX du premier Livre des *Essais* de Montaigne qui débute ainsi : « Cicéron dit que Philosopher ce n'est autre chose que s'apprêter à la mort. C'est d'autant que l'étude et la contemplation retirent aucunement notre âme nors de nous, et l'embesognent à part de corps, qui est quelque apprentissage et ressemblance de la mort : Ou bien, c'est que toute la sagesse et discours du monde se résout enfin à ce point, de nous apprendre à ne craindre point à mourir. De vrai, ou la raison se moque, ou elle ne doit viser qu'à notre contentement, et tout son travail rendre en somme à nous faire bien vivre, et à notre aise, comme dit la Sainte Ecriture. » cf. MONTAIGNE, *Les Essais*, éd. réalisée par Céard J. (dir.), Bjaï D, Boudou B. & Pantin I., Livre I, ch. XIX, Varese, Le Livre de Poche, « La Pochothèque » : Classiques Modernes, 2ème éd., 2007, pp. 124-125. À noter que Montaigne se réfère ici aux *Tusculanes* de Cicéron, I, XXX, 74 (*ibid*., note n°1).
[2021] PLATON, *Phédon*, 66b-66e.

la cité**. C'est uniquement l'existence corporelle qui appelle à des rassemblements de cités et à des besoins extérieurs, alors ils pensent qu'il faut se débarrasser de cette existence corporelle.**	إلى الإجْتماعاتِ المَدَنِيَّةِ وإلى سائِرِ الأشْياءِ الخارِجَةِ. فَرَأَوْا لِذَلِكَ أَنْ يَطْرَحَ هَذا الوُجودُ البَدَني

L'examen de cette théorie révèle clairement une position spiritualiste qui définit le bonheur, la perfection et la vertu de l'homme à partir de l'âme seule. Aussi est-il intéressant de constater que les vices sont associés au corps, et que l'existence dans la cité est, quand à elle, dans ce cas, un besoin physique et non spirituel.

Si l'on compare cette approche à celle qui a été défendue par Fārābī au sujet des cités vertueuses, on peut constater qu'il s'accorde et s'oppose en même temps à cette doctrine. Il s'y accorde au sens où pour lui le bonheur, la perfection et le salut semblent se définir comme des réalités spirituelles qui supposent un dépassement de la *fiṭra* par l'acquisition de la nature et des caractères des Intelligences supérieures, dont en premier lieu l'Intellect Agent. Il s'y oppose néanmoins dans la mesure où le corps n'est pas, selon lui, rejeté de ce processus, car c'est à partir d'actes corporels, volontaires et intellectuels, que l'homme accède à l'obtention du bonheur[2022]. En outre, la cité ne se définit pas pour Fārābī comme un espace lié au développement et aux besoins du corps seul, mais comme le plus petit rassemblement humain parfait susceptible de conduire l'âme à sa perfection dernière, c'est-à-dire à la félicité ultime après la mort, et son adhésion implique en même temps la satisfaction de besoins de subsistance et d'éminence, que l'on peut donc envisager comme des besoins physiques d'une part, et spirituels d'autre part. Pour autant, le Second maître n'adhère pas non plus au matérialisme, qu'il rattache à des présocratiques dont il mentionne clairement le nom dans ce qui va suivre, ces derniers faisant partie de groupes qui ont adhéré à la doctrine selon laquelle seul le corps est naturel en l'homme.

c.1.2.2: Seul le corps est naturel en l'homme

Pour analyser cette position, nous avons jugé nécessaire d'adjoindre à nos versions française et arabe du *Livre des Opinions* la traduction récente réalisée en version bilingue par A. Cheni (2011).

S'appuyant sur la version anglaise commentée du *Livre des Opinions* de R. Walzer (1985)[2023], il propose une interprétation du passage cité ci-desssus, qui mérite attention, et lui assigne une clarté qui semble absente des versions proposées par T. Sabri et A. Naṣrī Nādar.

[2022] Cf. *supra*.
[2023] FĀRĀBĪ (AL), *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, a revised text with introduction translation, and commentary by R. Walzer, Clarendon Press, Oxford, 1985.

Cherni A.	Sabri T.	Version arabe proposée par Cherni A.	Version arabe proposé par Naṣrī Nādar A.
(320)[2024] **D'autres ont soutenu que le corps est naturel à <l'homme>, mais que ce sont les affections de l'âme qui ne le sont pas** ; **qu'au contraire, elles causent le malheur de l'homme**[2025]**,** et que la vertu accomplie par laquelle on obtient le bonheur est l'annulation et l'annihilation des affections. Certains l'on pensé de toutes **les affections comme la colère, ou le désir et les choses semblables,** parce qu'ils y ont vu les causes de la préférence **des faux biens tels que honneur, richesse et plaisirs, <puisque> la préférence de la lutte n'est due qu'à la colère et à la puissance irascible, de même que lui sont dues le désacord et l'aversion**. Pour cela, ils ont conclu à leur annulation toutes. Certains l'ont jugé **du désir, de la colère et de ce qui leur ressemble et <ont conclu> que la vertu et la perfection est dans leur annulation.** Certains l'ont soutenu à propos d'autres affections comme **la jalousie, l'avarice et leurs semblables.** **(322)** C'est pour cela que certains ont	**(134)** D'autres encore voient au contraire que **le corps est naturel (*al-badan ṭabī'ī lahu*)**, **et ce sont les affections de l'âme qui ne le sont pas *('awāriḍu al-nafsi hiya alatī laysat ṭabī'iyya li-l-insān)*.** La vertu parfaite (*al-faḍīla al-tāmma*) par laquelle l'homme obtient le bonheur c'est la suppression des affections de l'âme et leur destruction (*ibṭālu al-'awāriḍu wa 'imātatatuhā*). Certains ont pensé cela de toutes les affections de l'âme telles que la colère ou la passion <et ce qui lui ressemble>. **Ils pensent que ce sont là les causes des préférences pour les biens apparents tels que l'honneur, l'aisance et les plaisirs.** Le fait de préférer la lutte vient de la colère et de la puissance irascible ; de même la diversité et la mésentente. **Ils jugent alors qu'il faut tout anéantir**. Certains ont trouvé d'autres affections de l'âme comme **la jalousie, l'avarice ou des choses (135) semblables**, de sorte qu'ils pensent que ce qui est utile à **la vraie existence** n'est pas la même chose que ce qui est utile à **l'existence actuelle**. **La cause de la passion, de la colère et des autres affections de l'âme est opposée à ce qui est utile à la partie**	**(ص321)**[2029]وآخَرونَ رَأَوْا أَنَّ البَدَنَ طَبيعي لَهُ، ورَأَوْا أَنْ عَوارِضُ النَّفْسِ هي الّتي لَيْسَتْ طَبيعِيَّةً لِلإنْسانِ، وأَنَّ الفَضيلَةَ التّامَةَ، الّتي بِها تَنالُ السَّعادَةُ، هي إبْطالُ العَوارِضُ وإماتَتُها. فَقَوْمٌ رَأَوْا ذَلِكَ في جَميعِ العَوارِضِ،مِثْلَ الغَضَبِ والشَّهْوَةِ وأَشْباهَهُما، **(ص169)** لِإنَّهُمْ رَأَوْا أَنَّ هَذِهِ هي أَسْبابُ إيثارِ هَذِهِ الّتي هي خَيَراتٌ مَظْنونَةٌ، وهي الكَرامَةُ واليَسارُ واللَّذاتُ؛وأَنَّ إيثارَ الغَلَبَةِ إنَّما يَكونُ بِالغَضَبِ وبِالقُوَةِ الغَضَبِيَّةِ، والتّبايُنِ والتَّنافُرِ يَكونُ بِهَذا. **فَرَأَوْا لِذَلِكَ إبْطالَها كُلَّها**. وقَوْمٌ رَأَوْا ذَلِكَ في الشَّهْوَةِ والغَضَبِ وما جانَسَهُما، وأَنَّ الفَضيلَةِ والكَمالَ إبْطالَهُما وقَوْمٌ رَأَوْا ذَلِكَ في عَوارِضِ غَيْرَ هَذِهِ، مِثْلَ الغَيْرَةِ والشُّحِ وأَشْباهَهُما ولِذَلِكَ رَأى قَوْمٌ أَنَّ الّذي يَفيدُ الوُجودَ الطَّبيعي غَيْرَ الّذي يُفيدُ الوُجودَ الّذي لَهُما الآنَ؛ ثُمَّ إنَّ السَّبَبَ الّذي عَنْهُ وُجِدَتْ الشَّهْوَةُ والغَضَبُ وسائِرُ عَوارِضِ النَّفْسِ، مُضادّ لِلّذي أَفادَ الجُزْءَ النّاطِقِ. فَجَعَلَ بَعْضُهُمْ
(ص323) ولِذَلِكَ رَأى قَوْمٌ أَنَّ الّذي يَفيدُ الوُجودَ الطَّبيعي غَيْرَ الّذي يُفيدُ الوُجودَ الّذي لَهُما[2030] الآنَ؛ ثُمَّ إنَّ السَّبَبَ الّذي عَنْهُ وُجِدَتْ الشَّهْوَةُ والغَضَبُ وسائِرُ			

[2024] Nous nous situons à la page 320 de la version du *Livre des Opinions* de Cherni A.

[2025] Cf. note n°5, p. 320 de la traduction de Cherni A., qui affirme que cette « précision ne figure pas » dans la version de Naṣrī Nādar A. mais est « donnée par Walzer ».

[2029] La version arabe du texte proposée par A. Cherni débute à la page 321 de son édition.

[2030] *Ibid*., note n°1. S'appuyant sur l'interprétation proposée par R. Walzer de « *lahā* » dans l'expression « الوجود الذي (النفس) لها الآن» ou « the existence wich the soul has now », A. Cherni suppose que « l'âme, comme les autres êtres, serait aujourd'hui, dans un état qui n'est pas son état naturel et qui la contraindrait à accomplir des actes qu'elle n'aurait pas accomplit d'elle-même et sans ces contraintes ».

soutenu que ce qui fait l'existence naturelle n'est pas ce qui fait l'existence qu'elle a à présent et que **la cause qui est à l'origine du désir, de la colère et des autres affections de l'âme est contraire à ce qui fait la partie raisonnable.** Certains comme **Empédocle**, ont alors cru que la cause en revient à **l'opposition des deux agents**[2026] **;** d'autres l'ont imputé à **l'opposition des matières ;** c'est le cas de **Parménide** d'après ces opinions exotériques[2027], ainsi que d'autres physiologues[2028].	**raisonnable de l'homme**. Certains voient la cause de l'opposition en l'homme d'amour et de haine comme les partisans d'**Empédocle**. D'autres trouvent la cause dans le duel de **Parménide** et les contradictions dans le monde sensible ou à des causes attribuées à d'autres physiologistes (*al-ṭabīʿīyyīn*)	عَوارِضِ النَّفْسِ، مُضادّ لِلّذي أَفادَ الجُزْءَ النّاطِقِ. فَجَعَلَ بَعْضُهُمْ أَسْبابُ ذَلِكَ تَضادُّ الفاعِلِينَ، مِثْلَ انْبِدَقليس. وبَعْضهُوم جَعَلَ سَبَبَ ذَلِكَ تَضادُ المَوادِ، مِثْلُ فَرْمانيدِسْ في آرائِهِ الظّاهِرَةِ، وغَيْرِهِ مِنْ الطَّبيعيينَ.	أَسْبابُ ذَلِكَ تَضادُّ الفاعِلِينَ، مِثْلَ انْبِدَقليس. وبَعْضهُوم جَعَلَ سَبَبَ ذَلِكَ تَضادُ المَوادِ، مِثْلُ فَرْمانيدِسْ في آرائِهِ الظّاهِرَةِ، وغَيْرِهِ مِنْ الطَّبيعيينَ.

Contrairement à la position précédente, la doctrine qui est défendue ici ne semble pas avoir fait école et se rattacher à différentes positions, qui se révèlent avoir été défendues à la fin de l'extrait par des Présocratiques, tels Empédocle (*Anbidaqlīs*)[2031] et Parménide (*Farmānīdis*)[2032], qui s'y trouvent clairement nommés. Rattachés néanmoins à une même position générale, ces derniers sont censés avoir accordé au corps une prééminence sur l'âme imputant à ses affections et/ou accidents (*ʿawāriḍ*) la cause du malheur de l'homme. En ce sens, ils auraient été amenés à supposer que c'est le corps et non l'âme qui est naturelle en l'homme et que c'est à partir de lui et non de l'âme que l'individu accède au bonheur et à la vertu. Pour ce faire, l'homme doit donc annuler et annihiler la totalité des affections de l'âme en lui[2033].

[2026] Cf. note n°2, p. 322 de l'édition de Cherni A. Renvoi aux *Fragments* (17, 9-13) d'Empédocle dans l'édition de Diels H. (*Die Fragmente der Vorsokratiker* ; *griechisch un deutsch*, Berlin, 1903) : Tantôt l'Un apprend à naître du multiple/Tantôt, en retour, par la dispersion, de l'Un se réalise le Multiple ». A. Cherni renvoie également à *La Physique* d'Arisote, Livre VIII, ch. 1, 250b30 où l'on trouve une référence explicite aux Fragments 17, 9-13 d'Empédocle : « *Pour autant que l'Un a appris à croître du Multiple/ Et qu'à l'inverse, par division croissante de l'Un, on aboutit au Multiple,/ Dans cette mesure, ils sont en devenir et l'éternité stable n'est pas pour eux./ Mais dans la mesure où ces changements continus ne cessent jamais, / Dans cette mesure, ils sont sans cesse immobiles selon un cycle* ». Cf. ARISTOTE, *Physique*, trad. Pellegrin P., VIII, 1, 250b30-251a 2, Paris, GF Flammarion, 2e éd., 2002, pp. 384-385.

[2027] *Ibid*., note n°3 où l'on trouve un autre renvoi à *La Physique*, Livre I, ch. 5, 188a20 : « Parménide, en effet, prend pour principes le chaud et le froid, qu'il appelle, d'ailleurs feu et terre ».

[2028] *Ibid*., note n°4. On trouve encore une référence à *La Physique*, I, 5, 188a26 : « On voit donc que tous, chacun à sa façon, ont pris pour principes les contraires, et c'est avec raison ».

[2031] Nommé encore « Empédocle d'Agrigente », il naît vers 494 av. J.-C. et meurt après 444 av. J.-C. cf. *infra*., Bréhier E., *Histoire de la Philosophie*, p. 60.

[2032] Né à Élée, une colonie ionienne fondée en Italie vers 570 av. J.-C. cf. *ibid*., p. 55.

[2033] Sous cette forme, cette idée peut évoquer le stoïcisme.

Parmi ces dernières, on trouve la colère (*al-ġaḍab*), la passion (*al-šahwa*)[2034] et ce qui leur ressemble, ainsi que la jalousie (*al-ġayra*), l'avarice (*al-šaḥi*) et les affections semblables.

Aussi est-il intéressant de constater que celles-ci sont considérées par certains comme étant la cause de la poursuite des faux biens ou des biens de l'ignorance tels qu'ils ont été conçus en partie par Fārābī, comme c'est le cas de l'honneur, de la richesse et des plaisirs en général. Mais si l'on se concentre sur les positions d'Empédocle et de Parménide que l'on trouve à la fin de l'extrait, on comprend que cette vision suppose deux choses. D'une part, une certaine conception de la vie présente, et/ou de l'existence naturelle de l'homme, et d'autre part, une distinction entre les affections de l'âme et sa partie raisonnable. Si le premier point suppose que l'existence naturelle de l'homme est indépendante de l'âme, le second maintient son existence, mais suppose un conflit entre ses facultés, lequel a été examiné à propos du devenir des âmes des habitants des cités ignorantes et perverses.

Partant de cela, se pose la question de savoir comment interpréter les positions qui sont attribuées ici par Fārābī à Empédocle et à Parménide.

Si l'on adhère à l'interprétation fournie par A. Cherni, qui suit ici R. Walzer, on peut supposer que le *faylasūf* s'est appuyé sur Aristote pour évaluer les doctrines des deux Présocratiques. Ainsi, pour le premier, la cause qui serait à l'origine des affections de l'âme, telles que la colère, et de son opposition à la raison, proviendrait d'un conflit entre deux « agents » qui semblent pouvoir être identifiés à l'Un et au Multiple[2035]. Quant à Parménide, il est censé avoir imputé, avec d'autres naturalistes ou physiologues (*al-ṭabī'īyyīn*), ce problème à un conflit entre les matières (*mawād*), si l'on se fie à la traduction de A. Cherni. Or, dans ce cas de figure, la matière ne semble pas se définir dans sa différence avec l'âme, qui est spirituelle, ni par son association au corps, mais elle suppose l'existence des quatre éléments premiers (l'eau, la terre, le feu et l'air) et leur opposition fondamentale[2036]. Si l'on s'appuie sur la traduction de A. Sabri, on peut compléter cette vision par celle selon laquelle ce sont des contradictions dans le monde sensible qui expliquent les conflits entre l'âme sensible et l'âme raisonnable, ce qui apparaît bien être le cas si l'on se fie à la présentation que propose É. Bréhier de la cosmologie de l'éléate[2037]. Pour Parménide en effet, des couples d'opposés expliquent le fonctionnement de l'univers tels que « le Jour et la Nuit, ou encore la Lumière et l'Obscurité »[2038].

Or, si l'on s'appuie sur les indications fournies par É. Bréhier au sujet de l'enseignement de Parménide et d'Empédocle, il semblerait que le *faylasūf* se soit moins intéressé à leurs théories physiques qu'à leurs pensées religieuses, et que l'on puisse y

[2034] A. Cherni parle de désir plutôt que de passion, cf. *supra*.
[2035] Cf. *supra*, notes.
[2036] Ainsi le feu et la terre s'opposent-ils comme le chaud et le froid, cf. *supra*, notes.
[2037] BREHIER E., *Histoire de la Philosophie*, Livre 1, ch. 1, V, pp. 55-60.
[2038] *Ibid.*, p. 57. À noter que Bréhier E. tire sa référence sur la Lumière et L'Obscurité de Platon (*Le Banquet*, 195c). cf. *ibid*, note, n°62.

adjoindre les doctrines religieuses des pythagoriciens[2039]. Pour le montrer, on peut constater en première instance que l'apparition du mouvement pythagoricien est antérieure à la naissance de Parménide, sur lequel il a exercé une influence, notamment à partir de la doctrine des couples d'opposés (Jour/Nuit ; Obscurité/Lumière), pour expliquer le fonctionnement de l'univers[2040]. Il n'est donc pas impossible de supposer que cette influence s'exerça également sur Empédocle, qui apparaît, quant à lui, avoir été influencé par Parménide[2041] et par Pythagore[2042].

Si l'on se concentre en premier lieu sur la pensée religieuse des pythagoriciens et plus spécifiquement sur celle de leur chef de file, Pythagore[2043], il apparaît qu'il se donna pour mission d'enseigner des méthodes de purification qu'il tenait pour secrètes, et que celles-ci promettaient à ses disciples une vie bienheureuse après la mort[2044]. Pythagore paraît également avoir été à l'origine de « la doctrine de la transmigration des âmes à travers des corps d'hommes et d'animaux »[2045]. Ancienne, cette croyance suppose, comme l'affirme Fārābī au sujet des âmes ignorantes[2046], que l'âme est capable de se réincarner dans le corps d'un animal, voire « d'un objet inanimé »[2047]. Aussi, il est intéressant de constater qu'Empédocle a adhéré à la doctrine de la transmigration des âmes en des corps d'animaux[2048] et qu'il en a tiré un principe d'abstinence de la chair qui encourageait les hommes à ne plus consommer d'animaux et à ne plus les sacrifier aux dieux.

Si l'on se base sur ces croyances, on s'aperçoit qu'Empédocle a été tant un religieux, - É Bréhier n'hésitant pas à le présenter comme un « prophète inspiré »[2049] -, qu'un physicien. De la première position, on peut retenir que l'âme est envisagée comme « un démon, <dont> la suite des vies mortelles étant une expiation qui doit durer trente mille ans, pour un crime, meurtre ou parjure, qu'elle a commis »[2050]. Quant à sa physique, il apparaît qu'elle considère les quatre éléments « comme la racine des choses »[2051] et qu'ils sont « également éternels »[2052].

On peut souligner en outre avec intérêt que tout changement en eux suppose une dissociation ou une combinaison causées par l'Amitié ou la Haine. La première définit alors

[2039] Mouvement intellectuel, religieux, moral et politique de la fin du Ve siècle av. J.-C. qui se développa en les colonies de la Grande-Grèce et de la Sicile et aboutit à la formation d'une confrérie secrète qui chercha à s'emparer du pouvoir moyennant une propagande. Cf. *ibid*, pp.45-49.
[2040] *Ibid*., p. 57.
[2041] *Ibid*., p. 61.
[2042] *Ibid*., p. 63.
[2043] Né vers 570 av. J.-C. d'après Bréhier E., il aurait fondé le pythagorisme à Crotone vers 530 av. J.C. ; cf. *ibid*., p. 46.
[2044] *Ibid.*
[2045] *Ibid*., cf. également note n°27 où l'historien de la philosophie renvoie au *fragment* n°7 de Xénophane qui apparaît être la source de l'attribution de la doctrine de la transmigration des âmes à Pythagore.
[2046] Cf. *supra*.
[2047] Bréhier E, p. 47, voir aussi note n°29. On peut se demander à ce titre si c'est de là que vient la référence du Second maître au non-être.
[2048] *Ibid*., p. 63.
[2049] *Ibid.*
[2050] *Ibid.* À noter que cette pensée religieuse a été conservée dans d'autres fragments d'Empédocle intitulés « *Purifications* », cf. note n°84.
[2051] *Ibid*., pp. 60-61.
[2052] *Ibid*., pp. 60-61.

l'union des éléments[2053], et la seconde, leur séparation[2054]. Aussi, si l'on songe à la manière dont A. Cherni traduit le propos de Fārābī au sujet d'Empédocle, à savoir qu'un conflit entre deux agents est la cause d'une confusion entre l'âme sensible et rationnelle, et que l'on s'appuie pour cela sur le fragment 17 (9-13)[2055] auquel il renvoie, et dans lequel il est question d'un conflit entre l'Un et le Multiple à partir duquel leur changement est perçu comme une alternance cyclique qui suppose par alternance leur union et leur séparation, on comprend que c'est celle-là même qui constitue l'émergence de l'Amitié et de la Haine entre eux. Ainsi, ces états ne correspondent pas en ce sens à des affections de l'âme, mais plutôt à ce que l'on pourrait associer à des accidents (*ʿawāriḍ*) dans la matière, qui affectent selon nous non pas l'âme mais les quatre éléments.

Cette vision conduit par ailleurs Empédocle à développer deux conceptions du monde dont une première, régie par un progrès de la Haine qu'il identifie à « notre monde actuel »[2056], et une seconde, dominée par un progrès de l'Amour[2057]. Dans le premier cas de figure le monde est considéré comme un espace au sein duquel se sont successivement séparés l'air, le feu, la terre et l'eau[2058], et dont les animaux ont été androgynes avant que n'apparaisse « l'union des sexes »[2059]. Le second cas de figure met quant à lui en scène « la génération de créatures nouvelles par l'union » qui s'apparentent à des membres errants qui cherchent à s'unir « tête sans cou et bras sans épaules, <dont> l'union donne d'abord naissance aux monstres les plus étranges, bœufs à face d'hommes ou hommes à tête de bœufs » [2060]. Or il est intéressant de constater que le terme « badan » (plur. *abdān*) qui sert à désigner dans notre texte le corps, renvoie d'après Kazimirski « surtout au tronc, c'est-à-dire, <au corps>, abstraction faite de la tête, des pieds et des mains »[2061] et non au corps en son intégralité, que l'on nomme *ǧism* (plur. *aǧsām, ǧusūm*) en chimie et en physique[2062].

Si l'on synthétise ensuite les différentes indications au sujet de la pensée religieuse et de la physique d'Empédocle, on peut supposer qu'il n'est pas impossible que Fārābī se réfère tout à fait exceptionnellement à elles ici, et que plutôt que d'opposer l'âme au corps pour définir l'homme, il l'ait envisagé sous l'angle de son essence, ce qui pourrait nous amener à remarquer que le terme « *nafs* » (plur. *nufus, anfās*)[2063] désigne non seulement l'âme, mais également l'essence ou la substance de la chose (*nafs al-šayʾ*)[2064].

En adoptant cette hypothèse, c'est le corps au sens de *badan* qui correspondrait à l'essence de l'homme, et il serait possible d'envisager que dans ce cas de figure il ne soit pas question de la vie terrestre, mais d'une vie intermédiaire entre le monde des vivants et celui

[2053] *Ibid*., p. 61.
[2054] *Ibid.*
[2055] Cf. *supra*, notes.
[2056] *Ibid.*
[2057] *Ibid*., p. 62.
[2058] *Ibid.*
[2059] *Ibid.*
[2060] *Ibid.*, cf. note n°81 où. Bréhier E.renvoie au *Fragment* 35, 61 d'Empédocle.
[2061] Kaz., tome I, p. 98.
[2062] *Ibid*., p. 294.
[2063] *Ibid*., tome II, p. 1310.
[2064] *Ibid.*

des morts au cours de laquelle se produirait la transmigration des âmes dans des corps d'hommes ou d'animaux. Toutefois, et contrairement à Empédocle, une telle vie semble correspondre pour Fārābī uniquement aux âmes ignorantes pour lesquelles seule la vie terrestre compte, et la réincarnation en une forme animale constitue une punition plutôt qu'un phénomène naturel. En outre, dans la mesure où pour le *faylasūf*, les quatre éléments sont dominés par l'Intellect Agent, et plus largement par les Intelligences secondes, son adhésion à la physique et à la pensée religieuse d'Empédocle ne pourrait être considérée que comme partielle. On pourrait par ailleurs y associer le pythagorisme, qui promet quant à lui une vie future bienheureuse à ses initiés.

