



HAL
open science

L'imam, philosophe et prophète de la cité vertueuse (al-madîna al-fâdila) d'al-Fârâbî, est-il un imam shiite ?

Daniel De Smet

► To cite this version:

Daniel De Smet. L'imam, philosophe et prophète de la cité vertueuse (al-madîna al-fâdila) d'al-Fârâbî, est-il un imam shiite ?. *Penser avec Avicenne. De l'héritage grec à la réception latine, en hommage à Jules Janssens*, pp.63-90, 2022. halshs-03908041

HAL Id: halshs-03908041

<https://shs.hal.science/halshs-03908041>

Submitted on 4 Dec 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'imam, philosophe et prophète de la cité vertueuse (*al-madīna al-fāḍila*) d'al-Fārābī, est-il un imam shi'ite ?

Daniel De Smet
(CNRS - PSL - LEM)

Le philosophe ismaélien de tradition fatimide Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī (m. vers 411/1020) était un lecteur enthousiaste des *Mabādi' ārā ahl al-madīna al-fāḍila* d'al-Fārābī (m. 339/951). Sans jamais citer sa source, il lui emprunte jusque dans les détails la description du premier Intellect auto-intelligent, avec toutefois cette différence fondamentale que pour l'ismaélien cet Intellect n'est pas l'Instaurateur (*mubdi'*), mais sa première créature (*al-mubda' al-awwal*). Puis, il adopte de façon créative l'émanation successive des dix Intellects avec les sphères et les corps célestes qui leur correspondent, ainsi que le rôle de l'Intellect agent dans le processus d'actualisation de l'intellect humain¹. J'avais écrit un peu trop hâtivement à l'époque que les emprunts cessent avec le chapitre 15 des *Mabādi'* (d'après la division de l'ouvrage dans l'édition de Richard Walzer)², là où commence la « philosophie politique », et j'avais laissé en suspens la question épineuse de savoir si al-Fārābī avait lui-même subi une influence shi'ite, voire ismaélienne³. Dans la présente contribution, que je dédie chaleureusement à Jules Janssens, j'essaierai de combler cette double lacune en explorant d'abord l'influence d'al-Fārābī sur la conception qu'al-Kirmānī se faisait de l'imam ismaélien ; puis, j'examinerai en amont le caractère shi'ite de l'imam de la *madīna al-fāḍila* fārābienne⁴.

Mais, au préalable, résumons brièvement le portrait de ce souverain idéal, tel qu'il ressort des *Mabādi'*. Nous y relevons en particulier les points suivants⁵ :

¹ Daniel De Smet, « Al-Fārābī's Influence on Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī's Theory of Intellect and Soul », dans Peter Adamson (éd.), *In the Age of al-Fārābī: Arabic Philosophy in the Fourth/Tenth Century*, Londres - Turin, The Warburg Institute - Nino Aragno Editore, 2008, pp. 131-150. À cela s'ajoute une série de termes techniques qui ne figurent pas dans la littérature ismaélienne antérieure à al-Kirmānī et qui proviennent, eux aussi, d'al-Fārābī : la première et la seconde intention (*al-qaṣd al-awwal*, *al-qaṣd al-thānī*), la première et la seconde perfection (*al-kamāl al-awwal*, *al-kamāl al-thānī*), *'ināya* pour désigner la providence, etc.

² Al-Fārābī, *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. et trad. Richard Walzer, *Al-Farabi On the Perfect State*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

³ De Smet, « Al-Fārābī's Influence », p. 133.

⁴ Bien que nos conclusions ne soient pas les mêmes, le bel article de Jules Janssens, « Al-Farabi : la religion comme imitation de la philosophie », dans Mariano Delgado, Charles Méla et Frédéric Mōri (éds.), *Orient-Occident racines spirituelles de l'Europe*, Paris, Le Cerf, 2014, pp. 497-512, a nourri les réflexions que je présenterai ici.

⁵ Je suis le découpage en chapitres et paragraphes de l'édition de Walzer, qui diffère de celui de Friedrich Dieterici, *Alfārābī's Abhandlung der Musterstaat*, Leiden, Brill, 1895 (le chapitre XV de Walzer y correspond aux chapitres 26 à 29). L'édition de Dieterici a été reprise et traduite en français par Youssef Karam, J. Chlala et

(1) Le chef (*ra'īs*) occupe le premier rang dans la structure hiérarchique de la cité vertueuse, tout comme le cœur est l'organe dominant dans le corps ; ils gouvernent l'ensemble de leurs subordonnés, dont ils représentent le principe d'harmonie (XV, § 5).

(2) Ce roi (*malik*) se rapporte à ses sujets comme la Cause première se rapporte aux autres êtres ; dès lors, il correspond à l'Intellect divin ; les deux fonctionnent comme cause finale pour les êtres qui leur sont inférieurs (XV, § 6).

(3) Le chef de la cité vertueuse n'est pas n'importe quel homme, car il est prédisposé à gouverner par une disposition innée et par nature (*bi l-fiṭra wa-l-ṭab'*) ; cela génère en lui une attitude (*hay'a*) et une aptitude volontaire (*malaka irādiyya*) à diriger la cité (XV, § 7).

(4) Personne ne peut régner sur lui, puisqu'il a atteint la perfection (*istakmala*), de sorte qu'il est intellect et intelligé en acte (*'aql wa ma'qūl bi l-fi'l*). Sa faculté imaginative (*quwwa mutakhayyila*) a elle aussi, par nature (*bi l-tab'*), atteint le plus haut niveau de perfection (*ghāyat al-kamāl*) ; elle est disposée par nature (*bi l-tab'*) à recevoir, pendant le sommeil ou en état de veille, de l'Intellect agent les particuliers (*al-juz'iyāt*) tels qu'ils sont ou sous la forme d'images sensibles qui les imitent, ainsi que les intelligibles (*ma'qūlāt*) sous la forme d'images les imitant. Son intellect passif (*'aql munfa'al*) a atteint la perfection en intelligant l'ensemble des intelligibles : il est parvenu ainsi au stade de l'intellect acquis (*al-'aql al-mustafād*) (XV, § 8).

(5) Il est l'homme en qui s'infuse l'Intellect agent (*ḥalla fīhi al-'aql al-fa'āl*) (XV, § 9).

(6) Cette infusion affecte les parties théorique (*naẓariyya*) et pratique (*'amaliyya*) de sa faculté rationnelle, ainsi que sa faculté imaginative ; par cette voie, il reçoit la révélation (*waḥī*) divine par l'intermédiaire de l'Intellect agent (XV, § 10).

Ce qui émane à partir de Dieu Très-Haut sur l'Intellect agent, l'Intellect agent le fait émaner sur son intellect passif par l'intermédiaire de l'intellect acquis, puis sur sa faculté imaginative. Il est par ce qui en émane sur son intellect passif un sage philosophe (*hakīm faylasūf*), qui intellige de façon parfaite « avec un intellect dans lequel réside le divin » (*bi-'aql fīhi al-ilāhī*) [?], et par ce qui en émane vers la faculté imaginative, il est un prophète (*nabī*), un avertisseur de ce qui sera et un rapporteur des particuliers existant actuellement « avec un intellect dans lequel réside le divin » (*bi-'aql fīhi al-ilāhī*) [?]⁶ ».

A. Jaussen, *Al-Fārābī. Idées des habitants de la cité vertueuse*, Beyrouth - Le Caire, Librairie Orientale - IFAO, 1980.

⁶ Ce passage est visiblement corrompu. Walzer (p. 244) met dans les deux cas *bi 'aql fīhi al-ilāhī* entre crochets : (1) *wa muta'aqqilan 'ala al-tammām bi 'aql fīhi al-ilāhī* ; (« an accomplished thinker who employs an intellect of divine quality ») ; (2) *mukhbīran bi-mā huwa al-ān min al-juz'iyāt mawjūd bi 'aql fīhi al-ilāhī* (« who tells of

(7) Cet homme occupe le plus haut rang de l'humanité et a atteint le plus haut stade de la félicité (*sa'āda*). C'est comme si son âme est unie (*muttaḥida*) à l'Intellect agent. Ainsi, il connaît toutes les actions qui mènent à la félicité, ce qui est la première condition requise pour diriger la cité. En outre, il doit être capable d'exercer son autorité verbalement, d'agir sur la faculté imaginative de ses auditeurs, afin de les guider (*irshād*) vers la félicité ; il doit avoir une bonne condition physique pour mener la guerre (*ḥarb*). « Ceci est le chef sur qui aucun autre homme n'a de pouvoir ; c'est lui l'imam et le premier chef de la cité vertueuse » (XV, § 11).

(8) Cet homme réunit en lui par nature (*bi l-ṭab'*) douze qualités (*khaṣla*) qui lui sont innées (XV, § 12).

(8) Les hommes doués d'une telle nature innée (*fiṭra*) sont très rares : ils n'apparaissent que l'un après l'autre (*al-wāḥid ba'da-l-wāḥid*). Si un tel homme n'est pas disponible, mais qu'on dispose de quelqu'un qui réunit ces qualités sans avoir le pouvoir « d'énoncer un message à partir de la faculté imaginative » (*al-indhār min jihat al-quwwa al-mutakkhila*), c'est-à-dire sans être un prophète, il sera le chef. Mais si ce type de souverain vient également à manquer à un certain moment, alors qu'auparavant ils se sont succédés (*tawāllū*) dans la cité, on adoptera alors leurs lois et leurs coutumes (*sharā'i wa sunan*). Le second chef (*al-ra'īs al-thānī*), qui succèdera aux premiers, devra réunir en lui six qualités : être philosophe (*ḥakīm*) ; connaître et préserver les lois et coutumes des premiers souverains ; pouvoir déduire (*istinbāt*) de nouvelles lois à partir des préceptes établis par les premiers imams ; exceller dans la *ru'ya* (la délibération) et l'*istinbāt* pour pouvoir répondre à des questions qui ne se posaient pas à l'époque des premiers souverains, et cela en vue du bien-être (*ṣalāḥ*) de la cité ; guider (*irshād*) par la parole vers les lois des premiers souverains et vers celles qui ont été déduites après eux ; avoir la condition physique requise pour mener la guerre (XV, § 13).

