

ORIENTALIA LOVANIENSIA  
ANALECTA

— 14 —

# YAḤYĀ IBN ʿADĪ

THÉOLOGIEŒN CHRÉTIEN ET PHILOSOPHE ARABE

Sa théologie de l'Incarnation

PAR

E. PLATTI

*Uitgegeven met de steun van de Universitaire Stichting van België*

DEPARTEMENT ORIËNTALISTIEK  
LEUVEN  
1983

# ORIENTALIA LOVANIENSIA ANALECTA

---

DEPARTEMENT ORIENTALISTIEK

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN

- Volume 1: EDWARD LIPÍŃSKI, *Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics I.*
- Volume 2: JAN QUAEGBEUR, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*
- Volume 3: P. H. L. EGGERMONT, *Alexander's Campaigns in Sind and Baluchistan and the Siege of the Brahmin Town of Harmatelia.*
- Volume 4: WINAND M. CALLEWAERT, *The Sarvāṅgī of the Dādūpanthī Rajāb.*
- Volume 5: EDWARD LIPÍŃSKI (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East I.*
- Volume 6: EDWARD LIPÍŃSKI (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East II.*
- Volume 7: MARIE-CHRISTINE DE GRAEVE, *The Ships of the Ancient Near East (c. 2000-500 B.C.).*
- Volume 8: WINAND M. CALLEWAERT (ed.), *Early Hindī Devotional Literature in Current Research.*
- Volume 9: FRANS L. DAMEN, *Crisis and Religious Renewal in the Brahmō Samaj Movement (1860-1884).*
- Volume 10: R. Y. EBIED, A. VAN ROEY and L. R. WICKHAM, *Peter of Callinicum, Anti-Tritheist Dossier.*
- Volume 11: AGNES RAMMANT-PEETERS, *Les pyramidions égyptiens du Nouvel Empire.*
- Volume 12: SIMONE SCHEERS (ed.), *Studia Paulo Naster Oblata I. Numismatica Antiqua.*
- Volume 13: JAN QUAEGBEUR (ed.), *Studia Paulo Naster Oblata II. Orientalia Antiqua.*
- Volume 14: E. PLATTI, *Yahyā ibn 'Adī, théologien chrétien et philosophe arabe.*
- Volume 15: E. GUBEL - E. LIPÍŃSKI - B. SERVAIS-SOYEZ (ed.), *Studia Phoenicia I-II.*
- Volume 16: W. SKALMOWSKI-A. VAN TONGERLOO (ed.), *Middle Iranian Studies.*

© by Departement Oriëntalistiek  
Orientalia Lovaniensia Analecta  
Blijde Inkomststraat 21, B-3000 Leuven/Louvain (Belgium)

All rights reserved, including the rights to translate or to  
reproduce this book or parts thereof in any form.

D/1983/2574/2

ISBN 90 70192 11 X

Printed in Belgium by Orientaliste, Leuven

## TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE . . . . .	VII
SYSTÈME DE TRANSCRIPTION . . . . .	IX
BIBLIOGRAPHIE . . . . .	XI
INTRODUCTION . . . . .	XVII
CHAPITRE PREMIER: La vie et l'œuvre de Yaḥyā b. ʿAdī dans la littérature arabe ancienne . . . . .	1
1. Yaḥyā b. ʿAdī dans les anciennes encyclopédies biographiques . . . . .	1
2. Le témoignage d'at-Tawḥīdī sur les séances philosophiques avec Yaḥyā b. ʿAdī à Bagdad . . . . .	9
3. La transmission de la philosophie grecque et les traducteurs autour de Yaḥyā b. ʿAdī . . . . .	15
1° Le rôle de Yaḥyā b. ʿAdī dans la transmission de la philosophie grecque . . . . .	16
2° Yaḥyā traducteur du syriaque en arabe . . . . .	21
3° Les méthodes critiques d'édition de l'École de Yaḥyā b. ʿAdī . . . . .	27
4° L'École de Yaḥyā b. ʿAdī, héritière de l'École philosophique d'Alexandrie . . . . .	29
4. Les auteurs arabes chrétiens . . . . .	33
1° Le florilège copte «La confession de foi des Pères» . . . . .	33
2° Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Kātīb Qayṣar. . . . .	34
3° Aṣ-Ṣafī Abū'l-Faḍā'il Ibn al-'Assāl. . . . .	35
4° Mu'taman ad-Dawla Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-'Assāl . . . . .	36
5° Abū Šākir b. Buṭrus ar-Rāhib . . . . .	46
6° Abū'l-Barakāt b. Kabar (Šamš ar-Ri'āsa) . . . . .	47
CHAPITRE DEUXIÈME: Les traités théologiques de Yaḥyā b. ʿAdī sur l'Incarnation . . . . .	54
CHAPITRE TROISIÈME: La doctrine de Yaḥyā b. ʿAdī sur l'Incarnation . . . . .	76
1. Yaḥyā b. ʿAdī, apologiste chrétien . . . . .	76
2. Les termes al-ma'nā, al-uqnūm et al-ḡawhar (la 'réalité', l'hypostase et la substance) . . . . .	80
3. Le terme aṭ-ṭabī'a (la nature). . . . .	87

4. Dieu et l'homme . . . . .	90
1° Les opposants de Yaḥyā b. 'Adī . . . . .	91
2° Réponses de Yaḥyā b. 'Adī aux contradicteurs. . . . .	99
5. La création. . . . .	106
6. La Trinité et les attributs divins. . . . .	107
7. La théologie de l'Incarnation: comparaisons . . . . .	114
8. La théologie de Yaḥyā et la tradition monophysite . . . . .	124
1° Le vocabulaire théologique de Yaḥyā b. 'Adī concernant l'Incarnation . . . . .	125
2° Yaḥyā b. 'Adī dans la tradition monophysite . . . . .	131
 APERÇU CHRONOLOGIQUE . . . . .	 134
 CHAPITRE QUATRIÈME: Textes et traduction . . . . .	 135
1. Discussion avec Quryāqus b. Zakariyyā al-Ḥarrānī le nestorien	136
2. Traité dans lequel il est démontré que le Christ est une substance . . . . .	189
3. Deux arguments contre les nestoriens . . . . .	190
 INDEX DES NOMS PROPRES . . . . .	 194
 TROIS TRAITÉS CONTRE LES NESTORIENS . . . . .	 1*
1. Discussion avec Quryāqus	
Première question . . . . .	5*
Deuxième question . . . . .	32*
Troisième question . . . . .	49*
2. Traité contre les nestoriens . . . . .	62*
3. Deux arguments contre les nestoriens . . . . .	64*
 INDEX ANALYTIQUE . . . . .	 69*

## PRÉFACE

Il y a maintenant un peu plus de mille ans que mourait à Bagdad un des derniers héritiers de l'école philosophique d'Alexandrie. Chrétien jacobite convaincu, Yaḥyā b. 'Adī laissait derrière lui un nombre impressionnant de manuscrits où figurait sa signature. Une grande partie de son œuvre fut retranscrite et conservée dans les cercles de ses disciples et continua à attirer l'attention des philosophes des siècles suivants. Il en alla tout autrement de ses œuvres théologiques. Elles trouvèrent très vite le chemin des couvents égyptiens où on continua de les étudier, alors qu'ailleurs leur souvenir allait s'estomper. Il n'est donc pas étonnant qu'on trouve la plus grande collection de manuscrits d'œuvres théologiques de Yaḥyā à la Bibliothèque du Patriarcat copte du Caire. G. Graf y est passé et a catalogué ces manuscrits ; ce qu'a fait aussi Murqus Simaika Pasha quelques années plus tard. Mais ils n'ont évidemment pas pu examiner en détail le contenu des manuscrits décrits par eux.

Le R. P. Mistrīh, du Centre Franciscain d'Études Orientales du Muski au Caire, attira mon attention sur deux manuscrits volumineux de la collection dont il avait pris connaissance lui-même et m'encouragea à étudier de plus près les longs textes polémiques de Yaḥyā avec Quryāqus et al-Miṣrī. Ils allaient s'avérer extrêmement intéressants pour la connaissance de la théologie de Yaḥyā b. 'Adī ; et si nous sommes maintenant dans la possibilité de proposer un aperçu cohérent de celle-ci, nous le devons au R. P. Mistrīh qui nous a mis sur la piste en nous offrant par ailleurs les possibilités matérielles pour la collation des textes. Nous le remercions aussi d'avoir mis à notre disposition son édition de la *Somme Théologique* d'Abū Ishāq b. al-'Assāl pour l'examen des citations de Yaḥyā.

Nous voulons exprimer aussi notre reconnaissance envers le R. P. Anawati, directeur de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire, qui a bien voulu accepter d'être notre *mušrif* pendant les trois périodes de stage que le gouvernement égyptien nous a accordées dans le cadre de la coopération belgo-égyptienne. Nous lui savons particulièrement gré d'avoir largement débordé ce cadre officiel pour relire patiemment avec nous des manuscrits tout en guidant nos pas dans l'interprétation philosophique de ceux-ci.

Parmi les personnes grâce auxquelles il a été possible de mener à bien

ce travail, nous remercions particulièrement notre directeur de thèse, le Professeur A. Van Roey, qui nous a introduit dans la lecture des théologiens arabes et syriaques et nous a suivi ensuite dans la revision détaillée et la correction de cette thèse. Nous remercions les *Vlaamse leergangen te Leuven* de nous avoir accordé une subvention pour nos recherches dans la bibliothèque St. Joseph à Beyrouth, et celles du Séminaire de Šarfēh et du couvent Dayr az-Za'farān à Mardin, ainsi que les responsables de celles-ci qui nous ont aidé dans nos recherches. Il en est de même du R. P. Bibliothécaire du Patriarcat copte du Caire, le R. P. Bishoy Anba Bishoy.

Nous souhaitons que Yaḥyā b. 'Adī reprenne quelque peu la place qui lui revient dans l'histoire de la pensée arabe et que le contact avec ses œuvres théologiques soit un stimulant dans l'effort contemporain de compréhension mutuelle entre musulmans et chrétiens, plus qu'elles ne pouvaient l'être dans les réunions savantes multiconfessionnelles à l'âge d'or de la capitale abbasside du dixième siècle.

Le Caire, le 1 mai 1981

Emilio PLATTI o.p.

## SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

Le système de transcription que nous adoptons est celui du dictionnaire de H. Wehr, *Arabisches Wörterbuch*, qui est d'ailleurs aussi celui de la *Grammaire de l'arabe classique*, de R. Blachère et M. Gaudefroy-Demombynes (excepté pour le ġīm), ainsi que de R. Blachère et J. Sauvaget, *Règles pour éditions et traductions de textes arabes*, Paris, 1953, p. 7.

'	pour	hamza
b		bā`
t		tā`
ṭ		ṭā`
ġ		ġīm
ḥ		ḥā`
ḫ		ḫā`
d		dāl
ḍ		ḍāl
r		rā`
z		zay
s		sīn
š		šīn
ṣ		ṣād
ḍ		ḍād
ṭ		ṭā`
ẓ		ẓā`
.		'ayn
ġ		ġayn
f		fā`
q		qāf
k		kāf
l		lām
m		mīm
n		nūn
h		ḥā`
w		wāw
y		yā`

Les voyelles longues sont rendues par ā, ū et ī.



## SIGLES ET ABRÉVIATIONS

[ ]	ajouté (par erreur) par le copiste
< >	omis par le copiste
— —	incise
« »	citation
°	confusion entre ذ/ذ, ث/ث, ع/ع ; ou: le manuscrit de base omet <i>hamza</i> .
+	ajoute
<	omet
~	inversion
AD	anno Domini
ar.	arabe (Vat. ar.; Münch. ar.; Par. ar ... : manuscrit arabe du Vatican, de la bibliothèque d'État de Munich, de la Bibliothèque Nationale à Paris...)
cf.	comparez
cit.	citation
ed.	édition
fol.	folio
H.	année de l'Hégire
id.	le même
i.e.	c'est-à-dire
incompr.	incompréhensible
infra	ci-dessous
<i>lege (lege?)</i>	hypothèse de lecture
ln.	ligne
marg.	en marge du manuscrit
ms./mss.	manuscrit/manuscrits
o.c.	dans l'ouvrage cité ci-dessus
p./pp.	page/pages
Patr. Copt. theol.	Bibliothèque du Patriarcat copte du Caire, section théologie
ref.	se réfère à
res.	résumé
superscr.	au-dessus de la ligne (dans le ms.)
supra	ci-dessus
trad.	traduction
v.v.	voir la traduction

## BIBLIOGRAPHIE

### I. Sources

- ABEL, *Al-Warrāq* = ABŪ ṬSĀ AL-WARRĀQ, *Le livre de la réfutation des trois sectes chrétiennes* (Éd. et trad. A. Abel), Bruxelles, 1949 (polycopié).
- ABŪ'L-BARAKĀT, *Miṣbāḥ* (Éd. K) = ABŪ'L-BARAKĀT IBN KABAR, *Miṣbāḥ az-Zulmah fī ṭdāh al-Khidmah* (Lampa tenebrarum, I), Al-Kārūz, Al-Qāhira, 1971.
- ABŪ'L-BARAKĀT, *Miṣbāḥ* (Éd. R) = RIEDEL, W., *Die kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900, pp. 15-80.
- ABŪ'L-BARAKĀT, *Miṣbāḥ* (Éd. V) = VILLECOURT, L., *Livre de la Lampe des ténèbres et de l'exposition lumineuse du service de l'Église* (Éd. et trad. L. Villecourt, E. Tisserant et G. Wiet), dans *Patrologia Orientalis* XX/4 (1928), pp. 579-790.
- AL-AŠ'ARĪ, *Maqālāt* = ABŪ'L-HASAN AL-AŠ'ARĪ, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa ihitlāf al-musallīn I-II. Die dogmatische Lehren der Anhänger des Islams* (Bibliotheca Islamica, Ia-Ib) (Éd. H. Ritter), Istanbul, 1929-1930.
- AL-BAYHAQĪ, *Ta'riḥ Ḥukamā' al-Islām* (Éd. Kurd 'Alī), Dimašq, 1946.
- AL-BAYHAQĪ, *Tatimma* = AL-BAYHAQĪ, *Tatimma Ṣiḡān al-ḥikma* (Éd. Shafī'), Lahore, 1351 H.
- AL-FĀRĀBĪ, *Al-Madīna* (Éd. D) = AL-FĀRĀBĪ, *Risāla fī Arā' Ahl al-Madīnat al-fāḍila* (Éd. F. Dieterici), Leiden, 1895.
- AL-FĀRĀBĪ, *Al-Madīna* (Trad. J) = AL-FĀRĀBĪ, *Idées des habitants de la cité vertueuse* (Textes et traductions d'auteurs orientaux, IX) (Trad. Jaussen, Youssef Karam et J. Chlala), Le Caire, 1949.
- AL-IṢFAHĀNĪ, *Épître* = MUHYĪ AD-DĪN AL-IṢFAHĀNĪ, *Épître sur l'Unité et la Trinité. Traité sur l'intellect. Fragment sur l'âme* (Recherches, XX) (Éd. et trad. M. Allard et G. Troupeau), Beyrouth, 1962.
- AL-KINDĪ, *Rasā'il* (Éd. Abū Rīdah) = AL-KINDĪ, *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya* (Éd. M. 'Abdal-Hādī Abū Rīdah), Al-Qāhira, 1950.
- AL-MAS'ŪDĪ, *Le livre de l'avertissement* = MAÇOUDI, *Le livre de l'avertissement et de la revision* (Trad. Carra de Vaux), Paris, 1897.
- AL-MAS'ŪDĪ, *Tanbīh* = AL-MAS'ŪDĪ, *Kitāb at-Tanbīh wa'l-iṣrāf* (Éd. De Goeje), Leiden, 1894; Beyrouth, 1965<sup>2</sup>.
- AL-QIFTĪ, *Kitāb Aḥbār al-'ulamā' bi-Aḥbār al-ḥukamā'* (Éd. Muḥammad Amīn), Al-Qāhira, 1326 H.
- AL-QIFTĪ, *Ta'riḥ* = Lippert, L., *Ibn al-Qiftī's Ta'riḥ al-ḥukamā'* (Auf Grund der Vorarbeiten A. Müller hrsg.), Leipzig, 1903.
- ARISTOTE (Cat. = *Categoriae*; De anima; De interpretatione; *Metaph.* = *Metaphysica*; Phys. = *Physica*; Soph. El. = *Sophistici Elenchi*; Top. = *Topica*). Les références concernent la pagination de l'édition de E. BEKKER, *Aristotelis opera*, Berlin, 1831.