Si l'on examine la suite du *Livre des Opinions*, on constate que Fārābī ne donne raison ni aux spiritualistes qui, pour nous, correspondent aux platoniciens, ni aux matérialistes, qui sont représentés par Empédocle, Parménide, et d'une certaine façon Pythagore. Jugeant leurs opinions comme vicieuses et ayant été la source de religions (*milal*) qui se sont propagées dans des cités égarées, il complète néanmoins le point de vue des matérialistes et l'articule à la formule suivante : « meurs par la volonté, tu vivras par la nature »[2065]. Cette formule l'amène à développer deux définitions de la mort. Une première selon la volonté, qui suppose l'annulation des affections de l'âme telles que la colère et la haine. Une seconde, qui est naturelle et qui correspond quand à elle à la séparation entre l'âme et le corps. Quant à la vie naturelle, elle s'identifie à la perfection et au bonheur, et suppose ainsi que les affections de l'âme soient imposées à l'homme[2066]. Or, comme le montre bien A. Cherni, cette vision se retrouve dans *Le Phédon* de Platon, ainsi que la définition de la mort naturelle comme séparation de l'âme d'avec le corps[2067], ce qui amène ainsi les spiritualistes à rejoindre les matérialistes.

Dans la mesure où Fārābī réfute tant le point de vue des platoniciens que celui des Présocratiques tout en s'en inspirant, on peut se demander quelle a été sa vision personnelle en matière de religion. À partir de ce qui a été vu jusqu'ici, nous savons que l'élément platonicien est important dans la pensée religieuse du *faylasūf* et qu'il intervient sur le plan épistémologique et politique principalement à partir de la doctrine de la religion comme imitation de la philosophie, et de la cité vertueuse à laquelle est apparentée la religion vertueuse. On a pu remarquer qu'il est également question de l'aristotélisme à travers l'usage de l'*Organon* long et qu'à partir de lui la religion fait l'objet d'un savoir qui peut être vérifié par la démonstration et qui peut donner naissance à deux sciences qui garantissent sa préservation dans la cité, à savoir : la théologie spéculative et le droit.

Ce n'est pas tout, car le Second maître tire encore du Premier maître sa cosmologie, sa doctrine de l'intellect et même sa psychologie, de quoi il ressort que sur le plan religieux il semble avoir été plus proche d'Aristote que de Platon, et que son néoplatonisme accorde en cela plus de place à son système philosophique qu'à celui de son maître. Il est intéressant de

[2065] ‘‘ مت بالإرادة تحي بالطبيعة‘‘. Trad. Cherni A., p. 322. Dans la version de Sabri T., on trouve une traduction similaire « Meurs par la volonté, et tu vivras par la nature », p. 135.
[2066] Cf. *supra* ; dans la traduction de Cherni A. voir, p. 322, note n°7 où nous sommes renvoyés au *Phédon* 65a.
[2067] *Ibid*., note n°8, *Phédon* 64c.

constater à ce titre qu'Aristote n'est pas évoqué dans les extraits ci-dessus, ce qui pourrait être interprété de deux façons : ou bien Fārābī n'avait pas à rapporter l'opinion des aristotéliciens dans la mesure où, faisant partie de leur école, il n'était pas envisageable pour lui de présenter leur position comme ayant été la source de religions vicieuses, ou alors il connaissait suffisamment bien la définition aristotélicienne de la mort qui, contrairement au platonisme, suppose que l'âme ne survit pas au corps, pour s'y référer ou avoir besoin de l'exposer[2068].

Laissant ouverte la réponse à cette question, nous supposerons que la position religieuse de Fārābī a été fidèle à Aristote sur les points évoqués plus haut et qu'en ce qui concerne sa conception de la résurrection on retrouve une synthèse de plusieurs croyances anciennes.

Celles-ci ne s'accordent d'ailleurs pas exactement avec les religions révélées sur plusieurs points.

Ces dernières, et plus particulièrement l'islam et le christianisme[2069], supposent l'existence d'un Paradis et d'un Enfer physique qui récompensent les bons et punissent les méchants. Dans l'un et l'autre cas, le corps et l'âme de l'homme reviennent à la vie[2070], et celle-ci semble une et non répétitive, au moins pour le christianisme, qui fonde sa croyance sur la foi en un salut en la personne du Christ[2071]. Pour l'islam, les interprétations oscillent entre une conception unique de l'existence terrestre et une vision cyclique de l'existence représentée par la réincarnation[2072]. Mais pour chacune de ces religions, on observe une distinction nette entre le monde terrestre et le monde céleste, ou la cité de Dieu et celle des hommes, et l'on suppose que la vie future et éternelle est la seule qui mérite d'être visée, la

[2068] Nous avons vu cependant à partir de Ross D., cf. *supra*, qu'il est possible de nuancer la conception aristotélicienne de la mortalité de l'âme.

[2069] Conformément à ce que suppose Vauclair D., dans son ouvrage sur Les religions d'Abraham, affirmant au sujet de l'eschatologie juive ceci : « Si le paradis terrestre est à l'origine de l'humanité dans la Torah, La Bible n'est pas très explicite sur le thème de l'au-delà. Les anciens Hébreux admettaient un royaume des Morts, le *shéol*, mais l'idée de résurrection est apparue bien plus tard, au IIe siècle avant notre ère, dans le second livre des Maccabées ; aujourd'hui cela fait partie du canon de la foi. Selon les textes lithurgiques, le corps et l'âme seront réunis après la venue du Messie et la résurrection des morts. » VAUCLAIR D., *Les religions d'Abraham, judaïsme, christianisme, islam*, ch., 4, France, Eyrolles, 2011, p. 107.

[2070] Ce qui est conforme à la position défendue par Vauclair D. (cf. *ibid*), ce dernier affirmant en outre que « Le fidèle musulman, tout comme le chrétien, croit en la résurrection ». *Ibid*., p. 108.

[2071] Affirmant que dans le christianisme, la vie éternelle est une espérance, D. Vauclair cite le témoignage suivant d'Ignace d'Antioche adressé à la communauté chrétienne de Rome qui souhaitait le voir échapper au supplice de se faire dévorer par les fauves : « C'est de bon cœur que je vais mourir pour Dieu si du moins vous ne m'empêchez pas. Je vous en supplie, n'ayez pas pour moi une bienveillance inopportune. Laissez-moi être la pâture des bêtes, par lesquelles il me sera possible de trouver Dieu. Je suis le froment de Dieu et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain du Christ. Rien ne me servira des charmes du monde ni des royaumes de ce siècle. Il est bon pour moi de mourir pour être uni au Christ Jésus plus que de régner sur les extrémités de la terre. Mon enfantement approche. Ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure. Laissez-moi recevoir la pure lumière. » *Ibid*., p. 107. Indépendemment de la dimension mystique de ce passage où l'on décerne une métaphore filée autour de l'eucharistie et du pain comme vecteur de communion avec le Christ, il apparaît clairement le christianisme se définit ici comme une espérance tournée vers le Christ qui est l'Agent et le vecteur du salut en tant que Messie.

[2072] Cette idée peut résulter du fait que comme le remarque D. Vauclair, « dans l'islam, la mort n'est pas considérée comme une fin définitive, mais au contraire comme un passage vers un autre monde ». *Ibid*., p. 108. Pour illustrer cette hypothèse, on peut s'appuyer sur la sourate II, verset 28. Dans la traduction de D. Masson, nous lisons (p. 7-8) : « Comment pouvez-vous ne pas croire en Dieu ? Il vous a donné la vie, alors que vous n'existiez pas. Il vous fera mourir, puis il vous ressuscitera et vous serez ramenés à lui. »

vie présente n'étant que distraction et mise à l'épreuve en vue de l'obtention du salut final. Or, puisque Fārābī envisage la religion comme un processus de nature politique au sens où elle réside dans la cité qui permet à l'homme de se réaliser et de satisfaire ainsi son besoin d'éminence, il apparaît encore sur ce terrain comme un aristotélicien affranchi, au sens strict, des religions révélées. De plus, dans la mesure où pour lui ce que l'on pourrait identifier au Paradis et à l'Enfer correspond à des états de l'âme et non de l'âme associée au corps, il se démarque également, sur ce terrain, des religions révélées. Pourtant, force est de constater que la religion vertueuse est considérée en partie comme une religion révélée dans la mesure où son fondateur idéal, qui est un imâm selon la *fiṭra*, reçoit la révélation de Dieu, soit en totalité, soit en partie, et créée à partir de cela les règles et les directives au moyen desquelles il va formuler les opinions et définir les actions de la religion et guider ses concitoyens.

En ce sens, on peut supposer que Fārābī envisage la religion vertueuse comme une synthèse véritable entre la philosophie et la religion et que, de son point de vue, c'est véritablement la philosophie qui prime sur la religion, celle-ci n'intervenant que dans un second temps pour exprimer en des images accessibles les vérités philosophiques au peuple, lui permettant ainsi de se réaliser et d'œuvrer à l'obtention du bonheur dans les vies présente et future. Cette conception de la religion s'engage néanmoins dans une volonté de rupture, tant avec les systèmes anciens qu'avec les religions révélées qui se sont adaptées à un cadre de pensée philosophique, la philosophie devenant en ce sens un *organon* pour la religion. On peut dès lors se demander quelle est la visée ultime de la religion vertueuse et à quoi est censée conduire la dichotomie observée entre cette religion, qui préconise un mode de vie transcendant au sens où il aspire au monde futur, et les religions vicieuses, qui sont généralement, mais pas seulement, tournées vers la matière et la vie terrestre. C'est à ces questions que semble répondre la fin du *Livre des Opinions*, où Fārābī réfléchit à la définition qu'il convient d'attribuer à l'homme.

c.1.3: Définir l'homme : la vocation ultime de la religion vertueuse ?

Suite au rejet des doctrines philosophiques des anciens spiritualistes et matérialistes, Fārābī s'interroge sur la définition qu'il convient d'attribuer à l'homme[2073]. En nous appuyant sur les versions d'A. Cherni et de T. Sabri, on peut prendre connaissance de ce qui suit :

Cherni A.	**Sabri T.**	**Cherni A.**	**Naṣrī Nādar A**
(324) D'autres, ayant observé les états des existants naturels que nous avons décrits précédemment, savoir qu'il y a des existants divers et opposés, que	**(135)** Certains hommes ont réfléchit sur les êtres naturels, ils trouvent qu'ils sont divers et opposés, et même qu'ils existent un certain temps puis	**(ص325)**وآخَرونَ، لَمَّا شاهَدُوا مِنْ أَحْوالِ **المَوْجوداتِ الطَّبيعِيَّةِ** تِلْكَ الّتي اِقْتَصَصْناها أَوَلاً، مِنْ أَنَّها تُوجَدُ مَوْجوداتٌ	**(ص168/ف134)**وآخَرونَ ، لَمَّا شاهَدُوا مِنْ أَحْوالِ المَوْجوداتِ الطَّبيعِيَّةِ تِلْكَ الّتي اِخْتَصَصْناها أَوَلاً، مِنْ أَنَّها تُوجَدُ

[2073] Démarche à rapprocher de la fin de notre étude de la deuxième partie du Livre des Lettres (LL) qui pose la question de savoir si ici encore, Fārābī raisonne comme un imâm-herméneute ?

tantôt ils existent, tantôt ils n'existent pas, et tout ce que nous avons dit à ce propos, ont pensé que les existants qui sont à **présent sensibles ou intelligibles, n'ont pas de substances déterminées, qu'aucun n'a de nature propre qui n'appartienne qu'à lui et qui lui soit exclusive, mais que chacun d'eux a pour substance une infinité de choses, comme l'homme par exemple**. En effet, ce que l'on entend par ce mot est une chose dont la substance n'est pas déterminée, mais sa substance et ce qui en est entendu sont des choses infinies en nombre. **Cependant, ce que nous sentons maintenant de sa substance est ce sensible <actuel> ; ce que nous en comprenons est ce que nous prétendons en comprendre aujourd'hui**. Or, il se peut que ce soit autre chose que cet intelligible et ce sensible. **Il en est de même de toute chose qui existe actuellement ; entendons que sa substance n'est pas seulement ce qui est entendu par le mot, mais ceci et autre chose que nous ne sentons pas et que nous ne comprenons pas.** De sorte que si cela était mis à la place de ceci qui existe actuellement, nous le sentirions ou le comprendrions. Mais ce qui a réellement existé est ceci. Si bien que si quelqu'un n'avait pas dit que la nature de ce qui est entendu par chaque mot n'est pas ce qui est entendu maintenant, mais une infinité d'autres choses, et s'il avait dit

disparaissent. Alors ils concluent que les êtres qui sont actuellement sentis ou intelligibles n'ont pas de substances définies et n'ont pas de **nature propre**, de façon à dire que cette substance est uniquement cette nature et rien d'autre. Ils concluent alors que les êtres ont chacun comme substance des choses indéfinies. **Ainsi, le terme homme qu'est-qu'il désigne ?** C'est quelque chose dont la substance n'est pas définie. Sa substance en effet et ce dont on peut comprendre comportent des choses sans fin. **Toutefois ce que nous sentons actuellement de sa substance c'est bien le côté sensible, et ce que nous intelligeons de lui c'est ce que nous prétendons intelliger de lui aujourd'hui.** Mais il se peut que ce soit autre chose que ce qui est senti et intelligé à partir de sa dénomination. C'est cela et autre chose que cela que nous ne sentons pas, que nous n'intelligeons pas, de sorte que si cela se produit à la place de ce qui existe aujourdhui, nous le **(136)** sentirons et intelligerons. Donc ce que nous désignons actuellement par être, est incomplet. Par conséquent si l'on dit que la réalité de la nature de l'homme est ce qui est compris et intelligé actuellement, ce n'est pas la vérité mais autre chose qui n'est pas défini. Il se pourrait que ce soit autre chose que nous n'avons pas intelligé. Cependant il est

مُخْتَلِفَةٌ مُتَضادَّةٌ، وتُوجَدُ حِيْناً ولا تُوجَدُ حِيْناً، وسائِرُ ما قُلْنا، رَأَوْا أَنْ المَوْجوداتَ الّتي هي الآنَ مَحْسوسَةٌ أَوْ مَعْقولَةٌ، لَيْسَتْ لَها جَواهِرُ مَحْدودَةٌ، ولا لِشَيْءٍ مِنْها طَبيعَةٌ تَخُصُّهُ، حَتّى يَكونُ جَوْهَرُهُ هو تِلْكَ الطَّبيعَةِ وَحْدَها فَقَطْ، ولا يَكونُ غَيْرَها، بَلْ كُلُّ واحِدٍ مِنْها جَوْهَرُهُ أَشْياءُ غَيْرُ مُتَناهِيَّةٍ، **مِثْلَ الإنْسانِ مَثَلاً؛** فَإِنَّ المَفْهُومَ مِنْ **هَذا اللَّفْظِ** شَيْءٌ غَيْرَ مَحْدودِ الجَّوْهَرِ، ولَكِنَّ جَوْهَرُهُ وما يُفْهَمُ مِنْهُ أَشْياءٌ لا نِهايَةَ لَها.غَيْرَ أَنَّ ما أَحْسَسْناهُ الآنَ مِنْ جَوْهَرِهِ هو هَذا المَحْسوسُ، والّذي عَقَلْنا مِنْهُ هو هَذا الّذي نَزْعَمُ أَنّا نَعْقِلَهُ مِنْهُ اليَوْمَ. وقَدْ يَجوزُ أَنْ يَكونَ ذَلِكَ شَيْئاً آخَرَ،غَيْرَ هَذا المَعْقولِ وغَيْرَ هَذا المَحْسوسِ. وكَذَلِكَ في كُلِّ شَيْءٍ هو الآنُ مَوْجود، فَإِنَّ جَوهَرُهُ لَيسَ هو هَذا المَعْقولُ مِنْ لَفْظِهِ فَقَطْ، لَكَنَّهُ هَذا وشَيْءٌ آخَرَ غَيْرَهُ مِما لَمْ نَحِسُّهُ ولَمْ نَعْقِلْهُ، مِما لو جَعَلَ ذَلِكَ مَكانَ هَذا الّذي هو الآنَ مَوْجودٌ لِأَحْسَسْناهُ أَوْ لِعَقَلْناهُ. ولَكِنَّ الّذي حَصُلَ مَوْجودًا هو هَذا؛ فَإِنَّ لَمْ يَقُلْ قائِلٌ إِنَّ طَبيعَةَ المَفْهوم مِنْ كُلِ لَفْظٍ، لَيْسَ هو هَذا المَعْقولُ الآنَ، لَكِنَّهُ أَشْياءٌ أَخَرَ غَيْرَ مُتَناهِيَّةٍ، بَلْ قالَ إِنَّهُ هَذا و يَجُوزُ أَنْ يَكونَ غَيْرَ هَذا مِما لَمْ نَعْقَلْهُ بعد، فَلا فَوقَ

que c’est cela et qu’il se peut que ce soit autre chose de ce que nous ne comprenons pas, il n’y aurait là aucune différence. Car, ce qui est concevable et possible, une fois qu’il existe, n’en résulte aucune absurdité. Il en est de même, pour nous, de tout ce dont l’autre <ou le dissemblable> n’est pas concevable ou n’est pas possible, alors que cet autre peut être, et **qu’il n’est pas absolument nécessaire que de la multiplication de trois par trois résulte le nombre neuf ;** que ce n’est pas là sa substance, mais il se peut qu’il en résulte un autre nombre, ou un autre existant que le nombre, ou autre chose que nous ne sentons pas et ne comprenons pas. Il se peut aussi que ce soit des sensibles et des intelligibles sans fin, qui n’ont jamais été sentis ni connus, ou qui n’aient pas encore existé pour être sentis ou connus. **De même tout ce qui résulte d’une chose donnée, n’en résulte pas parce que la substance de cette chose l’a rendu nécessaire, mais parce que les choses se sont passés ainsi, ou bien parce qu’un agent extérieur à la chose l’a produit en cette chose, au moment où il a produit cette chose, à l’un quelconque de ces états.** Par conséquent, l’existence de chaque chose, en tant qu’elle existe à l’état qui est le sien maintenant, est due **soit au hasard**, soit **à un agent extérieur (326) qui l’a ainsi faite.** Il était possible que par le mot d’homme, on entendit autre chose que ce qui est

possible qu’il n’y ait pas autre chose, et il est possible également qu’il y ait autre chose. Ainsi on peut dire que le produit de trois fois trois n’est pas nécessairement neuf. Il se peut que la substance de ce produit ne soit pas ce résultat. Il peut y avoir autre chose qu’un nombre, quelque chose que nous ne sentons pas et que nous n’intelligeons pas. Il se peut aussi que ce soit des sensations et des intelligibles sans fin, non encore sentis et non encore intelligés, ou encore que le résultat ne peut être ni senti ni intelligé. **Aussi, peut-on raisonner sur tout ce qui nous paraît nécessaire ?** Nous disons non à partir de la substance, mais pas des coïncidences, parce qu’un agent extérieur a consitité cette chose dans un temps et selon une situation. Donc l’existence d’une chose telle qu’elle est actuellement se considère ou bien par coïncidence ou bien par un agent extérieur. **Il se peut aussi qu’on comprenne autre chose par le terme homme, un sens qui soit différent de ce que nous intelligeons aujourd’hui, mais l’agent a voulu poser l’homme intelligible parmi les intelligibles qu’il a posés, alors nous sommes conduits à ne sentir et à ne comprendre de ce mot homme que ce seul aspect.** Cette opinion est du même genre que celle qui estime qu’il est possible que le contraire et le contradictoire de ce

أَشْياءٌ أُخَرَ غَيْرَ مُتَناهِيَةٍ، بَلْ قالَ إنَّهُ هَذا و يَجُوزُ أَنْ يَكونَ غَيْرَ هَذا مِما لَمْ نَعْقِلْهُ، فَلا فَوقَ في ذَلِكَ؛ فَإنَّ الّذي يَجُوزُ و يُمْكِنُ إذا وَضَعَ مَوْجودًا لَمْ يَلْزَمِ مِنْهُ مُحالٌ. وكَذَلِكَ في كُلِّ ما عِنْدَنا أَنَّهُ لا يَجوزُ غَيْرَهُ أَوْ لَمْ يُمْكِنْ غَيْرَهُ، وقَدْ يَجوزُ أَنْ يَكونَ غَيْرَهُ، وأَنَّهُ لَيْسَ الّذي تَلْزَمُ ضَرورَةٌ عَنْ تَضْعيفِ ثَلاثَةَ ثَلاثَ مَراتٍ وُجودُ التِّسْعَةِ، بَلْ لَيْسَ جَوْهَرُهُ ذَلِكَ. لَكِنَّ يُمْكِنُ أَنْ يَكونَ الحادِثُ عَنْ ذَلِكَ شَيْئاً آخَرَ مِنَ العَدَدِ، أَوْ ما أُتَفِقَ مِنْ سائِرِ المَوْجوداتِ غَيْرُ العَدَدِ، أَيَّ شَيْءٍ اِتُفِقَ، أَوْ شَيْئاً آخَرَ لَمْ نَحِسَّهُ ولَمْ نَعْقِلَهُ، بَلْ قَدْ يُمْكِنُ أَنْ يَكونَ مَحْسوساتٌ ومَعْقولاتٌ بِلا نِهايَةٍ، لَمْ تُحِسَّ بَعْدُ، ولَمْ تَعْقِلَهُ،أَوْ لَمْ تُوجَدُ فَتُحَسُّ أَوْ تُعْقَلُ. وكَذَلِكَ كُلُّ لازِمٌ عَنْ شَيْءٍ ما، فَإنَّهُ لَيْسَ إنَّما يَلْزَمُ لِأَنَّ جَوْهَرُ ذَلِكَ الشَّيْءِ أُلْزِمَ ذَلِكَ، بَلْ لِأَنَّهُ هَكَذا أُتَفِقَ، أولِأَنَّ فاعِلاً مِنْ خارِجِ ذَلِكَ الشَّيْءِ كَوَنَ الآخَرَ عِنْدَهُ في زَمانٍ كَوَنَ ذَلِكَ أَوْ عِنْدَ حالٍ مِنْ أَحْوالِهِ. وإنَّما حُصولُ كُلَّ مَوْجودٍ الآنَ على ما هو عَلَيْهِ مَوْجودٌ، إمّا بِاتِفَقٍ، وإمّا لِأَنَّ فاعِلاً مِنْ خارِجِ (ص327) أَوْجَدَها، وقَدْ كانَ يُمْكِنُ أَنْ يَحْصُلَ بَدَلَ ما يُفْهَمُ من لَفْظِ الإنْسانِ شَيْئاً آخَرَ غَيْرَ ما نَعْقِلُ اليَوْمَ. ولكن شاءَ ذَلِكَ الفاعِلُ أَنْ يَجْعَلَ مِنْ بَيْنِ تِلْكَ الّتي كانَ يَقْدِرُ أَنْ يَجْعَلَها هَذا المَعْقولُ؛ فَصَرْنا لا نَحِسُّ ولا نَفْهَمُ مِنْهُ غَيْرَ هَذا الوَجْهَ. وهذا

entendu aujourd'hui. **Mais parmi les intelligibles que l'agent pouvait établir, il a voulu celui-là ; depuis, nous ne sentons et ne comprenons pas ce mot par ce sens-là.** Cette manière de voir est du même genre que celle qui croit que de tout ce que nous comprenons aujourd'hui, c'est peut-être le contraire ou le contradictoire qui est le vrai. Seulement, il nous est apparu, ou bien c'est qui nous a été mis dans l'entendement que le vrai et le juste est ce que nous voyons maintenant. **Ce qui est entendu par le mot d'homme peut être autre que ce que nous entendons aujourd'hui, ou d'autres choses sans fin, dont chacune peut être la nature de cette essence ainsi entendue.** Si une telle chose était la même que ce qui est <entendu> aujourd'hui par cet intelligible, il n'y aurait aucune différence entre elle et cet intelligible entendu aujourd'hui par le mot d'homme. Si elle n'est pas la même et si elle est multiple et comporte différentes définitions, le nom d'homme leur sera attribué par homonymie. Si les deux <sont simultanées> et apparaissent ensemble dans l'existence, ils seraient dans le cas des <choses> qui sont signifiées par **le nom d'œil, c'est-à-dire, une infinité de choses à la fois.** S'ils ne sont pas simultanés, mais successifs, ils seront contraires et opposés les uns aux autres. S'ils sont opposés, soit en tant que finis, soit en tant qu'infinis, il en résultera que le contraire, ou le contradictoire ou

que nous intelligeons aujourd'hui soit la réalité. **Mais il nous a paru plus sûr d'imaginer que la réalité est celle qui est actuellement, alors que le mot homme est autre chose que ce qui est compris actuellement et qu'il y a même plusieurs autres sens.** Si ce qui est intelligé ne représente pas une unité en nombre, mais plusieurs essences diverses, alors **le terme d'homme se dira par association.** Il est nécessaire qu'on ne considère pas absolument comme vrai ce qu'on dit aujourd'hui et **qu'on prenne en considération tout ce qu'on dit sur les divers sens.** Il ne faut pas parler du tout d'impossible, car si l'on met un certain sens pour la nature d'une certaine chose, il est possible que ce soit autre chose que ce qui est compris aujourd'hui. **La nature d'une chose que nous ne connaissons pas, c'est quelque chose qui peut être ; elle peut être sentie, intelligée et devenir compréhensible, et ce n'est pas encore intelligible aujourd'hui**. Donc ce que nous ne connaissons pas aujourd'hui **(137)** et qui peut avoir son opposé ou son parallèle, il se peut qu'il soit possible un autre moment alors que pour l'instant il nous paraît impossible.