(9) Ces qualités peuvent être présentes en différentes personnes, qui s'associent pour diriger la cité. Mais si aucun philosophe ne participe au gouvernement, la cité se corrompra et périra (XV, § 14).

Voyons tout d'abord ce qu'al-Kirmānī a fait avec ces préceptes, qui restent somme toute assez énigmatiques.

particular things which exist at present » ; ici, il omet donc de traduire *bi 'aql fīhi al-ilāhī*. Le texte arabe de Dieterici (pp. 58-59) omet la première occurrence (*wa muta'aqqilan 'ala al-tammām*) et lit pour la seconde *mukhbīran bi-mā huwa al-ān al-juz'īyyāt bi-wujūd ya'qil fīhi al-ilāhī*, ce que Karam *e.a.* traduisent par « narrateur des (événements) particuliers présents, et ce grâce à un être dans lequel il intellige le divin » (p. 92).

L'imam selon al-Kirmānī : le principe de la rationalité dans la cité

L'ouvrage principal d'al-Kirmānī, le *Kitāb Rāḥat al-'aql*, est conçu comme une cité fortifiée avec ses sept murailles (*aswār*) et ses cinquante-six chemins (*mashāri'*) qui renferment la connaissance du cycle cosmique : le Créateur ineffable, la création de l'Intellect, l'émanation des dix Intellects séparés de la matière, la génération des corps et des sphères célestes, la formation du monde sublunaire avec ses trois règnes, végétal, minéral et animal, l'apparition de l'homme, doté d'une âme aux multiples facultés et, enfin, les voies menant au salut de l'âme (remontée vers son origine céleste) ou à sa damnation éternelle⁷. Une simple comparaison avec le résumé succinct (*iḥṣā' abwāb hādha l-kitāb*) qui figure en tête des *Mabādi' ārā ahl al-madīna al-fāḍila*, fait apparaître une étroite similitude quant à la thématique et à sa présentation⁸. Une différence toutefois, de prime abord fondamentale, saute aux yeux : pour le *faylasūf* al-Fārābī, le sauveur qui indique la voie vers la béatitude de l'âme (*sa'āda*) est l'imam de la cité vertueuse, à la fois philosophe et prophète, tandis qu'al-Kirmānī assigne ce rôle aux prophètes et aux imams (dans le sens shi'ite du terme) dont les cycles se succèdent au cours de notre histoire terrestre, pour finalement aboutir à l'avènement du Résurrecteur (*qā'im*), qui clôturera le cycle cosmique.

La « cité idéale » d'al-Kirmānī est en effet basée sur un célèbre hadith shi'ite qui fait dire au Prophète Muhammad : « Je suis la cité de la connaissance et 'Alī en est la porte. Quiconque veut la connaissance, qu'il entre par cette porte » (*anā madīnat al-'ilm wa 'Alī bābuhā fa-man arāda al-'ilm fal-ya'ti l-bāb*)⁹. Le salut de l'âme réside dans l'acquisition de la connaissance. Les prophètes et les imams, représentés par leurs archétypes Muhammad et 'Alī, en sont les enseignants (*mu'allimūn*) ; leur enseignement (*ta'līm*) est la voie menant au salut et à la libération (*najāt, khalāṣ*)¹⁰.

À l'instar d'al-Fārābī, pour qui les connaissances requises des habitants de la cité vertueuse (et par conséquent enseignées par son imam) afin d'atteindre la félicité (*sa'āda*)

⁷ Daniel De Smet, *La Quiétude de l'Intellect. Néoplatonisme et gnose ismaélienne dans l'œuvre de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, Louvain, Peeters, 1995, pp. 16-17.

⁸ Al-Fārābī, *Mabādi'*, pp. 38-49, à comparer avec la traduction de la table des matières du *Rāḥat al-'aql* dans Paul Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī. Ismaili Thought in the Age of al-Ḥākim*, Londres - New York, I. B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies, 1999, pp. 131-141.

⁹ Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb Rāḥat al-'aql*, éd. Muṣṭafā Ghālib, Beyrouth, Dār al-Andalus, 1983, p. 575 ; Id., *Risālat al-lāzima fī ṣawm shahr Ramaḍān*, dans *Majmū'at rasā'il al-Kirmānī*, éd. Muṣṭafā Ghālib, Beyrouth, al-Mu'assasa al-jāmi'iyya lil-dirāsāt wa-l-nashr wa-l-tawzī', 1987, p. 76.

¹⁰ Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb al-Riyāḍ*, éd. 'Arif Ṭāmir, Beyrouth, Dār al-thaqāfa, 1960, p. 229 ; Id., *Rāḥat*, pp. 164-165 ; Walker, *Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī*, pp. 76-79 ; De Smet, *Quiétude*, pp. 356-360.

sont celles qui sont exposées dans les *Mabādi*¹¹, la connaissance salvatrice enseignée par l'imam d'al-Kirmānī recoupe le contenu de son *Rāḥat al-‘aql*¹². Cet ensemble de « sciences nobles » représente la « seconde connaissance » (*‘ilm thānī*), liée à la seconde perfection de l'âme, et lui procure la félicité éternelle (*al-sa‘āda al-abadiyya*) en la transformant en un intellect en acte, capable de subsister sans le substrat matériel du corps¹³.

J'ai montré ailleurs qu'al-Kirmānī emprunte pour une large part sa noétique à al-Fārābī, y compris les différentes phases dans l'actualisation de l'intellect humain¹⁴. Or, pour l'ismaélien, cette actualisation s'effectue par l'enseignement des imams :

Grâce à leur position (*makān*) et à leur enseignement (*ta‘līm*), l'existence de l'homme en tant qu'homme devient possible. Ainsi, la perfection de l'âme humaine, suite à l'influence (*ta‘thīr*) qu'ils exercent sur elle par instruction (*ta‘līm*) et direction (*hidāya*), atteint le degré de l'accomplissement et des Intellects, devenant analogue aux Anges qui veillent sur le monde¹⁵.

En assimilant « les sciences nobles » enseignées par les imams, l'âme humaine passe graduellement de la puissance à l'acte, pour finalement devenir un intellect qui s'intelligé soi-même. Cela implique qu'elle s'est détachée de ses liens avec le corps, qui forment obstacle à l'intellection pure. Une fois transformée en un intellect qui intellige sa propre essence, l'âme humaine devient pareille aux Intellects cosmiques, qu'elle pourra intelliger à son tour. Par cette intellection, elle entre en conjonction (*ittiṣāl*) avec l'Intellect, allant même jusqu'à former une union (*ittiḥād*) avec lui, sans toutefois se fondre complètement en lui : même dans son actualisation maximale, l'intellect humain reste toujours inférieur à l'Intellect cosmique¹⁶.

Tout cela, bien sûr, rappelle de près al-Fārābī¹⁷, à cette distinction près qu'al-Kirmānī n'utilise qu'une seule fois le terme « intellect agent » (*al-‘aql al-fa‘‘āl*), manifestement emprunté à al-Fārābī¹⁸. Pour le philosophe ismaélien, la conjonction se fait plutôt avec le premier Intellect, le premier être instauré.

¹¹ Al-Fārābī, *Mabādi*’, XVII, § 1, pp. 276-277.

¹² Al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘aql*, pp. 383, 462, 470.

¹³ Al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘aql*, pp. 288, 469-471, 493, 497.

¹⁴ De Smet, « Al-Fārābī's Influence », pp. 146-149 ; voir également Id., « La noétique ismaélienne : Abū Ya‘qūb al-Sijistānī et Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī », dans Meryem Sebtī et Daniel De Smet (éds.), *Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabe du IX^e au XI^e siècle. Des traductions gréco-arabes aux disciples d'Avicenne*, Paris, Vrin, 2019, pp. 133-135.

¹⁵ Al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘aql*, p. 164 ; cf. *ibid.*, p. 363.

¹⁶ Al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘aql*, pp. 458, 466-470, 480-481, 551-552 ; cf. De Smet, *Quiétude*, pp. 368, 375.

¹⁷ Al-Fārābī, *Mabādi*’, XIII, § 5, pp. 204-207 ; XVI, § 4, pp. 264-267.

¹⁸ Al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘aql*, p. 245 ; cf. De Smet, « Noétique ismaélienne », p. 153.

Désormais libérée des passions corporelles, l'âme humaine unie à l'Intellect partage son bonheur éternel et sa quiétude : « la quiétude de l'Intellect » (*rāḥat al-'aql*), qui n'est autre que l'état des bienheureux au paradis dont parlent les livres révélés¹⁹. Le paradis lui-même est le monde des Intellects séparés, qu'al-Kirmānī décrit comme une « cité idéale » avec sept portes, chaque porte donnant accès à une forteresse de lumière dont la cour intérieure renferme une source ruisselante, pourvue de sièges, de gobelets et de tapis, ainsi qu'un jardin planté de palmiers, de grenadiers et de vignes. Chaque forteresse possède une multitude de chambres dans lesquelles sont installées les âmes ; chaque chambre contient douze trônes qui portent chacun un nombre infini d'anges. La cité entière renferme ainsi en ses murs la totalité des âmes ayant atteint la félicité²⁰. En revanche, les âmes qui n'ont pas accédé à leur seconde perfection parce qu'elles ont refusé l'enseignement des imams, se retrouvent après la mort du corps en un état de privation qui les tourmente. Al-Kirmānī rapporte à ce sujet une tradition qu'il attribue à l'imam-calife al-Ḥākim, selon laquelle les âmes ayant raté l'occasion d'acquérir la vertu et la connaissance, restent frustrées après la mort du corps, étant conscientes des bienfaits qu'elles ont manqués ainsi. Cette frustration les accable et les brûle, comme le feu torture et dévore les corps physiques : c'est cela l'enfer²¹. Al-Fārābī conçoit lui-aussi le paradis des habitants de la cité vertueuse comme un prolongement de la cité modèle qui était la leur durant leur vie terrestre, tandis que les citoyens des cités corrompues subissent un sort qui rappelle l'enfer tel qu'al-Ḥākim l'aurait décrit à al-Kirmānī²².