- AŠ-ŠAHRASŤĀNĪ, *Al-Milal* (Éd. C) = AŠ-ŠAHRASŤĀNĪ, *Kitāb al-Milal wa'l-Nihāl* (Éd. W. Cureton), London, 1846.
- AŠ-ŠAHRASŤĀNĪ, *Al-Milal* (Trad. H.) = AŠ-ŠAHRASŤĀNĪ, *Religionsparteien und Philosophen-Schulen* (Trad. Th. Haarbrücker), Halle, 1850.
- AŠ-ŠAHRASŤĀNĪ, *Nihāyatu* = AŠ-ŠAHRASŤĀNĪ, *Kitāb Nihāyatu'l-iqdām fī 'ilmi'l-Kalām* (Éd. A. Guillaume), Oxford-London, 1934.
- AT-TAWHĪDĪ, *Al-Imtā'* = ABŪ HAYYĀN AT-TAWHĪDĪ, *Kitāb al-Imtā' wa'l-Mu'ānasa I-III* (Éd. Aḥmad Amīn et Ahmad az-Zayn), Al-Qāhira, 1939, 1942, 1944.
- AT-TAWHĪDĪ, *Muqābasāt* = ABŪ HAYYĀN AT-TAWHĪDĪ, *Al-Muqābasāt* (Éd. Muḥammad Tawfīq Ḥusayn), Bagdād, 1970.
- BADAWĪ, *Manṭiq Aristū* = 'ABDALRAHMĀN BADAWĪ, *Manṭiq Aristū I-III* (Organon Aristotelis) (Islamica, VII), Al-Qāhira, 1948, 1949 et 1952.
- BADAWĪ, *Rasā'il falsafīyya* = 'ABDALRAHMĀN BADAWĪ, *Rasā'il falsafīyya li'l-Kindī wa'l-Fārābī wa-Ibn Baġġa wa-Ibn 'Adī*, Bangazi, 1973.
- BADAWĪ, *Ṭabī'a* = ARISTŪTĀLĪS, *Aṭ-Ṭabī'a I-II* (Éd. 'Abdalrahman Badawī), Al-Qāhira, 1965-1966.
- BOUYGES, M., *Averroès. Tafsīr mā ba'd aṭ-Ṭabī'at. Notice* (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, V/1), Beyrouth, 1952.
- DODGE, *Fihrist* = DODGE, B., *The Fihrist of Al-Nadīm I-II*, New York-London, 1970.
- ĠAQQĪ, *Tahḏīb al-aḥlāq* = MURĀD FU'ĀD ĠAQQĪ, *Kitāb tahḏīb al-aḥlāq*, Al-Quds, 1930.
- GEORR, *Catégories* = GEORR, K., *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions Syro-Arābes*, Beyrouth, 1948.
- GRAF, *Abū Rā'īta* (CSCO, 130) = GRAF, G., *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'īta* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 130), Louvain, 1951.
- GRAF, *Abū Rā'īta* (CSCO, 131) = GRAF, G., *Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb Ibn Ḥidma Abū Rā'īta* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 131) (Uebersetzt), —Louvain, 1951.
- GYEKYE, *Ibn al-Ṭayyib on Porphyry's Eisagoge* = GYEKYE, K., *Ibn al-Ṭayyib's Commentary on Porphyry's Eisagoge* (Recherches, B/2), Beyrouth, 1975.
- IBN ABĪ UṢAYBĪ'A, *'Uyūn* = IBN ABĪ UṢAYBĪ'A, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭṭibā' I-II* (Ed. A. Müller), Al-Qāhira, 1882.
- IBN AL-'IBRĪ, *Muḥtaṣar* = ABŪ'L-FARAĠ IBN AL-'IBRĪ (BARHEBRAEUS), *Ta'rīḥ muḥtaṣar ad-duwal*, Beyrouth, 1890.
- IBN AN-NADĪM, *Fihrist* = IBN AN-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist* (Éd. G. Flügel), Leipzig, 1871-1972; Beyrouth, 1964<sup>2</sup>.
- MAĪMONIDE, *Guide des égarés* = MAĪMONIDE (Moïse Ben Maimoun), *Le guide des égarés* (Trad. S. Munk), Paris, 1856-1960.
- MEYERHOF, *Bayhaqī* = MEYERHOF, M., *'Alī Al-Bayhaqī's Tatimma Ṣiwān Al-Ḥikma* (Intr. et trad. angl.), dans *Osiris VIII* (1948), pp. 122-217.
- PERIER, *Petits traités* = PERIER, A., *Petits traités apologétiques de Yahyā ben 'Adī*, Paris, 1920.
- PG = *Patrologia graeca* (Éd. Migne).
- PORPHYRE, *Isagoge* = Busse, A., *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, Berlin, 1887.

- POLLAK, *Die Hermeneutik* = POLLAK, I., *Die Hermeneutik des Aristoteles in der arabischen Uebersetzung des Ishak Ibn Honain* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, XIII/1), Leipzig, 1913.
- SBATH, *Vingt traités* = SBATH, P., *Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens* (IX-XIV<sup>e</sup> s.), Cairo, 1929.
- TÜRKER, *Yahyā ibn-i 'Adī'nin varlıklar hakkındaki makelesi* = MUBAHAT TÜRKER, *Yahyā ibn-i 'Adī'nin varlıklar hakkındaki makalesi*, dans *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 17 (1959), pp. 145-157.
- TÜRKER, *Yahyā ibn 'Adī ve neşredilmemiş bir risalesi* = MUBAHAT TÜRKER, *Yahyā ibn 'Adī ve neşredilmemiş bir risalesi*, dans *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 14 (1956), pp. 87-102.
- YĀQŪT, *Mu'ğam al-Buldān I-VI* (Éd. Wüstenfeld), Leipzig, 1866-1870.

## 2. Ouvrages de référence

- ALLARD, *Attributs divins* = ALLARD, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī* (Recherches, 28), Beyrouth, 1965.
- ARKOUN, *Miskawayh* = MUHAMMAD ARKOUN, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle. Miskawayh, philosophe et historien* (Études musulmanes, XII), Paris, 1970.
- ARMALET, *Catalogue* = ARMALET, I., *Catalogue des Manuscrits de Charfet*, Jounieh, 1937.
- ASSEMANI, *Bib. Or.* = ASSEMANI, J.S., *Bibliotheca Orientalis I-IV*, Romae, 1719-1728.
- AUMER, *Verzeichnis I/IV. Anhang* = AUMER, J., *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München mit Ausschluss der Hebräischen, Arabischen und Persischen Handschriften* (Catalogus Codicum Manuscriptorum Bibliothecae Regis Monacensis, I/IV): *Anhang zum Verzeichnis der Arabischen und Persischen Handschriften*, München, 1875.
- BAC = *Bulletin d'arabe chrétien*, Louvain-la-Neuve, 1977...
- BADAWĪ, *Histoire* = ABDALRAHMĀN BADAWĪ, *Histoire de la philosophie en Islam I-II*, Paris, 1972.
- BADAWĪ, *La transmission* = ABDALRAHMĀN BADAWĪ, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe* (Études de philosophie médiévale, LVI) Paris, 1968.
- BAUMSTARK, *G. der syrischen Literatur* = BAUMSTARK, A., *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922.
- BERGÉ, M., *Pour un humanisme vécu: Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, Damas, 1979.
- CHEIKHO, *Catalogue* = CHEIKHO, L., *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam*, Beyrouth, 1924.
- E. I. = *Encyclopédie de l'Islam*, Leyde-Paris, 1960<sup>2</sup>.
- ENDRESS, *Tabyīn* = ENDRESS, G., *Maqāla fī tabyīn al-faṣl bayna šina'atay al-manṭiq al-falsafī wa'n-naḥw al-'arabī: The treatise of Yahyā b. 'Adī «On the difference between philosophical logic and Arabic grammar»*, dans *Journal for the History of Arabic Science* 2 (1978), pp. 181-193.

- ENDRESS, *The Debate* = ENDRESS, G., *The Debate between Arabic Grammar and Greek Logic in Classical Islamic Thought*, dans *Journal for the History of Arabic Science I* (1977), pp. 320-322 et 339-361.
- ENDRESS, *The Works* = ENDRESS, G., *The Works of Yahyā ibn 'Adī. An analytical inventory*, Wiesbaden, 1977.
- GAL = BROCKELMANN, C., *Geschichte der Arabischen Literatur I. Supplement I*, 1898 (1943<sup>2</sup>) et 1937 (Yahyā b. 'Adī, I, p. 207, I<sup>2</sup>, p. 228; Suppl. I, pp. 342, 370).
- GAS = SEZGIN, F., *Geschichte des Arabischen Schrifttums I, III et V*, Leiden, 1967, 1970 et 1974 (Yahyā b. 'Adī, I, p. 387 n. 620; III, pp. 303-304 et 349; V, p. 309).
- GEORR, *Catégories* = GEORR, K., *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions Syro-Arabes*, Beyrouth, 1948.
- GRAF, *Caire* = GRAF, G., *Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* (Studi e Testi, 63), Città del Vaticano, 1934.
- GRAF, *Das Schriftstellerverzeichnis* = GRAF, G., *Das Schriftstellerverzeichnis des Abū Ishāq ibn Al-'Assāl*, dans *Oriens Christianus II* (1912), pp. 205-224.
- GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie* = GRAF, G., *Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-'Assāl und ihr Schrifttum*, dans *Orientalia N. S. I* (1932), pp. 34-56, 129-148, 193-204.
- GRAF, *GCAL 2* = GRAF, G., *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur. Zweiter Band: Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts* (Studi e Testi, 133), Città del Vaticano, 1947.
- GRAF, *Philosophie* = GRAF, G., *Die Philosophie und Gotteslehre des Jahyā ibn 'Adī und späteren Autoren*, Münster, 1910.
- GRAF, *Zwei dogmatische Florilegien* = GRAF, G., *Zwei dogmatische Florilegien der Kopten*, dans *Orientalia Christiana Periodica III* (1937), pp. 345-402.
- HADDAD, *'Isā ibn Zur'a* = HADDAD, C., *'Isā ibn Zur'a* (Pères et écrivains de l'Église en Orient), Beyrouth, 1971
- HADDAD, *Sophistique* = HADDAD, C., *Trois versions inédites des Réfutations sophistiques d'Aristote. Étude et vocabulaire*, Paris, 1952 (polycopié).
- HADDAD, *La Trinité* = HADDAD, R., *La Trinité chez les théologiens arabes (750-1050)*, Paris, 1974 (polycopié).
- JUGIE, *Monophysisme* = JUGIE, M., *Monophysisme*, dans *Dictionnaire de théologie catholique X/2*, Paris, coll. 2216-2251.
- KEILANI, *Tawhīdī* = KEILANI, I., *Abū Ḥayyan at-Tawhīdī*, Beyrouth, 1950.
- KHOURY, *La controverse Byzantine* = KHOURY, A. Th., *La controverse Byzantine avec l'Islam* (Cahiers d'Etudes chrétiennes Orientales, VII), Paris, 1969.
- KHOURY, *Les théologiens Byzantins* = KHOURY, A. Th., *Les théologiens Byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)*, Leuven-Paris, 1969.
- KHOURY, A. Th., *Polémique Byzantine contre l'Islam (VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.)*, Leiden, 1972<sup>2</sup>.
- LAOUST, *Les schismes* = LAOUST, H., *Les schismes dans l'Islam*, Paris, 1965.
- LEBON, *Monophysisme* = LEBON, J., *Le monophysisme Sévérien*, Louvain, 1909.
- LEVI DELLA VIDA, *Ricerche* = LEVI DELLA VIDA, G., *Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Bibliotheca Vaticana* (Studi e Testi, 92), Città del Vaticano, 1939.