Avec de telles opinions et celles qui leur ressemble on détruit la sagesse ; on a dans les

مِنْ جِنْسِ رَأْيِ مَنْ يَرى أَنْ كُلَّ ما نَعْقِلُ اليَوْمَ مِنْ شَيْءٍ، فَقَدْ يُمْكِنُ أَنْ يَكونَ ضِدَّهُ أونَقيضَهُ هو الحَقُّ؛ إلاَّ أَنَّه اِتُفِقَ لَنا أَوْ كَدَا جَعَلَ في أَذهانِنا أَنَّ الحَقَّ هو هذا الآنَ الّذي نَرى، فأَنَّ **المَفْهومَ مِنْ لَفْظِ الإنْسانِ،** قَدْ يُمْكِنُ أَنْ يَكونَ شَيْئاً آخَرَ غَيْرَ المَفْهومِ مِنْهُ اليَوْمَ، أوأَشْياءَ آخر غَيْرُ مُتَناهِيَّةٍ. على أَنَّ كُلَّ واحِدٍ مِنْ تِلْكَ هو طَبيعَةُ هَذِهِ الذّاتْ المَفْهومَةُ. فأَنَّ تِلْكَ إنْ كانَتْ هي وهَذا المَعْقولُ اليَوْمَ شَيْئاً واحِدًا في العَدَدِ، فَلَيْسَ المَعْقولُ مِنْ **لَفْظِ الإنسانِ** بِشَيْءٍ آخَرَ غَيْرَ هَذا المَعْقولِ اليَوْمَ. فَإنْ كانَتْ لَيْسَتْ هي واحِدَةٌ بِالعَدَدِ بَلْ كَثيرَةٌ مُخْتَلِفَةُ الحُدودِ، فَاِسْمُ الإنْسانِ يُقالُ عَلَيْها بِالاِشْتِراكِ؛ وإنْ كانَتْ مَعَ ذَلِكَ مِما يُمْكِنُ أَنْ يَظْهَرَ في الوجودِ مَعاً، كانَتْ على مِثالِ ما يُقالُ عَلَيْه إسْمُ العَيْنِ اليَوْمَ، وتكونَ أَيْضاً أَشْياءَ بِلا نِهايَةٍ في العَدَدِ مَعاً؛ وإنْ كانَتْ مِما لا يُمْكِنُ أَنْ يوجَدَ مَعاً، بَلْ كانَتْ تَتَعاقَبْ، فَهي مُتَضادَّةٌ أَوْ مُتَقابِلَةٌ في الجُمْلَةِ، وإنْ كانَتْ مُتَقابِلَةٌ وكانَتْ بِلا نِهايَةٍ أَوْ مُتَناهِيَّةٍ، لَزِمَ أَنْ يَكونَ كُلُّ ما عِنْدَنا أَنَّهُ لا يَجوزُ غَيْرَهُ أَوْ نَقيضَهُ؛ فَإنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَكونَ نَقيضُهُ أَوْ ضِدُّهُ أَوْ مُقابِلُهُ في الجُمْلَةِ هو أَيْضاً حَقٌّ: إمّا بَدَلُ هَذا أَوْ مَعَ هذا. فَيَلْزِمُ مِنْ هَذا أَنْ لا يَصُحَ قَوْلٌ يُقالُ

اليَوْمَ؛ وشاءَ ذَلِكَ الفاعِلُ أَنْ يَجْعَلُ مِنْ بَيْنِ تِلْكَ الّتي كانَ يَقْدِرُ أَنْ يَجْعَلَها هَذا المَعْقولُ؛ فَصَرْنا لا نَحِسُّ ولا نَفْهَمُ مِنْهُ غَيْرَ هَذا الوَجْهَ أَحَدًا. وهذا مِنْ جِنْسِ رَأْيِ مَنْ يَرى أَنْ كُلَّ ما نَعْقِلُ اليَوْمَ مِنْ شَيْءٍ، فَقَدْ يُمْكِنُ أَنْ يَكونَ ضِدَّهُ ونَقيضَهُ هو الحَقُّ؛ إلاَّ أَنَّ اِتُفِقَ لَنا أَوْكَدَ أَنْ نَجْعَلَ في أَوْهامِنا أَنَّ الحَقَّ هو هذا الآنَ الّذي نَرى، أَنَّ المَفْهومَ مِنْ لَفْظِ الإنْسانِ، قَدْ يُمْكِنُ أَنْ يَكونَ شَيْئاً آخَرَ غَيْرَ المَفْهومِ مِنْهُ اليَوْمَ، وأَشْياءَ غَيْرُ مُتَناهِيَّةٍ. على أَنَّ كُلَّ واحِدٍ مِنْ تِلْكَ هو طَبيعَةُ هَذِهِ الذّاتْ المَفْهومَةُ، وأَنَّ تِلْكَ إنْ كانَتْ هي وهَذا المَعْقولُ اليَوْمَ شَيْئاً واحِدًا في العَدَدِ، [فَلَيْسَ المَعْقولُ اليَوْمَ شَيْئاً واحِدًا في العَدَدِ]، ولَيْسَ المَعْقولُ مِنْ لَفْظِ الإنْسانِ بِشَيْءٍ آخَرَ غَيْرَ هَذا المَعْقولِ اليَوْمَ. فَإنْ كانَتْ لَيْسَتْ هي واحِدَةٌ بِالعَدَدِ بَلْ كَثيرَةٌ مُخْتَلِفَةُ الحُدودِ، فَاِسْمُ الإنْسانِ يُقالُ عَلَيْهِما بِالاِشْتِراكِ؛ وإنْ كانَتْ مَعَ ذَلِكَ مِما يُمْكِنُ أَنْ يَظْهَرَ في الوجودِ مَعاً، كانَتْ على مِثالِ ما يُقالُ عَلَيْهِما إسْمُ العَيْنِ اليَوْمَ، ويَكونَ أَيْضاً أَشْياءَ بِلا نِهايَةٍ في العَدَدِ مَعاً؛ وإنْ كانَتْ مِما لا يُمْكِنُ أَنْ يوجَدَ مَعاً، بَلْ كانَتْ تَتَعاقَبْ، فَهي مُتَضادَّةٌ

أَوْ مُتَقابِلَةً في الجُمْلَةِ، وإنْ كانَتْ مُتَقابِلَةٌ وكانَتْ بِلا نِهايَةٍ أَوْ مُتَناهِيَّةٍ، لَزِمَ أَنْ يَكونَ كُلُّ ما عِنْدَنا أَنَّهُ لا يَجوزُ غَيْرَهُ أَوْ نَقيضَهُ؛ فَإنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَكونَ نَقيضُهُ أَوْ ضِدُّهُ أَوْ مُقابِلُهُ في الجُمْلَةِ هو أَيْضاً حَقٌّ: إمّا بَدَلُ هَذا أَوْ مَعَ ضِدِّهِ. فَيَلْزِمُ مِنْ هَذا أَنْ لا يَصُحَّ قَوْلٌ يُقالُ أَصْلاً، فَإنَّهُ إنْ وَضَعَ شَيْءً ما طَبيعَةَ شَيْءً ما، جازَ أَنْ يَكونَ غَيْرَ ذَلِكَ الّذي يَفْهِمُ على لَفْظِهِ اليَوْمَ. وطَبيعَةُ شَيْءٍ ما مِما لا نَدْري أَيَّ شَيْءٍ هو مِما يُمْكِنُ أَنْ يَصيرَ مَوْجودًا، فَيُحَسُّ أَوْ يُعْقَلُ ويَصيرُ مَفْهُوماً؛ ولَكِنَّ لَيْسَ هو مَعْقولاً عِنْدَنا اليَوْمَ. وذَلِكَ الّذي لا نَدْري الآنَ أَيُّ شَيْءٍ هو، وقَدْ يُمْكِنُ أَنْ يَكونَ ضِدُّهُ أَوْ مُقابِلُهُ في الجُمْلَةِ، فَيَكونَ ما هو مُحالٌ عِنْدَنا مُمْكِناً أَنْ لا يَكونَ مُحالاً.

وبِهَذا الرَّأْيِ وما جانَسَهُ تُبْطِلُ الحِكْمَةُ، وتَجْعَلُ ما يَرْسِمُ في النُّفوسِ، أَشْياءَ مُحالَةً على أَنَّها حَقٌّ؛ بِأَنَّها تَجْعَلُ الأَشْياءَ كُلَّها مُمْكِنَةٌ أَنْ توجَدَ في جَواهِرِها وُجوداتٌ مُتَقابِلَةٌ ووُجوداتٌ بِلا نِهايَةٍ في جَواهِرِها وأَعْراضِها، ولا تَجْعَلُ شَيْئاً مُحالاً أَصْلاً.

أَصْلاً،أو أن يصحّ جميع ما يقال ، وأن لا يكون في الكون محال اصلاً. فَإنَّهُ إنْ وَضَعَ شَيْءً ما طَبيعَةَ شَيْءً ما، جازَ أَنْ يَكونَ غَيْرَ ذَلِكَ الّذي يَفْهِمُ عن لَفْظِهِ اليَوْمَ مما لا ندري أي شيء هو مما يُمْكِنُ أَنْ يَصيرَ مَوْجودًا، فَيُحَسُّ أَوْ يُعْقَلُ ويَصيرُ مَفْهُوماً؛ ولَكِنَّ لَيْسَ هو مَعْقولاً عِنْدنا اليَوْمَ. **(ص329)** وذَلِكَ الّذي لا نَدْري الآنَ أَيُّ شَيْءٍ هو، وقَدْ يُمْكِنُ أَنْ يَكونَ ضِدُّهُ أَوْ مُقابِلُهُ في الجُمْلَةِ، فَيَكونَ ما هو مُحالٌ عِنْدَنا مُمْكِناً أَنْ لا يَكونَ مُحالاً.

وبِهَذا الرَّأْيِ وما جانَسَهُ تُبْطِلُ الحِكْمَةُ، وتَجْعَلُ ما يَرْسِمُ في النُّفوسِ، أَشْياءَ مُحالَةً على أَنَّها حَقٌّ؛ بِأَنَّها تَجْعَلُ الأَشْياءَ كُلَّها مُمْكِنَةٌ أَنْ توجَدَ في جَواهِرِها وُجوداتٌ مُتَقابِلَةٌ ووُجوداتٌ بِلا نِهايَةٍ في جَواهِرِها وأَعْراضِها، ولا تَجْعَلُ شَيْئاً مُحالاً أَصْلاً.

l’opposé, tout ce que nous tenons <pour nécessaire ou> qui ne peut être autrement ou dont le contraire n’est pas possible, sera possible et vrai, soit alternativement à cela, soit en tant qu’infinis, il en résultera que le contraire ou le contradictoire ou l’opposé, tout ce que nous tenons <pour nécessaire ou> qui ne peut être autrement ou dont le contraire n’est pas possible, sera possible et vrai, soit alternativement à cela, soit en même temps que lui. De tout cela découle, ou bien qu’aucun discours n’est vrai, ou bien que tous les discours sont vrais et qu’il n’y a aucun impossible. Car, si l’on pose quelque chose comme étant la nature de cette chose, il sera possible d’admettre autre chose que ce qui est signifié aujourd’hui par le mot <qui le désigne> et dont nous ne savons rien, mais qui pourrait être un existant qu’on pourra sentir ou un intelligible qu’on pourra penser, mais qu’il ne nous est pas aujourd’hui intelligible. **(328)** Et la chose dont nous ignorons aujourd’hui ce qu’elle est, peut être son contraire ou son opposé en général. Il en découlera que ce qui est impossible à nos yeux peut ne pas être impossible.

Or, cette opinion et ses semblables détruisent la sagesse et rendent possible et vrai ce qui s’inscrit dans les âmes commes choses impossibles. Elles font que toutes les choses peuvent exister en leurs substances, selon des

esprits des choses impossibles qui sont considérées comme vraies. Elles rendent possible substantiellement des existences opposées et indéfinies dans leurs substances et leurs accidents. Ces opinions ne voient rien d’absolument impossible.

modes opposés et infinis, relativement à leurs accidents comme à leurs substances. Ainsi, il n'y a pour elles d'impossible.	

Dans la mesure où Fārābī a passé en revue dans ce qui précède deux définitions de l'homme, dont une première qui l'associe à l'âme, et une seconde à la matière, on pourrait supposer qu'il livre ici sa conception personnelle de la question. Or, deux arguments conduisent à adopter une certaine réticence vis-à-vis de cette vision des choses dans la mesure où il ne définit pas tant l'homme que le « terme » (*lafẓ*) « homme » (*insān*), et où il clôture sa réflexion sur l'idée selon laquelle les opinions associées au raisonnement mené au sujet de la définition du terme « homme » nuisent à la sagesse dans la mesure où elles rendent possibles aux âmes ce qui, en elles, est considéré comme impossible.

Si l'on met entre parenthèses ces réserves, l'hypothèse selon laquelle le Second maître propose sa définition de l'homme peut être maintenue et celle-ci est susceptible en première instance d'être associée au terme homme, qui lui est spécifiquement rattaché. Or, si l'on réfléchit à la raison pour laquelle l'homme porte ce nom, nous pouvons approfondir davantage la conception fārābienne proposée ici, qui suppose l'existence d'un agent extérieur, qui lui aurait attribué ce nom et fait de lui un intelligible parmi les intelligibles. Aussi Fārābī affirme-t-il qu'il en est de même pour l'homme et pour tous les existants, et que son existence est due, soit au hasard, soit à un agent extérieur.

En examinant ce texte dans le détail, on s'aperçoit en outre que l'homme est présenté comme un être doté aussi bien de facultés sensibles qu'intellectuelles, et que c'est à partir de celles-ci qu'il peut œuvrer lui-même à la définition de sa nature personnelle et de sa substance individuelle. Pour cela, on remarque que l'homme se définit également comme un être qui vit dans le temps et qu'il perçoit, intellige ou comprend en fonction d'un moment donné, qu'il soit actuel ou futur. C'est par ailleurs en mobilisant la totalité de ses facultés cognitives, à savoir, les sens, l'intellect ainsi que l'imagination, et en s'inscrivant dans le temps, qu'il peut accéder à la définition de sa substance individuelle, qui semble se présenter aussi bien comme une réalité en devenir que comme une réalité qui œuvre à sa transformation. En tant que réalité en devenir, et plus spécifiquement en tant qu'âme, ce qu'il ressent ou intellige aujourd'hui, c'est-à-dire durant la vie présente, peut ne pas être compris et dépasse en quelque sorte le pouvoir de nos facultés. Mais il n'est pas impossible à l'âme de réussir à comprendre ce qu'elle éprouve et intellige, et que ceci puisse se produire dans la vie future, c'est-à-dire après la mort et la séparation naturelle de l'âme du corps.

Il n'est pas impossible en outre que cette séparation implique une transformation de laquelle il résulterait que le produit de la multiplication de trois par trois ne fasse pas nécessairement neuf. Inconnue, une telle transformation pourrait conduire à envisager l'homme comme une substance aux bords illimités et dont les différentes connaissances pourraient se voir complétées par une infinité d'autres, également inconnues durant la vie

réelle. Aussi pour justement sortir de l'impasse dans laquelle le Second maître semble nous conduire à la fin de son *Livre des Opinions*, la religion vertueuse peut constituer un recours. C'est elle qui est chargée de convertir les vérités philosophiques en images accessibles à l'entendement humain et à ses représentations. C'est elle également qui est chargée de le conduire à s'accomplir, c'est-à-dire, d'œuvrer à la réalisation de son être, et donc de sa substance. C'est elle encore qui le conduit au bonheur, qui correspond à un état dans lequel l'âme n'a plus besoin de matière pour exister. C'est elle qui lui promet le salut des religions révélées et qui, en plus de cela, obéit à sa volonté en ce que son adoption résulte d'un choix associant sa volonté et sa raison. Enfin, c'est elle qui lui permet de vivre en société, car ses opinions et ses actions sont autant de directives et de règles à adopter et à honorer pour vivre ensemble. Ainsi, si la fin du *Livre des Opinions* semble nous conduire à une impasse au sujet de la définition de l'homme, nous pensons que ceci est censé nous inciter à nous tourner vers la religion vertueuse, et à nous associer ainsi aux philosophes qui, dans la Cité, sont les fondateurs et les gardiens par excellence de la religion.

Si par la suite on se pose la question de savoir si la religion vertueuse n'a pas pour vocation ultime la définition de l'homme, plusieurs hypothèses peuvent être formulées à ce sujet.

Premièrement, il a été vu que la nature de la religion impacte tant les cités que les âmes de leurs habitants et que ce processus a pour cause première la disposition individuelle de leurs gouvernants. Or, de là, on déduit clairement une relation entre la religion et l'homme.

Deuxièmement, nous avons vu également que la religion n'accède pas à l'essence des choses, mais seulement à leurs images, ce qui peut nous conduire à supposer que si elle devait servir à définir l'homme, la définition obtenue ne serait pas philosophique au sens pur, mais au sens populaire, si tant est qu'elle ait pour modèle une philosophie authentique.

Troisièmement, puisqu'il a été vu que le concept de *fiṭra* s'identifie à celui de *ṭabī'a* sous la plume du *faylasūf* et qu'il sert également à désigner la nature particulière du premier imâm idéal, il n'est pas impossible que la religion ait aussi une influence sur la *fiṭra* des individus, comme cela a été vu à partir du *Livre des Lettres*. Or dans l'un et l'autre cas de figure, la religion vertueuse constitue un cadre pour l'homme, comme pour sa vie en communauté, ce qui peut nous conduire à supposer qu'elle participe tant à la définition de l'homme individuel qu'à celle de la Cité. Mais puisqu'il s'agit dans l'extrait examiné ici d'envisager l'homme comme une substance en devenir, sous l'influence du hasard ou d'un agent extérieur, c'est en tant que processus que la religion vertueuse participe à la définition de l'homme et convertit sa nature originelle en nature acquise. Collaborant en cela avec l'Intellect Agent et le chef de la cité vertueuse, elle participe pleinement à la définition de l'être dont la nature est en devenir au même titre que la nature en général, et cela d'une façon qui transcende la sensation et l'intellection, mais non l'imagination, qui est son mode de communication de prédilection avec l'homme.

Dès lors si l'on synthétise ces réflexions et qu'on les inscrit dans un but commun, il apparait que la religion vertueuse a pour fonction principale ou ultime l'évolution de l'homme

et qu'elle l'assiste dans la Cité pour la réalisation de son existence par plusieurs moyens qui sont : soit l'instruction en tant qu'enseignement à lui inculqué ; soit la gouvernance à partir d'opinions et d'actions qu'il doit adopter et appliquer en société. Cette instruction et cette gouvernance agissent sur lui ou bien de façon théorique et principalement imaginative, ou alors de façon pratique et persuasive dans le seul et unique but de le conduire à la perfection de son être, c'est-à-dire à une accession simultanée à l'obtention du bonheur et du salut après la mort. Or, pour parvenir à une telle finalité, l'instruction de l'individu doit être semblable à une philosophie populaire ; son premier gouvernant doit compter parmi les sages-imâms vertueux et sa cité doit être vertueuse, c'est-à-dire, accorder un rang élevé à la philosophie, voire conférer la première place à la sagesse, et compter dans ses murs des âmes vertueuses disposées à œuvrer en communauté à la poursuite de fins vertueuses.

Si, partant de là, on tente de résumer la question de la fonction de la religion, il convient de distinguer les fonctions de la religion vertueuse de celles des religions vicieuses.

Nous avons montré que la religion vertueuse détient au moins cinq fonctions, dont une première éducative, une deuxième ontologique, une troisième eudémonique et sotériologique, une quatrième politique et enfin une dernière anthropologique. Dans le cas des religions vicieuses, ces fonctions peuvent être maintenues, sauf l'eudémonique et la sotériologique, le bonheur ne constituant pas une visée du chef de la cité ou de ses membres, et sa conception correspondant à l'un des biens de l'ignorance.

Si l'on souhaite en outre établir une classification des fonctions de la religion, on peut distinguer des fonctions principales et des fonctions secondaires.

Parmi les principales, on trouve les fonctions éducative et politique, qui sont l'expression de l'action du premier chef de la cité sur les âmes de ses concitoyens. Comme cela a été montré, l'aspect éducatif de la religion est didactique et théorique, et le premier chef de la cité offre à ses concitoyens un enseignement religieux qu'il leur communique, soit sous la modalité de l'imagination, soit sous celle de la persuasion. L'aspect politique de la religion nous est apparu quant à lui actif, au sens où il permet l'actualisation de l'enseignement religieux du premier chef de la cité, et sous cette forme ce dernier se rattache à des opinions et à des actions qui se confondent avec des lois politiques et éthiques. Or, c'est l'adoption et l'application de ces lois qui conduit les âmes des citoyens à l'obtention du bonheur, du salut et de la perfection dernière, de quoi il résulte que les fonctions ontologique, eudémonique et sotériologique secondent la fonction politique de la religion et peuvent être considérées comme secondaires vis-à-vis d'elle, comme de la didactique.

Ainsi que cela a été montré, l'action de la religion n'a de sens que si deux paramètres sont réunis. La volonté et le choix de l'homme d'une part, et l'adhésion à une cité régie par un premier gouvernant vertueux d'autre part. Aussi avons-nous constaté que l'adhésion à une cité, quelle qu'elle soit, implique un choix, c'est-à-dire un usage rationnel de la volonté qui équivaut au concept théologique et philosophie de *métanoïa*, et si l'on se pose en ces termes la question de savoir quel est l'effet de la religion sur l'homme, on peut affirmer deux choses. D'une part, elle procède à sa conversion sur le plan théorique par sa vocation didactique en ce

qu'elle lui offre un enseignement religieux. D'autre part, elle participe et permet la conversion de sa nature par sa fonction politique, le conduisant ainsi progressivement à se libérer de son corps, c'est-à-dire de l'emprise de la matière et de la vie terrestre. L'homme peut ainsi accéder à sa perfection, au bonheur ultime et au salut. De plus, si l'on réfléchit en dernière instance à la fonction anthropologique de la religion, on peut supposer qu'elle se définit comme le produit ultime de l'action de cette même religion, et qu'elle suppose l'actualisation de l'enseignement religieux par la politique, c'est-à-dire, dans la Cité. Au terme de cela, nous avons distingué deux phases : une première, individuelle, qui concerne l'homme seul en tant qu'il acquiert la nature et les caractères des Intelligences, et une seconde, collective, qui fait de lui le membre d'une société universelle transgénérationnelle ouverte à toutes les âmes.

Nous avons résumé ces idées dans les schémas ci-dessous, qui représentent l'action des religions vertueuse et vicieuse sur l'âme humaine.

Titre : Les fonctions de la religion et son action sur l'âme humaine

1er cas de figure : Le chef de la cité vertueuse, la religion vertueuse et les âmes vertueuses

Phase n°1 de la métanoïa : adhérer à une assemblée humaine parfaite (petite, moyenne ou grande)

La religion vertueuse, culte officiel des habitants de la Cité (ou cité vertueuse)



1. Education, Instruction

- Imagination (images)
- Persuasion (*Organon* long)



2. Gouvernance



Actualisation des connaissances religieuses communes

3. **Ontologie :** action sur la nature des âmes qui s'acheminent vers leur perfection
4. **Eudémonisme/sotériologie :** processus qui conduit idéalement à l'obtention du bonheur, au salut



Acquisition de la nature et des caractères des Intelligences Secondes (2ème phase de la métanoïa)



5. Anthropologie : L'homme, un intelligible parmi les intelligibles, membre d'une société spirituelle transgénérationnelle vertueuse (*3ème phase de la métanoïa*)

Tableau des résultats :

Phase n°1 : L'homme (corps et âme)	Phase n°2 : La Cité	Phase n°3 : L'intellect et le monde futur
Adhésion à la cité vertueuse par choix, 1ère *métanoïa.* L'homme quitte sa condition initiale et naturelle pour mener une vie politique.	Symbolise le monde terrestre et un lieu d'initiation et de conversion à la religion, 2ème *métanoïa*. L'homme s'achemine vers le bonheur ultime et sa perfection.	L'homme devient un intelligible parmi les intelligibles, c'est-à-dire, une intelligence acquise qui a acquis la nature et les caractères de l'Intellect Agent et se situe en-dessous. Il devient également le membre d'une société spirituelle dans le monde futur (3ème *métanoïa)* dont la disposition est comparable à celle des planètes et/ou étoiles.

2nd cas de figure : Le chef de la cité vicieuse, la religion vicieuse et les âmes vicieuses

Phase n°1 de la métanoïa : adhérer à une assemblée humaine imparfaite (village, quartier, rue, maison)

La religion vicieuse, culte officiel des habitants des cités vicieuses (ignorante, perverse, égarée, versatile)

1. Education, Instruction **2. Gouvernance**

- Imagination (images)
- Persuasion (*Organon* long)

Actualisation des connaissances religieuses communes

3. **Ontologie :** action sur la nature des âmes qui s'acheminent vers leur imperfection.
4. **Sotériologie ?** Obtention du malheur et/ou du non-être, les âmes œuvrent à l'acquisition de l'un des biens de l'ignorance (santé du corps, richesse, renommée, etc.).

Acquisition de la nature et des caractères des animaux, ou de la matière (2ème phase de la métanoïa)

4. Anthropologie : (*3ème phase de la métanoïa*)

- **cas n°1, les cités perverses, égarée et versatiles)** : L'âme humaine demeure attachée au monde sensible et devient membre d'une société transgénérationnelle prisonnière de ses affects et malheureuse.
- **cas n°2, les cités ignorantes :** L'homme n'accède pas au monde futur et peut se réincarner après la mort en un autre homme ou une bête féroce (lion, vipère).

Tableau des résultats :

Phase n°1 : L'homme (corps et âme)	Phase n°2 : La cité	Phase n°3 : L'âme et le monde futur
Adhésion à une cité imparfaite par choix, 1ère *métanoïa.* L'homme quitte sa condition initiale et naturelle pour mener une vie politique.	Symbolise le monde terrestre et un lieu de corruption. L'homme s'achemine vers l'obtention de l'un des biens de l'ignorance et son imperfection.	L'âme demeure attachée à la matière, ce qui se manifeste de deux façons. Soit, l'âme se libère du corps mais conserve en elle ses facultés sensitives et bride ainsi l'intellect qu'elle tourmente. Soit elle demeure attachée au corps et n'accède pas au monde futur se réincarnant par exemple en un autre homme ou en une bête féroce. Dans ce cas, on peut supposer qu'il accède au non-être après la mort. Dans le premier, il devient le membre d'une société spirituelle dans le monde futur (3ème *métanoïa).*

Si la réalisation et le commentaire du premier schéma est aisée, ceux du second sont plus délicats et moins faciles à déterminer.

Dans le cas des cités vicieuses, il paraît difficile de proposer une représentation commune de l'action de la religion vicieuse sur les âmes, car nous savons qu'à l'exception de la cité ignorante, les cités perverse, égarée et versatile sont des formes corrompues de la cité vertueuse. Ainsi, si un homme fait le choix d'être membre de la cité ignorante, il peut être considéré comme un ignorant ou comme un être dont la *fiṭra* ne lui permet pas d'accéder à la religion vertueuse ou de l'accepter. Dans le cas des cités perverse, égarée et versatile, il apparaît qu'il est trompé partiellement ou totalement sur la réalité du bonheur et sur la finalité de son existence par le chef de la cité, et que conséquemment il s'achemine vers l'imperfection et le malheur après la mort sans en avoir conscience. Ainsi, pouvons-nous dans les deux cas de figure conserver les fonctions principales de la religion (didactique et politique), mais nous avons estimé nécessaire de redéfinir ses fonctions secondaires. Dans la mesure où la religion vicieuse affecte l'âme de l'individu, elle détient une fonction ontologique. Mais du fait que l'homme peut aussi bien acquérir le malheur et son imperfection qu'accéder à une forme de non-être, la fonction eudémonique de la religion disparaît pour laisser place à une interrogation qui consiste à se demander si nous devons où non envisager pour la religion vicieuse une fonction que nous nommerions sotériologique.