Les prophètes et les imams font passer, par leur enseignement, l'intellect des croyants de la puissance à l'acte, de la première à la seconde perfection. Ils ont ce pouvoir pour autant qu'ils possèdent un intellect qui est toujours en acte et qui n'a pas besoin d'être actualisé puisqu'il réunit en son essence les deux perfections, un intellect donc qui, à l'instar des Intellects cosmiques, s'intelligé soi-même et intellige en même temps le premier Intellect.

Tout ce qui est en puissance est imparfait et ne passe à l'acte, qui est le rang de la perfection, qu'en dépendant de ce qui est déjà en acte, parfait en son essence et en son acte. Or, les âmes humaines dans le monde de la nature sont en puissance et donc imparfaites. Dès lors, elles ne peuvent passer à l'acte que par ce qui est déjà en acte, en son essence et en son action. Parmi les âmes humaines, certaines sont

¹⁹ Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, pp. 506, 519, 528.

²⁰ Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, pp. 116-117 ; cf. De Smet, *Quiétude*, p. 17, n. 69.

²¹ Al-Kirmānī, *Rāḥat al-'aql*, p. 522. Pour un exposé plus complet de l'eschatologie complexe d'al-Kirmānī, voir Daniel De Smet, « Ismā'īlī Shī'ī Visions of Hell. From the "Spiritual" Torment of the Fāṭimids to the Ṭayyibī Rock of Sijjīn », dans Christian Lange (éd.), *Locating Hell in Islamic Traditions*, Leiden - Boston, Brill, 2016, pp. 255-260.

²² Al-Fārābī, *Mabādi'*, XVI, § 3-5, pp. 262-269 ; § 8, pp. 272-275.

déjà passées à l'acte, comme celles des prophètes, légataires et imams, ainsi que leurs successeurs, pour autant qu'elles aient acquis les deux perfections et réalisé les deux béatitudes, et qu'elles aient réuni en elles tous les bienfaits, étant exemptes de vices et parfaites. Par conséquent, c'est par celui qui est en acte, parfait en son essence et en son action, qu'ils ont acquis leur perfection et se sont élevés vers le rang de ce qui est en acte ; c'est en s'appuyant sur lui qu'ils ont acquis une existence parfaite. Sans lui, ils n'auraient pu passer à l'acte, car c'est par ce qui est déjà en acte, parfait en son essence et en son action, que l'être en puissance peut accéder à l'acte²³.

L'intellect des prophètes et des imams joue ainsi le rôle de l'Intellect agent d'al-Fārābī, tout en ressemblant à celui de l'imam de la cité vertueuse qui est parvenu au stade de l'intellect acquis (*al-'aql al-mustafād*) : il est un intellect (*'aql*) intelligent (*'āqil*) soi-même et intelligé (*ma'qūl*) par soi-même, tout en intelligent l'Intellect agent²⁴.

Selon al-Kirmānī, l'actualisation intégrale de l'intellect des prophètes et des imams, ainsi que la connaissance qui en découle pour eux, ne sont pas le résultat d'un enseignement (*ta'līm*) qu'ils auraient reçu, mais plutôt le fruit d'un influx (*fayḍ*) procédant directement du monde de l'Intellect :

Leur science provient des degrés (*ḥudūd*) supérieurs [les Intellects cosmiques] par le biais d'une inspiration (*ta'yīd*) continue et sans fin, comme le mouvement circulaire, alors que la science des dignitaires inférieurs est acquise par une instruction (*ta'allum*) soumise à une limite²⁵.

En d'autres termes, l'intellect des prophètes et des imams est continuellement en acte grâce à une inspiration céleste et divine (*ta'yīd samawī, ilāhī*) qui provient des Intellects séparés, tandis que l'intellect de tous les autres hommes dépend de l'enseignement des prophètes et des imams pour passer de la puissance à l'acte. L'inspiration ou le soutien (*ta'yīd*, ce terme peut prendre les deux sens) dont ils bénéficient est un influx pénétrant dans leurs âmes, raison pour laquelle al-Kirmānī les appelle *al-mu'ayyadūn min al-samā'*, « ceux qui sont inspirés ou soutenus à partir du ciel ». Grâce à cet influx, ils sont en mesure d'intelliger de façon continue et parfaite les Intellects du monde intelligible (le *'ālam al-ibdā'* ou

²³ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 160-161 ; cf. De Smet, « Noétique ismaélienne », pp. 135, 152.

²⁴ Al-Fārābī, *Mabādi'*, XV, § 8, pp. 240-243. Rappelons que le terme *al-'aql al-mustafād* apparaît une fois chez al-Kirmānī, toujours sous l'influence d'al-Fārābī : *Rāḥat*, p. 552 ; cf. De Smet, « Noétique ismaélienne », pp. 134, 152.

²⁵ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, p. 346.

« monde de l'instauration ») auquel ils sont unis par une conjonction parfaite (*ittiṣāluhu bi-‘ālam al-ibdā’ ittiṣālan kullīyyan*)²⁶.

Malgré le contexte et la terminologie ismaélienne (*ta’yīd, mu’ayyad, ḥudūd*), cette description de l'intellect des prophètes et des imams s'avère proche de la manière dont al-Fārābī présente l'intellect acquis du souverain de la cité vertueuse : il ne peut s'agir d'un homme comme les autres (XV, § 7), son intellect est actualisé de façon maximale ; il est intellect, intelligant et intelligé, tout en recevant de l'Intellect agent l'ensemble des intelligibles (XV, § 8) ; « il est l'homme en qui s'infuse l'Intellect agent (*huwa l-insān al-ladhī ḥalla fīhi al-‘aql al-fa’‘āl*) (XV, § 9)²⁷.

Certes, en tant qu'ismaélien modéré, al-Kirmānī n'aurait jamais osé employer le verbe *ḥalla* en ce contexte, car il évoque le *ḥulūl*, « l'infusion ou l'inhérence » d'un principe divin dans les prophètes et les imams, une thèse bien connue des shī‘ites radicaux (les *ghulāt* ou « exagérateurs ») dont il voulait se démarquer à tout prix²⁸. Cela n'empêche que pour lui aussi, l'imam représente l'Intellect sur terre ; il en est en quelque sorte l'incorporation : le *‘aql mujassad* ou « intellect incorporé ». D'ailleurs, un collègue d'al-Kirmānī, Ibrāhīm al-Nisābūrī (m. après 386/996), le dit explicitement :

L'imam est la lueur (*diyā’*) des âmes. De lui procède la lumière intellectuelle (*al-nūr al-‘aqlī*), ainsi que le mouvement et l'élévation [...]. L'imam occupe dans le monde qui est le sien la place de l'Intellect universel (*al-‘aql al-kullī*) [...]. La plus noble des facultés et des âmes dans l'homme est l'intellect. L'imam est l'Intellect universel dans le monde. Les gens doués de science (*ahl al-‘ilm*) dépendent de lui, tendent vers lui et s'unissent à lui²⁹.

La révélation (*waḥī*) dont le prophète est le bénéficiaire n'est autre que l'inspiration (*ta’yīd*) qui rayonne sur son âme à partir du monde de l'Intellect. En se référant à Cor. 42:51 : « Il n'a pas été donné à un mortel que Dieu lui parle si ce n'est par inspiration ou derrière un voile ou bien encore en lui envoyant un messager à qui est révélé, avec sa permission, ce qu'Il veut », al-Kirmānī distingue trois modes de révélation prophétique, qu'il désigne par les termes énigmatiques *al-jadd, al-faḥ* et *al-khayāl*. Le premier mode, celui d'*al-jadd*, désigne la

²⁶ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 299-300 ; cf. De Smet, *Quiétude*, p. 366.

²⁷ Al-Fārābī, *Mabādi’*, XV, § 7-9, pp. 238-245.

²⁸ Daniel De Smet, « *Kufr* et *takfīr* dans l'ismaélisme fatimide : le *Kitāb Tanbīh al-hādī* de Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī », dans Camilla Adang *e.a* (éds.), *Accusations of Unbelief in Islam. A Diachronic Perspective on Takfīr*, Leiden - Boston, Brill, 2016, pp. 92-97.

²⁹ Al-Nisābūrī, *Kitāb Ithbāt al-nubuwwa*, éd. A. Lalani, *Degrees of Excellence. A Fatimid Treatise on Leadership in Islam*, Londres - New York, I. B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies, 2010, pp. 16-17 et 50 (de la partie arabe).

révélation « directe » : l'inspiration coule directement de l'Esprit saint (c'est-à-dire du premier Intellect) dans l'âme du prophète, de sorte qu'il connaît les essences (*ma'ānī*) des choses telles qu'elles sont. Le deuxième mode, *al-faṭḥ*, est la révélation qui s'effectue « derrière un voile », à l'aide d'images et de symboles tirés des réalités sensibles, qui masquent les essences réelles, intelligibles. Enfin, dans le troisième cas, celui d'*al-khayāl*, l'âme inspirée du prophète perçoit par sa faculté imaginative (*khayāl*) des formes et des sons que les autres hommes ne peuvent percevoir, comme la figure angélique de Gabriel qui apparaît à Muhammad et lui dicte le Coran³⁰.

Dans ce passage remarquable, al-Kirmānī transforme de font en comble l'ancienne doctrine ismaélienne de la triade al-Jadd, al-Faṭḥ et al-Khayyāl, trois hypostases qui servent d'intermédiaire entre l'Âme universelle et le prophète³¹, en les situant à l'intérieur de l'âme prophétique, suivant en cela de près la théorie de la prophétie et des visions prophétiques d'al-Fārābī. En effet, nous reconnaissons dans le premier mode de révélation l'action de l'Intellect agent sur la faculté rationnelle du souverain de la cité vertueuse, faisant de lui un philosophe accompli. Le deuxième mode correspond à l'action de l'Intellect agent sur sa faculté représentative, de sorte qu'en tant que prophète, il produit des images sensibles qui imitent parfaitement les concepts de la philosophie. Enfin, le troisième mode est celui du prophète visionnaire, dont l'imagination projette les images sensibles vers l'extérieur, de sorte qu'il voit à l'état de veille des apparitions que personne d'autre ne peut percevoir³².