- MAI, *Scriptorum veterum IV* = MAI, A., *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus IV Codices Arabici*, Romae, 1831.
- MEYERHOF, *Von Alexandrien* = MEYERHOF, M., *Von Alexandrien zu Bagdad* (Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse, XIII), Berlin, 1930.
- MISTRICH, V., *Traité sur la continence de Yahyā Ibn 'Adī*, dans *SOC Collectanea* 16 (1981), pp. 1-137.
- NADER, *Mu'tazila* = NADER, A. N., *Le système philosophique de la Mu'tazila* (Recherches, III), Beyrouth, 1956.
- PERIER, *Yahyā* = PERIER, A., *Yahyā ben 'Adī, un philosophe arabe chrétien du X<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1920.
- PETERS, F. E., *Aristotle and the Arabs*, New York-London, 1968.
- PETERS, *Aristoteles arabus* = PETERS, F. E., *Aristoteles arabus*, Leiden, 1968.
- PINES, *Acquisition* = PINES, S. et SCHWARZ, M., *Yahyā Ibn 'Adī's Refutation of the Doctrine of Acquisition (Iktisāb)*, dans *Studia Orientalia Memoriae D. H. Baneth Dedicata*, Jerusalem, 1979, pp. 49-94.
- PINES, *Correspondence* = PINES, S., *A tenth Century Philosophical Correspondence*, dans *Proceedings from the American Society for Jewish Research XXIV* (1955), pp. 103-136.
- PLATTI, *Deux manuscrits* = PLATTI, E., *Deux manuscrits théologiques de Yahyā b. 'Adī*, dans *MIDEO* 12 (1974), pp. 215-229.
- PLATTI, *Une compilation* = PLATTI, E., *Une compilation théologique de Yahyā b. 'Adī par Al-Safī Ibn al-'Assāl*, dans *MIDEO* 13 (1977), pp. 292-303.
- PLATTI, *Polémique I* = PLATTI, E., *La grande polémique antinestorienne de Yahyā b. 'Adī I* (Scriptores Arabici, 36-37), dans *CSCO*, 427-438, Leuven 1981.
- PLATTI, *Yahyā* = PLATTI, E., *Yahyā b. 'Adī, philosophe et théologien*, dans *MIDEO* 14 (1980), pp. 167-184.
- SAMIR, K., *Le Tahdīb al-Ahlāq de Yahyā b. 'Adī (m. 974) attribué à Ġāhiz et à Ibn al-'Arabī*, dans *Arabica* XXI (1974), pp. 111-138.
- SAMIR, *Tawhīd* = SAMIR, K., *Le Traité de l'Unité de Yahyā ibn 'Adī (893-974)* (Patrimoine arabe chrétien, 2) Jounieh, 1980.
- SBATH, *Bibliothèque* = SBATH, P., *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath I-III*, Cairo, 1928-1929.
- SBATH, *Fihris* = SBATH, P., *Al-Fihris I, II et Supplément*, Le Caire, 1938-1940.
- SIMAICA, *Catalogue* = SIMAICA, M. et YASSĀ 'ABD AL-MASĪH, *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the Monasteries of Egypt I-II/1* Cairo, 1939-1942.
- STEINSCHNEIDER, *Polemische* = STEINSCHNEIDER, M., *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache*, Leipzig, 1877.
- STRANGE, *Baghdad* = STRANGE, G., *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford, 1900.
- SWEETMAN, *Theology* = SWEETMAN, J. W., *Islam and Christian Theology I/1-2 et II/2*, London, 1945, 1947 et 1967.
- TROUPEAU, *Catalogue* = TROUPEAU, G., *Catalogue des manuscrits arabes. I. Manuscrits chrétiens 1-2*, Paris, 1972 et 1976.
- VAN ESS, J., *Frühe Mu'tazilitische Häresiographie* (Beiruter Texte und Studien, II), Beirut, 1971: *Al-Kitāb al-Ausaq. Das Christentum*, pp. 65-68.

- WALZER, R., *Greek into Arabic* (Oriental Studies, 1), Oxford, 1962.
- WALZER, R., *New Light on the Arabic Translations of Aristotle*, dans *Oriens VI* (1953), pp. 91-142.
- WOLFSON, H. A., *Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalām*, dans *Journal of the American Oriental Society* 79 (1959), pp. 73-80.
- WOLFSON, *Kalām* = WOLFSON, H. A., *The Philosophie of the Kalām*, Cambridge/Mass.-London, 1976.
- WOLFSON, *The Moslim Attributes* = WOLFSON, H. A., *The Moslim Attributes and the Christian Trinity*, dans *The Harvard Theological Review* XLIX (1956), pp. 1-18.
- WOLFSON, H. A., *The Philosopher Kindi and Yahya Ibn 'Adi on Trinity*, dans *Études Philosophiques présentées au Dr. Ibrahim Madkour*, Le Caire, 1974, pp. 49-64.

## INTRODUCTION

Avant d'aborder l'étude de la christologie de Yaḥyā b. 'Adī et d'éditer un de ses traités polémiques en cette matière, voyons ce qui a déjà écrit à son sujet.

C'est avec l'arrivée en Europe des manuscrits orientaux et l'étude de ceux-ci que réapparaît le rôle éminent de Yaḥyā dans la théologie et la philosophie arabes chrétiennes. Les premières indications au sujet de cet auteur se trouvent chez ceux-là même qui avaient acheminé les centaines de manuscrits en Europe à partir des couvents coptes qui les avaient gardés durant des siècles: les frères Assemani. Ainsi, ASSEMANI, *Bibl. Or.*, nous cite les traductions de Yaḥyā selon Barhebraeus (II, p. 311), la *Lettre* de Yaḥyā b. 'Adī à al-Qāsim (II, p. 153-154)<sup>1</sup>, son autographe de la traduction du *Livre B de la Métaphysique* d'Aristote (III, p. 169), le *Traité de Quryāqus* (III, p. 517)<sup>2</sup> et finalement la référence à Yaḥyā b. 'Adī par Sawrīšō, vers 1180<sup>3</sup>, dans sa controverse avec un juif (III, p. 541).

L'édition des catalogues qui suivit (Firenze, S. T. Assemani; Paris, Ascary; Vatican, Mai; München, Aumer ...) facilitait un premier essai de groupement des œuvres de l'auteur. Il fut fait par STEINSCHNEIDER, *Polemische*, pp. 126-128, en 1877 seulement. C'est lui qui réussit à débrouiller les 'Abu Zacharias', 'Jeia', 'Ben Adaci' ou 'Johannes Benadi' des catalogues qui concernent tous notre auteur Yaḥyā b. 'Adī, ainsi que la confusion entre celui-ci et Jean Philopon<sup>4</sup> qu'on retrouve d'ailleurs déjà dans certains manuscrits.

C'est dans cette foulée que Graf écrivait son premier aperçu de la littérature arabe chrétienne, essentiellement théologique: G. GRAF, *Die christlich-arabische Literatur*, Strassburg, 1905. Le premier aperçu général de Graf concernant notre auteur (pp. 46-51) sera bientôt suivi d'une étude approfondie des manuscrits théologiques connus de Yaḥyā, et

<sup>1</sup> Voir au chapitre II, 2°.

<sup>2</sup> Voir au chapitre II, 3° et PLATTI, *Polémique I*, pp. 1-53.

<sup>3</sup> GRAF, *GCAL* 2, p. 207: n° 62/2.

<sup>4</sup> Voir: STEINSCHNEIDER, M., *Al-Fārābī*, St. Petersbourg, 1869, pp. 152-176: *Appendix V, Johannes Philoponus bei den Arabern*, e.a. pp. 153-156.



aussi, grâce au reste de l'ouvrage, de son influence sur d'autres arabes chrétiens: GRAF, *Philosophie*.

Ce fut le début d'une série d'éditions et d'études entreprises par le Père Cheikho, l'abbé Périer et le Père Sbath. Il y eut d'abord le contretemps de l'incendie de l'Imprimerie Catholique à Beyrouth qui anéantit en 1917 l'édition de la réfutation par Yaḥyā b. 'Adī du *Livre d'Abū 'Īsā al-Warrāq contre les trois sectes chrétiennes* qu'Augustin Périer avait envoyée à l'Imprimerie. Jamais il ne put reprendre ce travail. Mais il édita sa thèse de doctorat qui se servait du matériel perdu (PERIER, *Yaḥyā*). Elle fut suivie par l'édition de huit petits traités théologiques et par la traduction de la réfutation d'al-Kindī par Yaḥyā b. 'Adī (PERIER, *Petits traités*); la réfutation d'al-Kindī fut rééditée avec le texte arabe: A. PERIER, *Un traité de Yaḥyā b. 'Adī; Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindī*, dans *Revue de l'Orient chrétien* 22 (1920-21), pp. 3-21.

Entretemps s'ouvrait un nouvel horizon: les bibliothèques de Šarfēh et de St. Joseph à Beyrouth étaient dépouillées et le résultat en fut publié dans un nouveau catalogue général: CHEIKHO, *Catalogue*. A la page 214, il indique les manuscrits et les œuvres connues de Yaḥyā b. 'Adī: après des manuscrits de Paris (1<sup>o</sup>) et du Vatican (2<sup>o</sup>), il mentionne (3<sup>o</sup>) un manuscrit de Šarfēh contenant «son livre (de Yaḥyā b. 'Adī) pour réfuter certains nestoriens, celui de 'Ammār al-Baṣrī et d'Abū'l-Faraḡ b. aṭ-Ṭayyib»; il s'agit en fait du manuscrit 5/4 de Šarfēh qui comprend entre autres des œuvres des trois auteurs cités<sup>5</sup>. Cheikho mentionne ensuite (4<sup>o</sup>) le livre de la morale de Yaḥyā, le *Tahdīb al-Ahlāq*, et une œuvre inconnue (5<sup>o</sup>), une *Lettre sur la Foi*, dont il dit «qu'il y a une copie à la bibliothèque du couvent de Šarfēh»<sup>6</sup>; il cite ensuite (6<sup>o</sup>) les extraits des œuvres de Yaḥyā dans les *Fondements de la Religion* d'Ibn al-'Assāl<sup>7</sup>, et (7<sup>o</sup>) le ms. 63 (maintenant 299) de la bibliothèque Medicea-Laurenziana à Florence. Pour conclure (8<sup>o</sup>) il renvoie aux traités édités par A. Périer et à celui qu'il avait édité lui-même (L. CHEIKHO, *Vingt traités Théologiques d'auteurs arabes chrétiens (IX-XII<sup>e</sup> s.)*, Beyrouth, 1920, pp. 70-74).

Le Père Paul Sbath, pour sa part, rassemblait au Caire et en Syrie les manuscrits pour sa propre bibliothèque (SBATH, *Bibliothèque*), ainsi que les informations au sujet de manuscrits se trouvant chez des particuliers; on y retrouve plusieurs manuscrits contenant des œuvres de Yaḥyā (e. a.; SBATH, *Fihris I*, pp. 67-69: n<sup>o</sup> s 543-564; ID., *Supplément*, p. 79: n<sup>o</sup> s 543-

<sup>5</sup> Voir au chapitre II, 4<sup>o</sup>.

<sup>6</sup> *Risāla fī'l-Īmān*: ce manuscrit nous est inconnu. Nous n'avons pas trouvé dans cette bibliothèque un ouvrage de ce nom.

<sup>7</sup> Voir au chapitre I, 4, 4<sup>o</sup>.

557; p. 81 : n° 558). De Yaḥyā b. ʿAdī il publica trois petits traités (SBATH, *Vingt traités*, pp. 168-175).

A part doivent être citées les éditions du livre de Yaḥyā sur la morale. Ce traité n'était jamais tombé totalement dans l'oubli, ni en milieu musulman, ni en milieu chrétien, bien qu'il fût parfois attribué à d'autres auteurs. On connaît une édition partielle publiée à Beyrouth en 1866 et cet ouvrage connu ensuite plusieurs autres éditions<sup>8</sup>. Une édition tire l'attention : celle de ĠAQQĪ, *Tahdīb al-aḥlāq*, de 1930. En effet, elle a guidé certains chercheurs, car l'auteur a voulu rassembler dans son introduction toutes les données bibliographiques concernant Yaḥyā b. ʿAdī et connues à ce jour, provenant aussi bien des auteurs arabes anciens que des catalogues. Il arrive ainsi à 72 titres attribués à Yaḥyā (*O.c.*, pp. 12-16).

Bien que Graf et Périer aient tous les deux mis en évidence le rôle important de Yaḥyā b. ʿAdī dans le domaine philosophique, on n'avancé pas sur ce terrain, car on était à court de sources manuscrites. Il y avait bien eu des études de caractère général qui avaient signalé d'autres aspects, non théologiques, de l'œuvre de l'auteur. Il y avait eu une première ébauche du rôle de Yaḥyā b. ʿAdī dans l'immense travail de traduction de la science grecque, par M. STEINSCHNEIDER, *Die arabische Uebersetzungen aus dem Griechischen*, dans *ZDMG* 50 (1896), p. 373<sup>9</sup>, et les indications de F. WÜSTENFELD, *Geschichte der Arabische Aertze und Naturforscher*, Göttingen, 1840, p. 56; n° 100, et de H. SUTER, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und Ihre Werke*, Leipzig, 1900, p. 59, mais l'unique édition (partielle) d'un texte philosophique restait celle de G. FURLANI, *Le « Questione Filosofiche » de Abū Zakariyyā Yaḥyā b. ʿAdī*, dans *Rivista degli studi Orientali* VIII (1919-20), pp. 157-162; elle ne contient que le commencement de la correspondance entre Yaḥyā b.

<sup>8</sup> Toutes les éditions, les manuscrits et la question de l'attribution ont été étudiées par K. SAMIR, *Le Tahdīb al-Aḥlāq de Yaḥyā b. ʿAdī (m. 974) attribué à Ġāhiz : et à Ibn al-ʿArabī*, dans *Arabica* XXI (1974), pp. 111-138; ID., *Nouveaux renseignements sur le « Tahdīb al-Aḥlāq » de Yaḥyā Ibn ʿAdī et sur le « Taḥmūr Aḥlāq 290 »*, dans *Arabica* XXVI (1979), pp. 57-77; ID., *Tawḥīd*, pp. XXVIII-XLI (Bibliographie).

<sup>9</sup> Il s'agit d'une partie de la synthèse magistrale des traductions arabes des auteurs grecs publiée dans diverses revues : M. STEINSCHNEIDER, *Die arabische Uebersetzungen aus dem Griechischen*, dans *Beiheft zum Zentralblatt für Bibliothekswesen* V (1889), pp. 1-32; ID., XII (1893), pp. 1-111, dans *ZDMG* 50 (1896), pp. 161-219; ID., 50 (1896), pp. 337-417; l'ensemble fut réédité à Berlin en 1897 et à Graz en 1960 (référence à Yaḥyā b. ʿAdī p. 249). Voir : TKATSCH, J., *Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des Griechischen Textes I-II*, Wien, 1928-1932, p. 113.

ʿAdī, Biṣr b. Samʿān al-Yahūdī et Ibn Abī Saʿīd b. ʿUṭmān b. Saʿīd al-Mawṣilī.

Poussé par son intérêt pour les études musulmanes et la confrontation de l'islam avec la chrétienté, A. Abel étudiait les polémiques entre chrétiens et musulmans. C'est ainsi qu'il présenta une thèse sur un texte qui nous intéresse spécialement: ABŪ ʿĪSĀ AL-WARRĀQ, *Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes* (Ed. et trad. A. Abel), Bruxelles, 1949 (polycopié); tous les manuscrits contiennent aussi la réfutation de ce livre par Yaḥyā b. ʿAdī, qu'il ne publia pas.

C'est dans cette période que sortait l'œuvre maîtresse de G. GRAF, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur I-V (Studi e Testi, 118, 133, 146, 147, 172)*, Città del Vaticano, 1944-1953, dont surtout le deuxième volume nous intéresse (GRAF, *GCAL 2*, pp. 233-249; n<sup>os</sup> 77-78). Il pouvait y présenter les résultats de ses voyages au Liban et en Égypte et intégrer les données de son propre catalogue (GRAF, *Caire*) et de celui de SIMAIKA, *Catalogue*, dont il avait pu lire les volumes II et III qui restaient en manuscrit au Musée Copte de Caire. On pouvait dire qu'en gros les œuvres théologiques de Yaḥyā b. ʿAdī étaient maintenant connues; restaient les autres.