Dans le cas des cités perverse, égarée ou versatile, la réponse à cette question peut être affirmative et suppose l'obtention du malheur pour l'âme après la mort. Dans le cas de la cité ignorante, la position du Second maître ne semble pas claire et paraît osciller entre l'obtention du malheur dans le monde futur et celle du non-être.

Cette question, qui a conduit un certain nombre de commentateurs de Fārābī parmi les anciens et les modernes à le considérer comme un hérétique ou comme l'adepte d'un double discours philosophico-religieux, a pourtant une place dans son dispositif religieux, et si l'on souhaite, partant de là, résumer le chemin parcouru jusqu'ici, on peut présenter les hypothèses suivantes.

La méconnaissance du corpus fārābien et en l'occurrence de deux œuvres majeures, à savoir, *Le Livre de la Religion* et *Le Livre des Lettres*, a constitué selon nous une entrave à la détermination exacte de la nature et de la fonction du religieux dans la Cité. Grâce à ces écrits, l'interprétation de la politique du Second maître a gagné en clarté et nous avons pu en l'occurrence, comme cela a été supposé ici, nous en servir pour entreprendre une relecture du *Livre des Opinions,* qui constitue une œuvre majeure pour comprendre la nature et la fonction de la religion dans la Cité. Ainsi que nous l'avons montré, son contenu précède celui du *Livre de la Religion,* qui confirme ou précise par endroits son contenu. En outre, et en comparant en l'occurrence *Le Livre des Opinions* à la deuxième partie du *Livre des Lettres*, il nous est apparu que dans l'un et l'autre de ces ouvrages Fārābī médite sur la religion de deux façons. : soit en l'inscrivant dans un processus cognitif et social qui consiste à réfléchir à la naissance

des arts déductifs dans les cités et les nations, soit à partir de l'âme humaine et de ses rapports avec la cité, son gouvernant et ses différents membres.

Ces deux démarches complémentaires suffisent selon nous à fournir une conception claire de la nature et de la fonction du religieux dans la Cité et peuvent révéler sous un visage nouveau la pensée religieuse du Second maître.

À partir du *Livre des Lettres*, la religion nous est apparue se définir comme une réalité sociale qui procède de la philosophie et donne naissance dans la Cité à la théologie spéculative et au droit. À partir du *Livre des Opinions*, nous avons constaté que la religion affecte l'âme de l'individu et représente dans la Cité tant une source de connaissance sur sa condition qu'une puissance de réalisation, qui aboutit idéalement à la perfection, au bonheur et au salut au sein d'une société spirituelle transgénérationnelle. Il a été montré également dans l'un et l'autre cas, que le Second maître s'appuie sur Aristote et Platon pour établir sa doctrine religieuse et que celle-ci se décline en une logique et une épistémologie. Quant à son caractère sotériologique celui-ci semble le plus complexe à déterminer, mais nous pensons qu'il ne représente en aucun cas une faille dans son dispositif religieux.

La distinction que le *faylasūf* propose entre religion divine et religion humaine le montre bien, et nous pourrions ainsi affirmer que les limites de notre compréhension des modes de vie futurs des âmes vicieuses sont spécifiquement humaines, étant fondées elles-mêmes par des hommes. Dans le cas de la religion vertueuse, qui peut être aussi bien révélée que semi-révélée, de telles limites sont inexistantes parce que l'âme humaine détient une connaissance précise de sa destination, qui procède d'une initiation préalable. Elle s'achemine ainsi, grâce à la politique et dans la Cité, à sa réalisation, au terme de laquelle elle s'émancipe du monde sensible et de la matière pour devenir une intelligence parmi les intelligences et accéder à une société spirituelle transgénérationnelle dont le bonheur s'intensifie avec l'arrivée de nouvelles générations d'âmes. Tel pourrait être le Paradis si l'on accepte de le considérer comme un état et non comme un lieu de nature matérielle, auquel seul l'homme pleinement transformé accède sous la forme d'un intellect.

Par opposition à cela, l'Enfer pourrait à son tour être envisagé comme un état et non comme un lieu, l'âme qui y accède gardant en quelque sorte ses liens avec le monde sensible à travers sa faculté sensitive, qui survit à la séparation du corps, et tourmentant ainsi l'intellect pour l'éternité en lui faisant intégrer une société spirituelle affligée et malheureuse en raison de son imperfection. Plus grave est néanmoins la condition des âmes que la mort ne libère pas du tout de la matière et qui se voient refuser l'accès au monde futur. Se réincarnant en homme ou en bête sauvage, elles se dirigent vers une autre vie dont l'issue n'est pas déterminée. Ainsi ne savons-nous pas si l'homme ignorant dont il est question ici, et qui se réincarnerait en homme suite à une première mort, pourrait se racheter ou non dans une autre vie. Ce que nous savons en revanche c'est que seules les intentions et les fins de la Cité vertueuse sont évidentes et que son premier chef, qui est un sage-imâm idéal selon la *fiṭra*, est idéalement le seul à pouvoir conduire les hommes à l'acquisition des fins qui sont les fins vertueuses.

À mi-chemin entre la philosophie et la politique, la pensée religieuse de Fārābī se propose tout autant de réformer la société que de la conduire au bonheur promis par les religions révélées. Selon cette vision, il apparaît que la philosophie possède un ascendant sur la religion, et que c'est cette dernière qui la sert, l'assiste et même la prend pour modèle dans la Cité. Pour autant, la philosophie n'y est pas sacralisée et son action et sa présence sont évaluées par le Second maître avec lucidité à plusieurs niveaux. Historiquement tout d'abord, car il existe des nations qui, comme c'est le cas des Arabes, ont adopté une religion avant d'avoir choisi une philosophie, qui se rattache en l'occurrence à celle des Grecs. De manière critique ensuite, parce que toutes les philosophies ne se valent pas et que même certains philosophes, à la manière des gouvernants vicieux, développent des philosophies vicieuses. Sur un plan sociologique et moral également, car en tant que réalité sociale la religion telle qu'elle se présente à un peuple donné doit, si elle n'apparaît pas naturellement en lui, être néanmoins conforme à sa langue et à sa *fiṭra*. Enfin sous l'angle de la polémique et de l'affrontement, car dès l'instant où la religion fait, dans une société quelconque, l'objet d'un transfert, ou qu'elle est corrompue, des conflits peuvent apparaître entre les partisans de la philosophie et ceux de la religion. Alors, dans ce cas précis, la philosophie et les philosophes encourent un danger imminent, qui peut provoquer d'après Fārābī la ruine de la Cité.

Conclusion

Bilan de notre recherche

Dans la première étape de ce travail, nous avons mis en évidence l'articulation qu'il est possible d'établir entre la biographie de Fārābī et le développement de sa pensée politico-religieuse. De ce travail, nous pouvons souligner au moins trois aspects essentiels.

On mentionnera tout d'abord l'hypothèse selon laquelle, au vu des indications fournies par les biographes du *faylasūf* et certains écrits constitutifs de notre corpus, tout porte à croire qu'il a évolué dans un milieu proto ismaélien, et que ceci put l'amener, non seulement a développer un intérêt particulier et naturel pour la philosophie, mais aussi à concevoir une doctrine politico-religieuse au sommet de laquelle on trouve une imâmologie de nature philosophique en vertu d'une identité supposée entre l'imâmat et la philosophie. Se démarquant des imâmologies en cours à son époque, dont celle de son adversaire en métaphysique, le libre penseur et médecin-philosophe al-Rāzi, ainsi que de celle des Frères de la pureté, Fārābī fonde sur sa propre imâmologie la cité vertueuse, ainsi que la religion vertueuse qui en est le culte officiel. Celles-ci, comme nous allons le voir, ne seront pas intégrées aux cités philosophiques conçues par ses successeurs et ses disciples.

Le deuxième point que l'on peut souligner réside précisément dans le cadre de pensée instauré par l'imâmologie de Fārābī. Du fait que celle-ci repose sur une métaphysique qui se démarque de celle d'al-Rāzi ainsi que de celles d'al-Kindī et des Frères de la Pureté, elle pourrait avoir imposé aux disciples du Sage une nouvelle conception du monde.

Ainsi, si Yaḥyā Ibn ʻAdī paraît d'une certaine façon abandonner la politique pour penser la destinée de l'homme et l'obtention du salut à partir de l'éthique[2074], force est de constater qu'il s'appuie sur la métaphysique du Second maître, et plus spécifiquement sur sa doctrine de l'intellect, pour défendre la pensée monophysite dont il était l'adepte. S'opposant au dualisme nestorien par l'affirmation que « le Christ » n'a pas deux natures mais une seule, qui de façon subtile « se fond » en celle du Père et de l'Esprit Saint (*al-Ab, al-Ibn, al-Rūḥ al-qudus*)[2075], il reprend une théorie formulée par Fārābī dans *Le Livre des Opinions* selon laquelle, quand il s'agit de l'Un, l'Intelligence s'identifie à l'Intelligé et à l'Intelligible (*ʻaql, ʻāqil, maʻqūl*)[2076]. Or, selon E. Platti, il n'est pas impossible que l'adoption de cette doctrine par Yaḥyā Ibn ʻAdī témoigne de l'influence de la prophétologie de Fārābī sur sa théologie, et d'une certaine façon de son inscription dans les questionnements théologico-philosophiques majeurs de son époque.

Ainsi, pour conclure son interprétation de la doctrine de l'Incarnation du sage chrétien, E. Platti s'exprime comme suit :

[2074] IBN ʻADIYY Y., *Traité d'Éthique* (*Tahḏīb al-Aḫlāq*), introduction, texte et traduction de Urvoy M.-Th., IX préf. Troupeau G., Études Chrétiennes Arabes, Paris, Cariscript, 1991. pp. 82-83 ; pp. 43-44 de

[2075] PLATTI E., Yaḥyā Ibn ʻAdī, théologien chrétien et philosophe arabe, p. 103.

[2076] Se rapportant à Dieu, cette vision le définit «intelligence, intelligeant et intelligible en acte ». *Ibid.*., Cf. *Yaḥyā Ibn ʻAdī, théologien chrétien et philosophe arabe*, p. 114.

« […] <C'est> par l'intellect que ''Dieu peut être informé par **la nature humaine** et **s'unir** à elle'' ; cette information est d'ailleurs tout autant que de **l'Incarnation** la base de **la Prophétie et de l'intelligence des sages**. Mais nul autre que **le Christ ne s'est uni à Dieu comme il l'a été, à n'en devenir plus qu'un avec Lui** : ''il y a là un degré d'union jamais atteint''[2077]. C'est retrouver, par un autre biais, cet intellectualisme de Yaḥyā qui nous a tant frappé dans sa vie. Mais cette théorie intellectualiste de la Prophétie nous rappelle aussi étrangement **al-Fārābī et Avicenne qui voient eux aussi dans la lumière intellectualiste venant de Dieu la source de la Prophétie et de la Révélation…**et de **l'inspiration** du sage. Bien qu'il y ait des divergences profondes avec Yaḥyā (chez qui on ne trouve pas <…> le processus nettement néo-platonicien dans une hiérarchie d'intellects), on ne peut pas ne pas être frappé par **l'analogie**. Or, c'est du même fait rendre à Yaḥyā b. ʻAdī la place éminente qu'il occupe dans l'histoire de la pensée de son temps, d'où surgit, logiquement, la terrible question du **statut de la révélation prophétique et du savoir humain**, ayant tous les deux **une unique source dans la lumière intellectuelle divine**. Question, qui pour les chrétiens, englobe celle du *degré* d'union du Christ et de son unicité historique. »[2078]

Ces remarques sont importantes pour plusieurs raisons. D'une part, elles permettent de situer l'impact et la réception de la doctrine polico-religieuse de Fārābī dans l'histoire de la philosophie. D'autre part, elles rendent compte des transformations dont elle a pu faire l'objet, et en l'occurrence de la liberté exprimée par ses adeptes, qui, à l'exemple de Yaḥyā Ibn ʻAdī, disciple et contemporain de Fārābī, ordonne ses principes avec des finalités qui lui sont spécifiques. Dès lors, quand on examine sa doctrine de l'Incarnation, il apparait qu'elle repose clairement sur la métaphysique de Fārābī, et en l'occurrence sur ses doctrines de l'intellect et de la prophétie, et que l'absence en elle de la doctrine des dix Intelligences est comme suppléée par la nature subtile du Christ, qui combine en lui à la fois Dieu et l'Intellect Agent.

L'examen de cette question est à souligner, car il constitue selon nous la troisième conclusion qui peut se dégager de notre première partie, à savoir, que la voie initiée par l'imâmologie de Fārābī semble avoir été sans suite, ou n'a pour le moins jamais cessé d'être repensée, voire écartée par ses successeurs.

Si dans le cas de Yaḥyā Ibn ʻAdī, on pourrait supposer que ce choix résulte de l'inexistence de l'imâmat au sens islamique du terme dans le dogme chrétien, on peut s'étonner du fait qu'Avicenne, dont le milieu familial a adhéré à l'ismaélisme[2079], propose

[2077] E. Platti cite ici Yaḥyā Ibn ʻAdī à partir des *Petits traités apologétiques* rassemblés par l'abbé Augustin Périer en 1920. PERIER A., *Petits traités apologétiques de Yahyâ ben ʿAdî*, Paris, 1920, pp. 74-75 et 84 in note n°300, *Yaḥyā Ibn ʻAdī, théologien chrétien et philosophe arabe.*, p. 133.

[2078] *Yaḥyā Ibn ʻAdī, théologien chrétien et philosophe arabe*., p. 133.

[2079] À ce titre, si A.-M. Goichon ("Ibn Sīnā", in EI., Brill online, 2016.) n'hésite pas à affirmer qu'il « se refusa <à> l'adopter », mais on peut remarquer que F. Sanagustin rapporte différentes hypothèses qui permettent de nuancer cette idée dont deux principales. La première se rapporte à H. Corbin (in SANAGUSTIN F., *Avicenne (XIe siècle), théoricien de la médecine et philosophe,* ch. I, pp. 17-18), la seconde à A. Nimah (*ibid*., p. 19, note n°6.). L'approche défendue par H. Corbin, permet de dissocier l'adoption par Avicenne de l'ismaélisme de son influence sur la pensée sur des théoriciens šiʻītes postérieurs, son adhésion à l'ismaélisme jouant selon lui un rôle « secondaire » et inférieur à la question de savoir s'il a contribué ou non au renouveau de « la pensée spéculative et <de> la vie spirituelle du chiisme » (*ibid*., pp. 17-18). Quant à A. Niʻmah, qui est l'auteur d'une étude sur les philosophes šiʻītes, il pense démontrer l'adhésion d'Avicenne à la voie šiʻīte au moyen des arguments suivants : « <Son> nom et sa kunya – Abū ʻAlī al-Ḥusayn – ont une forte connotation chiite. Il naquit au Ḫurāsān qui était, au IVe/Xe siècle, un centre de diffusion du chiisme. Il servit les dynasties samanide et bouyide d'obédience chiite. Il s'enfuit à l'approche de Maḥmūd b. Subuktakīn de Ġazna qui était sunnite et se réfugia alors à la cour de Qābūs b. Dasmakīr, prince chiite du Ṭabaristān. L'analyse de certains passages de son œuvre philosophique permet […] de confirmer cette hypothèse. » (*ibid.*, F. Sanagustin renvoie à NIʻMA A., *Falāsifat al-šīʻa*, Beyrouth, pp. 264-285.).

dans la partie métaphysique de son *Livre de la Guérison des Âmes (K. al-Šifā')*[2080] une théorie politique où l'imâmat semble inexistant, et où les lois religieuses constituent le pendant exact de l'*Organon*. Sous la plume du médecin-philosophe, le prophète, à l'instar de Yaḥyā Ibn 'Adī, et après lui de Maïmonide, porte un nom qui se trouve associé à une religion historique et révélée, qu'il s'agisse dans le premier cas du Christ, dans le deuxième, qui est celui d'Avicenne, de Muḥammad[2081], ou enfin en dernier lieu, comme le montre L. Strauss, de Moïse dans le cas de Maïmonide[2082].

Or, comme nous avons cherché à le montrer à partir de la deuxième partie de notre travail, la démarche philosophico-politique de Fārābī consiste précisément à considérer la religion comme une réalité philosophique et non-historique. Plus précisément, elle permet d'envisager la religion sous deux rapports : un premier concret, qui est celui des religions révélées, et qui, comme le supposent les théories politiques de Yaḥyā Ibn 'Adī, d'Avicenne et de Maïmonide, impliquent l'adoption d'une religion spécifique et de ses règles ; un second abstrait, qui se démarque de ces religions pour les considérer comme des manifestations naturelles du genre humain dont la naissance procède comme cela a été vu, d'un besoin de transcendance, d'éminence, ou encore de la nécessité de communiquer avec ses semblables ou d'organiser la vie de la cité, qui, à l'époque de Fārābī, n'était pas conçue autrement que dans un cadre théologico-politique.

Pour autant, et tel était en ce sens l'objet de la deuxième partie de notre étude, il semble possible de se démarquer de ce modèle de société en s'appuyant justement sur la philosophie comme sur un instrument pour penser la religion.

Plutôt que de légitimer par son moyen la religion, comme cela semble avoir été le cas des successeurs de Fārābī évoqués ici, il s'agit d'en proposer une élaboration conceptuelle, et avons-nous soutenu, « philosophique », à partir de laquelle il est possible de prendre de la hauteur tant sur la cité que sur la philosophie et la religion. Aussi, comme nous l'avons montré, ce travail a amené le Second maître, non seulement à produire une philosophie religieuse, mais encore à instaurer les bases d'une religion philosophique. L'une et l'autre de ces élaborations trouvent leurs racines dans le concept de *fiṭra*, qui a ceci de particulier qu'il regroupe en lui, à la fois l'idée de nature originelle, c'est-à-dire d'une nature que l'on pourrait considérer comme étant première ou antérieure, et celle d'un culte religieux naturel que nous avons symboliquement associé à des imâmats abrahamique et adamique.

Aussi, si comme nous l'avons indiqué dans un premier temps, tout porte à croire que la *milla* philosophique de Fārābī a pour modèle la *milla* coranique d'Abraham, nous avons pu montrer dans un second temps que le monothéisme d'Abraham est comme transcendé par l'universalisme d'Adam, dont l'empire ne se limite pas aux seuls monothéistes, mais à tous

[2080] AVICENNE, *La Métaphysique du Shifā'*, introduction, traduction et notes par Anawati G. C., Livre IX-X, tome 2, Paris, Vrin, Études Musulmanes, XXVII, 1985, pp. 157-189.
[2081] *Ibid*., Livre IX, ch. 7, p. 156.
[2082] STRAUSS. L., « Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide à Fārābī », in *Maïmonide*, 2, Paris, PUF, « *Epiméthée* », 1ère éd., 1988, pp. 142-182.

les hommes, de quoi il résulte que la *milla* de Fārābī nous est apparue comme étant une religion universelle. Si, à ce titre, comme cela a été remarqué par M. Mahdi, la cité vertueuse dont elle est le culte officiel peut se passer de la prophétie et non de la sagesse, on peut ajouter à cela qu'elle ne saurait pas non plus se passer de l'imâmat en vertu de son identité avec la philosophie. Ce point mérite d'être souligné, car nous avons montré que l'imâm fārābien peut être conçu de différentes façons, à la fois comme le fondateur des cités, des nations, et de leurs lois, et en même temps comme un herméneute, son imâmat lui provenant, soit de sa nature ou *fiṭra* et pouvant dans ce cas être combiné à la prophétie, soit de sa connaissance des lois religieuses, des traditions, et de leur interprétation.

Or, là encore, Fārābī semble s'être détaché tant de ses contemporains que de ses successeurs en faisant en quelque sorte de l'imâm une personnalité « active » dans le déploiement de la religion et des lois de la cité, celles-ci n'étant pas uniquement révélées par Dieu aux hommes, mais susceptibles de faire l'objet d'une élaboration strictement humaine, à l'exemple de la deuxième partie du *Livre des Lettres*, où l'élaboration de la religion s'inscrit dans la continuité de la naissance de la philosophie et des arts syllogistiques, et peut également faire l'objet de rectifications et d'adaptations au fil du temps.

Cette idée, qui témoigne selon nous du caractère inédit de la pensée politico-religieuse de Fārābī, s'oppose ainsi à l'adoption aveugle d'une religion et suppose l'existence d'une communauté religieuse ou « milla » qui œuvre de façon « active » ou « dynamique » à l'obtention de son salut par l'adoption des opinions et des actions de l'imâm-philosophe en tant qu'il aspire pour eux à l'obtention du bonheur ultime. Comme cela a été montré, il n'est pas question d'une communauté humaine comme les autres, mais d'une communauté idéale, de quoi il ressort que le bonheur ultime de cette dernière ne réside pas tant dans l'obtention du salut promis aux adeptes des religions révélées, que dans la réalisation plénière de leur personne dans la cité à laquelle ils adhèrent librement en vertu d'un choix individuel.

Pour autant, nous avons montré que les principes de cette communauté, qui est décrite de façon édifiante dans *Le Livre des Opinions*, semblent tout particulièrement avoir été influencés par une certaine interprétation du *Coran*, qui invite à maintenir la pensée politico-religieuse de Fārābī dans le cadre de la pensée musulmane. L'essai de reconstitution de sa voie religieuse nous a permis de montrer que Fārābī se démarque généralement assez habilement des « catégories » religieuses dans lesquelles on a cru pouvoir l'inscrire, mais qu'il semble tout particulièrement avoir proposé dans ses écrits une lecture possiblement « haute » du *Coran*, à partir de laquelle on pourrait éclairer plusieurs aspects de sa pensée politico-religieuse, à l'exemple de sa conception du bonheur ultime, ou encore de l'idée selon laquelle la résurrection des âmes dans l'au-delà conduira les hommes à constituer une seule âme dans le monde futur.

Le rayonnement de la pensée politico-religieuse de Fārābī

Au vu de ce qui vient d'être supposé, on pourrait envisager le rayonnement de la pensée politico-religieuse de Fārābī de deux façons.

En première instance, la voie qu'il semble avoir initiée nous est apparue inédite en vertu de son objectivité et du primat qu'elle assigne à la philosophie pour penser la religion. De ce point de vue, la pensée politico-religieuse du Second maître semble se situer à mi-chemin entre le rationalisme de son rival, le médecin-philosophe de Rayy qui rejette les religions, la prophétie et l'imâmat, et celles de ses successeurs dans les milieux philosophiques, chrétiens, musulmans et juifs de culture et d'expression arabe, qui ont tenté quant à eux de légitimer leurs religions respectives, contribuant ainsi à la création de théories politiques particulières, et non plus générales.

Si l'on s'appuie cependant, pour préciser cette idée, sur l'étude que M. Abbès consacre au développement de la philosophie politique en terre d'islam, on peut formuler deux remarques[2083].

En ce qui concerne Avicenne et Yaḥyā Ibn ʻAdī, on peut supposer qu'ils ont d'une certaine façon préféré la morale à la politique à l'exemple d'Avempace (532/1138)[2084], qui, à partir des mêmes sources philosophico-politiques que Fārābī, relativise la question du gouvernement des autres, c'est-à-dire, des hommes dans la cité, pour se centrer sur celle du gouvernement de soi-même (la *nafs*). Ainsi, si avec Yaḥyā Ibn ʻAdī, qui hérite en fait de l'éthique d'al-Rāzi[2085], l'obtention de la perfection est possible par un travail sur soi et suppose donc une éthique, on peut remarquer qu'il en est de même pour Avicenne dont la cité ne garantit pas le salut, mais suppose un effort personnel de chacun et le désir individuel d'obtenir le bonheur dans le monde futur par la médiation de certains *habitus* dictés par les lois religieuses[2086]. Or, si dans l'un et l'autre cas la philosophie collabore avec l'éthique pour l'obtention du bonheur, Avempace va plus loin dans la mesure où son éthique remet en question la légitimité de la philosophie, ou se positionne pour le moins dans une cité

[2083] ABBES M., *Islam et politique à l'âge classique*, III, 3, pp. 230-255.
[2084] *Ibid*., pp. 230-238.
[2085] Reprenant la tripartition platonicienne des facultés de l'âme telle qu'elle s'énonce notamment dans *La République*, Yaḥyā Ibn ʻAdī formule une éthique qui évoque *La Médecine spirituelle* d'al-Rāzi qui adopte également ce modèle. Cf. RĀZI (AL), *Médecine Spirituelle* (MS), op. cit, cf. *supra*., trad. Brague R., ch. II : « Sur la répression de la passion et son refoulement ; sommaire de l'opinion du sage Platon », pp. 59-80, et plus spécifiquement, pp. 72-76 qui portent sur « Les trois âmes selon Platon ». Sur l'influence d'al-Rāzi sur Yaḥyā Ibn ʻAdī, on peut ajouter le témoignage suivant de PLATTI E., *Yaḥyā Ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe*., p. 7. Citant al-Masʻūdī (345/956-7) E. Platti affirme ceci : « …Je ne connais personne aujourd'hui d'aussi savant que lui (il s'agit de Fārābī), si ce n'est un chrétien habitant de Bagdad, connu sous le nom d'Abū Zakariyyā b. Adī, dont l'enseignement, les vues et la méthode font renaître le système de Muḥammad b. Zakariyyā ar-Rāzī (313/925), c'est-à-dire la théorie des Pythagoriciens sur la Philosophie première ». En outre, dans la biographie que URVOY M. Th. assigne à Yaḥyā Ibn ʻAdī, laquelle précède sa traduction du traité *Traité d'Éthique (Tahḏīb al-Aḫlāq)*, elle s'appuie également sur al-Masʻūdī auquel elle associe Ibn al-Nadīm pour affirmer « qu'Ibn ʻAdī aurait étudié la morale et la philosophie <avec al-Rāzī> »., cf. *supra*. p. 11.
[2086] Si l'on se tourne vers le chapitre 7 du Livre IX du *K. al-Šifā'* (AVICENNE, *La Métaphysique du Shifā'*, trad. Anawati G. C., tome 2, Livre IX, ch. 7, p. 162) on constate que le « bonheur véritable ne s'achève que par la réforme de la partie pratique de l'âme » et que le caractère se définit quant à lui comme « un habitus par l'intermédiaire duquel émanent de l'âme des actions avec facilité et sans réflexion » (*ibid*).

imparfaite pour examiner les conditions d'évolution de la philosophie et du philosophe dans la cité.