La sixième « lampe » (*miṣbāḥ*) de la première partie du *Kitāb al-Maṣābīḥ* établit une distinction bien nette entre la fonction du prophète et celle de l'imam. Il incombe au prophète d'exprimer des réalités qui ne sont pas accessibles aux sens, comme Dieu, les Intellects, la félicité de l'âme humaine ou sa damnation. Pour ce faire, il a recours à des images sensibles (*amthila maḥsūsa*), comme lorsqu'il décrit le paradis et l'enfer. Bien qu'al-Kirmānī ne mette pas en doute que Muhammad était le meilleur des prophètes et que ses images contiennent une sagesse profonde (*ḥikma bāligha*), il affirme néanmoins : « l'aspect extérieur (*zāhir*) de ce que Muhammad a apporté du Coran et de la loi (*sharī'a*) est contraire aux principes de la raison ». Il en cite plusieurs exemples : des versets coraniques et des hadith dont le sens

³⁰ Al-Kirmānī, *Rāḥat*, pp. 559-560, 562.

³¹ Daniel De Smet, « La fonction noétique de la triade al-Jadd, al-Faṭḥ et al-Khayyāl. Les fondements de la connaissance prophétique dans l'ismaélisme », dans Hinrich Biesterfeldt et Verena Klemm (éds.), *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag*, Würzburg, Ergon Verlag, 2012, pp. 319-336 ; Antonella Straface, « The Representation of *al-Jadd*, *al-Faṭḥ* and *al-Khayyāl* in the Ismaili Literature », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi e.a. (éds.), *L'ésotérisme shi'ite, ses racines et ses prolongements*, Turnhout, Brepols, 2016, pp. 423-440.

³² Al-Fārābī, *Mabādi'*, XIV, § 8, pp. 220-223 ; XV, § 10, pp. 244-245.

littéral est absurde, des rites comme ceux du pèlerinage à La Mecque qui semblent insensés, des prescriptions légales qui sont contraires à la justice et au bon sens. Pour cette raison, le message prophétique doit être soumis à une exégèse (*ta'wīl*) qui extrait le *bāṭin*, le sens interne, du *ẓāhir*. Cette exégèse a pour critère absolu la raison (*'aql*) : « Puisque le prophète est un sage (*ḥakīm*, terme qui peut aussi désigner un philosophe) qui n'est pas affecté par l'ignorance, il est impératif que tout ce qu'il a apporté ne soit pas dénué de significations (*ma'ānī*) qui sont conformes aux intellects et qui sont acceptées par eux ». Le sens interne, ésotérique, et l'exégèse qui y mène relèvent donc de la raison³³. Or, *bāṭin* et *ta'wīl* ont été confiés par le Prophète à son légataire 'Alī, qui les a transmis aux imams de sa descendance.

Par conséquent, dans la « cité de la connaissance », Muhammad représente le prophète et 'Alī le philosophe. Contrairement aux ismaéliens plus radicaux, al-Kirmānī n'en conclut pas pour autant que l'imam est supérieur au prophète. Bien au contraire, dans l'exégèse du hadith sur la dite cité rapportée dans sa *Risāla al-lāzima*, il compare Muhammad au soleil et 'Alī à la lune qui tient sa lumière du soleil³⁴. Pour autant qu'il recevait directement de l'Intellect les *ma'ānī* des choses, Muhammad était lui-aussi un philosophe, dans le sens fārābien du terme. Toutefois, depuis sa disparition, la présence continue d'un imam est requise, afin de prémunir la religion et le système juridique qui en découle, de toute corruption. L'imam est ainsi le garant de la rationalité, à l'aune de laquelle les pratiques religieuses et l'interprétation du Coran doivent être évaluées. Le sens interne, ésotérique, du texte révélé et de la charia, qu'il dévoile par son exégèse (*ta'wīl*), se traduit dans les concepts intelligibles de la philosophie. Par exemple, si la langue imagée du Prophète nous parle du Calame, de la Tablette et des Anges rapprochés, le *ta'wīl* de l'imam transpose ces images ou symboles en concepts intelligibles, respectivement l'Intellect universel, l'Âme universelle et les Intellects cosmiques³⁵. Tout cela recoupe une fois de plus ce qu'al-Fārābī nous apprend au sujet de la direction de la cité vertueuse : si elle peut éventuellement se passer de prophète, elle ne pourra pas survivre sans philosophe, car il faut à tout moment un herméneute pour

³³ Ḥamīd al-Dīn al-Kirmānī, *Kitāb al-Maṣābīḥ fī ithbāt al-imāma*, éd. P. E. Walker, *Master of the Age. An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate*, Londres - New York, I. B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies, 2007, pp. 28-32 (partie arabe), 63-67.

³⁴ Al-Kirmānī, *Risālat al-lāzima*, pp. 76-77 ; cf. *supra*

³⁵ Le *Rāḥat al-'aql* contient de nombreux exemples d'exégèses de versets coraniques qui se rapportent à des thèses aristotéliennes ou néoplatoniciennes ; voir Daniel De Smet, « Philosophie grecque et religion musulmane : Aristote comme exégète du Coran selon la tradition shi'ite ismaélienne », *Ishrāq. Islamic Philosophy Yearbook* 2 (2011), pp. 344-363.

retraduire les images des prophètes en concepts philosophiques, dont elles ne sont que des imitations³⁶.

L'imam de la cité vertueuse d'al-Fārābī

Il ressort de tout ce qui précède qu'al-Kirmānī a trouvé dans les *Mabādi' ārā ahl al-madīna al-fāḍila* une source d'inspiration pour adapter à sa façon la notion ismaélienne de la prophétie et de l'imamat au cadre conceptuel de la *falsafa*. Toutefois, la question se pose de savoir si cette adaptation a été facilitée par le fait que le souverain de la cité vertueuse d'al-Fārābī se présentait déjà sous les traits d'un imam shi'ite, voire ismaélien. Il s'agit là d'une question épineuse, qui reste encore de nos jours très débattue et controversée.

Les rares données biographiques dont nous disposons au sujet d'al-Fārābī ne permettent pas de trancher s'il était de confession sunnite ou shi'ite, hormis le fait, peu concluant en-soi, qu'il a passé les dernières années de sa vie en Syrie, dans l'entourage du vizir ḥamdānide Sayf al-Dawla, qui était un shi'ite duodécimain³⁷. Cela n'a pas empêché certains chercheurs à se prononcer pour ou contre une affiliation shi'ite du philosophe, généralement en usant d'arguments vagues et peu probants, ce qui fait que la question reste indécise³⁸. Dès lors, il me semble opportun d'aborder le sujet sous un autre angle.

Il est indéniable que la « cité vertueuse » d'al-Fārābī s'inspire de la *République* et des *Lois* de Platon — qu'il connaissait par les résumés de Galien ou par quelque autre voie — auxquelles s'ajoutent des éléments aristotéliens³⁹. Dès lors, nous reconnaissons dans le roi (*malik*), le premier chef (*al-ra'īs al-awwal*), l'imam, le philosophe (*faylasūf*) et le nomothète

³⁶ Al-Fārābī, *Mabādi'*, XV, § 14, pp. 252-253.

³⁷ Les données biographiques sur le philosophe et la bibliographie qui s'y rapporte ont été réunies par Ulrich Rudolph, « Abū Naṣr al-Fārābī », dans Ulrich Rudolph, Rotraud Hansberger et Peter Adamson (éds.), *Philosophy in the Islamic World. Volume 1: 8th - 10th Centuries*, Leiden - Boston, Brill, 2017, pp. 536-541, 636-639 ; Dimitri Gutas, « Fārābī I. Biography », *Encyclopaedia Iranica* IX/2, pp. 208-213. Nous reviendrons sur Sayf al-Dawla à la fin de cet article.

³⁸ Sans prétendre à l'exhaustivité, nous trouvons dans le camp pro-shi'ite : Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, Gallimard, 1964, p. 223 ; Walzer, *Al-Farabi*, pp. 441-449 ; Fawzi M. Najjar, « Fārābī's Political Philosophy and Shī'ism », *Studia Islamica* 14 (1961), pp. 57-72 ; Diane Steigerwald, « La pensée d'al-Fārābī. Son rapport avec la philosophie ismaélienne », *Laval Théologique et Philosophique* 55 (1999), pp. 455-476. Pour la thèse contraire, voir, entre autres, Patricia Crone, « What was al-Fārābī's "Imamic" Constitution? », dans Hanna Siurua (éd.), *P. Crone. The Iranian Reception of Islam. The Non-Traditionalist Strands*, Leiden - Boston, Brill, 2016, p. 270 (article paru originellement dans *Arabica* 50 [2003], pp. 306-321) ; cf. Rudolph, « Abū Naṣr », p. 541.

³⁹ Il existe une vaste littérature sur ce sujet ; voir, entre autres, Muhsin Mahdi, *La fondation de la philosophie politique en islam. La cité vertueuse d'Alfarabi*. Traduit par François Zabbal, Paris, Flammarion, 2000, pp. 172-231 ; Hans Daiber, *The Ruler as Philosopher. A New Interpretation of al-Fārābī's View* (Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, 49/4), Amsterdam - Oxford - New York, North-Holland Publishing Company, 1986.

(*wāḍi‘ al-nawāmīs*)⁴⁰ d'al-Fārābī le Roi philosophe et législateur qui dirige la cité platonicienne. Bien sûr, ce « premier chef » prend les traits d'un prophète musulman : il reçoit une révélation (*waḥī*) de la part de Dieu par l'intermédiaire de l'Esprit fidèle (*al-rūḥ al-amīn*) ou l'Esprit saint (*rūḥ al-quds*)⁴¹ ; il a pour tâche d'instruire (*ta‘līm*) et de guider (*irshād*) les hommes qui sont incapables de trouver par eux mêmes la voie vers la félicité (*sa‘āda*)⁴². À cette fin, il édicte des lois religieuses (*sharā‘i‘*), quitte à abroger les lois de ses prédécesseurs⁴³, et il fonde une communauté religieuse (*milla*)⁴⁴.