Dès 1948, le Dr. ʿAbdalrahmān Badawī commençait une imposante série d'éditions des traductions arabes d'Aristote, et en premier lieu l'édition de l'*Organon*, d'après le ms. *Par. ar. 2346*, un travail produit essentiellement par l'école de Yaḥyā b. ʿAdī (BADAWĪ, *Manṭiq Aristū*), suivie par l'édition complète<sup>10</sup> de la *Physique*, d'après le ms. *Leiden Warner 583* qui contient de larges commentaires de Yaḥyā b. ʿAdī (ARISTŪTĀLĪS, *Aṭ-Ṭabīʿa I-II*) et de l'édition de la traduction et du commentaire de Yaḥyā du livre *Petit Alpha (α)* de la *Métaphysique* (BADAWĪ, *Rasā'il falsafiyya*, pp. 168-203).

S'ajoutent à ces éditions l'étude et l'édition exhaustive (avec les notes marginales — dont certaines de Yaḥyā lui-même — que Badawī n'avait pas publiées) des *Catégories* (GEORR, *Les catégories*) ainsi que la thèse malheureusement restée dactylographiée concernant les trois traductions des *Sophistiques* (dont la traduction de Yaḥyā) par C. HADDAD, *Trois versions arabes inédites des Réfutations Sophistiques. Etude et vocabulaire* (Thèse complémentaire), Paris, 1952.

Vers 1950, une nouvelle période s'annonce. La publication des catalo-

<sup>10</sup> Edition partielle: GEORR, K. et KUTSCH, W., *Commentaire du Kitāb as-Samā' at-ṭabī'ī d'Aristote par Abū ʿAlī Ibn as-Samḥ*, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph 39* (1963), pp. 266-310

gues des bibliothèques d'Orient fait apparaître les traités philosophiques de Yaḥyā qui se trouvaient enfouis dans les fonds d'Istanbul, de Taškent, de Téhéran ... Peu à peu les chercheurs se mirent à les étudier et à en publier quelques-uns.

Deux petits traités philosophiques sont édités en 1956 et 1959 par le Dr. M. TURKER-(KÜYEL), *Yaḥyā ibn 'Adī ve neşredilmemiş bir risalesi et Yaḥyā ibn-i 'Adī'nin varlıklar hakkındaki makalesi*. Ils sont suivis d'une traduction par N. RESCHER et F. SHEHADI, *Yaḥyā ibn 'Adī's treatise «On the four scientific questions regarding the art of Logic»*, dans *Journal of the History of Ideas* 25 (1964), pp. 572-578, reprise dans RESCHER, N., *Studies in Arabic Philosophy*, Pittsburgh, pp. 38-47.

Entretemps avait paru en 1955 un commentaire de la correspondance de Yaḥyā avec al-Mawṣilī que Furlani n'avait fait que présenter brièvement dans les «*Questione Filosofiche*» dont nous avons parlé: PINES, *Correspondance*.

C'est en 1971 qu'on annonça enfin à deux conférences internationales la découverte à Téhéran de la quasi totalité des petits traités philosophiques de Yaḥyā b. 'Adī dont la longue liste se trouvait chez al-Qifī et qu'on croyait irrémédiablement perdus. Au Congrès des Orientalistes de Canberra fut présenté le *ms. 4901* de la bibliothèque centrale de Téhéran: G. ENDRESS, *New Light on the Philosophy of Yaḥyā b. 'Adī*, dans *28th International Congress of Orientalists. Abstracts of Papers I: West Asia*, Canberra, 1971, p. 17. A la *Kalam Conference* ce fut le tour du *ms. 1376* de la Librairie du Parlement de Téhéran: S. PINES, *An Epistle of Yaḥyā b. 'Adī Refuting the Concept of Iktisāb and Doctrines with it*, dans *Kalam Conference*, Harvard, 1971, pp. 21-26 (polycopié), avec la traduction du traité, un commentaire et des notes.

Que restait-il à faire? Ni Simaika, ni Graf n'avaient pu comparer les textes des manuscrits théologiques de Yaḥyā qui se trouvaient à la Bibliothèque Patriarcale Copte du Caire et à la Bibliothèque du Séminaire de Šarfeh au Liban avec ceux de Paris et du Vatican. Il en résultait des incertitudes et des inexactitudes qui cachaient la nature exacte des grands traités théologiques et de certains petits traités attribués à Yaḥyā dans ces manuscrits. C'est pour cette raison que nous avons étudié spécialement les gros manuscrits Théol. 183 et 184 de la Bibliothèque Copte du Caire (PLATTI, *Deux manuscrits*) et que nous avons établi une table de concordance des résumés des traités théologiques de Yaḥyā (PLATTI, *Une compilation*). Ce qui nous a révélé en fait l'existence de la grande polémique contre les nestoriens dont nous publions ici un élément.

Avec ces résultats en main, on pouvait enfin s'attaquer à une bibliographie exhaustive de toute l'œuvre de Yaḥyā b. ʿAdī. Presque toutes les œuvres et les traductions de Yaḥyā citées par les auteurs arabes anciens ont été retrouvées et identifiées. Il en est de même pour les œuvres théologiques. Cet inventaire a été fait par ENDRESS, *The Works*, en 1977.

Après un tel inventaire, le travail ne fait évidemment que commencer. L'analyse des sources et des manuscrits est presque achevée, mais le contenu de certains traités reste inconnu; l'édition des textes doit se poursuivre; le commentaire des œuvres de l'auteur doit encore se faire. Ce travail paraît désormais en bonne voie. G. ENDRESS vient d'éditionner un autre traité philosophique de Yaḥyā, se rapportant au débat sur la différence entre la grammaire arabe et la logique grecque<sup>11</sup> (ENDRESS, *Tabyīn*); le *Traité sur la continence* a été présenté, édité et traduit par le R. P. V. MISTRIH<sup>12</sup>, et K. SAMIR a édité le très important ouvrage de Yaḥyā sur l'Unité de Dieu<sup>13</sup>; ce traité concernant la nature de cette unité et la question des attributs de Dieu est évidemment un apport chrétien important dans la discussion des *mutakallimūn* musulmans; la façon typique de Yaḥyā de poser la question de la nature de l'unité de Dieu dans le cadre des diverses acceptations de l'un dans la philosophie aristotélicienne et de fonder sa théologie de la Trinité sur une philosophie des trois attributs de Dieu se retrouve dans d'autres œuvres théologiques de l'auteur et en forme la clef de voûte, comme il apparaîtra d'ailleurs plus loin. Nous avons nous-même ajouté à ce dossier l'édition du petit traité théologique qui établit la possibilité (théorique) de l'Incarnation (PLATTI, *Yaḥyā*)<sup>14</sup>. S. PINES a par ailleurs publié en collaboration avec M. SCHWARZ la réfutation de la doctrine de l'*iktisāb* qu'il avait présentée en 1971 à la *Kalam Conference* de Harvard<sup>15</sup> (PINES, *Acquisition*).

Dans l'ensemble de ces travaux il apparaît très vite que les grands traités théologiques de Yaḥyā manquent encore à l'appel, et surtout ceux qui concernent l'Incarnation et qui sont les plus longs. C'est pour combler partiellement cette lacune que nous avons préparé l'édition et la traduction de la grande polémique antinestorienne de l'auteur<sup>16</sup>. L'étude

<sup>11</sup> Voir ENDRESS, *The Works*, p. 45 (3.15). Voir ENDRESS, *Debate*.

<sup>12</sup> *O. c.*, p. 120 (8.65): l'édition est basée sur le texte complet du traité, non mentionné par Endress. Il se trouve dans le ms. *Patr. Copt. théol.* 83 (SIMAIKA, *Catalogue*, n° 370).

<sup>13</sup> SAMIR, *Tawhīd*: voir ENDRESS, *o. c.*, pp. 71-73 (5.31).

<sup>14</sup> ENDRESS, *o. c.*, p. 109 (8.25).

<sup>15</sup> *Id.*, pp. 78-81 (5.36).

<sup>16</sup> *La grande polémique antinestorienne de Yaḥyā b. ʿAdī* (CSCO 427/Ar. 36 et CSCO 428/Ar. 37), Lovanii, 1981 et CSCO 1982.

que nous présentons se situe dans cet ensemble de travaux. Le texte et la traduction d'une partie, indépendante, de la grande polémique antinestorienne, la discussion avec Quryāqus, et d'un petit traité qui en forme l'annexe, ensemble avec deux arguments, sont précédés de l'information nécessaire à la lecture de ces traités.

Même si nous nous sommes bornés à l'étude d'une partie de l'œuvre de Yaḥyā b. ʿAdī, sa théologie sur l'Incarnation, nous analysons dans un premier chapitre les *sources arabes anciennes* concernant la vie et l'œuvre de Yaḥyā. Il en ressort une image assez claire de la personnalité de l'auteur, du cadre de sa vie et de son activité et aussi de ses collègues à Bagdad. Elles nous offrent le contexte dans lequel il faut lire les polémiques théologiques et les traités philosophiques de Yaḥyā, un certain 'monde savant' de Bagdad, où il trouvait ses collègues philosophes et ses disciples dans des 'séances' organisées par les mécènes de l'époque. C'est dans ce milieu qu'il développa son école philosophique de commentateurs et de traducteurs de la philosophie grecque. Car on ne peut s'imaginer l'œuvre théologique de Yaḥyā b. ʿAdī sans ce contexte philosophique et son rôle dans la traduction des Grecs. La lecture des traités que nous étudions montre bien qu'on ne peut disjoindre sa théologie et son œuvre philosophique. Cette dernière est non seulement l'horizon mais aussi un des points de référence essentiels de son œuvre théologique. Le dernier paragraphe de ce chapitre ouvre la voie aux autres en énumérant les citations de Yaḥyā b. ʿAdī dans les ouvrages théologiques d'auteurs arabes chrétiens du moyen âge.

Un de ceux-ci, Abū Ishāq Ibn al-ʿAssāl, nous donne l'occasion d'aborder le second chapitre de cette étude, celui de la théologie elle-même. Sa *Somme théologique* nous offre en effet, dans ses résumés, citations et extraits des traités théologiques de Yaḥyā b. ʿAdī, un aperçu parfait du système théologique de celui-ci, ainsi que de sa logique interne.

Dans la deuxième chapitre nous pouvons alors analyser les traités de Yaḥyā pour en extraire, d'une façon aussi concise que possible, l'essentiel de la théologie de l'Incarnation de Yaḥyā b. ʿAdī. Nous essayons d'éclaircir en premier lieu les *notions centrales* (al-maʿnā, al-ḡawhar, al-uqnūm, aṭ-tabīʿa) et de montrer la cohérence indéniable du *vocabulaire technique théologique* de l'auteur. C'est d'ailleurs une des raisons pour laquelle nous regardons avec quelque suspicion l'attribution à Yaḥyā b. ʿAdī du grand traité *Kitāb al-Burhān*<sup>17</sup>, que de ce fait même nous n'avons

<sup>17</sup> Ce traité est présenté avec de larges extraits sous le titre *Une cosmologie chrétienne*, dans *MIDEO* 15 (1981)

pas utilisé dans notre analyse. Nous étudions ensuite les grands thèmes de la théologie (Dieu et l'homme, la création, la Trinité et les attributs divins) pour aboutir à la théologie de l'Incarnation elle-même.

Il est évident que les deux grands traités polémiques de Yaḥyā (I. *La Réfutation du livre d'Abū 'Īsā al-Warrāq contre les trois sectes chrétiennes*, seconde partie: traité sur l'Incarnation; II. *La Grande Polémique anti-nestorienne*) sont la source la plus importante de cette étude, puisqu'ils dépassent largement en longueur les autres traités réunis. Mais il apparaît quand-même qu'un de ces 'petits traités' de Yaḥyā b. 'Adī apporte un éclaircissement capital qui forme en quelque manière la clef de voûte du système théologique de Yaḥyā. Il s'agit du *Traité sur la nécessité de l'Incarnation*. Le terme même de 'nécessité', devant lequel A. Périer avait hésité, mais qui est confirmé par toute la tradition manuscrite et les sources anciennes, indique que nous sommes devant un élément très important de cette théologie.

Ce chapitre présuppose et confirme évidemment en maintes occasions les travaux de G. Graf et d'A. Périer, mais nous avons eu l'avantage de pouvoir travailler sur un très grand nombre de textes inaccessibles de leur temps et restés inédits<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Il est frappant de voir qu'il n'y a qu'une note très brève concernant Yaḥyā b. 'Adī et Ibn Zur'a dans l'aperçu général de GRAF, G., *Chalkedon in der Überlieferung der christlichen arabischen Literatur*, dans *Das Konzil von Chalkedon I*, Würzburg, 1951, pp. 749-768, note 47.

## CHAPITRE PREMIER

### LA VIE ET L'ŒUVRE DE YAḤYĀ B. 'ADĪ DANS LA LITTÉRATURE ARABE ANCIENNE

Pour retracer le portrait de Yaḥyā b. 'Adī on dispose des notices qui sont données sur sa vie dans les anciennes encyclopédies biographiques, surtout dans celle d'Ibn an-Nadīm, du témoignage d'at-Tawḥīdī sur les séances philosophiques auxquelles participait Yaḥyā et des notices bibliographiques d'Ibn an-Nadīm, d'al-Qiftī et d'Ibn Abī Uṣaybi'a. Les manuscrits *Parisinus Arabicus* 2346 et *Leiden Warner* 583 sont des témoins du travail d'édition de l'École de Yaḥyā. G. Endress a tiré de ces notices bibliographiques et de ces manuscrits tout ce qui intéressait son inventaire des œuvres de notre auteur. Nous nous limiterons à y étudier son rôle dans la transmission de la philosophie grecque. Reste à interroger les auteurs arabes chrétiens sur l'activité théologique de Yaḥyā.

#### 1. Yaḥyā b. 'Adī dans les anciennes encyclopédies biographiques

Malgré l'édition de nouvelles sources depuis l'étude de Périer<sup>1</sup>, notre connaissance de la vie de Yaḥyā reste assez pauvre. On trouve presque tout en condensé dans la notice que donne sur lui Ibn an-Nadīm<sup>2</sup>. Les auteurs postérieurs ne font souvent que la transcrire, tout en y ajoutant quelques détails<sup>3</sup>. Les autres données sont des anecdotes éparses ou des informations bibliographiques.