Dans la démarche adoptée par Maïmonide, on trouve le pendant de cette rupture, qui semble être interprétée dans un sens différent. Si, contrairement à Avicenne et à Yaḥyā Ibn ʻAdī, il reste attaché à la philosophie politique de Fārābī qu'il tenait en estime, sa démarche invite à son dépassement, la figure de l'imâm-philosophe qui en est le centre étant supplantée par une réflexion sur la prophétie, et les lois politiques étant remplacées par celle de la Torah qui devient la seule autorité dans le domaine politique[2087]. Ainsi, si d'une certaine façon on assiste avec Avempace à une forme de détachement du philosophe de la scène publique, avec Maïmonide, le sage revêt la figure d'un rabbin dont les lois politiques se confondent avec les lois religieuses[2088].

De ces penseurs, Averroès semble s'être démarqué nettement[2089]. S'accordant avec Fārābī sur la séparation entre la philosophie et la religion, il s'en démarque nettement en mettant un terme à l'union supposée par le Second maître entre la philosophie et la religion. Sa démarche ne consiste plus à considérer la philosophie comme un modèle de la religion, mais à veiller à leur séparation nette dans la cité. Opposé de surcroît à l'adoption d'un dogme officiel dans son enceinte susceptible de conduire la cité à une situation analogue à celle de l'État islamique à l'époque de la *miḥna* muʻtazilite, Averroès pose ainsi un regard nouveau sur les relations entre la philosophie et la religion dans la cité, et invite à distinguer avec clarté leurs vérités respectives.

S'attaquant à partir de là aux théologiens dont les idées présentent le risque de heurter les opinions, il sauve en quelque sorte la philosophie du bannissement dont elle fut l'objet à partir de la critique célèbre de Ġāzālī des philosophies de Fārābī et d'Avicenne, et se présente d'une certaine façon comme le seul philosophe qui peut véritablement être considéré comme un disciple de la voie politico-religieuse initiée par Fārābī.

De ce constat, il ressort que l'examen de la pensée politco-religieuse de Fārābī, et plus fondamentalement, la mise en évidence du statut de la nature de la religion et de sa fonction dans la Cité éclaire sous un jour nouveau l'histoire de la philosophie musulmane, et il apparaît que de ce point de vue l'affiliation supposée entre Avicenne et Fārābī, ainsi que celle entre Fārābī et Yaḥyā Ibn ʻAdī est à revoir, l'un comme l'autre ayant opté au sujet de ces questions pour des méthodes et des voies différentes. Ce n'est pas le cas de Maïmonide, qui semble avoir été fidèle à Fārābī, mais les conclusions de sa théorie politique le conduisent a abandonner les lois politiques, celles-ci étant supplantées par celles de la Torah.

Reste alors à savoir ce qui peut être maintenu dans la pensée politico-religieuse de Fārābī, et comment celle-ci peut intéresser le musulman d'aujourd'hui ?

[2087] STRAUSS. L., « Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide à Fārābī », I, p. 157 : « La politique philosophique qui est la recherche de la cité idéale , est maintenant superflue, parce que la Tora donnée par (l'intermédiaire d')un prophète dont les facultés surpassent celles du plus grand philosophe, conduit les hommes vers la félicité d'une manière infiniment plus sûre et parfaite que les régimes politiques imaginés par des philosophes. »

[2088] L. Strauss s'exprimant au sujet d'un « rabbin-philosophe », *ibid*., p. 171.

[2089] ABBES M., *Islam et politique à l'âge classique*, III, 3, pp. 238-255.

La pensée politico-religieuse de Fārābī et l'islam d'aujourd'hui

Comme cela a été proposé par M. Mahdi, il apparaît pertinent d'interroger la pensée politico-religieuse de Fārābī du point de vue du « musulman d'aujourd'hui ». Aussi, si nous avons souhaité nous démarquer de son approche en insistant sur l'aspect abstrait ou détaché de la politique de Fārābī, nous souscrivons à l'usage qu'en propose ce chercheur, qui a eu le mérite d'accorder la pensée du Sage avec notre actualité.

Dans une publication récente, nous avons été amenés à réfléchir, dans le contexte des attentats de Paris du 13 novembre 2015, à la manière dont il est possible « de donner du sens » aux revendications de leurs acteurs, ou pour le moins d'envisager une interprétation philosophique des principes qui sous-tendent leurs revendications[2090].

À cette fin, nous avons été amenés à constater que l'obtention du bonheur dans la cité de Fārābī ne dépend pas uniquement de la religion, mais qu'il peut également advenir, selon un principe rencontré dans l'œuvre d'Aristote[2091], à partir de la contrainte (*al-ikrāh*)[2092]. Celle-ci s'exécute au moyen d'une faculté associée au combat (*ǧihād*), qui <permet au chef de la cité>[2093] d'exceller dans l'organisation et la direction des armées et dans l'utilisation des machines et des gens de guerre pour conquérir les nations et les cités qui ne veulent pas faire ce qui leur procurerait le bonheur que l'homme est destiné à acquérir. »[2094]. Cette modalité détient ainsi un sens procédural complémentaire et comparable à celui qui caractérise la religion vertueuse. Aussi, s'il s'y applique, le chef de la cité peut être considéré comme un guerrier juste (*al-ǧaza'īī al-'ādil*) et son action définit l'art de la guerre juste et vertueuse (*al-ṣinā'a al-ǧaza'iyya al-'ādila al-fāḍila*)[2095].

Associant en outre le *ǧihād* à la notion de *ḥarb*[2096], qui sert également à désigner la guerre en arabe classique, le Second maître se démarque assez nettement de la définition d'ordre général du *ǧihād* en islam, où il désigne un « effort tendu vers un but déterminé »[2097] qui a des significations intérieures (et/ou majeures) d'un point de vue spirituel et extérieures (et/ou mineures) sur le plan juridique[2098].

Si de très nombreux juristes et théologiens musulmans ont employé le terme *ḥarb* pour distinguer « le domaine de l'islam » (*dār al-islām*), qui est celui au sein duquel la loi

---

[2090] GARMI Y., « La pensée religieuse de Fārābī à l'épreuve de l'Histoire », France, à paraître, L'Harmattan, 2017.
[2091] Pour ce philosophe, le législateur a le droit « d'imposer des châtiments à ceux qui sont réfractaires et d'une nature trop ingrate ». cf. *Ethique à Nicomaque*, Livre X, ch. 10, 1180a 6-10, cité dans OB, note n°108, p. 115.
[2092] *OB*, III, 41, 67.
[2093] *Les Aphorismes Choisis (AC)*, VI, 58, 84-85 où il apparaît que le roi véritable et ses successeurs (les vertueux, le roi traditionnel et le groupe des rois traditionnels) disposent également du *ǧihād* comme d'une faculté bien que différemment.
[2094] OB, III, 43, 69.
[2095] *Ibid.*
[2096] AC, VI, 67, 93-95.
[2097] TYAN E., ''Djihād'' in Encyclopédie de l'Islam, Brill Online, 2015.
[2098] Le ši'īsme distingue ainsi le « *ǧihād* des âmes » qui est majeur, de celui des « corps », qui est mineur, cf. *ibid*.

coranique s'applique[2099], du « domaine de la guerre » (*dār al-ḥarb*), où « le combat <au sens de *ǧihād*>, est un devoir religieux applicable en permanence jusqu'à en faire un domaine de l'islam »[2100], cette définition ne correspond pas aux significations que Fārābī assigne au *ǧihād* ni à sa conception du *ḥarb*. Conformément à ce qui a été vu, les lois de la cité vertueuse sont instituées à partir de la philosophie, et ne sont religieuses et militaires que dans un deuxième, voire, un troisième temps, la religion étant postérieure à la philosophie, et la guerre complète intervenant seulement en tant qu'alliée. Si par ailleurs on tient compte du fait que dans la cité vertueuse de Fārābī, l'existence de plusieurs *milal* vertueuses est possible, l'alliance entre guerre et religion ne peut pas être envisagée comme un instrument au service de la supression de l'altérité et de la diversité religieuses. En outre, dans la mesure où la cité vertueuse se définit comme un espace à géométrie variable qui peut embrasser la totalité de la surface habitable de la terre, la théorisation de la guerre de Fārābī n'entre dans aucun des critères définis par les juristes et les théologiens musulmans qui s'appuient sur un principe de démarcation terrestre.

Ainsi, si le *ǧihād* et le *ḥarb* qui lui est associé bénéficient d'un statut et d'une fonction dans la cité vertueuse, c'est seulement en complément de la philosophie et de la religion auxquelles ils succèdent. Et dans la mesure où leur action consiste en une contrainte dans laquelle domine l'élément purement moral, exercée sur des dissidents à l'ordre vertueux, on peut supposer que Fārābī a cherché moins à soumettre ces individus à une certaine forme de domination, qu'à les amener à participer avec les citoyens vertueux à l'instauration de la paix. Nous avons vu à ce titre, au moyen d'une allusion à la politique de Thomas Hobbes, que la législation de la cité vertueuse se démarque nettement de celle de la cité de la domination qui semble pouvoir être envisagée comme un espace politique caractérisé par la lutte des uns contre les autres, faute de lois susceptibles de les tenir en respect et de les fédérer.

La question qui se pose dès lors est de savoir comment sortir de cet état de lutte ou de guerre totale qui d'une certaine façon fédère la cité de la domination, pour accéder à une paix sociale semblable à celle que l'on retrouve dans la cité vertueuse de Fārābī.

Si l'on s'appuie sur l'interprétation de M. Mahdi, à laquelle nous avons souscrit, il est possible de s'attacher à la dimension procédurale de la *milla* de Fārābī, et de considérer qu'elle assigne à l'individu une réalité, ainsi qu'une finalité dans la cité, ce qui pourrait d'une certaine façon, selon M. Mahdi constituer un cadre de pensée adapté aux besoins de la société musulmane contemporaine.

Pour autant, et pour ne pas reproduire d'une certaine façon la théorie politique d'Avicenne qui se présente comme une tentative de rationalisation de l'*umma*, il apparaît nécessaire d'émettre des conditions à l'adoption de la pensée politico-religieuse de Fārābī, dont trois principales.

Une première, qui tient compte de sa réalité contextuelle.

Une deuxième en rapport avec sa nature philosophique.

[2099] URVOY M.-Th., « Guerre et Paix », DC, 374.
[2100] *Ibid.*

Enfin, une troisième condition, relative à son universalité.

Comme nous l'avons vu, la pensée politico-religieuse de Fārābī obéit à une réalité que nous avons tenté de retranscrire de différentes façons en enquêtant sur sa voie religieuse, sa formation intellectuelle, et la chronologie de ses écrits. Aussi, si une telle approche ne s'accorde pas avec celle défendue par A. Cherni dans son étude intitulée « *La cité et ses Opinions* »[2101], qui privilégie la lettre du texte de Fārābī, nous avons tenté de montrer que ce travail permet de mettre en lumière la profondeur de ses écrits, et d'une certaine façon d'inscrire sa pensée politico-religieuse dans les débats aussi bien philosophique que religieux en cours à son époque.

Cette démarche nous a par ailleurs conduit à accorder un intérêt particulier au *Livre des Lettres* et au *Livre des Opinions,* signalés par A. Cherni[2102], ce qui montre selon nous que l'histoire de la philosophie peut s'appuyer sur d'autres domaines pour l'étude des écrits du Second maître, tels que l'islamologie et l'histoire. Or, si du point de vue historique nous avons supposé, en nous appuyant notamment sur la théorie de F. Sanagustin sur la relation entre les sages et le pouvoir[2103], que *Le Livre des Opinions* qui nous est apparu comme le principal manifeste politico-religieux de Fārābī a sans été doute destiné à Sayf al-Dawla, à d'autres princes du Miṣr et aux hypothétiques membres d'une communauté vertueuse, l'islamologie nous permet d'en extraire les principes, et d'isoler la relation qu'on y trouve entre la philosophie et la religion.

C'est au moyen de cette science que l'on parvient à la deuxième condition d'un usage actuel et potentiel de la pensée politico-religieuse de Fārābī, solidaire selon nous de sa dimension abstraite, particulièrement importante pour son auteur. En ce sens, si l'on souhaîte exploiter aujourd'hui les principes du *faylasūf* dans ce domaine, nous devrions prendre exemple sur le travail réalisé sans doute par Averroès, qui nous inviterait moins à distinguer la philosophie et la religion en leurs acceptions générales, qu'à séparer la philosophie de l'islam, ou à s'autoriser pour le moins une étude de l'islam non comme une réalité concrète et historique comparable à la milla de Yaḥyā Ibn 'Adī, d'Avicenne et de Maïmonide, que comme une abstraction susceptible d'être interrogée avec le recul et le détachement du philosophe.

Cette attitude ouvre alors la voie à la troisième condition d'une intégration possible, aujourd'hui, des principes de la pensée politico-religieuse de Fārābī qui consiste à sortir, comme ce fut le cas du Sage, du cadre strict de la question des rapports entre la religion et la cité, pour faire place à une réflexion avant tout philosophique.

Bien qu'en tant que telle, la philosophie soit intégrée dans le débat public et dans les institutions, « sa place » est loin, comme l'a remarqué L. Strauss, de représenter le moule dans

[2101] CHERNI A., *La cité et ses opinions, Politique et métaphysique chez Abū Nasr al-Fârâbî*, introduction, Beyrouth, AlBouraq, « Sagesses Musulmanes », vol. V, 2015., pp. 22-24.
[2102] *Ibid*., pp. 25-26.
[2103] SANAGUSTIN F., « Les philosophes arabes et le mythe du sage conseiller des princes », in *Les Intellectuels en Orient musulman, statut & fonction*, pp. 53-66.

lequel se fondent la politique et la religion. Or, comme l'a bien compris Fārābī, bien que l'existence de la philosophie soit antérieure à celle de la religion, et que d'une certaine façon il ne soit pas impossible que cette dernière puise ses idées en elle sans que ses adeptes en aient conscience, si elle ne bénéficie pas d'un statut particulier dans la société, elle peut constituer soit une menace pour les autres, soit un danger pour ses adeptes, ce qui pose au final la question de savoir s'il est possible d'exploiter à des fins concrètes et opérantes la philosophie religieuse, et dans quelles conditions.

Si l'on tient compte du contexte difficile dans lequel il a lui-même composé ses écrits, on pourrait comprendre les raisons qui ont conduit ses successeurs à adopter une voie éthique plutôt que politique pour appliquer ou réexploiter certains principes de sa pensée, mais on peut dans ce contexte remarquer que cette attitude se cantonne à une poignée d'individus, qui se limite en réalité à des sages. Aussi pensons-nous que c'est pour cette raison que Fārābī a pu envisager la religion comme une réalité didactique et pédagogique et que, par son moyen, il souhaîtait veiller à l'éducation des membres de sa communauté, ou d'une communauté en général et non d'une poignée d'individus parmi lesquels on ne trouverait que des philosophes. En cela réside par ailleurs l'un des grands mérites et en même temps l'originalité de sa politique, qui considère la philosophie comme une réalité accessible à tous, tout en l'assimilant en même temps à une religion idéalement vertueuse.

Or, si son adoption suppose l'obtention du bonheur véritable dans le monde futur, peut-on se contenter de cette espérance, et surtout en faire la publicité aujourd'hui ? Aussi, si la sagesse de cette voie religieuse paraît indéniable, il reste à savoir quel pourrait être son adéquation avec le monde actuel, et comment, que l'on soit musulman ou non, du fait que cette voie s'adresse à tous, l'adapter à notre réalité, à nos fins et à nos aspirations ?

Ainsi, si de toute évidence Fārābī s'est nettement démarqué des hommes de son époque ainsi que de ses successeurs par l'élaboration de sa pensée politcio-religieuse, et si nous souhaîtons profiter de l'héritage qu'elle représente pour nous, il apparaît nécessaire de réfléchir aux conditions de son exploitation à des fins vertueuses, universelles et d'une certaine façon, idéales, nous conformant ainsi tant à sa lettre qu'à son esprit.

Annexes

Première Partie

Chapitre I : Notice n°4 bis : autres extraits du *Iḫbār al-'Ulamā bi-l-aḫbār al-Ḥukamā'*

[1] Les *Catégories* (*Qāṭīgūryās*) [d'Aristote] […], parmi les philosophes musulmans qui l'ont expliqué (*fassara)*, <on compte> Abū Naṣr al-Fārābī[2104].
[2] Les *Seconds Analytiques* (*Anūlūṭīqā al-ṯānī*) qui est Le *Livre de la Démonstration (al-Burhān)* […], a été commenté (*šaraḥahu*) par Fārābī[2105].
[3] *Rīṭūrīqā* qui est Le *Livre de La Rhétorique* (*K. al-Ḫiṭāba*) […] a été expliqué (*fassara)* par Fārābī, Abū Naṣr[2106].
[4] Aristote, […] parmi les savants qui ont été les mieux placés pour faire comprendre ses doctrines dans ses propos, on compte Fārābī, Abū Naṣr et Ibn Sīnā[2107] […].
[5] Al-Faḫr al-Rāzi[2108] […] étudia les sciences des Anciens (*'ulūm al-awwā'il*) et parvint à leur maîtrise, il acquit la connaissance (*ḥaqaqa*) de la science des principes (*'ilm al-uṣūl*), se rendit dans le Ḫurāsān, étudia les œuvres d'Abū 'Alī Ibn Sīnā et de Fārābī, […] <desquelles>il apprit beaucoup de choses[2109].

Deuxième Partie

Chapitre I : Fārābī et la grammaire arabe, une autre approche de la *fiṭra* ?

Parmi les biographes anciens sélectionnés pour notre étude, seul Ibn A. Uṣaybi'a s'exprime sur la formation de Fārābī en grammaire arabe :

Notice n°5 : *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-Aṭibbā' (Sources des nouvelles au sujet des classes de médecins)*, Ibn Abī Uṣaybi'a
« […] D'après l'Histoire, Fārābī aurait rencontré **Abū Bakr Ibn al-Sarrāǧ** auprès duquel il aurait étudié **la grammaire**, **Ibn al-Sarrāǧ** se formant auprès de lui à **la Logique.** […].»

Une première lecture de cet extrait indique que c'est le célèbre grammairien bagdadien, Abū Bakr Ibn al-Sarrāǧ (316/928), qui est désigné comme ayant été l'instructeur de Fārābī dans le domaine de la grammaire arabe.

[2104] Edition égyptienne (M) p. 27/ édition de Leipzig (L) p. 35 in ŠAMS AL-DIN A. ("AD"), Al-Fārābī : *ḥayātuhu, aṯāruhu, falasifatuhu*, Bayrūt, Dar al-kutub al-'ilmiya, 1ère éd., 1990/1411.
[2105] M 27 ; L 36.
[2106] M 28 ; L 38.
[2107] M 39 ; L 51-53.
[2108] Faḫr al-dīn al-Rāzi (606/1209), théologien sunnite qui avait de solides connaissances dans la philosophie de Fārābī et d'Avicenne. Cf. CORBIN H., *Histoire de la philosophie islamique*, Partie II, B, p. 371.
[2109] M 190 ; L 291.

Une seconde lecture conduit, quant à elle, à souligner, et cela notamment à la suite d'A. Elamrani-Jamal[2110], que le Second maître est également envisagé comme ayant été l'instructeur d'Ibn al-Sarrāǧ en logique.

Ainsi, si contrairement à ce qui a été constaté au sujet de la formation philosophico-logique de Fārābī, on avait affaire à des relations de disciplinarité complètes entre lui et ses instructeurs (Abū Bišr Mattā b. Yūnus, Yūḥannā b. Ḥaylān), ce n'est plus le cas ici, où il apparaît simultanément avoir été un disciple en grammaire arabe et un maître en logique.

Ce constat peut conduire à la formulation de différentes hypothèses.

Premièrement, on peut supposer qu'au moment où Fārābī se forma à la grammaire arabe auprès d'Ibn al-Sarrāǧ, son instruction en logique était achevée depuis un certain temps, de sorte qu'il disposait des connaissances et de l'expérience nécessaires pour lui enseigner la logique. Aussi, si ce fut le cas, et qu'en l'occurrence, son instruction en grammaire arabe fut bien postérieure à sa formation en philosophie et en logique, il semble possible d'en proposer une datation et une localisation.

Selon nous, cette initiation en grammaire arabe put avoir lieu à Bagdad, après son retour de la ville de Ḥarrān, où il vécut aux côtés de Yūḥannā b. Ḥaylān, et avant la mort d'Ibn al-Sarrāǧ[2111], c'est-à-dire, avant 316/928[2112], ce qui mène environ à la période durant laquelle il avait entre 56 et 61 ans[2113].

En outre, et c'est là notre deuxième hypothèse, en tenant compte du fait qu'Ibn al-Sarrāǧ est censé avoir trouvé la mort jeune[2114], il est possible de supposer que le rôle de Fārābī dans sa formation intellectuelle ait été plus important qu'il n'y paraît, et qu'il ne se soit pas limité à la logique, comme le suggère Ibn A. Uṣaybiʿa. En témoigne à ce titre l'article qui lui est consacré dans *L'Encyclopédie de l'Islam,* dans lequel on observe qu'après une première initiation en grammaire aux côtés du grammairien al-Mubarrad (285/898) dont il était le plus jeune disciple[2115], et avant de se consacrer à sa carrière de grammairien qui lui

---

[2110] ELAMRANI-JAMAL A., *Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe, (Étude et Documents)*, Partie I, ch. 4, Paris, Vrin, « Études Musulmanes », XXVI, 1983, p. 58.

[2111] On peut signaler au passage que l'année de sa naissance est inconnue. Cf. FLEISCH H. "Ibn al-Sarrāǧ" EI., Brill Online, 2015: "Abū Bakr Muḥammad b. al-Sarī al-Sarrāǧ («*le fabricant de selles*») al-Naḥwī al-Baghdādǧ, grammairien arabe. La date de sa naissance est inconnue, mais il vécut à Baghdād."

[2112] Cette datation est différente chez Fleisch H. qui situe sa mort en 316/929, cf. *Ibid.*

[2113] Pour ce calcul on peut se baser sur les dates de naissance (255-257/870-872) et de décès (338-339/950-951) de Fārābī (338-339/950-951). Aussi, en partant de l'année de décès d'Ibn al-Sarrāǧ (316/928), on obtient les résultats suivants : 1/ si Fārābī est né en 255 de l'Hégire, et a trouvé la mort en 338 de la même ère (338-255=83 ans), en 316 il était âgé de (338-316=22) de 61 ans (83-22) ; s'il est né la même année, et a trouvé la mort un an plus tard (339-255=84 ans), son âge reste inchangé (84-23) ; 2/ s'il est né en 257 du calendrier musulman, et qu'il est mort ou bien à l'âge de 81 ans (338-257) ou alors, un an plus tard (339-257), en 316, il était âgé de 59 ans ([(81-22) avec 22 = (338-316)] ou [(82-23) avec 23= (339-316)]). En passant au calendrier grégorien, nos calculs aboutissent à des résultats légèrement inférieurs : 1/ Si Fārābī est né en 870, et qu'il est mort ou bien à l'âge de 80 ans (950-870), ou bien, à 81 ans (951-870), en 928 son âge passe à 58 ans ([(950-928=22) et (80-22)] et [(951-928=23) et (81-23)]). 2/ S'il est né en 872, et qu'il a trouvé la mort à 78 (950-872) ou à 79 ans (951-872), son âge en 928 diminue à 56 ans ([(78-22) avec 22= (950-928)] ou [(79-23) avec 23 = (951-928)]).

[2114] FLEISCH H. "Ibn al-Sarrāǧ" EI : "Il mourut assez jeune […]"

[2115] *Ibid.* : ''Il fut le plus jeune élève d'Abū l-ʿAbbās al-Mubarrad, ce qui lui valut de la part du maître des attentions particulières.''

valut une grande renommée dans la ville Ronde[2116], Ibn al-Sarrāǧ « se laissa détourner quelque temps des études grammaticales par la logique et la musique »[2117].

Or, si l'on tient compte du génie musical de Fārābī, il paraît légitime de supposer qu'il a été l'instructeur d'Ibn al-Sarrāǧ en musique, et que la relation entre les deux hommes ne s'est donc pas limitée à ce qui s'apparente à des échanges de bons procédés entre un logicien et un grammairien. Par ailleurs, il est intéressant de signaler, comme le montre G. Troupeau, que les frontières entre la grammaire arabe et la logique n'étaient pas perméables. Dans le Bagdad du Xe siècle (IVe s. H.), il existait aussi bien des grammairiens-logiciens, c'est-à-dire, des grammairiens amateurs de logique, que des logiciens-grammairiens, qui étaient ainsi des logiciens amateurs de grammaire. Selon cette hypothèse, Ibn al-Sarrāǧ pourrait illustrer à travers sa formation le premier cas de figure, ce qui reviendrait à le considérer comme un grammairien-logicien. Quant à Fārābī, on l'envisagerait comme ayant été un logicien grammairien.