Muhsin Mahdi a longuement insisté sur le souci d'al-Fārābī d'intégrer dans la philosophie politique de l'Antiquité l'apport de la religion musulmane. Mais dès qu'il s'agit d'indiquer des sources islamiques concrètes, le lecteur reste sur sa fin⁴⁵. Sur ce point, Hans Daiber a eu une intuition originale.

Abū Ḥātim al-Rāzī

Daiber a en effet découvert qu'un certain nombre d'idées développées par al-Fārābī sur l'imam-philosophe se retrouvent dans le *Kitāb A‘lām al-nubuwwa* du propagandiste ismaélien Abū Ḥātim al-Rāzī (m. 322/934). Il en conclut un peu trop rapidement qu'al-Fārābī avait été, du moins pendant une période de sa vie, gagné à la cause ismaélienne⁴⁶. Voyons cela de plus près.

Le *Kitāb A‘lām al-nubuwwa* rapporte un débat public (*majlis*) qui aurait eu lieu entre le philosophe-médecin « libre penseur » Abū Bakr al-Rāzī (m. 313/925 ou 323/935) et son concitoyen ismaélien⁴⁷. Abū Bakr y soutient que l'homme, grâce à son intellect inné, est

⁴⁰ Al-Fārābī, *Taḥṣīl al-sa‘āda*, éd. ‘Alī Bū Malḥum, Beyrouth, Dār wa maktabat al-hilāl, 1995, pp. 92-94, où il est dit explicitement que ces cinq qualificatifs ont le même sens (*ma‘nā wāḥid*) et désignent une même personne.

⁴¹ Al-Fārābī, *Kitāb al-Siyāsa al-madaniyya*, éd. Fawzi M. Najjar, Beyrouth, Dār al-Mashriq, 1993, p. 32 (spécifiant qu'il s'agit de deux dénominations de l'Intellect agent) ; Id., *Kitāb al-Milla*, Texte, traduction et commentaire par Amor Cherni, Paris, Albouraq, 2012, pp. 38-39, 108-113.

⁴² Al-Fārābī, *al-Siyāsa*, pp. 75-76, 78.

⁴³ Al-Fārābī, *al-Siyāsa*, pp. 80-81.

⁴⁴ Al-Fārābī, *al-Milla*, pp. 30-31.

⁴⁵ Voir le recueil d'articles de Muhsin Mahdi cité n. 39.

⁴⁶ Hans Daiber, « The Ismaili Background of Fārābī's Political Philosophy. Abū Ḥātim ar-Rāzī as a Forerunner of Fārābī », dans Udo Tworuschka (éd.), *Gottes ist der Orient. Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi*, Cologne, Böhlau, 1991, pp. 143-150 ; Id., « Abū Ḥātim ar-Rāzī (10th century A. D.) on the Unity and Diversity of Religions », dans Jerald Gort (éd.), *Dialogue and Syncretism. An Interdisciplinary Approach*, Grand Rapids - Amsterdam, W. B. Eerdmans, 1989, pp. 87-104 ; sur Abū Ḥātim al-Rāzī, voir Daniel De Smet, « The Religious Application of Philosophical Ideas », dans Rudolph e.a. (éds.), *Philosophy*, 743-744.

⁴⁷ Il n'est pas clair si ce débat a réellement eu lieu ou s'il s'agit d'une fiction littéraire ; voir Daniel De Smet, « From Khalaf to Ḥasan al-Ṣabbāḥ: Ismailism in Rayy before and under the Seljūqs », *Der Islam* 93 (2016), p.

capable de percer les secrets de l'univers et qu'il n'a nul besoin de révélations ou de prophètes pour arriver à cette fin. Le fait que ces révélations et les livres qui les contiennent (Thora, Évangile, Coran) se contredisent, prouverait que les prophètes qui les ont rédigés sont des imposteurs.

Abū Ḥātim répond à cette attaque frontale contre les religions et leurs prophètes en invoquant l'argument de la disparité qui règne au sein de l'espèce humaine. Si les animaux appartenant à une même espèce sont tous plus ou moins pareils, il en est tout autre des hommes, dont certains sont faibles, soumis et idiots, tandis que d'autres sont forts, dominants et intelligents. L'enseignant (*'ālim*) s'y distingue de l'enseigné (*muta'allim*), le dirigeant (*imām*) du dirigé (*ma'mūn*). Par conséquent, l'humanité a besoin de guides qui ont reçu une révélation divine⁴⁸. Al-Fārābī tient un raisonnement similaire dans sa *Siyāsa al-madaniyya* : chaque homme n'ayant pas la disposition innée (*fiṭra*) lui permettant de connaître par soi-même les voies menant à la félicité, il lui faut un enseignant (*mu'allim*) et un guide (*murshid*) ; l'homme qui, par nature, est disposé à guider et qui en reçoit l'inspiration de l'Intellect agent, est un chef (*ra'īs*), un imam⁴⁹.

D'après Abū Ḥātim, cet imam peut être un philosophe, car « le sage Platon était un imam pour Aristote » (*Aflātūn al-ḥakīm kāna imāman li-Aristātālīs*)⁵⁰. Les contradictions relevées par Abū Bakr entre, d'une part, les différentes révélations prophétiques et, de l'autre, la science des philosophes, s'expliquent par le fait que les prophètes s'expriment à l'aide d'images (*muthul*) et de symboles (*rumūz*). Si le contenu (le « sens », *ma'nā*) du message qu'ils ont reçu par révélation est toujours le même et reste inchangé, les prophètes successifs l'ont traduit dans un langage imagé qui convient au milieu historique du peuple auquel ils étaient envoyés⁵¹. Nous reconnaissons dans cette idée centrale du livre d'Abū Ḥātim une thèse caractéristique de la prophétologie d'al-Fārābī : grâce à l'action de l'Intellect agent sur leur faculté imaginative, les prophètes produisent des images et des symboles, chacun à sa façon,

444 ; sur Abū Bakr al-Rāzī, voir, entre autres, Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rāwandī, Abū Bakr al-Rāzī, and Their Impact on Islamic Thought*, Leiden - Boston - Cologne, Brill, 1999, pp. 87-120.

⁴⁸ Abū Ḥātim al-Rāzī, *Kitāb A'lām al-nubuwwa*, éd. Ṣalāḥ al-Ṣāwī et Gulām R. A'wānī, Téhéran, Iranian Institute of Philosophy, 1977, pp. 6-8, 185, 301 ; trad. Tarif Khalidī, *The Proofs of Prophecy*, Provo, Brigham Young University Press, 2011, pp. 4-6, 134, 228. La plupart des parallèles avec al-Fārābī qui vont suivre, ont déjà été relevés par Daiber dans les articles cités n. 46, mais je les présente ici d'une façon différente.

⁴⁹ Al-Fārābī, *al-Siyāsa*, pp. 75-76, 78.

⁵⁰ Al-Rāzī, *A'lām*, p. 7 (éd.), 5 (trad.).

⁵¹ Al-Rāzī, *A'lām*, pp. 71, 104-105, 108, 155-156, 173 (éd.), 52, 77-78, 80, 113-115, 127 (trad.).

de sorte qu'il peut y avoir des cités vertueuses avec des religions différentes qui, toutes, conduisent à la félicité⁵².

Ce qui vaut pour les livres révélés, observe Abū Ḥātim, vaut également pour les livres des philosophes. Eux aussi contiennent des passages obscurs qui demandent à être expliqués par un maître qualifié. Les philosophes ont eu recours à des images et des mythes, comme en témoignent les œuvres de Platon. Puisque les vrais philosophes (*al-ḥukamā' al-muḥiqqūn*) sont des êtres humains avec une intelligence supérieure au même titre que les prophètes, il est virtuellement impossible qu'ils aient tenu des propos contradictoires ou irrationnels. Par conséquent, lire Platon ou Aristote sans guide est tout aussi absurde que d'essayer d'interpréter le Coran au gré de sa propre fantaisie⁵³.

Pour contrecarrer l'assertion d'Abū Bakr selon laquelle les philosophes ont découvert leur science de par eux-mêmes, par déduction (*istinbāṭ*), Abū Ḥātim prône au contraire que les prophètes sont à la base des enseignements des philosophes. Ou plus précisément, que les sciences philosophiques, géométriques, astronomiques ou médicales ont été instituées par les véritables imams de leur époque, les « preuves » (*ḥujaj*) de Dieu sur terre qui ont reçu leur science par révélation. L'exemple d'Hermès, que la tradition islamique identifie avec le prophète Idrīs mentionné dans le Coran, doit prouver cette symbiose : il s'agit du même personnage, appelé Hermès en sa qualité de philosophe et Idrīs en sa qualité de prophète⁵⁴. La science ayant été transmise par une lignée continue d'imams philosophes, Abū Ḥātim fait commencer la chaîne avec le « premier sage » (*al-ḥakīm al-awwal*) :

Ce sage a connu ces sciences subtiles par une inspiration (*ta'yīd*) de Dieu et par une révélation (*waḥī*) de sa part. Il fait partie de l'ensemble des prophètes, car personne n'aurait pu atteindre par une autre voie une connaissance d'une telle ampleur⁵⁵.

Cette notion du *ḥakīm al-awwal* rappelle étroitement le *ra'īs al-awwal* d'al-Fārābī, ce « premier chef » ou premier imam dont dépendent les souverains des cités vertueuses qui lui ont succédé et qui, lui aussi, était à la fois prophète et philosophe⁵⁶.

⁵² Al-Fārābī, *al-Siyāsa*, pp. 85-86 ; Id. *Taḥṣīl*, p. 85, 88-90 ; Id., *Mabādi'*, XV, § 8, 10-11, XVII, § 2, pp. 240-247, 278-281.

⁵³ Al-Rāzī, *A'lām*, pp. 72-73, 107 (éd.), 52-53, 79 (trad.).