Ibn an-Nadīm écrit<sup>4</sup>: «Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī b. Ḥumayd b. Zakariyyā, le logicien. Il devint le chef des logiciens de son temps. Il avait été étudiant d'Abū Biṣr Mattā b. Yūnus, d'Abū Naṣr al-Fārābī et d'autres érudits. A son époque il était sans pareil (awḥad). Il appartenait à la communauté des chrétiens jacobites. Un jour au quartier al-

<sup>1</sup> PERIER, *Yaḥyā*, pp. 56-65.

<sup>2</sup> IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, p. 264.

<sup>3</sup> AL-QIFTĪ, *Ta'rīḥ*, p. 361; IBN ABĪ USAYBI'A, *Uyūn* I, p. 235; IBN AL-'IBRĪ, *Muḥtasar*, pp. 296-297.

<sup>4</sup> IBN AN-NADĪM, *l.c.*; l'anecdote est confirmée par IBN ABĪ USAYBI'A, *l.c.*



Warrāqīn<sup>5</sup>, je lui reprochais le grand nombre de copies faites par lui. Il me répondit: Pourquoi t'étonner de ma patience? J'ai transcrit moi-même deux fois le Commentaire d'aṭ-Ṭabarī<sup>6</sup> et j'ai porté ces copies jusqu'aux rois de régions éloignées. J'ai transcrit une telle quantité de livres de théologiens qu'on ne peut les compter. Je me suis engagé moi-même à copier une centaine de pages chaque jour et chaque nuit; ce que je trouve peu. — Il me dit encore: Je suis né l'an ... — Il est mort en l'année ...».

Le *Šiwān al-ḥikma* de son disciple Abū Sulaymān as-Siġistānī al-Manṭiqī aurait été précieux pour mieux connaître la personnalité de Yaḥyā. Ce livre a malheureusement disparu et ne peut être connu que par les résumés intitulés *Muntahab Šiwān al-ḥikma*<sup>7</sup> et le complément que lui a donné Zāhir ad-Dīn al-Bayhaqī sous le titre *Tatimma Šiwān al-ḥikma*<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Au sujet du quartier des bouquinistes (al-Warrāqīn), on lit chez LE STRANGE, *Baghdad*, p. 92: «From the Harrānī Archway to the New Bridge over the Sarāī Canal both sides of the roadway were occupied by the shops of the papersellers and booksellers, whose market was in this quarter, as also on the bridge itself; and this market was called after them the Sūk-al-Warrākīn, more than one hundred booksellers' shops being found there»

Ce quartier se trouvait au sud de la ville, non loin du quartier des chrétiens (Qatī'at an-Nasārā) où Yaḥyā a été enterré Cf aussi ABEL, A., *Les marchés de Baghdad*, dans *Bulletin de la Soc. belge de géographie* LXXIII (1949), pp. 148-164.

La traduction de DODGE, *Fihrist*, p. 631. «He spoke to me with regards to those who are copyists (warrāqīyūn), saying ...», n'est donc pas tout à fait correcte.

<sup>6</sup> Le célèbre *Tafsīr* d'Abū Ġa'far Aḥmad b. Ġarīr at-Ṭabarī (mort en 310 H. = 923). On peut s'étonner de voir un chrétien copier des commentaires du Coran!

<sup>7</sup> On trouve un premier résumé dans les manuscrits d'Istanbul *Beṣir Aġā 494* (ms. A), *Murad Molla 1408* (ms. B), *Köprülū 903* (ms. C) et dans le manuscrit de Londres *Brit. Mus. Or. 9033* (ms. D). Éditions complètes de ce résumé: DUNLOP, D. M., *The Muntakhab Siwān al-Hikmah of Abū Sulaimān as-Sijistānī*, The Hague, 1979; BADAWI, A., *Siwān al-hikma wa fatāwā rasā'il. ta'līf Abū Sulaymān al-Manṭiqī as-Siġistānī*, Tihirān, 1974, édition partielle (d'après le ms. C) dans BADAWI, A., *Plotinos apud Arabes* (Islamica, 20), Le Caire, 1955, pp. 195-198; le ms. D cf. DUNLOP, D. M., *Biographical-Material from Kitāb Siwān al-hikma*, dans *JRAS* 1957, pp. 82-89

Un second résumé se trouve dans le manuscrit d'Istanbul *Fatih 3222*. Voir GUTAS, D., *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation*, New Haven, 1975, pp. 52 et 429; ROSENTHAL, F., *Ishāq b. Hunayn's Tarīḥ al-atibbā'*, dans *Oriens* VII (1954), p. 59 et *A Commentator of Aristotle, dans Islamic Philosophy and the classical Tradition* (Essays presented to R. Walzer), Oxford, 1972, pp. 335-349

<sup>8</sup> MEYERHOF, *Bayhaqī* ne contient que la traduction anglaise des données biographiques avec commentaire, et non les citations des auteurs présentées par al-Bayhaqī.

Voir: WIEDEMANN, E., *Aufsätze zur Arabischen Wissenschaftsgeschichte I-II* (Collectanea VI/1-2), Hildesheim-New York, G. Olms, 1970, pp. 641-659, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*, XX. *Einige Biographien nach al-Bayhaqī* Šams ad-Dīn Muhammad b. Maḥmūd aš-Šāhrazūrī (WIEDEMANN, *o.c.* I, p. 643) indique l'attachement

Al-Bayhaqī écrit : « Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī était un sage parfait. Il était le disciple le plus éminent d'Abū Naṣr (al-Fārābī). Il composa des ouvrages, commenta les livres d'Aristote et fit un résumé des œuvres d'Abū Naṣr ». Ce texte est suivi des trois aphorismes que nous citons plus loin<sup>9</sup>. Le *Muntaḥab* (1<sup>er</sup> résumé) contient une remarque de Yaḥyā sur le temps et la durée et une courte discussion avec al-Badīhī<sup>10</sup>.

Analysons et complétons ces témoignages.

A part les manuscrits d'origine persane toutes les sources anciennes sont d'accord pour donner à notre auteur le nom d' *Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī b. Ḥumayd*<sup>11</sup> *b. Zakariyyā*. Certaines sources y ajoutent *at-Takrītī*, *al-Manṭiqī* ou *al-Faylasūf*. Dans les manuscrits d'origine persane<sup>12</sup> le *nasab* de notre auteur monte plus haut. Au nom donné par les autres sources ils ajoutent *Ibn Yaḥyā b. 'Uṭmān b. Ḥumayd b. Buzurḡmīhr*<sup>13</sup>.

du disciple Abū Sulaymān as-Sigīstānī à son maître Yaḥyā, à tel point qu'il raconte dans son *Ta'riḥ al-hukamā'* comment Abū Sulaymān a vu son maître dans un rêve!

<sup>9</sup> AL-BAYHAQĪ, *Tatimma*, p. 90; MEYERHOF, *o.c.*, pp. 160-161.

<sup>10</sup> D'après le ms. A, fol. 162-163 « Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī qui est un des savants dont la sagesse est la plus solide (min ar-rāshīhīn fī'l-hikma) dit : l'affirmation 'la cause est antérieure à l'effet' ne laisse aucune place au temps, tout comme l'affirmation des grammairiens 'le nom vient avant le verbe' ne comprend pas l'idée de temps. Cela se passe dans le vide de la durée (fī fadā' ad-dahr). Et la différence entre le temps et la durée est évidente. — Peut-être traitera-t-on de cela ailleurs dans ce livre ». Suit le texte de la *Muqābasa 13*: AT-TAWHĪDĪ, *Muqābasāt*, p. 103.

<sup>11</sup> Dans sa traduction d'Ibn an-Nadīm, DODGE, *o.c.*, p. 631, vocalise Humayd; d'autres, dont PERIER, *Yaḥyā*, p. 56, Hamīd.

<sup>12</sup> Aux manuscrits d'origine persane énumérés par ENDRESS, *The Works*, pp. 5 et 18, il faut ajouter le manuscrit de Téhéran, *Kitābkhāna-i Markaz-i DĀNISHGĀH 2813* qui contient trois traités de Yaḥyā b. 'Adī (les n<sup>os</sup> 1, 7 et 8).

1. Maqāla fī'l-kull wa'l-ḡuz' (ENDRESS, *The Works* 4.11);  
2. Tafṣīr al-maqālat al-ūlā min kitāb Aristūtālīs al-mawsūm bi-mātāṭafūsīqa ay mā ba'd aṭ-tabī'yyāi wa ḥiya al-mawsūma bi-alif as-suḡra (ENDRESS, *The Works* 2.31);  
3. Maqāla fī'l-mawḡūdāt (ENDRESS, *The Works* 5.13)

<sup>13</sup> Certains manuscrits ajoutent encore à cette série de noms Ibn Abī Mansūr b. Farruḡhānsāh al-Munaḡḡim. C'est le cas des autres manuscrits contenant la *Maqāla fī'l-mawḡūdāt*, éditée par TÜRKER, M., *Yaḥyā ibn-i 'Adī'nin varlıklar hakkındaki makalesi, l.c.*, (dont le manuscrit de Téhéran, *Kitābkhāna-i Markaz-i DĀNISHGĀH 4901*, n<sup>o</sup> 14) et du traité étudié par FURLANI, G., *Le « Questione Filosofisch » de Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī, l.c.*

Pour résoudre le problème du *nasab* de Yaḥyā on doit probablement rectifier les indications de ces manuscrits dans le sens de la note du ms. de Téhéran 2813 (note 12): « Maqāla fī'l-mawḡūdāt Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī b. Humayd b. Zakariyyā b. Yaḥyā b. 'Uṭmān b. Ḥumayd b. Buzurḡmīhr 'amilahā ilā Abī Mansūr b. Farruḡhānsāh al-Munaḡḡim ». Abū Mansūr est donc le destinataire de ce traité *fī'l-mawḡūdāt*.

Nous trouvons d'ailleurs à Bagdad en 360 H. = 971-2 un nommé Ibn Nusayr b.

Par Barhebraeus nous savons que Yaḥyā b. 'Adī était originaire de Takrīt. Il écrit dans son *Histoire abrégée des Dynasties*: «Le plus illustre de ce temps était Yaḥyā b. 'Adī b. Ḥumayd b. Zakariyyā de Takrīt, logicien habitant Bagdad»<sup>14</sup>. Située sur le Tigre, à mi-chemin entre Mossoul et Bagdad, Takrīt avait une population chrétienne très nombreuse. Aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles elle connut des heures de renommée grâce à une floraison intellectuelle exceptionnelle qui se manifesta également dans les colonies qu'elle possédait dans d'autres villes, comme Bagdad. Mais Takrīt était surtout la capitale du monophysisme oriental et sera longtemps (629-1156) le siège du grand Métropolitain de l'Église orthodoxe d'Orient, appelé plus tard le Maphrien<sup>15</sup>.

D'après al-Bayhaqī Yaḥyā avait un frère nommé Ibrāhīm. Il écrit à son propos<sup>16</sup>: «Ibrāhīm b. 'Adī. Il était le frère de Yaḥyā b. 'Adī. Ibrāhīm fut le collaborateur le plus proche d'Abū Naṣr al-Fārābī. Il a fait une sélection de ses œuvres. Ibrāhīm a composé lui-même plusieurs ouvrages sur l'âme et sur d'autres sujets». Il existe, en effet, une controverse entre Yaḥyā et son frère sur le corps, substance et accident<sup>17</sup>. Selon Ibn Abī Uṣaybī'a al-Fārābī «a dicté à Ibrāhīm b. 'Adī son commentaire du *Livre de la démonstration* (c'est-à-dire *Les Seconds Analytiques* d'Aristote) qui était une annotation du texte». Et il ajoute que «celui-ci (Ibrāhīm) était son disciple à Alep»<sup>18</sup>.

Il n'est pas étonnant que Yaḥyā qui est né à Takrīt faisait partie de la communauté jacobite et qu'il s'est engagé à fond dans la polémique pour

Farruḥānšāh al-Munaḡḡim (AL-QIFTI, *Ta'riḥ*, p. 256). Il faudrait lire dans ce cas chez TÜRKER, *o.c.*, p. 157: «Tammat ar-risālat allatī 'amilahā Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī, wa kāna min awlād al-Furs, wa kāna ismuhu Buzurḡmīhr, ilā Abī (et non Abī ibn) Maṣūr b. Farruḥānšāh al-Munaḡḡim», et chez FURLANI, *o.c.*, p. 157: «Hāḏihi'r-risāla 'amilahā Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī, wa kāna min awlād al-Furs, wa kāna ismuhu Buzurḡmīhr, ilā (et non ibn) Abī Maṣūr b. Farruḥānšāh al-Munaḡḡim».

Un personnage du nom de Buzurḡmīhr est mentionné dans le *Fiqar al-hukamā' wa nawādir al-qadamā'*, édité par BADAWI, *Rasā'il falsafīyya*, pp. 297-301; Cf. MASSE, H., *Buzurḡmīhr*, dans *Encyclopédie de l'Islam I*, p. 1399.

<sup>14</sup> IBN AL-'IBRĪ, *Muḥtaṣar*, p. 170. «... b. Zakariyyā at-Takrītī al-Mantiqī, nazīl Baḡdād».

<sup>15</sup> Voir FIEY, J. M., *Tagrīt*, dans *L'Orient Syrien VIII* (1963), pp. 289-341. Sur les écrivains originaires de Takrīt: pp. 316-319. La graphie Tagrīt est conforme au nom synaqué, Takrīt est la forme arabe classique. Cf. FIEY J. M., *Les diocèses du 'Maphrianat' Syrien (629-1860)*. Thèse de troisième cycle, Dijon, 1972 (dactylographiée), pp. 5-11.

<sup>16</sup> AL-BAYHAQĪ, *Tatimma*, p. 102; MEYERHOF, *Bayhaqī*, pp. 166-167. Cf. ENDRESS, *The Works*, p. 50.

<sup>17</sup> AL-QIFTI, *Ta'riḥ*, p. 363. Cf. ENDRESS, *The Works* 3.33, p. 50.

<sup>18</sup> IBN ABĪ USAYBĪ'A, *'Uyūn II*, p. 139.

la défendre. Dans ses grandes polémiques avec les musulmans Abū 'Īsā al-Warrāq et Muḥammad al-Miṣrī ainsi qu'avec le nestorien Quryāqus al-Ḥarrānī il a employé toute sa science philosophique pour réfuter les conceptions théologiques opposées à celles de sa communauté<sup>19</sup>. Périer lui a fait trop d'honneur en disant que «Yaḥyā, le jacobite convaincu, se plaça au-dessus des querelles de sectes, pour faire place à l'ennemi commun, le musulman», et que pour cela «il n'hésita pas de se faire le défenseur de toutes les communautés chrétiennes»<sup>20</sup>. Dans sa polémique avec al-Miṣrī il attaque en tout premier lieu les nestoriens et ensuite seulement leur défenseur musulman en tant que tel. Et quand al-Warrāq attaque les chrétiens, le point de référence reste pour Yaḥyā la doctrine jacobite et c'est à partir de celle-ci qu'il se défend. Il tombe facilement d'accord avec la critique de son interlocuteur musulman si elle concerne une doctrine opposée à la doctrine jacobite. Celle-ci lui semble plus raisonnable que celle des melkites et surtout que celle des nestoriens. C'est embellir les choses que de dire qu'il y a chez Yaḥyā «une élévation de sentiment qui est tout à sa louange»<sup>21</sup>. Il ne mâche pas ses mots et ne se gêne pas devant le musulman pour lancer ses foudres contre les nestoriens. Il se laisse même aller à les injurier. Mais la critique la plus grave portée contre eux reste toujours un manque d'intelligence.