Pour illustrer ces idées, on peut examiner la chronologie de la grammaire arabe proposée par G. Troupeau, relative à son développement de la fin du VIIIe siècle, à la deuxième partie du Xe siècle (IIe-IVe s. H.) :

> « À la fin du IIe/VIIIe siècle, toute la matière grammaticale, tirée de la poésie anté-islamique *et* du Ḳurʾān, se trouve codifiée dans deux ouvrages fondamentaux, dont le premier nous est seul parvenu: le *Kitāb fī l-naḥw* du Baṣrien Sībawayhi (m. 177/793) *et* le *K. Ḥudūd al-naḥw* du Kūfien al-Farrāʾ (m. 207/822). Au IIIe/IXe siècle, ces deux ouvrages sont enseignés à Baghdād devenue le centre des études grammaticales, le premier par al-Mubarrad (m. 285/898) et le second par Thaʿlab (m. 291/904); grâce à la clarté de son enseignement et à la concision de son *K. al-Muḳtaḍab*, dans lequel il présente le contenu allégé du *Kitāb* de Sībawayhi, al-Mubarrad impose la méthode de Baṣra dans la capitale ʿabbāside. Dans **la première moitié du IVe/Xe siècle**, **c'est Ibn al-Sarrādj (m. 316/928), le plus jeune disciple d'al-Mubarrad, qui assure le triomphe définitif de la méthode de Baṣra à Baghdād, en introduisant les divisions de la *logique* dans le *K. al-Uṣūl et* son abrégé le *K. al-Mūdjaz;*** mais quelques grammairiens suivent encore la méthode de Kūfa, tandis que d'autres mélangent les deux méthodes; al-Zadjdjādjī (m. 338/949), qui fut leur élève, compose, à côté d'un manuel, le *K. al-Djumal*, l'un des premiers ouvrages sur les causes des phénomènes grammaticaux, le *K. al-Īḍāḥ fī ʿilal al-naḥw*. La seconde moitié du IVe/Xe siècle est vraiment l'âge d'or des études grammaticales à Baghdād, où enseignent trois grammairiens de tendance muʿtazilite: al-Sīrāfī (m. 368/979), célèbre pour son grand commentaire du *Kitāb*, al-Fārisī (m. 377/987), auteur du *K. al-Īḍāḥ wa-l-takmila*, traité dédié au prince būyide ʿAḍud al-dawla, et al-Rummānī (m. 384/994), lui aussi commentateur du *Kitāb*, dont on disait qu'il mêlait la *logique* à la *grammaire*, *et* qui composa l'un des premiers recueils de définitions grammaticales, le *K. al-Ḥudūd*. […] »[2118].

Dans cet extrait, on pourrait considérer que la destinée des études grammaticales arabes a été fortement reliée à la ville Ronde, où elle s'est développée intensément du IXe siècle (IIIe s. H.) avec al-Mubarrad adepte de l'école grammaticale de Baṣra, à la seconde partie du Xe siècle (IVe s. H.), qui est présenté comme « l'âge d'or » des études grammaticales bagdadiennes.

[2116] TROUPEAU G., "Naḥw." EI. Brill Online, 2015.
[2117] FLEISCH H. "Ibn al-Sarrādj" EI. Brill Online, 2015.
[2118] TROUPEAU G., "Naḥw." EI., 4, Brill Online, 2015.

Se distinguant de l'école grammaticale de Kūfa[2119], l'enseignement d'al-Mubarrad est donc celui auquel a été formé Ibn al-Sarrāǧ son disciple, et peut-être celui auquel il put former à son tour Fārābī. Or, force est de constater que l'œuvre grammaticale d'Ibn al-Sarrāǧ et le triomphe qu'il offrit à son école, résulte de son usage de la logique (« *le triomphe définitif de la méthode de Baṣra à Baghdād, en introduisant les divisions de la logique dans le K. al-Uṣūl et son abrégé le K. al-Mūdjaz* »), et si l'on vérifie à cette issue qu'il a bien compté parmi les grammariens-logiciens, comme ce fut le cas d'al-Rummānī (384/994) à sa suite, on peut se poser la question de savoir si sa recontre avec Fārābī s'est produite avant ou après la rédaction de son *Kitāb al-Uṣūl*[2120].

Celle-ci put avoir lieu durant des cours publics semblables à ceux assurés par Abū Bišr Mattā b. Yūnus à Bagdad (Ibn Ḫallikān). On en trouve la preuvre dans la controverse célèbre qui opposa Abū Bišr au grammairien al-Sīrāfī (m. 368/979), dont on a conservé un témoignage dans le *Kitāb al-Muqābasāt* de Tawḥīdī (413/1023)[2121]. Plutôt que d'examiner cette controverse célèbre dans le détail[2122], on peut s'intéresser à sa valeur symbolique. Si, dans certains cas, on sait que les grammairiens arabes ont favorablement accueilli la logique grecque, des foyers de résistance ont également existé, animés de la conviction suivante, qui est mise dans la bouche d'al-Sīrāfī s'adressant à Abū Bišr :

> « Si la logique a été établie conventionnellement par **un homme de la Grèce** (ie. Aristote), à partir de **la langue grecque**, suivant ses conventions, ses déterminations et ses propriétés, **d'où viendrait aux Turcs aux Indiens, aux Perses et aux Arabes** l'obligation de s'intéresser à elle, de la considérer comme **une loi et un juge** dont ils accepteraient ce qu'elle approuve et rejetteraient ce qu'elle nie. »[2123]

Cette objection d'al-Sirāfī adressée à Abū Bišr Mattā b. Yūnus, et plus généralement, aux partisans de la logique grecque, témoigne de l'effervescence intellectuelle de son époque et de l'existence d'alternatives à l'adoption de la culture grecque dans le monde arabe où se côtoyaient en plus de la culture arabe, les cultures turque, indienne et persane. Pourtant, dans le récit que nous rapporte Tawḥīdī, la logique grecque semble bel et bien avoir été adoptée par les grammairiens arabes, car on remarque que pour al-Sirāfī :

[2119] Cf. *ibid.*, 3 où G. Troupeau présente différentes hypothèses sur la différence des écoles grammaticales de Baṣra et Kūfa dont une première, défendue notamment par G. Flügel (*Die grammatischen Schulen der Araber*, Leipzig 1862) selon lequel l'enseignement de ces deux écoles aurait conduit à la formation d'une troisième qui en aurait présenté la synthèse ; une deuxième de G. Weil (*Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer*, Leyde 1913) qui aurait démontré « le caractère artificiel ou tardif » de la division des études grammaticales en deux ou trois écoles. Enfin, une troisième, qui semble être celle défendue par G. Troupeau lui-même, qui montre que l'enseignement des écoles de Baṣra et Kūfa s'est distingué de sur le terrain de la terminologie et d'autres domaines.

[2120] Le « *Kitāb al-Uṣūl*» désigne probablement le « *Kitāb al-Uṣūl al-kabīr* » qui fut un commentaire du *Kitāb* de Sībawayhi, qui fut tenu en grande estime. Cf. FLEISCH H., "Ibn al-Sarrādj" EI.

[2121] Cf. ELAMRANI-JAMAL A., *Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe*, III, 1, p. 150-163, et plus particulièrement p. 157 où al-Sīrāfī nommé par la *kunya* « Abū Sa'īd » signalant à Abū Bišr Mattā b. Yūnus une « faute » ou erreur dans son raisonnement lui répond « Si tu assistais au cours, tu apprendrais. Ce n'est pas ici un lieu d'enseignement, mais bien l'endroit où l'on démasque ceux qui ont l'habitude de semer la confusion et d'user de faux semblants. […] ».

[2122] Celle-ci est résumée dans ses grandes lignes par R. Arnaldez auquel nous renvoyons ici. Cf. ARNALDEZ R. "Manṭiḳ.", III, A, EI, Brill Online, 2015.

[2123] ELAMRANI-JAMAL A., *Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe*, p. 151.

> « ***La*** grammaire est ***une*** logique ; simplement elle est **abstraite** de la langue arabe ; **la** logique est ***une*** grammaire ; simplement **elle est rendue intelligible** par **la langue.** »[2124]

Si l'on poursuit l'examen de la position d'al-Sirāfī, on comprend que la logique à laquelle il appelle de ses vœux n'est pas tant celle d'Aristote, – dont l'usage implique pour lui la connaissance et la maîtrise de la langue grecque dans la mesure où elle est « rendue intelligible par la langue » –, qu'une logique abstraite, ouverte et adaptable à toute langue et à toute culture, à l'exemple du cas de la langue arabe. Aussi, si la position d'al-Sirāfī invite en fait à une valorisation du langage qui conduit à distinguer l*'expression* d'un mot de sa *signification*, et s'appuie sur l'idée selon laquelle la première est *naturelle*, et la seconde, *rationnelle*[2125], il est intéressant de constater qu'il rétorque à Abū Bišr, qui prétend limiter son usage de la langue arabe qui est la langue d'expression de sa logique, au « nom, <au> verbe et <à> la particule pour exprimer <les> idées <de> la Grèce »[2126], ce qui suit :

> « Tu as intérêt à connaître plus **la langue arabe** que **les idées grecques** ; **les idées d'ailleurs ne sont ni grecques ni indiennes, comme les langues sont perse, arabe ou turque.** En outre, tu prétends que **les significations** s'acquièrent par **la raison, l'étude et la réflexion** ; dans ce cas, seul prévaut **l'usage correct de la langue !** Pourquoi donc dénigres-tu **l'arabe**, alors que c'est par **l'arabe**, et malgré ton ignorance de sa vérité profonde que tu commentes **les livres d'Aristote** ? […] »[2127]

Cette remarque, qui invite, comme ce fut le cas ci-dessus, à une forme de relativisme culturel, explique assez bien la conception qu'al-Sirāfī propose de la grammaire et de la logique. On comprend ainsi que pour lui *la grammaire peut être considérée comme une logique*, si et seulement si, elle est envisagée comme une discipline universelle opérante quelle que soit la langue (l'arabe, le turc, l'indien, le perse, le grec, etc.). En revanche, *la logique peut être envisagée comme une grammaire* au moment où dans son rapport avec la langue qui l'exprime nécessairement, elle se présente en quelque sorte comme une science particulière sans laquelle la langue serait « inintelligible ». Ainsi, bien qu'hostile à Abū Bišr Mattā b. Yūnus, la position d'al-Sirāfī a ceci d'intéressant qu'elle inclut la logique à la grammaire arabe plutôt que de la rejeter. En allant plus loin, il paraît possible d'envisager al-Sirāfī moins comme un adversaire de la logique d'Abū Bišr, que comme un opposant à une logique pure non soucieuse du rapport à la langue qui l'exprime, qu'il s'agisse du grec dont l'usage remonte à Aristote, ou de l'arabe dans lequel s'exprimait Abū Bišr[2128].

[2124] ELAMRANI-JAMAL A., *Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe*, p. 154. Voir également *ibid.*, note n°2 où A. Elamrani-Jamal renvoie à un autre passage du *Kitāb al-Muqābasāt* où l'on trouve une discussion entre Siğistānī (mort après 374/985) et Tawḥīdī du même type, ce dernier affirmant « Je dis à Abū Sulaymān : Je trouve entre la logique et la grammaire une forte parenté et une étroite ressemblance. […] Il dit : La grammaire est une logique arabe et la logique est une grammaire rationnelle. Le logicien s'intéresse surtout aux significations, bien qu'il ne lui soit pas permis de négliger l'expression, qui est comme leur vêtement et leur lieu d'exposition ; le grammairien s'intéresse surtout à l'expression, bien qu'il ne puisse négliger les significations, qui sont comme les vérités et les substances des expressions. […] ». cf. *ibid.*, p. 164 et svt.

[2125] *Ibid.*, p. 154.

[2126] *Ibid.*

[2127] *Ibid.*, p. 155.

[2128] Cf. ENDRESS G. "Mattā b. Yūnus", EI, Brill Online, 2015, sur les traductions d'Abū Bišr des œuvres logiques aristotéliciennes.

Si par la suite on quitte l'examen de cette controverse célèbre, on peut se poser la question de savoir en quel sens Fārābī peut être considéré comme un logicien-grammairien ?

De notre étude, il ressort que l'assimilation de la culture grecque par les Arabes s'est produite non sans mal, et au moyen d'une profonde réflexion sur les cultures étrangères, dont la culture grecque. À ce titre, on peut revenir à l'examen de la notice d'Ibn A. Uṣaybi'a, dont la position semble paradoxale. Dans la longue liste d'œuvres qu'il attribue au Second maître, la plupart sont de nature logique, mais il observe pourtant un certain silence au sujet de ses instructeurs en logique, se contentant de le présenter comme le maître d'Ibn al-Sarrāǧ en logique et son disciple en grammaire arabe. Ce constat, conduit à poser la question de savoir s'il n'est pas possible de dégager entre la plupart des biographes anciens de Fārābī étudiés ici (al-Andalusī, al-Qifṭī, Ibn A. Uṣaybi'a), l'idée d'une connivence tacite, qui consisterait à dévaloriser l'enseignement de ses maîtres gréco-syriaques, et en l'occurrence plus particulièrement celui d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus, au profit de son enseignement.

Dans une perspective différente, on pourrait également se demander si ces derniers n'ont pas cherché à ériger la logique fārābienne, que l'on pourrait considérer comme « arabe » sur le plan linguistique et culturel, au rang de seconde logique après celle d'Aristote, faisant ainsi comme si entre Fārābī et l'homme de Stagire, la logique n'avait pas suffisamment évolué pour qu'on en tienne compte à l'échelle de l'Histoire.

Selon nous, cette idée est en germe chez al-Sirāfī, qui se méfie des traductions, estimant que seule une connaissance intime d'une langue peut conduire à une vérité équivalente en logique. Bien que cette position tende à décrédibiliser les traductions et les commentaires des œuvres d'Aristote réalisées par Abū Bišr, nous pensons en trouver la trace chez Fārābī. Pour s'en faire une idée, on peut considérer de plus près sa conception personnelle de l'histoire de la philosophie, et vérifier en l'occurence qu'il a également été soucieux de la culture et de la langue arabe sur le plan philosophique, comme le montrent les paroles suivantes :

> « […] **cette science** (ie. la philosophie) a existé dans l'Antiquité chez **les Chaldéens**, qui sont le peuple de l'Irak, puis qu'elle est parenue **au peuple de l'Egypte**, d'où elle fut transmise **aux Grecs**, où elle demeura jusqu'à ce qu'elle fût transmise aux**Syriens** et ensuite aux **Arabes**. Tout ce que contient cette science a été exposé dans la **langue grecque, puis en syriaque et enfin en arabe** »[2129].

Déclinée en deux phases, dont une première, de ses origines chaldéennes à son moment grec (les Chaldéens, le peuple de l'Egypte, les Grecs), et une seconde, de son moment grec à son moment arabe (les Grecs, les Syriens, les Arabes), l'histoire de la philosophie proposée par Fārābī semble particulièrement favorable « aux Arabes » dont le peuple semble avoir été le dernier a accueillir la philosophie. Cette réception apparaît géographique et linguistique, et on apprend ainsi que la totalité du savoir philosophique « a été exposé », c'est-à-dire, selon nous, « exprimé » en langue grecque, syriaque puis arabe.

[2129] OB, IV, §53, trad. Sedeyn O & Lévy N., p. 80.

Si l'on rapporte cette vision à ce qui précède, c'est-à-dire, d'une part, à la critique d'al-Sirāfī contre la logique d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus, et d'autre part, à la connivence éventuelle et possiblement tacite, entre les biographes anciens de Fārābī, on peut supposer, comme le montre l'histoire de la philosophie fārābienne associée à celle de G. Troupeau sur le développement de la grammaire arabe[2130], que durant la seconde moitié du Xe siècle (IVe s. H.), qui est présentée comme « l'âge d'or » des études grammaticales bagdadiennes, quelque chose de nouveau se joue pour la culture arabe, qui correspond en fait à son apogée intellectuelle. Ainsi, de même que la grammaire arabe connaît, durant cette époque, son âge d'or, la culture arabe est à son apogée, et on peut le vérifier en se référant au tableau de l'histoire de la philosophie de Fārābī dans lequel le moment syriaque de la philosophie, qui se situe à mi-chemin entre les phases grecque et arabe de son histoire, est dépassé, et laisse en quelque sorte la place aux philosophes de culture et d'expression arabe dont il est lui-même l'un des acteurs.

Pour autant, ce dépassement n'équivaut ni à une éviction du moment syriaque de l'histoire de la philosophie, ni non plus à une dévalorisation de son moment grec au profit de son moment arabe, mais s'intègre à un processus dialectique qui conserve selon nous la trace de ces différentes étapes, comme le montre un passage central du *Livre de la Recension des Sciences* (Livre II)[2131].

Dans ce texte, le Second maître semble à la fois trancher et résoudre la polémique qui opposa al-Sirāfī à Abū Bišr Mattā b. Yūnus.

La lecture que nous en proposons invite à y distinguer quatre moments de réflexion : dans un premier temps (du début à *« les autres ne les sont pas, etc »*)[2132], Fārābī compare la logique à la grammaire, et énonce leurs ressemblences et leurs différences. Dans un deuxième temps (*« Il y a cependant des modalités »* à *« à cette langue. »*)[2133], il se prononce sur la diversité des langues, et plus particulièrement, sur les règles susceptibles de les distinguer les unes des autres, et de les rassembler. Ceci le conduit, dans un troisième temps (*« Voici la différence »* à *« en ont besoin »*)[2134], à revenir à la comparaison évoquée entre la logique et la grammaire, et à fournir leur différence principale. Enfin, dans un dernier temps (de *« Quant à son nom »* à la fin)[2135], il réfléchit au *logos* et à sa dénommination arabe de « *nuṭq* ».

Dans le premier moment, qui représente le premier paragraphe de notre extrait, Fārābī définit en premier lieu le syllogisme (*qiyās*). Il s'agit d'un discours (*qawl*) dont le but est de rectifier (*taṣḥiḥ*), ou, pourrait-on dire, d'authentifier une opinion. Ayant tiré sa dénommination des « Anciens » (*qudamā'*) desquels on pourrait supposer qu'il s'agit d'Aristote, – et des membres de son école–, Fārābī lui assigne une double distinction, qui consiste à considérer d'une part l'existence d'un syllogisme de type psychologique, qui

[2130] Cf. *supra*.
[2131] *Recension*, II, pp. 94-101, Cherni A.
[2132] *Ibid*., pp. 94-95.
[2133] *Ibid*., pp. 94-97.
[2134] *Ibid*., pp. 96-97.
[2135] *Ibid*., pp. 96-101.

correspond à un discours « imprimé dans l'âme », et d'autre part, un syllogisme de nature vocalique, qui renvoie quant à lui à un discours « exprimé par la voix ».

Cette distinction l'amène à définir la logique (*manṭiq*) comme une science[2136] énonciatrice de règles (*qawānīn*) dans les deux sortes de syllogismes, et à la comparer à la grammaire *(naḥw)* à laquelle elle ressemble par certains aspects et se distingue par d'autres. Toutefois, qu'il s'agisse de sa ressemblance ou de sa dissemblance avec la grammaire, la logique n'est évaluée qu'à partir du second type de syllogisme, c'est-à-dire, le vocalique, qui correspond donc comme on le sait à présent, à un « discours exprimé par la voix ».

Ainsi, là où la logique ressemble à la grammaire en ce qu'elle énonce tout comme elle des règles des vocables (*qawānīn al-alfāẓ*), elle s'en distingue par son caractère universel. En effet, pour le Second maître, les règles grammaticales des vocables sont propres à une nation particulière (*taḫuṣu al-alfāẓ ummat^{an} mā)*, ce qui n'est pas le cas des règles logiques des vocables, qui sont, quant à elles, communes à toutes les nations (*qawānīn muštarika ta'am al-alfāẓ al-ummam kullihā*). La fin du premier moment fournit des exemples de règles de vocables communes à toutes les nations, c'est-à-dire, « logiques » ou nées de la logique, comme le fait pour ces derniers d'être simples ou composés (*mufarida* ; *murakiba*), ou encore rythmés ou non rythmés (*mawzūna* ; *ġayri mawzūna*). Or, ce n'est pas tout, dans la mesure où l'on trouve également des vocables à caractère universel, comme c'est le cas du nom (*ism*), du verbe (*kalima*) et de la particule (*adā*).

C'est dans le deuxième moment du texte que Fārābī s'intéressse aux règles des vocables particuliers, c'est-à-dire aux règles « grammaticales » qui naîssent de la grammaire. En l'occurrence, en s'intéressant plus particulièrement à l'arabe, il montre que toute langue a ses propres « modalités ». Parmi ces dernières, qui sont donc des règles propres à la grammaire arabe, Fārābī en énonce trois, dont deux sur la vocalisation du cas sujet (le port de la flexion « *u* ») et direct (le port de la flexion « *a* »), et une sur l'état d'annexion (l'absence d'article de l'annexé (*al-muḍāf ilayhi*). Spécifiques à la langue arabe (*lisān al-'Arab*), elles ne sont rien d'autre qu'une illustration de ce qui est vrai pour toute autre langue, et donc pour toute autre nation. Ainsi, bien qu'il existe en toute langue des aspects particuliers, on y trouve également des points communs avec d'autres langues, et quel que soit l'aspect par lequel celle-ci sera évalué (particulier, universel), les grammairiens l'analyseront toujours, d'après Fārābī, en sa particularité (« *ce qui est grammaticalement commun aux vocables de toutes les nations est ce qui a été pris par les grammairiens (Ahl al-naḥw) en tant qu'il appartient à leurs langues respectives.* »).

Cette idée mène le sage à dégager l'existence d'une certaine forme d'universalité dans la particularité et il la montre, en établissant en l'occurrence un parallélisme entre le discours des grammairiens arabes et grecs.

[2136] Ceci apparaît clairement plus loin où la logique revêt la dénomination de « *'ilm al-manṭiq* ».

Si pour les premiers, le discours arabe se divise de façon tripartite et comprend ainsi *le nom, le verbe et la particule*, il montre qu'il en est de même pour le discours grec, dont la division obéit au même modèle.

Par là, Fārābī montre qu'il s'agit moins d'une simple ressemblance entre le grec et l'arabe, que d'une division commune à toutes les langues *(ǧamī' al-alsān),* c'est-à-dire, universelle, tant et si bien que, même quand elle a affaire à des règles universelles, la grammaire n'a affaire qu'au particulier, et semble ne pas être en mesure de le dépasser, étant donné son attachement à la particularité des langues.

Partant de cette idée, le troisième moment du texte propose une formulation de la différence spécifique ou spéciale entre la grammaire et la logique.

Là où la première ne semble pas en mesure d'accéder à l'universel, ou pour le moins ne paraît pas s'en préoccuper, la seconde y apparaît ouverte, mais limitée, s'intéressant ainsi à ce qu'il y a de commun entre les langues, sans se préoccuper de leurs particularités (« *[…] la logique énonce, parmi les règles des vocables, celles qui sont communes aux langues des nations, considérées en tant qu'elles sont communes, sans avoir égard à ce qui est particulier à telle ou telle langue, qu'elle lègue aux savants de cette langue qui sont chargés de l'offrir à ceux qui en ont besoin »).* En ce sens, on peut considérer la logique comme une science complémentaire à la grammaire, et comprendre qu'elle porte sur l'universalité parmi les langues, c'est-à-dire sur les règles qui leur sont communes, et non sur celles qui leur sont particulières, qui s'appliquent à une nation donnée, et sont examinées et formulées dans cette optique, exclusivement par les grammairiens.

Comme le montre à cet égard clairement le dernier moment du texte, la logique n'a pas uniquement affaire au discours vocalique (ie. *second type de syllogisme*), mais se préoccuppe aussi de l'âme humaine, qui est, comme on a pu le constater dans le premier moment, la source d'un second discours de nature psychique et/ou psychologique (ie. *premier type de syllogisme*). Cette idée rejoint la conception grecque du discours nommé « *logos* », qui a pour équivalent arabe le terme « *nuṭq* », et on sait, on s'appuyant sur l'étymologie du terme grec, que dans la langue philosophique des maîtres grecs de Fārābī (Socrate, Platon, Aristote), *le logos* désignait à la fois la parole et la pensée. En vertu de ce qui précède, et plus particulièrement, en tenant compte des deux sortes de syllogismes attribués par Fārābī aux Anciens, il paraît possible de faire coïncider ces définitions du *logos* avec elles, et de supposer qu'en tant que « parole », le *logos* donne naissance à un discours de nature vocalique, et qu'en tant que « pensée », il est la source, ou l'expression d'un discours imprimé dans l'âme. Aussi, si ces deux acceptions du *logos* se retrouvent bien dans la suite de notre texte, on remarque que Fārābī va plus loin et qu'il assigne non pas deux définitions (la parole, la pensée) au *logos* mais trois.

Nommé « *nuṭq* », le *logos* entretient chez les Anciens une relation avec la voix, dont il dérive, en tant qu'expression par la parole (*'ibāra al-lisān*) de ce qui se trouve dans la conscience (*ẓamīr*). En un autre sens, il désigne ce qui, dans l'âme, possède une signification

intelligible, et peut ainsi être considéré comme l'expression de la pensée, au sens où il exprime un discours (*qawl*) qui est imprimé dans l'âme, et assigne aux vocables des La troisième et dernière signification du « *nuṭq* » se révèle un cran au-dessus des deux premières, et son absence dans la définition gréco-philosophique invite à se poser la question de savoir si elle n'est pas spécifique à la philosophie de Fārābī.

En ce troisième sens, le *nuṭq* s'apparente à une puissance et/ou à une capacité de l'âme humaine innée (*al-quwwa al-nafsāniyya* ***al-mafṭūra*** *fī-l-insān*) qui permet à la fois de distinguer le vrai du faux et de différencier l'homme de l'animal (*ḥayawān*). En tant que telle, cette puissance psychique, se révèle également être la puissance à partir de laquelle l'homme accède aux vérités intelligibles *(ma'qūlāt*), – dont nous avons vu qu'elles sont susceptibles de s'imprimer dans l'âme, comme le suppose la seconde acception du *nuṭq-logos* –, et par extension, aux sciences (*'ulūm*) et aux arts (*ṣinā'i'*). Par son moyen, l'homme accède à la délibération (*rūyya*), – ce qui évoque la première définition du *nuṭq-logos*, comme expression par la parole de ce qui se trouve dans la conscience –, ainsi qu'à la distinction entre le beau et le laid dans les actions (*al-ǧamīl wa-l-qabīḥ min al-af'āl*), ce qui conduit à l'envisager comme une aptitude et/ou une disposition pratique à partir de laquelle l'individu est susceptible de devenir bon ou mauvais.

Cette nouvelle définition du *nuṭq* est illustrée par des exemples à partir desquels Fārābī se donne un double objectif : tout d'abord, il cherche à démontrer l'innéité de ce *nuṭq*. Ensuite, il le rattache à la logique et montre comment son action prend part à sa définition.