⁵⁴ Al-Rāzī, *A'lām*, pp. 273, 277-278 (éd.), 205-206, 209-210 (trad.).

⁵⁵ Al-Rāzī, *A'lām*, p. 318 (éd.), 242 (trad.).

⁵⁶ Al-Fārābī, *Siyāsa*, pp. 78-80 ; Id., *Milla*, pp. 38-39, 104-105 ; Id., *Taḥṣīl*, pp. 78, 88, 94.

Les ressemblances sont si frappantes que l'on peut conclure avec une certaine probabilité qu'al-Fārābī avait lu le *Kitāb A'lām al-nubuwwa*. Cela ne signifie pas pour autant qu'il était ismaélien ou qu'il avait des sympathies pour l'ismaélisme. En effet, la tradition ismaélienne considère ce livre comme *zāhir* (« exotérique »), pouvant librement circuler en dehors des circuits internes, ce qu'il a visiblement fait, puisqu'il a connu une large diffusion dans le monde musulman. Aussi, ne contient-il aucun exposé explicite de doctrines ismaéliennes « secrètes », ce qui ne veut pas dire pour autant qu'elles en soient absentes. Il est sûr, par exemple, que l'auteur emploie le terme *imām* dans un sens ismaélien, tout comme *ta'yīd* ou *ta'līm*. Mais un lecteur profane n'est pas censé le remarquer⁵⁷. Sans doute al-Fārābī a-t-il été séduit par l'idée de l'origine prophétique de la philosophie, une thèse qui remonte à la *Doxographie du Pseudo-Ammonius* rédigée dans le cercle d'al-Kindī et dont le *Kitāb A'lām al-nubuwwa* est notre plus ancien témoin⁵⁸.

Les Frères de la pureté (Ikhwān al-Ṣafā')

Dès 1962, Yves Marquet avait détecté un nombre de similitudes frappantes entre la cité vertueuse d'al-Fārābī et la « philosophie politique » des Ikhwān al-Ṣafā'. Plus récemment, Carmela Baffioni a confirmé ces ressemblances⁵⁹.

Dans les dernières épîtres de leur « Encyclopédie » (en particulier les Ép. 42 à 48), les Ikhwān décrivent leur cité idéale, qu'ils qualifient de *madīna al-fāḍila*⁶⁰. Mais contrairement à al-Fārābī, ils présentent cette « cité vertueuse » comme une cité spirituelle (*madīna fāḍila rūḥāniyya*), qui ne doit pas être construite sur terre, afin de la prémunir contre l'influence

⁵⁷ Il est significatif à cet égard que Tarif Khalidi, dans sa traduction anglaise, semble ignorer (délibérément ou pas) tout apport ismaélien, et plus généralement shi'ite. Sa manière de rendre les termes techniques est dès lors sujette à caution.

⁵⁸ Voir à ce sujet Daniel De Smet, « La *Doxographie du Pseudo-Ammonius* dans ses rapports avec le néoplatonisme ismaélien », dans Elisa Coda et Cécilia Martini Bonadeo (éds.), *De l'Antiquité tardive au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henry Hugonnard-Roche*, Paris, Vrin, 2014, pp. 491-518.

⁵⁹ Yves Marquet, « Imamat, résurrection et hiérarchie selon les Ikhwan as-Safa », *Revue des Études Islamiques* 30 (1962), pp. 49-142 (les parallèles avec al-Fārābī ont été relégués dans les notes de bas de page) ; Carmela Baffioni, « *Al-Madīnah al-fāḍila* in al-Fārābī and in the Ikhwān al-Ṣafā': a Comparison », dans Stefan Leder (éd.), *Studies in Arabic and Islam. Proceedings of the 19th Congress, Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Halle 1998*, Louvain, Peeters, 2002, pp. 3-12. Notons que les rapprochements suggérés par ces auteurs ne sont pas tous aussi convaincants. Je ne reprendrai que ceux qui me semblent les plus significatifs, en les présentant dans un ordre différent.

⁶⁰ L'Épître 44 raconte l'histoire d'une *madīna al-fāḍila* bâtie sur le sommet d'une île au milieu des océans et dont les habitants vivaient dans une harmonie parfaite, loin de toute corruption et discorde ; voir Samer Traboulsi, Toby Mayer et Ian Richard Netton, *Epistles of the Brethren of Purity, On Companionship and Belief. An Arabic Critical Edition and English Translation of Epistles 43-45*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 86-87 (éd.), 108-109 (trad.).

néfaste des cités injustes (*al-mudun al-jā'ira*), ni près du rivage pour la protéger des vagues dévastatrices, mais haut dans le ciel, hors de la portée des miasmes des cités iniques⁶¹. Les frères qui y habitent sont si unis qu'ils ne forment « qu'un seul homme, un seul corps, une seule âme », expression qui revient comme un refrain sous la plume des Ikhwān, mais que l'on trouve également chez al-Fārābī⁶².

L'accès à la cité vertueuse, qui est protégée par quatre remparts, est réservée aux frères qui ont acquis les sciences nécessaires à la félicité (*sa'āda*), à savoir l'ensemble des sciences décrites dans les *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*⁶³. Cette cité a été construite « dans le royaume du maître suprême de la loi » (*fī mamlakat ṣāhib al-nāmūs al-akbar*)⁶⁴. Il s'agit du législateur (*wāḍi' al-sharī'a* ou *wāḍi' al-nāmūs*, au pluriel *al-nawāmīs*)⁶⁵, fondateur de la cité vertueuse.

Selon les Ikhwān, les prophètes (*al-anbiyā'*) occupent le rang le plus élevé parmi les hommes, proches des anges ; ils sont immédiatement suivis par les sages philosophes (*al-falāsifa al-ḥukamā'*). Les deux groupes s'accordent sur les mêmes doctrines, comme l'unicité du Créateur, la nature générée de tous les existants ou le retour (*ma'ād*) de l'âme sauvée vers son origine céleste. La prophétie suppose quarante-six qualités (*khaṣla*), dont la première est la vision véridique (*al-ru'ya al-ṣādiqa*), d'après un hadith attribué au Prophète : « La vision véridique est la première des quarante-six parties de la prophétie ». Si, à un certain moment, ces quarante-six qualités sont réunies en un seul homme, il sera l'envoyé (*al-mab'ūth*), le maître du temps (*ṣāhib al-zamān*) et l'imam des hommes. Après sa mort, son successeur (*khalīfa*) réunira la plupart de ces qualités. Si une telle personne n'est pas disponible, mais les qualités sont dispersées sur un groupe d'individus, alors ce groupe gouvernera collectivement la cité et coopèrera pour préserver la religion et la loi⁶⁶. En des termes très analogues, al-Fārābī admet qu'après la disparition du premier chef, la cité vertueuse peut être dirigée par un

⁶¹ Abbas Hamdani et Abdallah Soufan, *Epistles of the Brethren of Purity, The Call to God. An Arabic Critical Translation of Epistle 48*, Oxford, Oxford University Press, 2019, pp. 59-62 (éd.), 82 (trad.) ; cf. *Ibid.*, p. 48 (éd.), 79 (trad.).

⁶² Ainsi, p. ex., Traboulsi *e.a.*, *Companionship*, p. 113 (éd.), 124 (trad.) (Ép. 44) ; Hamdani *e.a.*, *Call*, p. 55 (éd.), 81 (trad.) ; Ikhwān al-Ṣafā', *Rasā'il*, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1958, IV, p. 127 (présenté ici comme un hadith du Prophète : « les croyants sont comme un seul homme et une seule âme »), 134 (Ép. 47) ; al-Fārābī, *Mabādi'*, XVI, § 1, pp. 258-260.

⁶³ Hamdani *e.a.*, *Call*, pp. 66-67 (éd.), 83-84 (trad.). Outre la ressemblance avec les murailles de la cité de la connaissance décrite par al-Kirmānī (voir *supra*), l'idée que l'obtention de la félicité est liée à la connaissance exposée dans le livre (en ce cas les *Mabādi'*), se retrouve dans al-Fārābī, *Mabādi'*, XVII, § 1, pp. 276-279. L'Ép. 45 contient un *faṣl* sur la *sa'āda* (Traboulsi *e.a.*, *Companionship*, pp. 115-117 [éd.], 126-127 [trad.]), mais outre le terme il n'y a que peu de ressemblances avec al-Fārābī.

⁶⁴ Hamdani *e.a.*, *Call*, p. 59 (éd.), 82 trad.). La traduction « in the kingdom of the Great Divinity » est trompeuse et erronée.

⁶⁵ Al-Fārābī emploie couramment ces termes ; voir, p. ex., *Tahṣīl*, pp. 91-94.

⁶⁶ Ikhwān, *Rasā'il*, IV, pp. 124-125 ; Hamdani *e.a.*, *Call*, pp. 81-82 (éd.), 88-89 (trad.).

« second chef » ou, à défaut, par un collectif de gouvernants qui portent chacun une partie des qualités requises⁶⁷.

Le législateur (*wāḍī' al-sharī'a*) doit être doté de douze qualités innées, qui sont décrites les unes après les autres⁶⁸. Une liste quasiment identique (à quelques modifications près) figure dans les *Mabādi'* d'al-Fārābī⁶⁹, alors que le *Tahṣīl al-sa'āda*, qui reprend une liste analogue, l'attribue à la *République* de Platon⁷⁰. Outre ces qualités, le législateur doit maîtriser dix bases (*qā'ida*) de connaissances, concernant Dieu, la création, les intellects, les âmes, la nature de l'âme humaine et son retour. Il tient cette connaissance par révélation (*waḥī*), étant en contact avec l'Intellect (*'aql*), par l'intermédiaire de l'Âme universelle et des anges⁷¹. Il expose sa science directement, mais en secret, à l'élite (les philosophes ?), sans faire usage de symboles ou sans faire appel à la dissimulation (*ghayr marmūz wa lā maktūm*). En revanche, quand il s'adresse au vulgaire, il s'exprime de façon symbolique, en n'usant que d'énoncés (*alfāz*) et de notions (*ma'ānī*) qu'ils sont susceptibles de comprendre. Dès lors, si la science que les législateurs dissimulent de cette façon est toujours la même, les images et les symboles diffèrent d'une époque à l'autre et d'une culture à l'autre, une thèse que nous avons déjà relevée chez al-Fārābī et Abū Ḥātim al-Rāzī⁷².