En effet, Yaḥyā était profondément intellectualiste, imbu de logique. Il défendra ses convictions avec des syllogismes en bonne forme, sur des principes irréfutables. Il est caractéristique que les sentences de Yaḥyā que nous rapporte al-Bayhaqī aient trait à l'homme sage et raisonnable: «Malgré l'austérité qu'on trouve chez eux, l'homme raisonnable est plus heureux chez les sages que chez les imbéciles où règne la douceur de la vie...». «L'homme raisonnable ne se fait pas d'illusions quand la montée est facile, alors que la descente est difficile ...». «Il ne connaît pas la vérité, celui qui ne se sépare pas de l'erreur»<sup>22</sup>.

On ne peut que répéter ce que disait de lui Mgr. Graf: «Der ehrwürdige Scheich, der Philosoph und Dialektiker, steht in seinem literarischen Schaffen ganz auf den Boden der Philosophie des Stagiriten ... Seine ausgesprochene Vorliebe zur Spekulation und Dialektik ist das Charakteristische seines überkommenen Schrifttums»<sup>23</sup>. Pour ses con-

<sup>19</sup> Voir au chapitre II, 2.

<sup>20</sup> PERIER, *Yaḥyā*, pp. 53-54.

<sup>21</sup> *O.c.*, p. 54.

<sup>22</sup> AL-BAYHAQĪ, *Tatimma*, p. 97.

<sup>23</sup> GRAF, *Philosophie*, p. 8.

temporaires déjà il apparaissait en tout premier lieu comme al-Manṭiqī, le Logicien, et surtout comme celui qui maîtrisait parfaitement les œuvres d'Aristote sur la logique. On connaissait ses grandes capacités dans ce domaine et pour des questions difficiles on recourait à lui comme à un grand maître<sup>24</sup>.

Al-Qifī raconte une histoire qui montre bien le caractère du savant qui ne veut pas mettre en danger sa grande réputation en s'engageant dans une controverse avec quelqu'un dont il ne connaît pas à fond la pensée. Il écrit: «J'ai entendu que Yaḥyā b. 'Adī était présent à une réunion de certains ministres à Bagdad un jour de réjouissances. Participait aussi à cette réunion un groupe de gens du *Kalām* (ahl al-Kalām). Le Vizir s'adresse à eux en disant: Parlez au Šayḥ Yaḥyā b. 'Adī, il est le chef de file des théologiens du groupe philosophique (ra's mutakallimī'l-firqat al-falsafiyya). Mais Yaḥyā s'excusa et quand le ministre lui en demande la raison, il lui répondit: Eux ne connaissent pas les principes qui guident mes affirmations et moi je ne connais pas leur jargon technique. J'ai peur que ne m'arrive avec eux ce qui est arrivé à al-Ġubbā'ī au sujet du *Livre de la Démonstration* d'Aristote: il réfuta Aristote et le contredit, dans la mesure qu'il s'imaginait de le comprendre mais sans connaître les principes de la Logique. De sorte que sa réfutation ne vaut rien. Il s'imaginait avoir fait quelque chose, mais s'il avait connu son ignorance, il ne se serait pas engagé à faire cette réfutation»<sup>25</sup>.

Quand son maître Abū Bišr Mattā est mort et qu'al-Fārābī avait quitté Bagdad<sup>26</sup>, Yaḥyā est resté seul sur le terrain. Du moins, c'est l'impression que nous donnent les éloges d'Ibn an-Nadīm qui dit que «de

<sup>24</sup> PINES, *Correspondance*, p. 103: «... a letter asking the well-known Christian Philosopher of Baghdad Yaḥyā b. 'Adī to give his opinion on various doubtful points of doctrine and scholarship», la première lettre de la correspondance, d'al-Mawsilī, adressée à Yaḥyā, fait donc appel à la science philosophique de celui-ci.

<sup>25</sup> AL-QIFĪ, *Ta'riḥ*, p. 40. Cette réplique peut aussi contenir une critique implicite du manque de logique dans les systèmes théologiques des mutakallimūn. Ainsi le comprend VAN ESS, J., *The logical Structure of Islamic Theology*, dans *Logic in classical Islamic Culture* (Ed. G. Grūnebaum), Wiesbaden, 1970, pp. 21-22: «Yaḥyā b. 'Adī refused to enter in discussion with them because the way they treated their problems and the terminology they used turned out to be too different from those Aristotelian notions to which he was accustomed; it was true that Abū Hāšim (al-Ġubbā'ī) had boasted of having refuted Aristotle in his *Kitāb al-Tasaffuh*, but in reality he had only revealed his profound ignorance of logical principles». Cf. ENDRESS, *The Works*. 0.12, p. 6.

<sup>26</sup> Abū Bišr Mattā était à Bagdad (où il mourut) de 320 H. = 932 à 330 H. = 940 (AL-QIFĪ, *Ta'riḥ*, pp. 323 et 279), date à laquelle al-Fārābī avait déjà quitté la ville pour Alep et Damas, où il mourut en 339 H. = 950-1 à l'âge de 80 ans (AL-QIFĪ, *l.c.*).

son temps il était incomparable» et d'al-Mas'ūdī<sup>27</sup> quand il écrit vers 344 H. = 955-6: «... Nous rencontrons Abū Naṣr al-Fārābī ... Je ne connais personne aujourd'hui d'aussi savant que lui, si ce n'est un chrétien habitant 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 (m. 313 H. = 925), c'est-à-dire la théorie des Pythagoriciens sur la Philosophie première»<sup>28</sup>.

Révéléateur sur ce point est le *Traité sur la continence* de Yaḥyā en réponse aux musulmans qui croient que la doctrine chrétienne concernant la continence est contraire à la volonté divine qui rend obligatoire l'accroissement de l'espèce humaine<sup>29</sup>. Sa réponse repose sur l'idée que «l'intellect est le don le plus précieux fait à l'homme»<sup>30</sup> et que «le meilleur individu humain, est celui qui possède de la façon la plus manifeste et la plus abondante la qualité propre à son genre, c'est-à-dire l'acquisition des connaissances et des sciences en acte»<sup>31</sup>. Idée que rend très bien le résumé d'aṣ-Ṣafī b. al-'Assāl: «Posséder beaucoup de science est mieux qu'en avoir peu. Celui donc qui y renonce, renonce au mieux!»<sup>32</sup>.

Ses origines ont facilité à Yaḥyā b. 'Adī la tâche principale qui l'attendait. Né dans un milieu bilingue, syriaque-arabe, il pouvait facilement continuer le travail de traduction des œuvres de la philosophie (et de la science) grecque du syriaque et faire passer ainsi la science ancienne dans les milieux arabes. Ibn Abī Uṣaybi'a nous parle de cette activité de Yaḥyā: «Il avait une excellente connaissance de l'art de la traduction. Il a traduit de la langue syriaque en arabe. Il a écrit lui-même énormément; on trouve un certain nombre de livres de sa main...»<sup>33</sup>. C'est ce travail de copiste et de traducteur qui a fait de lui un scolastique parfait. Il lui a fourni les instruments de travail, spécialement le

<sup>27</sup> Al-Mas'ūdī a été à Takrīt durant ses voyages en 313 H. = 925; il mourut en Egypte en 345 H. = 956-7 où il a écrit son livre après son arrivée en 344 H. (AL-MAS'ŪDĪ, *Tanbīh*, p. 122; AL-MAS'ŪDĪ, *Le livre de l'avertissement*, p. 171).

<sup>28</sup> Il est difficile de donner une appréciation de l'affirmation au sujet d'ar-Rāzī Cf. ENDRESS, *The Works*, p. 6, ARKOUN, *Miskawayh*, p. 80 et *Textes inédits de Miskawayh (Annales Islamologiques, V)*, Le Caire, 1963, p. 198, MEYERHOF, *Von Alexandrien*, p. 407; BADAWI, A., *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, 1979, pp. 79-94; BERGÉ, M., *Abū Hayyān al-Tawḥīdī*, p. 46.

<sup>29</sup> MISTRIH, *Traité sur la continence ...*, pp. 66-67.

<sup>30</sup> ID., p. 77

<sup>31</sup> ID., p. 79.

<sup>32</sup> ID., p. 5.

<sup>33</sup> IBN ABĪ USAYBI'A, *'Uyūn I*, p. 235

vocabulaire technique qui après un certain temps de recherche était déjà parvenu à une technicité rigoureuse que Yaḥyā met en œuvre dans tous ses traités théologiques et philosophiques.

Yaḥyā mourut à Bagdad même, à l'âge de 81 ans, le jeudi 13 août 974<sup>34</sup>, soit neuf jours avant la fin de Dū'l-Qa'da de l'année 363 de l'Hégire. On l'enterra à l'église Mār Tūmā, église jacobite du Quartier chrétien de Bagdad<sup>35</sup>. Voici l'épithaphe, «en vers ḥafīf», qu'Ibn Abī Uṣaybī'a tient d'une tradition provenant du disciple préféré de Yaḥyā b. 'Adī, Abū 'Alī b. Ishāq b. Zur'a<sup>36</sup>:

«Bien souvent un mort vit encore par la science +

<sup>34</sup> Il n'y a aucun doute au sujet de cette date si on compare toutes les données: IBN AL-'IBRĪ, *Muḥtasar*, p. 170: «Il mourut le 13 Āb de l'année 1285 d'Alexandre et fut enterré dans l'Église du Quartier de Bagdad. Il était âgé de 81 ans solaires».

AL-QIFĪ, *Ta'riḥ*, p. 363: «Le Ṣayḥ Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī b. Ḥumayd b. Zakariyyā, le philosophe, mourut le jeudi qui était à neuf jours de la fin de Dū'l-Qa'da de l'année 364 (H.) qui correspond au 13 Āb de l'année 1285 d'Alexandre. Il fut enterré dans l'Église du Quartier à Bagdad. Il était âgé de 81 ans solaires. J'ai vu dans une certaine note écrite par quelqu'un qui s'est occupé de cette chose qu'il est décédé le jour et le mois mentionnés de l'année 363 (H.)». Une lacune ne permet plus de connaître la date indiquée chez IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, p. 264. Si on fait la comparaison entre toutes les dates données on constate que: 13 Āb 1285 A. = 21 Dū'l-Qa'da 363 H. = 13 août 974 AD.; l'année 364 (H.) d'al-Qifī est donc une erreur.

<sup>35</sup> Barhebraeus et al-Qifī disent que Yaḥyā fut enterré dans la «bī'at al-Qaṭī'a» (l'Église du Quartier), ce qui doit signifier évidemment l'église du quartier chrétien de Bagdad, la Qaṭī'at an-Nasārā, qui se trouvait entre le Nahr ad-Daḡāḡ et le Nahr aṭ-Ṭābiq, où se trouvait aussi un couvent de soeurs, le Couvent des Vierges (Dayr al-'Adārā) Cfr. AṢ-ŠĀBUṢṬĪ, *Kitāb ad-Diyārī* (Ed. G. Awwād), Bagdad, 1966<sup>2</sup>, p. 108, LE STRANGE, *Baghdad*, pp. 82, 92 et 116; ALLARD, M., *Les chrétiens à Bagdad*, dans *Arabica IX* (1962), p. 379.

Cette hypothèse est confirmée par IBN ABĪ USAYBĪ'A, *'Uyūn I*, p. 235. «L'émir Abū'l-Wafā' al-Mubaššir b. Fātik dit. mon maître Abū'l-Husayn connu sous le nom d'Ibn al-Āmidī m'a raconté qu'il a entendu dire par Abū 'Īsā Ishāq b. Zur'a que Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī lui recommanda d'écrire deux vers sur sa tombe quand il viendrait à mourir. Et celle-ci se trouve dans l'Église Mār Tūmā du Quartier ad-Daḡiq ...», et BARHEBRAEUS, *Chronicon Ecclesiasticum III* (Ed. J. B. Abbeloos et T. J. Lamy), Paris-Louvain, 1877, pp. 262-267; Barhebraeus raconte dans ce chapitre comment l'église des chrétiens jacobites fut investie par les pillards en l'année 393 H. = 1002 et il ajoute qu'il s'agit de «notre Église qui se trouve du côté du quartier (Qaṭī'ō) de la Farine (Qamḥō) à Bagdad», et qu'ensuite les voleurs se dirigèrent vers le couvent des sœurs jacobites. Il s'agit donc de l'église Mār Tūmā du quartier chrétien de la Farine (Qamḥō = Daḡiq) près du couvent des Vierges. En fait, l'église Saint Thomas était la cathédrale des jacobites, non loin de la porte Muḥawwal (Muḥūl?), du côté du Karh. Cf. FIEY, J. M., *Les diocèses du 'Maphrianat' Syrien*, pp. 89-92; AṢ-ŠĀBUṢṬĪ, *o.c.*, *Appendix*, p. 363.

<sup>36</sup> HADDAD, *'Īsā b. Zur'a*, pp. 32-33.

Alors qu'un vivant est déjà mort par suite de son ignorance et de son bégaiement +

Recherchez donc la science pour obtenir l'immortalité +

N'attachez aucun prix à une vie dans l'ignorance».

Ce qui souligne encore une fois le caractère de Yaḥyā et son grand attachement à la science ...

## 2. *Le témoignage d'at-Tawḥīdī sur les séances philosophiques avec Yaḥyā b. 'Adī à Bagdad.*

Au milieu d'une grande instabilité politique, des rivalités entre les grands seigneurs et diverses fractions de la population, des troubles civils et militaires engendrés par la succession rapide des détenteurs des charges de l'État, au moment de la déchéance du Califat Abbasside<sup>37</sup>, regnait à Bagdad une vie intellectuelle intensive. On a pu dire que la déchéance de la vie politique s'accompagnait d'une renaissance de la vie intellectuelle parce que «les sciences et les arts s'épanouissent souvent aux époques de désordre et d'anarchie»<sup>38</sup>. Ce n'est vrai que dans le sens que la floraison intellectuelle qui avait donné lieu aux multiples traductions de la philosophie grecque en arabe au temps de gloire de la dynastie Abbasside à Bagdad, ne s'était pas arrêtée brusquement, mais engendra encore dans la suite un grand nombre de savants. La période de traduction toucha à sa fin, — Yaḥyā b. 'Adī en est un des derniers représentants — mais règne encore inaltérée la discussion philosophique et littéraire.