En toute logique, Fārābī s'intéresse en premier lieu aux enfants, et tente de démontrer l'existence du *nuṭq* en tant que faculté innée en eux. Pour cela, il compare son existence en eux, qui est présentée comme semblable à « la puissance de la marche dans le pied de l'enfant », un « feu doux » avant de brûler, ou s'interroge encore, sur différents états de l'œil chez le « fou », « l'ivrogne », le « dormeur » ou « l'évanoui ». Dans tous ces cas de figure, quelque chose en « germe » existe dans un état antérieur, et va se réaliser par la suite, et donc, advenir. Ainsi, l'enfant deviendra-t-il un animal raisonnable grâce au *nuṭq* au troisième sens (ie. en tant que faculté), le feu doux brûlera-t-il « le tronc de l'arbre », ou encore, l'œil du fou, de l'ivrogne, du dormeur ou de l'évanoui, connaîtront-t-ils des états différents, comme le fait de loucher, d'être fermé ou voilé.

C'est ainsi que se définit la logique pour Fārābī, comme on peut le constater à partir de la *fiṭra*, en tant que nature originelle de l'homme et source de sa pensée, de ses représentations et de son expression. Si d'une part, la logique exprime les règles qui sont exprimées par la voix et imprimées dans l'âme, comme cela est énoncé au début de notre texte au sujet des deux types de syllogismes (psychologique et vocalique), elle se propose donc comme une science innée en l'homme (*fī-l-insān* ***bi-l-fiṭra***). Dans les deux cas, c'est-à-dire, qu'il s'agisse du syllogisme psychologique ou vocalique, ou de la première et deuxième acceptation du *nuṭq/logos*, la logique conduit l'homme à la réalisation d'un processus, c'est-à-dire, à l'accomplissement d'une action, telle que le fait de parler, de s'exprimer, ou encore, de penser. Aussi, remarquons-nous que ce processus est censé se produire de la manière « la plus

juste, la plus achevée et la plus parfaite », ce qui signifie qu'il tend idéalement vers sa perfection et/ou son plein accomplissement.

Dès lors, la logique apparaît recouvrir pour Fārābī un triple sens, et si l'on peut souligner au terme de cette analyse que sa dénomination arabe de « *manṭiq* » dérive (*ism muštaq min*) du terme « *nuṭq* », qui est donc équivalent au grec « *logos* », on comprend qu'elle désigne pour lui une science psychologico-linguistique, qui embrasse à la fois l'expression de la parole et de l'esprit, et permet leur juste et plein accomplissement, en tant que faculté innée en l'homme (*bi-l-**fiṭra***), à partir duquel elle se révèle être un instrument de discernement pour agir et délibérer. En outre, si comme on peut le constater, à la toute fin de notre extrait, Fārābī s'exprime au sujet de « traités de grammaire » qui portent « le nom de logique », on comprend comme il l'affirme lui-même, que ces derniers portent moins sur la logique telle qu'il la définit et qu'elle vient d'être étudiée, que sur une tendance qui en fait un domaine limité aux règles du *nuṭq/logos* vocalique. Aussi, ne dédaignant ni l'intérêt que l'on peut éprouver pour cette conception de la logique, ni sa dénomination usuelle en langue arabe de « *manṭiq* », il montre qu'à partir du *nuṭq,* dont celle-ci dérive, on est naturellement disposé à atteindre la vérité.

Selon nous, c'est sur cette dernière idée qu'apparaît un consensus et/ou un arbitrage possible entre la logique grecque et la grammaire arabe, les partisans de la première parvenant ainsi naturellement à la vérité par les manifestations psychiques du *nuṭq* (sens n°1, 3), et ceux de la seconde, à partir de son aspect vocalique (sens n°2).

Si l'on revient ainsi à la controverse qui opposa Abū Bišr Mattā b. Yūnus à al-Sirāfī, et que l'on reprend en l'occurrence la thèse d'al-Sirāfī selon laquelle *« La grammaire est une logique ; simplement elle est abstraite de la langue arabe ; la logique est une grammaire ; simplement elle est rendue intelligible par la langue »*[2137], on comprend que pour le Second maître, la grammaire ne saurait être considérée comme une logique, ni la logique comme une grammaire. Malgré leur ressemblance qui se limite pour lui au *nuṭq/logos* vocalique, elles se distinguent nettement en ce que la première, c'est-à-dire, la grammaire, travaille sur la langue d'une nation et se présente ainsi comme une étude particulière des vocables d'une langue dont elle fournit les règles, ce qui n'est pas le cas de la logique, qui est plus universelle, et qui fournit quant à elle les règles des vocables de différentes langues et nations.

En plus de cela, la logique dont le nom dérive du terme « *nuṭq* », à la différence de la grammaire qui se nomme « *naḥw* » en arabe, étudie le *nuṭq* en ses différentes manifestations et fournit ainsi des règles qui concernent non seulement la langue en géréral, mais encore l'âme humaine, qu'il s'agisse de la pensée individuelle (sens n°1 du *nuṭq-logos*) ou de la pensée en général, à la source de laquelle le *nuṭq* se révèle être une faculté innée qui permet à l'homme de s'accomplir dans différents aspects de son existence (pensée, action, délibération, religion).

[2137] ELAMRANI-JAMAL A., *Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe*, p. 154.

Ainsi, si on cherchait à énoncer à la suite de cela l'arbitrage que propose à nos yeux Fārābī entre Abū Bišr Mattā b. Yūnus et al-Sirāfī, nous pensons qu'il réconcilie en un sens la logique grecque avec la grammaire arabe.

Celles-ci peuvent collaborer ensemble si et seulement si, par logique on entend une science qui fournit les règles universelles des vocables communs à toutes les langues, et que la grammaire se définit comme une science qui s'occuppe des règles des vocables d'une langue en particulier, mais leur entente s'arrête là.

En cela, le champ d'investigation de la logique au sens fārābien est plus important que celui de la grammaire, et sa connaissance concrète ainsi que son maintien s'avère de la plus haute importance pour l'homme, dans la mesure où elle renvoie tant à sa nature, qu'à l'usage de ses capacités psychiques et/ou intellectuelles. Pour autant, et en revenant à ce titre à la critique d'al-Sirāfī sur le désintérêt éventuel d'Abū Bišr Mattā b. Yūnus pour la langue arabe, on peut constater que Fārābī s'est profondément intéressé à l'arabe et à d'autres langues telles que le grec[2138], et l'on observe que cet intérêt s'est doublé d'une attention équivalente à leurs grammaires respectives.

Autrement dit, et comme le montre assez clairement notre extrait du *Livre de la Recension*, Fārābī peut être considéré comme un logicien-grammairien mais cette particularité ne fait pas de lui un logicien-grammairien que l'on pourrait considérer comme ayant été « pro-arabe ». En tant que logicien, il examine ce qu'il y a d'universel et de commun à toutes les langues, qu'il s'agisse donc de l'arabe, du grec, et pourquoi pas du syriaque. En tant que grammairien, il est conscient et respecte les particularités de chaque langue, et ne semble pas ainsi concerné par le désintérêt de la langue arabe dont al-Sirāfī accable son maître Abū Bišr Mattā b. Yūnus. En cela, nous pensons devoir prendre au sérieux la formation en grammaire arabe de Fārābī aux côtés d'Ibn al-Sarrāǧ, et on peut supposer qu'elle constitue potentiellement la clé de sa prise de position dans la querelle célèbre qui a opposé son maître en logique à al-Sirāfī.

En allant plus loin, et en constatant ici que la *fiṭra* se propose comme la source de la définition de la logique de Fārābī, nous pouvons établir une relation étroite entre celle-ci et sa pensée politico-religieuse, et supposer au final que ce concept est au cœur de sa philosophie et que son étude gagnerait à être étendue à d'autres domaines. En outre, cela conduirait à assigner à la pensée politico-religieuse de Fārābī, et plus généralement à la Cité, un cadre logique, ce qui confirme ce que nous avons montré au sujet de l'organisation en elles des différents arts syllogistiques, de la démonstration qui est le propre du sage, à la sophistique de laquelle peuvent se servir les adeptes de la théologie spéculative pour assurer la défense de la religion.

[2138] Ce qui est supposé dans l'anecdote rapportée par ABBES M. dans *Islam et Politique à l'âge classiqu e*(op.cit., cf. *supra*), 3, pp. 220-222.

Index des Références Coraniques

Conformément à la méthodologie adoptée dans notre travail, dans cet index des références coraniques, les numéros des sourates ont été indiqués en chiffres romains, et ceux des versets en chiffres arabes. Dans le tableau suivant, nous trouverons uniquement les références coraniques que nous avons attribuées à Fārābī, espérant ouvrir par là des perspectives nouvelles sur l'interprétation de sa pensée politico-religieuse.

Sourate	Versets
II	130-135 ; 219
III	95 ; 64 ; 67 ; 105-110
IV	125
V	77
VI	161
XI	100-104
XII	38
XVI	123 ; 25
XXII	78
XXXI	28
XLIX	10 ; 14-18
XC	1-20

Bibliographie

I. Sources

ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. Tricot J., Paris, Vrin, « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2000, 2 tomes; trad. et présentation Duminil M.-P. & Jaulin A., Paris, GF Flammarion, n°1347, 2008.

___, *Catégories*, trad. Tricot J, in *Organon* I, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2004.

___, *Éthique à Nicomaque*, trad. Bodéüs R., Paris, GF Flammarion, n°0947, 2004.

___, *De Anima*, trad. Tricot J., Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », nouvelle édition, 2003.

___, *Seconds Analytiques*, trad. Pellegrin P., *Organon IV*, éd. bilingue grec-français, Paris, GF Flammarion, n°1186, 2005.

___, *Petits Traités d'Histoire naturelle (Parva Naturalia)*, in *Aristote Œuvres Complètes* (AOC), Pellegrin P. (dir.), trad. Morel P.-M., Paris, Flammarion, 2014, pp.1043-1122.

___, *Du sommeil et de la veille*, trad. Morel P.-M., AOC, pp. 1073-1081.

___, *Des rêves*, trad. Morel P.-M, AOC, pp. 1081-1089.

___ , *De la divination dans le sommeil*, trad. Morel P.-M, AOC, pp. 1089-1093.

___ , *Physique*, trad. Pellegrin P., Paris, GF Flammarion, 2e éd., 2002.

___, *Topiques*, trad. Tricot J., Organon V, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », 2004.

___ , *Génération des Animaux*, trad. Lefebvre D., AOC, pp. 1575-1734.

___ , *Les politiques*, trad. Pellegrin P., Paris, GF Flammarion, 2e éd., n° 490, 1993.

___ , *Rhétorique*, présentation et traduction Chiron P., Barcelone, GF Flammarion, n°1135, 2007.

AVICENNE, *La Métaphysique du Shifā'*, introduction, traduction et notes par Anawati G. C., Paris, Vrin, Études Musulmanes, XXVII, 2 vol., 1985.

___, *Le Livre de la Genèse et du retour*, trad. Michot J. (version exploratoire), Oxford, 2002.

ANDALUSĪ (AL.) *Ṭabaqāt al-Umam (Classification des Nations)* ; Sheikho, Beyrouth, 1912; tr. française par R. Blachère, Paris 1935 ; in AD, pp. 12-14.

ANNAWAWĪ M., *Riyād al-Ṣāliḥīn* (*Les Jardins des Vertueux*), trad. & commentaire Keshrid S. (dr.), Beyrouth, Dar al Gharb al-Islami, 1994.

BAYHAQĪ (AL), *Tatimma ṣiwān al-ḥikma* (Supplément au De la Sagesse); éd. M. Shafi', Lahore, 1935 ; éd. Kurd 'Alī, Damas, 1946, in AD, pp. 14-18.

LE CORAN, trad. D. Masson, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, « nrf Gallimard », 2007 ; *Essai de Traduction du Coran*, revu par Harkat A., Beyrouth, Dar el-Fiker, Beyrouth, 2004.

LA BIBLE DE JÉRUSALEM, édition de référence avec notes, augmentée de clefs de lecture, France, Mame/ Fleurus/Cerf, 2009.

EMPEDOCLE, *Die Fragmente der Vorsokratiker ; griechisch un deutsch*, Diels H., Berlin, 1903.

FĀRĀBĪ (AL), *Falsafat' Arīsṭûṭâlîs*, text edited by Mahdi M., Beyrouth, Dar Mağalla Ši'r, 1961; trad. angl., in *Alfarabi's Philosophy of Platon and Aristotle*, translated, with an introduction, Mahdi M., part. III, United, States Of America, The Free Press of Glencoe, Agora Edition, 1962, pp. 72-130.

___, *Alfarabi's Philosophy of Platon and Aristotle,* translated, with an introduction, Mahdi M., United, States Of America, The Free Press of Glencoe, Agora Edition, 1962.

___, *Deux ouvrages inédits sur La Rhétorique, I. K. al-Ḫaṭāba, II. Didascalia in Rhethoricam Aristotelis ex Glosa Alpharabi*, Langhade J. & Grignashi M., Beyrouth, Dar el-Machreq Éditeurs, Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, série 1: Pensée arabe et musulmane, tome XLVIII, 1971.

___, *La philosophie de Platon, ses parties, l'ordre de ses parties, du commencement jusqu'à la fin*, trad. Sedeyn O. & Lévy N., Paris, Éditions Allia, 2002.

___, *Fuṣūl mabādā' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila (Les Chapitres)*, in KMU, pp. 77-86.

___, *Du'ā al-'aẓīm* (*La Grande Invocation*), in KMU, (د), pp. 87-92.

___, *Al-'Asa'il al-lāmi'ā wa-l-aǧwabā al-ǧāmi'a (Les Questions Brillantes et les Réponses Intégrales)*, in KMU, (ه), pp. 93-115.

___, *L'Harmonie entre les Opinions de Platon et d'Aristote*, trad. Mallet D. & Mittri Najjar F., Direction Générale des Relations Culturelles, Scientifiques et Techniques du Ministère Français des Affaires Étrangères, Damas, Institut Français de Damas (IFAD), 1999.

___, *Grand Traité de la Musique* (*K. al-Mūsīqā al-Kabīr*), trad. le Baron Rodolphe d'Erlanger, in *La Musique Arabe*, Paris, Les Éditions Geuthner, 2 tomes, 2001.

___, *Les Aphorismes Choisis* (AC), trad. Mestiri S. & Dye G., France, Fayard, « Maktaba », 2003.

___, *K. Arā ahl al-madīna al-fāḍila*, texte présenté et annoté par Naṣrī Nādar A., Bayrūt, Dār al-Mašraq, « Bibliothèque Catholique », 2ème éd., 1968 ; *The perfect state, Abû Nasr al-Fârâbî's Mabâdi' Arâ' Ahl Al-madîna Al-Fâdila*, a revised text with introduction, translation, and commentary by Walzer R., Oxford, Clarendon Press, 1985; *Traité des Opinions des habitants de la cité idéale*, introduction traduction et notes Sabri T., Paris, Vrin, « Études Musulmanes », XXXI, 1990 ; *Opinions des habitants de la cité vertueuse, al-Arâ'*,. texte, traduction critique et commentaire, Cherni A, Beyrouth, AlBouraq, « Sagesses Musulmanes », vol. I, 2011.

___, *K. Taḥṣīl al-Sa'āda*, texte établi, introduit et commenté par 'Alī Bū Malḥum, Bayrūt, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1ère éd., 1995; *De L'Obtention du Bonheur*, trad. fra. Sedeyn O. & Lévy N., présenté et annoté par Sedeyn O., Éditions Allia, Paris, 2005.

___, *Les Préliminaires indispensables à l'étude de la philosophie*, trad. Diebler S., in *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, (dir.) A. Benmakhlouf, glossaire P. Kœtschet, éd. bilingue, Paris, Les Éditions du Seuil, « Points/Essais », n°578, 2007, pp. 99-106.

___, *K. Fuṣūṣ al-Ḥikam ma'a šarḥihi nuṣūṣ al-kilami li Sayd Muḥammad Badar al-Dīn al-Ḥalabī (Les Gemmes de la sagesse accompagnés de l'explication de leurs notions attribuée à un dénommé Muḥammad Badar al-Dīn* de Alep*)* , in "*Rasā'il al-Fārābī*" (*Les Lettres de Fārābī*), Al-Anṣārī N. (dir. de collection), Le Caire, « Al-maktaba al-'osra », Al-Hayy'a al-Maṣriyya al-'āmma li-l-kitāb (General Egyptian Book Organisation), pp. 189-232, 2007.

___, « *Livre de la Poésie* », in *Philosopher à Bagdad au Xe s.*, trad. Diebler S., 2007, pp. 112-118.

___ , *Aġrāḍ mā ba'da al-Ṭabī'a (Les Desseins de la métaphysique),* texte bilingue présenté par Faye J.-P., trad. Faye J.-P. & Ibrahim A. N., annotations de Cheikh Y., Laffitte R., Yakoub M. H., Union européenne, Édition de France – Gnôsis / SELEFA (Société d'Études Arabes de Recherche Philosophique et Mystique), « Pensée & Civilisation », 2011.

___, *Risālat fī-l-'aql*, Texte arabe intégral en partie inédit, établi par Bouyges M., S. J., 2ème édition, Dar el-Machreq SARL, Beyrouth, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, série arabe, 1948; trad. Hamza D., Paris, L'Harmattan, 1ère éd., 2001; trad. Vallat Ph., Paris, Les Belles Lettres, « Sagesses médiévales », 2012.

___, « *Kitāb al-milla* », in *Kitāb al-milla wa nuṣūṣ uḫrā* (KMU), texte établi par Mahdi M., Beyrouth, Dar-al-Machreq, 2ème éd., 1991 ; trad. Diebler S., in. *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, 2007, pp. 42-93 ; *La Religion, al-Milla*, texte, traduction et commentaire, Cherni A., Beyrouth, AlBouraq, « Sagesses Musulmanes », vol. III, 2012.

___, *Le Compendium des Lois de Platon*, trad. Diebler S., in. *Philosopher à Bagdad au Xe siècle*, 2007, pp. 138-204 ; '' Summary of Plato's Laws '', translated, annotated with an introduction by Ch. E. Butterworth, in The Political Writings, vol. II, Ithaca and London, Cornell University Press, Agora Editions, 2015.

___, *La Statistique des Sciences*, texte établi, annoté et présenté par O. Amine, Le Caire, Librairie Anglo-Égyptienne, troisième édition, 1968 ; *Iḥṣā' al-'Ulūm,* texte présenté, commenté et introduit par Bū Malḥūm 'A, Beyrouth, Dār wa Maktaba al-Hilāl, 1ère éd., 1996 ; *Le Recensement des sciences (Al-Iḥṣâ')*, texte, commentaire et traduction Cherni A., Beyrouth, AlBouraq, « Sagesses Musulmanes », vol. IV, 2015.

___, *Le Livre du Régime Politique*, trad. Vallat Ph., Paris, Les Belles Lettres, « Sagesses médiévales », 2012 ; *La Politique civile ou les principes des existants, al-Mabâdi'*, texte, traduction et commentaire, Beyrouth, AlBouraq, « Sagesses Musulmanes », vol. II, 2012,'' *The Political Régime* '', translated, annotated with an introduction by Ch. E. Butterworth, in The Political Writings, vol. II, Ithaca and London, Cornell University Press, Agora Editions, 2015.

___ *Book of Letters (Kitāb al-Ḥurūf), Commentary on Aristotle's Metaphysics,* Arabic Text, edited with introduction and notes, Mahdi M., Bayrūt, Dār Almašriq, 2ème éd., 1990; « *Le Livre des Lettres de Farabi* (*Kitāb al-Ḥurūf*), Introduction, Traduction, Commentaires », Hilal A., Thèse pour le Doctorat de l'université, dir. J. Langhade, Université Michel-de-Montaigne,

Bordeaux III, Département d'Études Orientales, 1997, 4. Vol. ; *The Book of Letters*, translated and annotated, with an introduction by Charles E. Butterworth, a new Arabic text by Muhsin Mahdi, Ithaca: Cornell University Press, forthcoming, 2017.

GALIEN, *Traités philosophiques & logiques*, traductions inédites de P. Pellegrin, C. Dalimier & J.-P. Levet, présentation par P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1998.

HIPPOCRATE, *Traités des Airs des Eaux et des Lieux*, VIII, in *Le Serment* ; La Loi ; De l'Art ; Du Médecin ; Prorrhétiques ; Le Pronostic ; Prénotions de Cos ; Des Airs, des Eaux et des Lieux ; Épidémies ; Livres I et III ; Du Régime dans les Maladies Aigues ; Aphorismes ; Fragments de plusieurs autres traités, traduit du grec, Dr Ch. V. Daremberg, Bibliothèque royale de l'Académie de Médecine, médecin du bureau de bienfaisance du XIIe arrondissement, Ouvrage autorisé par le Conseil Royal de L'instruction Publique pour les Facultés et les Ecoles de Médecine, Paris, Charpentier Éditeurs & Fortin, Masson et Cie, Éditeurs, 1844.

HOBBES Th., *Léviathan*, trad. Tricaud F., Paris, éd. Sirey, 1971.

IBN 'ADIYY, Y., *Maqālāt Yaḥyā Ibn 'Adīyy al-falsafiyya*, éd. Khalifat S., Ammān, Manšūrāt al-Ğāmi'at al-Urduniyya, 1988.

___, *Traité d'Éthique (Tahḏīb al-Aḫlāq)*, introduction, texte et traduction de Urvoy M.-Th., préf. Troupeau G., Études Chrétiennes Arabes, Paris, Cariscript, 1991.

IBN A. UṢAYBI'A, '*Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-Aṭibbā'* (*Sources des nouvelles au sujet des classes de médecins*), Von Müller en 2 vol., Königsberg, 1884 ; in AD, pp. 22-30:

IBN AL-NADIM, *Kitāb al-Fihrist* (*L'Index*), Leipzig, Dr. Roediger J. & Dr. Mueller A., F. C. W. Vogel, 1871-1872, 2 vol; in AD, p. 11.

IBN ḪALLIKĀN, *Wafayāt al-A'yān* (*Vies des hommes illustres*), De Slane, Paris, 1842, un tome; *Ibn Khallikan's Bibliographical Dictionnary*, Paris, 1842-71, 4 vol.; Caire, Boulāq, 1275 h. (1858), 2 vol ; éd. 'Ali Y., Bayrut, *Dar al-kutub al-'ilmiya*, 1419/1998, 6 vol; in AD, pp. 30-32.

IBN QUDĀMA, *Le Précis de Droit*, trad.. Laoust H, Beyrouth, IFAD, 1950.

IḪWĀN AL-ṢAFĀ', *Ikhwān aṣ-Ṣafā' wa-Khillān al-Wafā', Rasā'il*, Ḫ. A.-D. Ziriklī, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann

Wolfgang Goethe University, Manšūrāt Maʻhad tārīḫ al-ʻulūm al-ʻarabiyya wa-al-islāmiyya, Falsafa al-islāmiyya, (éd. initiale : Miṣr, Al-Maktabat al-tiğāriyya al-kubrā, 1928), 4 vol. (n°26 à 29), 1999.

KINDĪ (AL), *Œuvres philosophiques et scientifiques*, vol. II. : « Métaphysique et cosmologie », Rashed R. & Jolivet J., Leiden, Boston, Köln, Brill, "Islamic philosophy and theology", 29, 1998, pp. 1-101.

ṬIRMIḎĪ (AL), *Le Livre des Nuances ou de L'Impossibilité de la synonymie* (*K. al-furûq wa man' al-tarâduf*), trad. commentée précédée d'une étude des aspects historiques, thématiques et linguistiques du texte, Gobillot G., « Index des termes techniques », Paris, Geuthner, 2006 ; 2ème éd. France, Presses Universitaires du Septentrion, « Lettres et Arts », n°1620, 2015.

MISKAWAYH, *Traité d'éthique (Tahdhîb al-Akhlâq wa tathîr al-a'raq)*, trad. Arkoun M., Institut français de Damas (IFAD), 1969 ; Arkoun M., Paris, Vrin, « Textes philosophiques », 2010.

MONTAIGNE, *Les Essais*, éd. réalisée par Céard J. (dir.), Bjaï D, Boudou B. & Pantin I., Livre I, ch. XIX, Varese, Le Livre de Poche, « La Pochothèque » : Classiques Modernes, 2ème éd., 2007.

PLATON, *La République*, trad. Leroux G., », in *Œuvres Complètes de Platon* (OCP), (dir.) Brisson L., trad. du grec, Brisson L., Canto-Sperber M., Luis Cordero N., Dalimier C., Dixsaut M., Dorion L.-A., Ildefonse F., Loayza D., Leroux G., Marbœuf C., Narcy M., Pradeau J.-F., Paris, GF Flammarion, 2008, un volume, pp. 1481-1792.

___, *Phédon*, trad. Dixsaut M., OCP, pp. 1771-1240.

___, *Les Lois*, trad. Brisson L., & Pradeau J.-F., OCP, pp. 679-1008.

___, *Timée, Critias*, trad. Brisson L., Paris, GF Flammarion, 5e éd., n°618, 2001 ; *ibid*., OCP ; pp. 1977-2050 ; pp. 255-270.

__ , *Charmide*, trad. Dorion L.-A., OCP, pp. 159-185.

___ , *Alcibiade*, trad. Pradeau J.-F. & Marboeuf Ch., OCP, pp. 1-43.

___ , *Criton*, trad. Brisson L., pp. 271-285.

___ , *Parménide*, trad. Brisson L., pp. 1105-1170.

___ , *Le Sophiste*, trad. Cordero L. N., pp. 1811-1875.

___ , *Le Cratyle*, trad. Dalimier C., OCP, pp. 195-254.

___ , *Le Banquet*, trad. Brisson L., OCP, pp. 103-158.

QIFṬĪ (AL), *Iḫbār al-'Ulamā' bi-l-aḫbār al-Ḥukamā'* (*Nouvelles adressées aux Savants sur <la vie>des Sages*), G. Lippert, Leipzig, 1903; in AD, pp. 18-21.

RĀZI (AL), *La Médecine Spirituelle* (« MS »), trad. Brague R., France, GF Flammarion, n°1136, 2003.

___, *Texts and studies*, Sezgin F. (éd.) Amawi M.n (collab.) Frankfurt am Main, Institute for the history of Arabic-Islamic Science, Islamic Philosophy, 18, 1999.

SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, introd. Bardy G., trad. Combès G., in *Œuvres de Saint Augustin*, France, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque augustinienne », 5ème série, 1981, 5 volumes : n°33, 34, 35, 36, 37.