Le prophète opère ainsi comme le médecin de la cité, dont la loi est le médicament qui guérit les âmes malades⁷³. À défaut de prophète, il faut que des « intellectuels » (*'uqalā'*) gouvernent la cité, pour préserver les lois contre toute tentative visant à les altérer⁷⁴. Or, ces « intellectuels » ne sont autres que les philosophes, dont nous avons vu qu'ils occupent un

⁶⁷ Al-Fārābī, *Siyāsa*, pp. 78-81 ; *Milla*, pp. 60-65, 84-87 ; *Mabādi'*, XV, § 13-14, pp. 248-253.

⁶⁸ Ikhwān, *Rasā'il*, IV, pp. 129-130. Le rapport avec les quarante-six qualités du prophète mentionnées précédemment, mais non spécifiées, ne ressort pas clairement du texte. Conformément à leur habitude, les Ikhwān semblent avoir juxtaposé deux traditions différentes, sans prendre le soin de les harmoniser. Une allusion à ces douze qualités apparaît également dans l'Ép. 48 ; voir Hamdani *e.a.*, *Call*, pp. 97-98 (éd.), 93-94 (trad.).

⁶⁹ Al-Fārābī, *Mabādi'*, XV, § 12, pp. 246-249 ; le texte précise explicitement que ces qualités sont présentes dans le chef de la cité vertueuse « par nature » (*bi l-ṭab'*). Pour une comparaison détaillée entre les deux listes, voir Marquet, « Imamat », pp. 49-50 et n. 2.

⁷⁰ Al-Fārābī, *Tahṣīl*, pp. 95-96. Walzer, *On the Perfect State*, pp. 445-446, montre que cette liste est compilée à partir des premiers chapitres du livre VI de la *République*, à partir d'une paraphrase remontant à Galien et qui est citée dans le *Commentaire de la République* d'Ibn Rushd, dont seule une traduction en hébreu nous est parvenue ; pour une comparaison des trois listes (Ikhwān, al-Fārābī et Ibn Rushd), voir Abbas Hamdani, « The Ikhwān al-Ṣafā': Between al-Kindī and al-Fārābī », dans Omar Ali-de-Unzaga (éd.), *Fortresses of the Intellect. Ismaili and Other Islamic Studies in Honour of Farhad Daftary*, London - New York, I. B. Tauris - The Institute of Ismaili Studies, 2011, p. 200.

⁷¹ Ikhwān, *Rasā'il*, IV, pp. 127, 129-132, 136.

⁷² Ikhwān, *Rasā'il*, IV, p. 132 ; Hamdani *e.a.*, *Call*, p. 97 (éd.), 93 (trad.).

⁷³ Hamdani *e.a.*, *Call*, p. 237 (éd.), 133 (trad.). Al-Fārābī lui-aussi affectionne cette comparaison avec le médecin ; voir *Milla*, pp. 86-87 ; *Tahṣīl*, p. 98 ; *Siyāsa*, p. 83.

⁷⁴ Ikhwān, *Rasā'il*, IV, p. 137. De même pour al-Fārābī, *Mabādi'*, XV, § 14, pp. 252-253, la cité vertueuse ne peut survivre sans la présence d'un philosophe.

rang immédiatement inférieur aux prophètes. Manifestement, les prophètes étaient eux aussi philosophes et certains philosophes prophètes, comme en témoigne ce hadith dans lequel Muhammad aurait déclaré : « Je suis l'Aristote de cette communauté » (*anā Aristātālīs hādhihi l-ummati*)⁷⁵.

Une indéniable parenté se dessine ainsi entre al-Fārābī et les Ikhwān al-Ṣafā'. Cependant, déterminer lequel des deux dépend de l'autre, est une question délicate, liée au problème de la datation du corpus ikhwānien. La position dominante encore aujourd'hui accorde foi au témoignage d'Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī selon lequel les *Rasā'il* auraient été composées par un groupe de clercs à Baṣra entre 360/970 et 370/980⁷⁶, donc après la mort d'al-Fārābī, ce qui signifie que les Ikhwān seraient tributaires du philosophe⁷⁷. Yves Marquet, en revanche, croyait que la majorité des *Épîtres* ont été écrites entre 350/961 et 370/980, bien que certaines (dont celles relatives à la cité vertueuse) remonteraient à une période plus ancienne, même antérieure à l'avènement des Fatimides en Tunisie au début du 10^e siècle. Par conséquent, al-Fārābī dépendrait des Ikhwān ou aurait employé les mêmes sources qu'eux⁷⁸. Wilferd Madelung a récemment émis une hypothèse complexe, qui situe la rédaction des *Rasā'il* dans la première moitié du 10^e siècle⁷⁹ : les Ikhwān et al-Fārābī seraient alors contemporains. Enfin, une datation pré-fatimide est défendue par Abbas Hamdani. Certes, les nombreuses publications de ce chercheur ismaélien poursuivent un « agenda secret », qui consiste à prouver la thèse ismaélienne tardive selon laquelle les *Épîtres* auraient été écrites

⁷⁵ Ikhwān, *Rasā'il*, IV, p. 263.

⁷⁶ Pour un état de la question de la datation des *Rasā'il*, voir De Smet, « Religious Application », pp. 752-754 ; Godefroid de Callataÿ, *Ikhwan al-Safa'. A Brotherhood of Idealists on the Fringe of Orthodox Islam*, Oxford, Oneworld, 2005, pp. 3-4.

⁷⁷ Déjà Shelomo Pinès, « Philosophy », dans *The Cambridge History of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, II, p. 804, soutenait que les Ikhwān ont plagié al-Fārābī, notamment en copiant leur liste avec les douze qualités de l'imam. Il a été suivi, e.a., par Walzer, *On the Perfect State*, p. 446 ; Hamid Enayet, « An Outline of the Political Philosophy of the Rasā'il of the Ikhwān al-Ṣafā' », dans Seyyed H. Nasr (éd.), *Ismā'īlī Contributions to Islamic Culture*, Téhéran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977, pp. 42-44 ; Rudolph, « Abū Naṣr al-Fārābī », p. 542. La liste avec les douze qualités de l'imam est souvent invoquée comme « preuve » de la dépendance des Ikhwān envers al-Fārābī. Mais, en réalité, elle ne prouve rien, car les citations platoniciennes abondent dans les *Rasā'il*. Ainsi, dans l'Ép. 47, quelques pages après la fameuse liste, les Ikhwān citent *Timée* 90a7-b2, le célèbre passage sur l'homme comme un arbre renversé qui prend racine dans le ciel, sans aucun rapport avec al-Fārābī (Ikhwān, *Rasā'il*, IV, p. 136).

⁷⁸ Yves Marquet, « La procession des âmes chez Fārābī ou le dédoublement de l'itinéraire », *Journal asiatique* 275 (1987), p. 65 ; Id., « Imamat », p. 50 n. 2.

⁷⁹ Wilferd Madelung, « Maslama al-Qurṭubī's Contribution to the Shaping of the Encyclopaedia of the Ikhwān al-Ṣafā' », dans Antonella Straface, Carlo De Angelo et Andrea Manzo (éds.), *Labor Limae. Atti in onore di Carmela Baffioni* (Studi Magrebini. Nuova Serie 12), Naples, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2014, pp. 403-417.

par l'imam Aḥmad, petit-fils du 7^e imam Muḥammad b. Ismā'īl et grand-père de 'Abd Allāh al-Mahdī (m. 322/934), le premier calife fatimide, selon la généalogie officielle⁸⁰.

Si les arguments invoqués par Hamdani font feu de tout bois et s'avèrent parfois hautement improbables, il a raison d'observer que le vocabulaire philosophique des Ikhwān est plus proche d'al-Kindī et des écrits néoplatoniciens élaborés dans son cercle (comme la *Pseudo-Théologie d'Aristote*) que d'al-Fārābī⁸¹. Cela vaut en particulier dans le domaine de la « philosophie politique » : ce qui fait l'originalité des exposés d'al-Fārābī sur la cité vertueuse et son imam, est le cadre noétique aristotélicien, avec des termes comme Intellect agent, intellect acquis, conjonction, etc. Or ces termes, qui n'apparaissent qu'occasionnellement dans l'ensemble des *Épîtres*⁸², font totalement défaut dans les Ép. 47 et 48 qui sont centrales pour notre sujet. Ici, la terminologie est néoplatonicienne, proche du néoplatonisme ismaélien antérieur à al-Kirmānī. Si les Ikhwān dépendaient d'al-Fārābī, on peut se demander pourquoi ils n'aient rien emprunté à son vocabulaire technique. Certainement pas par souci de cohérence, car les Ikhwān, dans leur brassage éclectique, sont tout sauf cohérents. Peut-on en conclure qu'ils ne connaissaient pas les écrits « politiques » d'al-Fārābī, qui sont généralement considérés comme ayant été rédigés vers la fin de sa vie ?

Le rapport entre al-Fārābī et les Ikhwān al-Ṣafā' reste donc indécis, bien que je penche plutôt en faveur d'une dépendance d'al-Fārābī envers les Ikhwān, sans pouvoir apporter de preuve décisive. Ce qui, en revanche, apparaît clairement de notre étude, est le fait qu'al-Fārābī avait une certaine affinité intellectuelle avec ces milieux shi'ites imbibés de philosophie antique, quitte à leur emprunter l'idée d'un imam, à la fois philosophe et prophète, qui dirige la cité de la connaissance préparant à la félicité éternelle. Cette affinité intellectuelle explique en même temps pourquoi ses ouvrages « politiques » ont influencé des ismaéliens comme al-Kirmānī. Toutefois, elle n'implique pas nécessairement qu'al-Fārābī ait été lui-même ismaélien. Comme le *Kitāb A'lām al-nubuwwa* d'Abū Ḥātim al-Rāzī, les *Rasā'il*

⁸⁰ Sur cette thèse, voir Daniel De Smet, « L'auteur des *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* selon les sources ismaéliennes tayyibites », *Shii Studies Review* 1 (2017), pp. 151-166 ; pour la généalogie officielle des Fatimides, voir Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs. Their History and Doctrines. Second Edition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 507.