Maîtres et disciples musulmans en compagnie de chrétiens de diverses communautés, de sabéens et de juifs, philosophes et érudits, se réunissent chez des hommes au pouvoir, comme chez le vizir al-Āriḍ b. Sa'dān. Certains parmi eux, ou des savants comme Abū Sulaymān as-Siğistānī, tiennent leur maison ouverte pour ces intellectuels qui s'adonnent aux sciences de l'antiquité<sup>39</sup>. Les érudits confrontent leurs idées aussi dans le sūq des bouquinistes, où l'un ou l'autre d'entre eux tenait lui-même une

<sup>37</sup> CANARD, M., *Bagdad au IV<sup>e</sup> siècle de l'Hégire (X<sup>e</sup> s. de l'ère chrétienne)*, dans *Arabica IX* (1962), pp. 267-287 et ALLARD, M., *Les chrétiens de Bagdad*, dans *Arabica IX* (1962), pp. 374-388.

<sup>38</sup> KEILANI, *Tawḥīdī*, p. 17. Cf. ARNALDEZ, R., *Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les premiers Abbassides*, dans *Arabica IX* (1962), pp. 357-373.

<sup>39</sup> AL-QIḤṬĪ, *Ta'rīḥ*, pp. 224-225; BERGÉ, M., *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, pp. 52 s.: *Groupes d'intellectuels (magālīs) fréquentés par al-Tawḥīdī à Bagdad.*



boutique. Ibn As-Samḥ, un des disciples de Yaḥyā, en avait une sur ce marché, près de la porte at-Tāq<sup>40</sup>.

Pour connaître ces séances où l'un des maîtres prenait la parole, ces discussions entre collègues, ou les noms des disciples qui écoutaient avidement les cours de leurs maîtres préférés, et tout ce milieu dans lequel Yaḥyā a vécu la plus grande partie de sa vie à Bagdad, nous avons le témoignage contemporain d'Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī<sup>41</sup>.

Ce disciple d'Abū Sulaymān as-Siğistānī participa activement à ces réunions et nous a laissé des comptes rendus qui sont une source précieuse pour connaître ce petit monde des intellectuels à Bagdad. Il les a réunis sous le nom d'*Al-Muqābasāt* (Les Entretiens). Ces chapitres de longueur différente (il y en a 106, allant de 3 lignes à 20 pages), sont le produit de notes qui datent des années 361 H. = 971-2 à 391 H. = 1000-1 et rapportent les interventions des érudits dans ces diverses séances auxquelles at-Tawḥīdī ou Abū Sulaymān as-Siğistānī avaient assisté. Parfois il s'agit simplement de notes de cours d'Abū Sulaymān, de commentaires de livres philosophiques ou de petits traités<sup>42</sup>. En dehors d'Abū Sulaymān lui-même, nous y rencontrons d'autres maîtres du moment : Abū 'Alī 'Īsā b. Zur'a, Abū'l-Ḥayr b. Suwār (Ibn Ḥammār), Abū 'Alī Miskawayh, qui furent des disciples de Yaḥyā, ainsi qu'Abū Muḥammad al-'Arūḏī « qui faisait de la philosophie et avait été autrefois

<sup>40</sup> D'après les indications d'AT-TAWḤĪDĪ, *Muqābasāt* 17, 30 et 40, pp 109, 146 et 169, le sūq des copistes ou des libraires se trouvait près de la porte Bāb at-Tāq (ou Bāb at-Tāq fi'l-Warrāqīn ou Tāq al-Harrānī fi'l-Warrāqīn), à ne pas confondre avec une autre Bāb at-Tāq qui se trouvait à l'est du grand pont sur le Tigre. L'arcade de Tāq Al-Harrānī se trouvait dans la prolongation du 'nouveau pont' et donnait donc sur la rue même qui menait au quartier chrétien entre les deux fleuves ad-Ḍağāğ et at-Tābiq. Cf. YĀQŪT, *Muğam al-Buldān* II, p 680 et IV, p 143; LE STRANGE, *Baghdad*, p. 91

<sup>41</sup> Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, né en 310 H. = 922, les auteurs ne sont pas d'accord au sujet de la date de sa mort. KEILANI, *Tawḥīdī*, p 19 et 44 et MAHJOUR, *Tawḥīdī*, p 329 proposent 409 H. = 1018 ou 414 H. = 1023 et même une date incompatible 414 H. = 1009 (MAHJOUR, *loc.*), BERGÉ, M., *Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī*, p 3 entre 310-922 et 320-932 - 414-1023

<sup>42</sup> Voir AT-TAWḤĪDĪ, *Muqābasāt*, Introduction, p. 10-11. La composition du livre a dû se faire entre la date la plus ancienne que nous y trouvons (*Muq.* 14. le cours de Yaḥyā b. 'Adī en 361 H. = 971-2) et le récit le plus tardif (*Muq.* 82. une séance de dicée d'Abū Sulaymān en 391 H. = 1000-1). La forme très chaotique sous laquelle sont transmises les diverses interventions semble bien provenir du caractère spécial, un peu journalistique, de la composition de l'ouvrage. Nous n'avons pas ici à prendre position, mais la question de l'authenticité des propos rapportés reste posée aussi longtemps que le contenu des entretiens n'a pas été confronté à la doctrine de chaque auteur.

un disciple de Yaḥyā b. 'Adī»<sup>43</sup>, Abū Bakr al-Qūmasī, «qui avait atteint un degré élevé en philosophie et avait été un élève de Yaḥyā b. 'Adī»<sup>44</sup>, même al-Badihī, un poète qu'at-Tawhīdī semble apprécier beaucoup<sup>45</sup>, 'Alī b. 'Īsā ar-Rummānī qui a écrit un traité contre Yaḥyā<sup>46</sup>, et beaucoup d'autres<sup>47</sup>.

A part pour les personnages qu'il cite, l'ouvrage d'at-Tawhīdī est intéressant pour d'autres raisons. Il donne aussi une idée de l'énorme prolifération des discussions polémiques qui formaient la base des traités polémiques; ici les maîtres ne faisaient que reprendre les objections maintes fois entendues pour les réfuter; et ces réponses donnaient lieu à leur tour à de nouvelles objections des adversaires. Cela se faisait souvent à la demande des disciples, qui n'arrivaient pas à répondre eux-mêmes aux objections d'une façon satisfaisante.

Il en est en tout cas ainsi pour la *Lettre de Yaḥyā b. 'Adī à al-Qāsim*. Ce dernier l'avait prié maintes fois déjà de composer ce traité contre les nestoriens<sup>48</sup>, avant que le maître ne se mit à la tâche. Sa manière de présenter d'abord l'opinion des nestoriens et leurs objections en forme de discussion révèle bien le processus décrit.

L'ouvrage d'at-Tawhīdī est intéressant également pour connaître les thèmes discutés, et spécialement, ceux traités par Yaḥyā b. 'Adī. A côté des nombreuses œuvres maintenant à notre disposition, ces citations ne forment pourtant qu'une mince source d'information<sup>49</sup>. On y trouve:

<sup>43</sup> AT-TAWHĪDĪ, *o.c.*, *Muq.* 32, p. 153

<sup>44</sup> *O.c.*, *Muq.* 6, p. 91

<sup>45</sup> *O.c.*, *Muq.* 34, p. 157 et *Muq.* 14, p. 104; Al-Badihī revient à plusieurs reprises dans l'œuvre d'at-Tawhīdī. Ainsi. AT-TAWHĪDĪ, *Al-Basā'ir*, pp. 142-143. «Il avait fréquenté Yaḥyā b. 'Adī, le Logicien, mais il ne lui restait rien de la philosophie (de son maître), ni peu ni beaucoup. Il mettait tout son esprit à garder la métrique du vers, la suite des rimes et la bonne formation du wazn»

Il parle encore de lui dans un autre écrit AT-TAWHĪDĪ, *Ahlāq al-Wazīrayn*, Dimašq, 1965, p. 118

<sup>46</sup> AT-TAWHĪDĪ, *Muqābasāt*, *Muq.* 30, p. 150. ALLARD, M., *Les chrétiens à Bagdad*, dans *Arabica IX* (1962), pp. 385: ar-Rummānī aurait écrit «Naqd at-taḥlīl 'alā Yaḥyā b. 'Adī», d'après AL-QIFTĪ, *Kitāb inbāh ar-ruwāi fī anbā' an-nuḥāt II*, Le Caire, 1952, pp. 294-296.

<sup>47</sup> Il n'y a qu'à lire l'introduction à chaque *Muqābasa* pour se faire une idée du 'public' des séances et des maîtres présents ou cités, sabéens (Abū'l-Ḥaṭṭāb et Abū Ishāq), juifs (Abū'l-Ḥayr) ou musulmans (dont plusieurs mu'tazilites).

<sup>48</sup> Voir chapitre II, 2°

<sup>49</sup> Voir ENDRESS, *The Works*, pp. 1-2.

- 1° Une discussion avec al-Badīhī au sujet de la proposition 'la cause est antérieure à l'effet' (*Muq.* 13)<sup>50</sup> ;  
 2° Un cours de Yaḥyā sur les principes de l'être donné à al-Badīhī, dans lequel intervient aussi al-'Arūḍī (*Muq.* 14)<sup>51</sup> ;  
 3° Un petit traité de Yaḥyā b. 'Adī au sujet du mouvement (*Muq.* 49)<sup>52</sup>.  
 4° Dans une intervention au sujet de la notion du temps, Abū Sulaymān se réfère à Yaḥyā et parle d'une lettre de cet auteur à ce sujet (*Muq.* 23)<sup>53</sup>.

Dans un Entretien qui traite de la différence entre les *Mutakallimūn* et les *Falāsifa*, Abū Sulaymān informe les auditeurs d'une intervention de Yaḥyā dans une autre séance. La réaction de Yaḥyā qui y est rapportée, ne manque pas de piquant. Elle joue sur les noms 'Mutakallimūn' et 'Kalām' ('ceux qui parlent' et 'le discours') qu'on donne aux théologiens musulmans et à la théologie. Voici le texte: «Notre maître Yaḥyā b. 'Adī a dit une fois: Je suis très étonné d'entendre ce que disent nos collègues, maintenant que cette séance nous réunit ici avec eux: 'nous sommes les Mutakallimūn', 'nous sommes les adeptes du Kalām', 'le Kalām est à nous, c'est par nous qu'il abonde et se répand, qu'il montre sa vérité et se manifeste' ... Les autres gens ne parlent-ils donc pas? Ne sont-ils pas des gens de la parole? Peut-être que pour les Mutakallimīn ces gens-là sont mutisme et silence? Est-ce que, messieurs, le juriste ne parle pas? Et le grammairien, le médecin, l'ingénieur, le logicien, l'astronome, le savant, le théologien, l'historien, le mystique ...? et (Abū Sulaymān) affirma qu'il s'excitait en tenant ces propos ...»<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> AT-TAWHĪDĪ, *o.c.*, p. 103. Cette *muqābasa* 13 se trouve dans le *Šiwān al-ḥikma* résumé; la source en est Abū Sulaymān as-Siġistānī, le maître d'at-Tawhīdī. Il est donc probable qu'at-Tawhīdī s'est basé sur des annotations de son maître même pour composer son livre, puisqu'il donne un texte identique.

<sup>51</sup> AT-TAWHĪDĪ, *o.c.*, p. 104-105: L'entretien est introduit de la façon suivante: «Dans un cours à al-Badīhī, donné en l'année 361 H. = 971-2, et alors que j'étais présent, Yaḥyā b. 'Adī dit: le principe de la substance, de la forme et de la matière, le principe de la quantité, du point et de l'un, le principe de qualité, du repos et du mouvement, ces principes sont les premiers principes du monde supérieur et inférieur, rationnel et sensible...».

<sup>52</sup> *O.c.*, p. 207-208: «Yaḥyā b. 'Adī dit. le mouvement a une forme unique, bien qu'il se trouve dans plusieurs matières et en divers endroits. C'est à cause de cela qu'il porte des noms différents et c'est pour cette raison qu'on peut croire qu'en soi il n'est pas un...».

<sup>53</sup> *O.c.*, p. 127: «Il (Abū Sulaymān) dit: Voilà ce qui atteste que la notion de temps est plus complexe, tu parles d'un temps présent, d'un temps passé et d'un temps futur, c'est (une distinction) qu'on fait à première vue, tout homme peut s'en rendre compte. Mais à cette subdivision (du temps), la logique en ajoute d'autres. Et c'est évident. C'est à cause du fait que le temps se diversifie sous le nombreux points de vue que Yaḥyā b. 'Adī, le Logicien, déduit de l'affirmation 'celui qui est debout n'est pas assis' que le nombre de cas dépasse les vingt mille fois mille ..., il existe une lettre (risāla) de lui à ce sujet».

<sup>54</sup> *O.c.*, *Muq.* 48, pp. 204-205.

Parfois ces conférences, séances ou cours dégénéraient en de joyeuses assemblées, dans lesquelles on trouvait de quoi rire aux dépens de quelqu'un, même du maître lui-même. At-Tawḥīdī rapporte un événement concernant Abū Sulaymān. Après avoir été prié longuement par ses disciples de réciter un vers fabriqué par Yaḥyā b. 'Adī, Abū Sulaymān dit: «Voyez ce que dit Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī, notre maître. Un jour il a lu un vers de Ḥālid al-Kātib:

Je ne m'aperçois pas si la nuit est longue ou non;  
 Comment pourrait s'en apercevoir celui qui est embrasé?  
 Si je m'occupais de la longueur de la nuit,  
 Et surveillais les étoiles, je serais un sot.

Après quelques jours Yaḥyā nous dit: J'ai imité ce qu'a dit Ḥālid al-Kātib. Et il récitait ce qui suit:

Si un homme conscient n'est qu'un sot,  
 Tu ne t'es pas aperçu de ce que tu es conscient ou non.  
 Ou bien tu es conscient; mais alors pourquoi  
 Ne voyais-tu pas si ta nuit se prolongeait ou non?

Et at-Tawḥīdī continue: «Les compagnons laissaient libre cours aux rires et à leur étonnement. Comment cet homme éminent, qui possède une telle perspicacité et une vaste science, a-t-il pu avoir un moment où toute inspiration lui a manqué? D'ailleurs, Abū Sulaymān n'a récité ces vers qu'après que nous eussions insisté, car il disait: Par cette poésie, il s'est montré un mauvais artiste; on ferait mieux de la laisser dans l'oubli ...»<sup>55</sup>. Le Logicien qui préfère la lucidité ne pouvait pas comprendre la passion du poète ...