ŠAHRASTĀNĪ (AL), Le Livre des religions et des sectes, trad. Gimaret D., Monnot G., & Jolivet J., Belgique, Peeters, UNESCO, 2 vols, 1986-1993 ; *Kitâb al-Milal, Les Dissidences de l'Islam,* présentation et traduction Viadet J.-C., Paris, Geuthner, « Bibliothèque d'Études Islamiques », tome XIV, 1998.

II. Littérature Secondaire

ABBES M., *Islam et Politique à l'âge classique*, Introduction, Paris, PUF, « Philosophie », n°199, 2009.

___., *« Leo Strauss et la philosophie arabe, les Lumières médiévales contre les Lumières modernes »*, Diogène, n°226, avril-juin 2009, pp. 117-141.

'ABD AL-BĀQĪ M. F., *Al-Mu'ğam al-mufahris li alfāẓ al-Qur'ān al-karīm*, al-Qāhira, "Dār al-Ḥadīṯ", 1997.

ALLARD M., « Les Chrétiens de Baġdād » *Arabica*, IX, pp. 375-388.

ALON I. & ABED Sh., *Al-Fārābī's Philosophical Lexicon* (« AFL »: *Qāmūs al-Fārābī al-falsafī*), Cambridge, University Press, The E. J. W. Gibb Memorial Trust, 2007,.two volumes,

AMIR-MOEZZI M. A. (dir.), *Dictionnaire de Coran* (DC), « Chiisme », Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2007, pp. 158-162.

ANDALUSĪ (AL.) *Ṭabaqāt al-Umam (Classification des Nations)* ; Sheikho, Beyrouth, 1912 ; tr. française par R. Blachère, Paris 1935 ; in AD,

ARKOUN M., *Miskawayh (320/325-421) philosophe et historien, contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe /Xe siècle,* thèse principale pour le Doctorat ès Lettres présentée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Paris (Sorbonne), Paris, 1970.

ARNALDEZ R., *Les sciences coraniques : grammaire, droit, théologie et mystique*, Paris, Vrin, Études musulmanes, XXXIX, 2005.

AUBENQUE P., *La prudence chez Aristote*, France, PUF, Quadrige, "Grands Textes", 4e éd., 2004.

BADAWI A., *Plotinus apud Arabes, Theologia Aristotelis et fragments quae supersunt*, Le Caire, 1955 ; 2e éd. 1966.

___*Histoire de la Philosophie en Islam*, Paris, Vrin, « Études de philosophie médiévale », LX, 1972, deux tomes.

___., *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1979.

___., *Platon en pays d'islam, textes publiés et annotés,* Beyrouth, Al-Andalos publisher's, 2eed., 1980.

___., *Encyclopédie des philosophes*, Beyrouth, Dār al-Faris, « al-mu'asasa al-'arabiyya li-l-darāsāt wa-l-našar », 1ère éd., 1984.

___ , *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, Études de Philosophie Médiévale, LVI, 1987.

BALLANFAT P., « Génies », DC, pp. 358-360.

BEESTON A. F. L., "Arabic nomenclature : a summary guide for beginners", Oxford, University Press for the board of management of the James Mew Fund, 1971.

BENKHEIRA, M. H., DC, « Califat et Imâmat », pp. 144-147.

BRAGUE R., *La Loi de Dieu, Histoire philosophique d'une Alliance*, France, Gallimard, « nrf », 2005.

BRÉHIER L., *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, ch. III, Paris, Vrin, « Études de Philosophie Médiévales », n°VIII, 2ème éd., 1925, pp. 35-66.

___, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, « Quadrige/Manuels », nouvelle édition, 2004.

BURLOT J., *La civilisation islamique*, Paris, Hachette, « Faire Le Point : Références », 1982.

CANTO-SPERBER M. (dir.), *Philosophie grecque*, (coll.) J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig, G. Vlastos, Paris, PUF, « Premier cycle », 2nde éd., 1998.

CARRA DE VAUX, « Al Fârâbî », in *Encyclopédie de l'Islam*, II, p. 58.

CHERNI A., *La cité et ses opinions, Politique et métaphysique chez Abū Nasr al-Fârâbî*, Beyrouth, AlBouraq, « Sagesses Musulmanes », vol. V, 2015.

CORBIN H., *En islam iranien*, France, Gallimard, « Tel », 4 vol., 1971.

___, *Histoire de la Philosophie islamique*, Paris, Gallimard, « Folio essais », n°39, 1986.

DAFTARY F., *Les Ismaéliens, Histoire et traditions d'une communauté religieuse*, trad. de l'anglais par Rajan-Badouraly Z., France, Fayard, 2003.

DANIEL-ROPS, *L'Église des Temps Barbares*, France, Fayard, « Les Grandes Études Historiques », 1965.

DECLOS M.-L., *Structure des dialogues de Platon*, France, Ellipses, « Philo », 2000.

___*Structure des traités d'Aristote*, France, Ellipses, « Philo », 2004.

DE LIBERA A., « L'Age des Universités : la Scolastique (1200-1500) », in *Philosophes & Philosophies, Anthologie chronologique*, Morichère B. (dir.), tome 1 : « Des Origines à Leibniz », France, Nathan, 2006, pp. 233-235.

DE PLANHOL X., *Minorités en Islam, Géographie politique et sociale*, France, Flammarion, 1997.

DE SMET D., *La philosophie ismaélienne : un ésotérisme chiite entre néoplatonisme et gnose*, Conférences de l'École pratique des hautes études, 6, Paris. Ed. du Cerf, 2012.

ELAMRANI-JAMAL A., *Logique Aristotélicienne et Grammaire Arabe, (Étude et Documents)*, Paris, Vrin, « Études Musulmanes », XXVI, 1983.

ENDRESS G., *The Works of Yaḥyā Ibn 'Adī, An analytical inventory*, Germany, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1977.

FERJANI M. Ch., « Théologiens et pouvoir politique dans les sociétés musulmanes à l'époque classique : de l'inquisition mu'tazilite à l'inquisition ḥanbalite », in *Les Intellectuels en Orient musulman : statut & fonction*, Sanagustin F. (éd. & dir.), Le Caire, IFAO, « Cahiers des Annales Islamologiques » (CAI), n°17, 1999, pp. 39-52.

___., *Chrétiens syriaques sous les Abbassides surtout à Bagdad (749-1258)*, Louvain, Corpus SCO (Scriptorum Christianorum Orientalum), Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis, vol. 420,1980.

FLÜGEL G., *Die grammatischen Schulen der Araber*, Leipzig 1862.

GAFFIOT F., *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934.

GARDET L., « *La Cité musulmane, vie sociale et politique* », Paris, Vrin, Études Musulmanes, n°I, 4ème éd., 1981.

GARMI Y., « La pensée religieuse de Fārābī à l'épreuve de l'Histoire », France, à paraître, L'Harmattan, 2017.

___ , « Al-Ghazālī et les *Falāsifa*. Lecture du *Tafāhut* XX », in *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire (MIDEO)*, 30, 2014, pp. 57-74.

___ , Abû Naṣr al-Fârâbî (870-950), Traduction et Commentaire de *Falsafat Arisṭûṭâlîs wa aǧzâ' falsafathi, wa marâtib aǧzâ'ihā wa-l-mawḍi' allaḏî minhu ibtada'a wa ilayhi intahâ, La Philosophie d'Aristote, les parties de sa philosophie, l'ordonnancement de ses parties, la position à partir de laquelle il partit et celle qu'il atteignit,* Mémoire de Master II, département d'Histoire de la Philosophie de L'ENS de Lyon, sous la direction de ABBES M. & de MOREL P.-M., Juin 2011.

___ « Le Platon (428/7-348/7 av. J.-C) de Fârâbî (870-950) » : traduction et commentaire de *Falsafat-'Aflâṭûn wa 'aǧzâ'uhâ wa marâtib 'aǧzâ'ihâ min 'awwalihâ ilâ 'aḫirihâ* (ie. *La*

Philosophie de Platon et des différentes parties, ordonnancement de ses parties du début à la fin), Mémoire de Master II, département d'Études Arabes de l'ENS de Lyon, sous la direction de ABBES M., Septembre 2010.

GOBILLOT G., *La Conception originelle (fiṭra), ses interprétations et fonctions chez les penseurs musulmans*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), « Cahiers des Annales Islamologiques » (CAI), n°18, 2000, 1ère éd. (2002, 2ème éd.).

___, « *Fatara* et *fitra*, quelques acceptions oubliées», En hommage au Père Jomier (o.p.), Etudes réunies et coordonnées par Urvoy M. Th., Paris, Le Cerf, Collection Patrimoines, 2002. pp. 101-120.

___., « *Les Pères de l'Eglise et la pensée de l'islam* », in *L'Orient chrétien dans l'empire musulman, Hommage au professeur Gérard Troupeau*, colloque organisé les 15 et 16 octobre 2004 par le CRITIC (Centre de Recherches sur les Idées et les Transferts Inter Culturels), Université Jean Moulin Lyon 3, coordination de la publication : Gobillot G. & Urvoy M.-Th., réalisation éditoriale : Gobillot G., Éditions de Paris, Coll. Studia arabica, n°3 (dir.) Urvoy M.-Th, 2005, pp. 59-90.

___ , « Nature innée », DC, pp. 591-595.

___ , « *Hanîf* », DC, pp. 381-384.

___ , « Sabéens », DC, pp. 777-778.

GOICHON A.-M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinā (Qāmūs al-lūgat al-falsafiyat ʿinda Ibn Sīnā)* : *Vocabulaires comparés d'Aristote et de Ibn Sīnā*, Frankfurt am Main. Institute for the history of Arabic-Islamic Science, Islamic Philosophy, 39, 1999.

GRONDIN J., *La Philosophie de la religion*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 3ème éd., n°3839, 2012.

GUIRAUD M., DC, « Adam », pp. 22-26.

GUTAS D., *Pensée grecque, culture arabe, Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive* (IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles), trad. Cheddadi, Paris, Aubier , 2005.

HADOT P., *La philosophie comme manière de vivre, entretiens avec J. Carrier et A. I. Davidson*, France, Albin Michel & Le Livre de Poche : « biblio essais », n°4348, 2001.

HARUN Y., *Les Nations disparues*, Paris, Editions & Librairies Essalam, 2001.

HERRIOT H., *Essai sur l'École juive d'Alexandrie*, Livre III, 4 : « Politique de Philon », Paris, Hachette, 1898, pp. 302-306.

JAMBET Ch., Qu'est-ce que la philosophie islamique? France, Gallimard, Folio Essais, « Inédits », n°547, 2011.

JEFFERY A., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, in Texts and Studies on the Qur'ān, vol. III, Netherlands, Brill, Leiden-Boston, 2007.

KAZIMIRSKI BIBERSTEIN. A., *Dictionnaire arabe-français : qāmūs ʿarabī – faransī, contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que l'idiome littéral ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc* (Kaz.), Beyrouth. Albouraq, 2 tomes, 2004.

KRAEMER J. L., *Humanism in the Renaissance of Islam: The cultural revival during the buyid age,* Leiden, B-P: "Brill Paperbacks", 2nd revised ed., 1992.

LAOUST H., *Les Schismes dans l'Islam*, introduction *à une étude de la religion musulmane,* Paris, Payot, « Bibliothèque Historique », 1965.

LANGHADE J., *Du Coran à la philosophie, La langue arabe et la formation du vocabulaire philosophique de Fârâbî*, Damas, Institut Français de Damas (IFAD), 1994.

LORY P., « Rêves », DC, pp. 755-758.

MARTIN J. (Abbé), *Philon*, Livre IV, ch. 3 : « La vie sociale », Paris, Félix Alcan, « Les Grands Philosophes », 1907, pp. 255-270.

MADKOUR I., *La place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane,* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1934.

___, *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses application*s, analyse puisée principalement à un commentaire inédit d'Ibn Sînâ, thèse pour le doctorat Ès Lettres, Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Paris, Les Presses Modernes, 1934.

MAHDI M., *La cite vertueuse d'Alfarabi, la fondation de la philosophie politique en Islam*, trad. Zabbal F., Paris, Albin Michel, « Bibliothèque Albin Michel Idées », 2000; *Alfarabi and*

the Foundation of Islamic Political Philosophy, with a foreword by Ch. E. Butterworth, The University of Chicago Press, United States of America, 2001.

MARQUET Y., *La philosophie des Ihwān al-Ṣafā' de Dieu à l'Homme*, Études et documents (Alger) Études musulmanes, 19, Alger, Société Nationale d'éditions et de Diffusion, Lille, Service de Reproduction des Thèses, 1973. Thèse présentée devant l'Université de Paris IV, le 12 Juin 1971, Service de reproduction des Thèses de Lille III, 1973.

___., *Les « Frères de la pureté », pythagoriciens de l'Islam, la marque du pythagorisme dans la rédaction des Épîtres des Iḫwān aṣ-Ṣafā'*, Italie, S.É.H.A. & EDIDIT, « Textes et Travaux de Chrysopœia, 9, 2006.

MASSIGNON L., *Notes sur le texte original arabe du « de Intellectu » d'Al Farabi*, dans *Archives d'histoire, doctrine et littérature du moyen âge*, Paris, 1930.

___, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Vrin, « Études Musulmanes », II, nouvelle éd. revue et augmentée, 1954.

MICHOT J., *La Destinée de l'homme selon Avicenne : le retour à Dieu, ma'ād, et l'imagination*, Lovanii (Louvain). Peeters, 1986.

MOLÉ M., *Les Mystiques musulmans*, Paris, « Les deux Océans », 1982.

MONNOT G., « L'histoire des religions en Islam », in Revue de l'histoire des religions, tome 188, n°1, 1975, pp. 22-34.

MOREL P.-M., *Aristote, Une philosophie de l'activité*, Paris, GF Flammarion, « Philosophes », n°1191, 2003.

PLATTI E., *Yaḥyā Ibn 'Adī, Théologien chrétien et philosophe arabe, Sa théologie de l'Incarnation*, Leuven, Departement Oriëntalistiek, « Orientalia Lovaniensia Analecta », n°14, 1983.

RAAD S., « L'homme parfait dans le traité d'éthique », Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol. 28 (2003), pp. 531-536.

RADHI J. & FAROUK O. A., « La Pharmacopée d'Avicenne », Communication présentée à l'Institut du monde arabe à Paris, le 25 janvier 1997, lors de la réunion commune des Sociétés d'histoire de la médecine, d'histoire de la pharmacie et d'histoire des hôpitaux (thème de la

journée : « À l'ombre d'Avicenne : la médecine au temps des califes »), in *Revue d'Histoire de la Pharmacie*, XLVI, n°317, 1er Trim, 1998, pp. 11-14.

RASHED M., "On the authorship of the treatise on the *Harmonization of the Opinions of the two sages* attributed to al-Fārābī", Arabic Sciences and Philosophy, Cambridge, vol. 19, 2009, pp. 43-82.

RESCHER N., Al-Fārābī, *An Annotated Bibliography*, England, University of Pittsburgh Press, 1962.

RISLER J. C., *La civilisation arabe, les fondements, son apogée, son influence sur la civilisation occidentale, le déclin, le réveil et l'évolution de l'Islam*, Paris, Payot, « Bibliothèque historique », 1955.

ROBINSON J. T., Stanford Encyclopedia of Philosophy, "Samuel Ibn Tibbon", 2010.

ROSS D., *Aristote*, France, Éditions des Archives Contemporaines, 2000.

RUNIA D. T., « The Idea and the reality of the city in the thought of Philo of Alexandria », *Journal of the History of Ideas*, vol. 61, n° 3, July 2000, pp. 361-379.

SABARI S., *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'abbasside IXe-XIe siècles*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, « Études de Civilisation et Histoire islamiques », 1981.

ŠAMS AL-DIN A. ("AD"), Al-*Fārābī : hayātuhu, aṯāruhu, falasifatuhu*, Bayrūt, Dar al-kutub al-'ilmiya, 1ère éd., 1990/1411.

SANAGUSTIN F., « Les philosophes arabes et le mythe du sage conseiller des princes », in *Les Intellectuels en Orient musulman, statut & fonction*, édité ss. la direction Sanagustin F., Le Caire, IFAO (Institut Français d'Archéologie Orientale), « Cahiers des Annales Islamologiques » (CAI), n° 17, 2ème éd., 1999, pp. 53-66.

___., *Avicenne, XIe siècle, théoricien de la médecine et philosophe : approche épistémologique*, Damas, IFPO, 2009, 2 vol.

SEBTI M., « Âme », DC, pp. 44-47.

SOURDEL D., *L'islam médiéval, religion et civilisation*, Paris, PUF, « Quadrige », 1ère éd., 2005.

___ D. & J., *Le Dictionnaire historique de l'Islam* (DHI), France, PUF, « Quadrige », 1ère éd. (2004), 2ème tirage, 2007.

___« Abbassides », pp. 5-12.

___« Ascalon », pp. 108-109.

___« Bagdad », pp. 132-134.

___« Bouyides ou Buwayhides, 945- env. 1055 », pp. 166-168.

___« Cadi », pp. 174-175.

___« Conversion », p. 215-216.

___« Ferghana », p. 293.

___« Hamdanides, 905-1004 », pp. 332-333.

___« Harran », pp. 339-340.

___« Imam », pp. 386-387.

___« Millet », pp. 575-576.

___« mu'tazilisme », pp. 607-609.

___« Occultation ou absence », p. 631.

___« Samanides, 819-999 », p. 728.

___ « Sayf al-Dawla, Abû l-Ḥasan 'Ali ibn Ḥamdân, 915-967 », p. 735.

___« Soufisme », p. 766-770.

___« Transoxiane », pp. 814-815.

___« Turkestan », pp. 822-823.

SUBLET J. & ROUABAH M., « Une famille de textes autour d'Ibn Ḫallikān entre VIIe/XIIIe et XIe/XVIIe siècle », *Bulletin d'études orientales*, Tome LVIII, 2009.

STRAUSS L., « Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide à Fārābī », in *Maïmonide*, 2, Paris, PUF, « Epiméthée », 1ère éd., 1988, pp. 142-182.

___ , « Le Platon de Fârâbî » ("*Fârâbî's Plato*") in Louis Ginzberg Jubilee Volume, New York, American Academy for Jewish Resarch, 1945, pp. 957-393, trad. fra., Sedeyn O., Philosophie, « Les philosophes devant la Shoah », Les Éditions de Minuit, n°67, 2000, pp. 63-92, réédité aux Édtions Allia, Paris, 2002.

___., *La Persécution et l'art d'écrire* [*Persecution and the art of writing*, by the Free Press, a Division of Macmillian, Inc., 1952], trad. fra. et présentation par Sedeyn O., France, Gallimard: « tel », n°360, 2009.

___., « Comment Fârâbî a lu les *Lois* de Platon ? » in *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* [What is political philosophy? by the Free Press, a Division of Macmillian, Inc., 1959], trad. fra. Sedeyn O., V, Paris, PUF « Quadrige », 2010.

TANGUAY D., *Leo Strauss, une biographie intellectuelle,* Introduction, France, Grasset & Le Livre de Poche : « biblio essais », n° 4357, 2005.

THILLET P., *Le Dictionnaire des Philosophes*, Huisman D. (dir.), « Alexandre d'Aphrodise », Paris, PUF, « Quadrige, Dicos Poche », 1ère éd., 2009, pp. 34-37.

TOELLE H., *Le Coran revisité : le feu, l'eau, l'air et la terre*, Damas, IFAD (Institut Français d'Études Arabes de Damas), n°175, 1999.

TROUPEAU G., « Sur un philosophe inconnue de l'École de Bagdad », *Arabica*, tome XL, 1993, pp. 125-126.

URVOY D., *Les penseurs libres dans l'Islam classique, L'interrogation sur la religion chez les penseurs arabes indépendants*, France, Champs/Flammarion, 2003.

___*Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Éd. du Seuil, 2006.

URVOY M.-Th., « Foi et infidélité », DC, pp. 347-349.

___ , « Guerre et Paix », DC, pp. 372-377.

VALLAT Ph., *Farabi et l'École d'Alexandrie, Des Prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Paris, Vrin, « Études Musulmanes », XXXVIII, 2004.

VAUCLAIR D., *Les religions d'Abraham, judaïsme, christianisme, islam*, France, Eyrolles, 2011.

VERNANT J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, « La société des Dieux », La Découverte, « Sciences humaines et sociales », Paris, 2004.

VITRAY-MEYEROVITCH (de) E., *Anthologie du Soufisme*, Paris, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 2001.

WEIL G., *Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer*, Leyde, 1913.

WELLISCH H. H., « The Fihrist Arab Bibliography : "Fihrist al-'Ulum", "Occasional Papers", University of Illinois, Urbana-Champaign Library, n° 175, December 1986-2007.

WENSINCK A. J., *A Handbook of early Muhammadan Tradition, Alphabetically arranged*, Leiden, E. J. Brill, 1960.

WOLFF F., *Aristote et la politique*, Paris, PUF, « Philosophies », 2e éd., 1997.

Webographie

ABDULLAH A., Le dernier sermon du prophète Mohammed, publié le 31 mai 2008 et édité par islamreligion.com, article n°523. Lien : http://www.islamreligion.com/fr/articles/523/le-dernier-sermon-du-prophete-mohammed/.

ARNALDEZ R., "Manṭiḳ", Encyclopédie de l'Islam (EI), Brill Online, 2015.

BALLAND D. (Ab), "Faryab" in EI, Brill Online, 2015.

BERNAND M. & TROUPEAU G., "Ḳiyās", EI, Brill Online, 2016.

BURESI, P., «'Abbasides ou Abbassides », in repères chronologiques, Encyclopedia Universalis en ligne, source : http://www.universalis.fr/encyclopedie/abbasides-abbassides-reperes-chronologiques/.

BOSWORTH C. E., « mā warā' al-Nahr », Encyclopédie Iranica Online, 2011

___,"Nīzak, Ṭarkhān.", EI, Brill Online, 2014.

___,," Otrâr " in Iranica online.org.

CAHEN CL. & PELLAT Ch., "Ibn ʿAbbād.", EI., Brill Online, 2014.

CALDER N., "Taḳlīd.", EI., Brill Online, 2016.

___, "Uṣūl al-Fiḳh.", EI. , Brill Online, 2016:

CHELHOD J., "Ḥidjāb.", EI, Brill Online, 2015.

DAUTAIS Ph., « La *métanoïa* : premier pas sur le chemin de la guérison », Le Chemin, n°20, 1993. http://www.pagesorthodoxes.net/metanoia/dautais-metanoia.htm

DIETRICH A., "Ibn al-Ḳifṭī.", EI, Brill Online, 2015.

ENDRESS G., "Mattā b. Yūnus", EI, Brill Online, 2015.

___, "Yaḥyā b. ʿAdī", EI., Brill Online, 2016.

FLEISCH H. "Ibn al-Sarrādj", EI., Brill Online, 2015.

FÜCK, J. W., "Ibn Khallikān.", EI., Brill Online, 2015.

GIMARET D.," Muʿtazila ", EI, Brill Online, 2016.

GOICHON A.-M., “Ibn Sīnā”, EI., Brill online, 2016.

GOLDZIHER I. & SCHACHT J., « Fiḳh », EI , Brill Online, 2016.

GUTAS, D., « Alfarabi by Dimitri Gutas ».

HAVEMANN A., « Naḳīb al-Ashrāf », EI, Brill Online, 2014.

MAKDISI G., “Ibn Ḳudāma al-Maḳdisī”, EI, Brill Online, 2016.

MARGOLIOUTH D. S. & PELLAT CH., “al-Ḥarīrī”, EI, Brill Online, 2016.

MASSÉ H., “ʿImād al-Dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Kātib al-Iṣfahānī”, in EI, Brill Online 2016.

MASSIGNON L. *et alii* , "Taṣawwuf", EI. Brill Online, 2015.

RÉD, "Ism.", EI, Brill Online, 2014.

MONNOT G., “Ṣirāṭ”, EI, Brill Online, 2016.

ROBINSON J. T., Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Samuel Ibn Tibbon”, 2010. Source: http://plato.stanford.edu/entries/tibbon/

STEIGERWALD D., « La pensée d’al-Fârâbî (259/872-339/950) : son rapport avec la philosophie ismaélienne », Laval théologique et philosophique, vol. 55, n°3, 1999, p. 455-476 in http : //erudit.org/iderudit/401256ar.

STERN, S. M., “Abū Sulaymān Muḥammad b. Ṭāhir b. Bahrām al-Sidjistānī al-Manṭiḳī”, EI, Brill online, 2016.

___ "ʿABD al-Djabbār b. Aḥmad", EI, Brill Online, 2016.

STRECK M. & LASSNER J., « al-Karkh », EI, Brill Online, 2016.

TEULE G. B., “Ibn al-Khammār”, in Christian-Muslim Relations 600-1500, General Editor David Thomas, Brill online, 2016.

TROUPEAU G., "Naḥw.", EI, Brill Online, 2015.

TYAN E., ‘‘Djihād’’, EI, Brill Online, 2015.

VAN RENTERGHEM V., « Identifier et s’identifier dans les milieux lettrés bagdadiens (V^e-VIe/XIe XIIe siècles) », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [En ligne], 127 | juillet 2010, mis en ligne le 15 juin 2013, URL : http://remmm.revues.org/6674.

WALZER R. "al-Fārābī", EI., Brill Online, 2015.

ZAKHARIA K., « La ‘*anqâ*’, quelle place pour le phénix dans le monde arabo-musulman classique? », source : https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01107932/document

Table des Matières

Table des Matières

Remerciements 2

Système de transcription 4

Système de datation 6

Introduction 9

Partie I: La pensée politico-religieuse de Fārābī à partir des notices anciennes consacrées à sa biographie 25

Chapitre I : La biographie de Fārābī, présentation et traduction 26

Chapitre II : La voie religieuse de Fārābī 41

Chapitre III : Le contexte historique et géographique du développement de la pensée politico-religieuse de Fārābī 142

Partie II : La religion dans la Cité, nature et fonction 209

Chapitre I : La question du religieux dans la Cité du point de vue des chercheurs modernes 210

Chapitre II : La nature de la religion dans la Cité 329

Chapitre III: Les fonctions de la religion dans la Cité 428

Conclusion 490

Annexes 500

Index des Références Coraniques 512

Bibliographie 513

Webographie 530