⁸¹ Hamdani, « The Ikhwān al-Ṣafā' », pp. 189-212.

⁸² En des passages qui pourraient être des interpolations, du genre : « L'Intellect, à savoir l'Intellect agent ... ». Mais, il n'y a pas de théorie de l'Intellect agent dans les *Rasā'il*, leur noétique étant néoplatonicienne, avec des termes comme Intellect universel, Âme universelle, l'âme humaine comme partie de l'Âme universelle, etc. ; voir De Smet, « Noétique ismaélienne », pp. 159-189.

Ikhwān al-Ṣafā' ne faisaient pas partie de la littérature interne de la *da'wa* ismaélienne et avaient une diffusion plus large que le cercle restreint des initiés⁸³.

Les *Mabādi' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* : un *Fürstenspiegel* pour période d'occultation (*ghayba*) ?

Je ne peux résister à la tentation de clore cet article avec une hypothèse qui viendra s'ajouter aux innombrables hypothèses qui ont déjà été émises au sujet de la « philosophie politique » d'al-Fārābī.

Notre philosophe serait né vers 256/870 et il est mort en 339/950⁸⁴. La plus grande partie de sa vie coïncide avec la « petite occultation » (*al-ghayba al-ṣuḡhrā*) du douzième imam shi'ite Muḥammad al-Mahdī, qui commence en 260/874 avec la mort de son père al-Ḥasan al-'Askarī, et se termine avec la proclamation de l' « occultation majeure » (*al-ghayba al-kubrā*) en 329/941 : désormais, l'imam n'a plus de représentant (*saḡfīr*) sur terre, tout lien avec lui est coupé jusqu'à sa réapparition comme sauveur messianique⁸⁵.

Cette interruption de la succession des imams jeta la communauté shi'ite dans le désarroi : beaucoup doutaient, certains se ralliaient à la branche rivale des ismaéliens, tandis que d'autres devinrent sunnites. La grande *ghayba* posait ouvertement la question du pouvoir religieux. L'imam étant la seule autorité en matière de droit et d'interprétation du Coran et de la Tradition, que faire en son absence⁸⁶ ?

Al-Fārābī a commencé la rédaction des *Mabādi'* à Bagdad en 330/942 et il l'acheva à Damas en 331/943⁸⁷. En Syrie, à Damas et à Alep, il vécut sous la protection de l'émir Sayf al-Dawla, qui appartenait à la famille shi'ite duodécimaine des Ḥamdānides⁸⁸. Le livre a donc été écrit peu après le début de la grande *ghayba* en milieu shi'ite. En supposant qu'al-Fārābī était de confession shi'ite et qu'il ne vivait pas dans une tour d'ivoire, déconnecté de l'actualité

⁸³ De surcroît, le rapport des *Épîtres* avec l'ismaélisme est un sujet tout aussi controversé que leur datation. Disons pour simplifier qu'ils sont issus d'un même milieu intellectuel.

⁸⁴ Rudolph, « Abū Naṣr al-Fārābī », pp. 537-538.

⁸⁵ Heinz Halm, *Die Schia*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, pp. 41-47.

⁸⁶ Cette question continue à diviser les shi'ites duodécimains jusqu'à aujourd'hui. Certains théologiens contestent en effet la légitimité du régime islamique en Iran, en prônant que le clergé shi'ite a usurpé des pouvoirs qui ne reviennent qu'à l'imam. Selon eux, tant que dure la *ghayba*, il ne peut y avoir qu'un pouvoir exercé par un état laïc ; voir Mohammad-Ali Amir-Moezzi et Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, Paris, Fayard, 2004, pp. 207-220.

⁸⁷ Gutas, « Fārābī i. Bibliography », p. xxx, basé sur Ibn Abī Uṣaybi'a, '*Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*', éd. Nizār Riḍā, Beyrouth, Manshūrāt Dār Maktabat al-Ḥayāt, s.d., p. 608.

⁸⁸ Sā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, éd. Ḥusayn Mu'nis, Le Caire, Dār al-Ma'ārif, 1998, p. 74.

de son époque, il ne pouvait pas ne pas être au courant des débats soulevés par l'occultation majeure du douzième imam. Or, à mon avis, cette problématique a laissé des traces dans les *Mabādi'*.

En effet, l'auteur déclare que l'imam de la cité vertueuse n'est pas un homme comme les autres, puisqu'il doit réunir de naissance et par nature les douze qualités que nous avons déjà évoquées (XV, § 11-12). De tels hommes étant très rares, ils n'apparaissent « que l'un après l'autre » (*al-wāḥid ba'da l-wāḥid*) (XV, § 13). Visiblement, il s'agit des prophètes législateurs, dont nous avons vu qu'ils étaient, tout comme pour Abū Ḥātim al-Rāzī et les Ikhwān al-Ṣafā', en même temps des philosophes. Si un tel homme n'est pas disponible, il est remplacé par des souverains doués des mêmes qualités, hormis le pouvoir « d'énoncer un message à partir de la faculté imaginative ». Ces chefs, qui n'ont donc pas le don de la prophétie, se succèdent (*tawāllū*) à la tête de la cité (XV, § 13) : il s'agit manifestement de la lignée ininterrompue des imams, qui selon l'imamologie shi'ite relie un prophète à l'autre. Mais si cette succession s'arrête, donc s'il n'y a plus d'imams, la cité sera gouvernée par un « second chef » (*al-ra'īs al-thānī*), qui devra réunir les qualités suivantes : être philosophe (*ḥakīm*), connaître et préserver les lois et coutumes des premiers souverains, déduire (*istinbāt*) de nouvelles lois à base des préceptes établis par les premiers imams ; exceller dans la *ru'ya* (la délibération) et l'*istinbāt* pour pouvoir répondre à des questions qui ne se posaient pas à l'époque des premiers souverains, et cela en vue du bien-être (*ṣalāḥ*) de la cité ; guider (*irshād*) par la parole vers les lois des premiers souverains et vers celles qui ont été déduites après eux ; et enfin avoir la condition physique requise pour mener la guerre (XV, § 13). Ces qualités peuvent être présentes en différentes personnes, qui s'associent pour diriger la cité. Mais si aucun philosophe ne participe au gouvernement, la cité se corrompra et périra (XV, § 14)⁸⁹.

Nous reconnaissons dans les caractéristiques de ce « second chef » le gouverneur idéal, tel que le conçoit al-Fārābī en période d'occultation, alors que l'imam n'est plus disponible. Ce gouvernement de substitution n'édicte plus de nouvelles lois — c'est le privilège des prophètes et des imams — mais a recours à des méthodes de déduction (*istinbāt*) afin d'adapter le droit à de nouvelles situations qui n'étaient pas prévues par les législateurs. Il me semble très probable qu'al-Fārābī nous décrit ici la situation juridique qui apparut dans le shi'isme duodécimain après la *ghayba*.

⁸⁹ Le règne du « second chef » est également évoqué dans al-Fārābī, *Siyāsa*, pp. 80-81 ; Id., *Milla*, pp. 60-67.

En effet, les différentes méthodes de logique juridique (*ra'y*, *qiyās*, *ijtihād*, *istihsān*) employées par les juristes sunnites pour déduire des lois concrètes à partir des deux bases de la loi que sont le Coran et la Tradition⁹⁰, ou pour adapter des lois existantes à de nouvelles conditions, sont, en théorie du moins, rigoureusement interdites par les shi'ites, l'imam étant pour eux l'unique autorité en matière de droit. Si cela est toujours le cas dans l'ismaélisme, où la succession des imams continue jusqu'à aujourd'hui, le shi'isme duodécimain a été contraint, suite à l'occultation de l'imam, à adopter certaines de ces méthodes tant décriées⁹¹. Il en résulte un basculement du shi'isme duodécimain vers le sunnisme, une évolution qui provoqua de vives réactions auprès de ceux qui trouvaient que les juristes s'arrogeaient des droits qui ne leur revenaient pas⁹². Dans un tel contexte, la démarche d'al-Fārābī prend sens : pour éviter une dérive totale et prémunir la religion et la loi contre des interprétations arbitraires, il faut la présence d'un philosophe dans le gouvernement de la cité. Grâce à son intellect acquis, inspiré par l'Intellect agent, il veille à ce que la cité ne s'écarte pas des voies tracées par les prophètes et les imams.

Si cette hypothèse tient la route, les *Mabādi'* pourraient être lus comme un *Fürstenspiegel* écrit pour Sayf al-Dawla, afin de l'aider à organiser un état shi'ite désormais dépourvu d'imam.

⁹⁰ Sur ces méthodes, voir, entre autres, Ch. Chehata, « Logique juridique en droit musulman », *Studia Islamica* 23 (1965), pp. 5-25 ; Émile Tyan, « Méthodologie et sources du droit en Islam (*Istihsān*, *Istiślāh*, *Siyāsa šar'īyya*) », *Studia Islamica* 10 (1959), pp. 79-109.

⁹¹ Ismail Poonawala, « Al-Qāḍī al-Nu'mān and Isma'ili Jurisprudence », dans Farhad Daftary (éd.), *Medieval Isma'ili History and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 117-145 ; Farhad Daftary, « Al-Qāḍī al-Nu'mān, Ismā'īlī Law and Imāmī Shī'ism », dans Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir M. Bar-Asher et Simon Hopkins (éds.), *Le shī'isme Imāmite quarante ans après. Hommage à Etan Kohlberg*, Turnhout, Brepols, 2009, pp. 179-186.

⁹² Sur ce processus de sunnisation, qui s'accroît sous le règne des Buyides shi'ites à Bagdad (334/945-447/1055), voir Amir-Moezzi et Jambet, *Qu'est-ce que le shi'isme ?*, pp. 183-194.