Dans un autre ouvrage, *Kitāb al-Imtā' wa'l-mu'ānasa* (*Le livre de la délectation et de l'agrément*)<sup>56</sup>, at-Tawḥīdī nous donne encore quelques indications sur Yaḥyā et sur la vie intellectuelle et les savants de l'époque. Ce livre appartient à un genre un peu différent des *Muqābasāt*. L'auteur y raconte ses veillées avec le vizir al-'Ārid b. Sa'dān. La composition finale de ce livre semble plus tardive que celle des *Entretiens*: l'auteur est «au terme de l'âge mûr et au début de la vieillesse»<sup>57</sup>, et les notes concernant Yaḥyā datent d'après sa mort.

<sup>55</sup> *O.c.*, *Muq.* 89, pp. 334-335.

<sup>56</sup> MAHJUB, Z., *Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī, un rationaliste original*, dans *IBLA* 27 (1964), pp. 317-344; cet article comporte la traduction d'extraits de l'introduction et de la deuxième nuit des conversations avec le ministre; c'est-à-dire: AT-TAWḤĪDĪ, *Kitāb al-Imtā' I*, pp. 1-2 et 33-37.

<sup>57</sup> AT-TAWḤĪDĪ, *o.c.*, p. 2

Dans une de ses veillées avec le vizir en 373 H. = 983 at-Tawhīdī donne son appréciation sur les grands traducteurs de l'époque, Abū Sulaymān as-Sigistānī, Ibn Zur'a, Ibn al-Ḥammār, Ibn as-Samḥ, Abū Bakr al-Qūmasī, Miskawayh, Naẓīf ar-Rūmī, 'Īsā b. 'Alī (b. 'Īsā) et Yaḥyā b. 'Adī<sup>58</sup>. Nous apprenons ainsi que ce dernier était «un vieillard souple et peureux, dont les traductions sont défigurées, d'une expression lamentable». Et at-Tawhīdī ajoute: «Il montrait un talent subtil à interpréter les questions les plus diverses; la plupart des membres du groupe avaient acquis une bonne réputation grâce à ses leçons. Par ailleurs, il évita d'aborder la métaphysique; il y perdait le souffle, s'y égarait et n'arrivait point à en saisir les grands problèmes, sans parler des plus subtils; mais les séances qu'il donnait ont toujours été bénéfiques»<sup>59</sup>.

L'appréciation d'at-Tawhīdī n'est pas tout-à-fait favorable à Yaḥyā, c'est le moins qu'on puisse dire. Le mauvais caractère de l'auteur de ces lignes y sera bien pour quelque chose. Seul Abū Sulaymān semble avoir trouvé grâce devant lui. Selon at-Tawhīdī, c'était un brillant philosophe et il restait son maître préféré. Mais par la bouche du vizir il nous laisse quand-même entendre d'où il tenait sa science: «C'est un homme qui connaît bien la Logique. Il faisait partie des jeunes gens qui fréquentaient Yaḥyā b. 'Adī, chez qui il étudia les livres grecs; Yaḥyā commenta les subtilités de ces livres et il le fit avec une extrême clarté ...»<sup>60</sup>.

Ainsi se dessine assez clairement le groupe de disciples qui se forma autour de Yaḥyā b. 'Adī, et qu'on peut appeler l'École de Yaḥyā b. 'Adī. En effet, ils ne formaient pas seulement un groupe de discussion ou un auditoire d'occasion, ils partageaient l'intérêt de leur maître («wa huwa *ustād* ḥādīhi'l-*ḡamā'a*») pour l'œuvre d'Aristote et se consacraient avec lui au travail d'édition et de commentaire des philosophes grecs<sup>61</sup>. Nous

<sup>58</sup> *O.c.*, p. 33. On y retrouve le groupe le plus représentatif des disciples de Yaḥyā nommés dans les *Muqābasāt* et le *Šiwān al-hikma*. Dans ce dernier ouvrage on trouve dans le *ms. A*, p. 149: Abū Sulaymān Muḥammad b. Tāhir b. Bahrām as-Sigistānī, p. 165: Abū Bakr al-Ḥasan b. Kardah al-Qūmasī; p. 167: Abū 'Alī 'Īsā b. Zur'a Al-Baḡdādī, p. 170: Naẓīf ar-Rūmī, p. 172: Al-Ḥākīm al-Badīhī, p. 173: Abū Muḥammad al-'Arūdī, p. 177: Abū 'Alī Ahmad b. Muḥammad Miskawayh; p. 183: Abū'l-Ḥayr al-Ḥasan b. Suwār b. Bābā b. Bahnām. Cfr. ENDRESS, *The Works*, pp. 8-9, BADAWI, A., *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, 1979, *Al-Sijistānī*, pp. 95-136, *Miskawayh*, pp. 137-148.

<sup>59</sup> AT-TAWHĪDĪ, *o.c.* II, p. 37.

<sup>60</sup> *O.c.*, p. 18.

<sup>61</sup> Cf. STERN, S. M., *Ibn As-Samḥ*, dans *JARS*, 1956, p. 31 «Yaḥyā b. 'Adī played an important role in the history of Aristotelian studies in Islam. By this extensive activity as

l'avons remarqué sporadiquement dans l'œuvre d'at-Tawḥīdī; cela sera confirmé par les autres sources que nous étudions plus loin.

Dans ces réunions du 'groupe Yaḥyā', on parlait surtout de philosophie; mais le maître se laissait parfois aller à d'autres considérations. Ainsi at-Tawḥīdī nous raconte cette anecdote qui touche à l'alchimie. Un jour, Yaḥyā affirma «qu'il avait au doigt un anneau d'argent; il prétendait que l'argent en avait été fait en sa présence et qu'il n'y avait aucun doute à ce sujet ...»<sup>62</sup>. Mais ses compagnons Ibn Ḥammār et Ibn Zur'a restaient assez sceptiques, tout comme at-Tawḥīdī, et croyaient qu'il y avait eu substitution. Abū Sulaymān pensait que cette façon de faire était possible, bien qu'il n'en donnât pas la preuve; Miskawayh l'appuyait, mais Abū Zayd al-Balḥī disait que c'était une chose absurde ...

### 3. La transmission de la philosophie grecque et les traducteurs autour de Yaḥyā b. 'Adī.

Dans ce premier chapitre, consacré à la personnalité de Yaḥyā b. 'Adī, nous voulons aussi cerner de plus près ses préoccupations telles qu'elles apparaissaient aux contemporains, le climat intellectuel dans lequel il vivait, ses méthodes de travail, les personnages (maîtres et disciples) qu'il rencontrait, et surtout, les ouvrages auxquels il se référerait et qui forment la toile de fond de toutes ses œuvres, même théologiques.

De ce point de vue, ses traductions, ses commentaires et les autographes de Yaḥyā et même les ouvrages dont était composée sa bibliothèque ont une grande importance. Mais l'abondance de ces informations rend impossible d'entrer ici dans les détails les concernant. D'ailleurs, l'étude des sources qui nous donnent ces informations (les auteurs Ibn an-Nadīm, al-Qiftī, Ibn Abī Uṣaybī'a ..., les manuscrits *Par. ar.* 2346 et Leiden Warner 583) à été faite par F.E. Peters<sup>63</sup>, K. Georr et G.

translator, as textual critic or as interpreter, he gave a new impetus to the study of Aristotle. He can clearly be recognised as the head of a distinct school of philosophers, and his influence remained discernable for several generations ...».

<sup>62</sup> AT-TAWḤĪDĪ, *Kitāb al-Imtā' II*, p. 38 Cf. ULLMANN, M *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam (Handbuch der Orientalistik, I, Abt. Erg VI/2)*, Leiden, p. 251.

<sup>63</sup> PETERS, *Aristoteles arabus*. Cet ouvrage rassemble toutes les informations anciennes concernant les traductions arabes d'Aristote et de ses commentaires avec les manuscrits qui les contiennent encore de nos jours. BADAWI, *La transmission*, a fait la même chose pour toute la philosophie grecque traduite en arabe, mais avec certaines lacunes. La liste la plus détaillée des œuvres philosophiques et des traductions et commentaires de Yaḥyā b. 'Adī est donnée par al-Qiftī. On la trouvera chez G. Endress avec celles d'Ibn an-Nadīm et d'autres. Ce qui forme une liste intégrale des œuvres perdues et conservées de Yaḥyā b. 'Adī.

Endress. Nous renvoyons donc simplement à leurs travaux. Il nous reste ici d'y relever les indications qui mettent en lumière le rôle de Yaḥyā b. 'Adī dans la transmission à la culture arabe de la philosophie grecque (3, 1<sup>o</sup>), son rapport aux œuvres originales grecques (3, 2<sup>o</sup>), les méthodes d'édition de l'École de Yaḥyā à Bagdad (3, 3<sup>o</sup>), et la filière qui rattache l'École de Yaḥyā b. 'Adī directement à l'École philosophique d'Alexandrie (3, 4<sup>o</sup>).

1<sup>o</sup> Le rôle de Yaḥyā b. 'Adī dans la transmission de la philosophie grecque.

Si at-Tawḥīdī nous donne de précieux renseignements sur les réunions de savants de son époque et nous rapporte ainsi ce qui se disait dans l'entourage de Yaḥyā b. 'Adī, un autre contemporain, Ibn an-Nadīm, nous a transmis surtout ce qui s'écrivait<sup>65</sup>. Son *Catalogue*, le *Fihrist*, n'est pas seulement la source biographique que nous connaissons déjà, mais aussi, et surtout, une source d'informations bibliographiques concernant les travaux de traduction et de commentaire des grecs du temps de Yaḥyā. Il est d'autant plus intéressant qu'il a paru à peine quelques années après la mort de Yaḥyā (+ 974), en 377 H. = 987. Les catalogues d'al-Qifṭī<sup>65</sup> et d'Ibn Abī Uṣaybi'a<sup>66</sup> sont beaucoup plus tardifs. Ibn an-Nadīm a même été en contact direct étroit avec Yaḥyā et a eu accès à la liste des livres de sa bibliothèque. Un simple coup d'œil nous indique déjà les livres qui intéressaient Yaḥyā: «Parmi les livres d'Aristote qui, d'après le catalogue des livres de Yaḥyā b. 'Adī, ont été transcrits de sa main, il y avait le *Livre de l'éthique* (Kitāb al-aḥlāq) que Porphyre a commenté en douze traités et que Ishāq b. Ḥunayn a traduit. Chez Abū Zakariyyā (Yaḥyā b. 'Adī) il y avait, de la main de Ishāq b. Ḥunayn, un certain nombre de volumes du commentaire de Themistius, qui était en syriaque. Il y avait le *Livre du 'visage'* (ou du miroir)<sup>67</sup> qu'al-Ḥaḡḡaḡ b. Maṭar avait traduit; et la *Théologie*<sup>68</sup> qu'al-Kindī avait commentée ...»<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> Abū'l-Faraḡ Muḥammad b. Ishāq b. Abī Ya'qūb an-Nadīm al-Warrāq al-Baḡdādī († 385 H. = 995): *GAL I*, p. 147.

<sup>65</sup> Abū'l-Hasan 'Alī b. Yūsuf b. Ibrāhīm aš-Šaybānī al-Qifṭī († 646 H. = 1248): *GAL I*, p. 325.

<sup>66</sup> Muwaffaqaddīn Abū'l-'Abbās b. al-Qāsim b. Abī Uṣaybi'a († 668 H. = 1270): *GAL I*, pp. 325-26.

<sup>67</sup> DODGE, *Fihrist*, p. 606 n. 136.

<sup>68</sup> Une partie des *Ennéades* de Plotin. Voir PETERS, *Aristoteles arabus*, pp. 72 s.

<sup>69</sup> IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, p. 252; DODGE, *o.c.*, p. 606.

Comme nous l'avons vu dans sa note biographique, c'est Ibn an-Nadīm qui nous raconte comment on pouvait rencontrer Yaḥyā dans l'une ou l'autre boutique du quartier al-Warrāqīn, où il était toujours à la recherche de quelque vieux texte à acheter pour le traduire ou le copier. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'Ibn an-Nadīm peut nous raconter certaines mésaventures de Yaḥyā : « Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī me dit : Alexandre écrit un commentaire de tout le livre de l' *Audition* (*Physica auscultatio*) ainsi que du livre de la *Démonstration* (*Analytica posteriora*) que j'ai vus dans le legs de Ibrāhīm b. 'Abdallāh, le traducteur chrétien. Les deux traités me furent offerts pour 120 dinars. Je m'en allais chercher les pièces et quand je retournais je me rendais compte que ces gens avaient vendu ces deux commentaires avec d'autres livres pour 3000 dinars à quelqu'un du Ḥurāsān »<sup>70</sup>. Et Ibn an-Nadīm continue : « Abū Zakariyyā (me) dit qu'il avait offert 30 dinars à Ibrāhīm b. 'Abdallāh pour une copie de la *Sophistique* (*Sophistici Elenchi*), une copie de la *Rhétorique* et une copie de la *Poétique*, traduite par Iṣḥāq (ibn Ḥunayn), mais qu'il ne voulait pas les lui vendre. On les brûla à sa mort ... »<sup>71</sup>.

Ayant vu le grand nombre d'autographes du philosophe, connaissant son intérêt pour les œuvres grecques et citant son nom à plusieurs endroits de son catalogue des œuvres anciennes traduites ou commentées, Ibn an-Nadīm ne nous cache pas son admiration pour l'activité fiévreuse de ce grand maître, qui ne faisait d'ailleurs pas un secret de ses capacités de traducteur, mais surtout de copiste et d'éditeur de sources anciennes<sup>72</sup>.

Nous retrouvons chez Ibn an-Nadīm la mention des autographes suivants : le dialogue *Theaetetus* de Platon, la traduction d'Ibrāhīm b. aṣ-Ṣālt du premier livre de la *Physique* d'Aristote, une copie syriaque du commentaire d'Olympiodore du livre *De l'âme* d'Aristote<sup>73</sup> et un commentaire d'aṭ-Ṭabarī que Yaḥyā lui-même avait donné en exemple de son travail de copiste<sup>74</sup>. D'ailleurs, plusieurs renseignements au sujet des manuscrits contemporains d'Ibn an-Nadīm proviennent de Yaḥyā b. 'Adī, très probablement du catalogue de sa bibliothèque personnelle,

<sup>70</sup> IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, pp. 252-253; DODGE, *Fihrist*, pp. 608-609.

<sup>71</sup> IBN AN-NADĪM, *o.c.*, p. 253; DODGE, *o.c.*, p. 609.

<sup>72</sup> IBN AN-NADĪM, *o.c.*, p. 264; DODGE, *o.c.*, p. 631.

<sup>73</sup> IBN AN-NADĪM, *o.c.*, pp. 246, 250 et 251; DODGE, *o.c.*, pp. 593, 603 et 605.

<sup>74</sup> Voir *supra*, p. 2.



dans lequel il a dû mentionner certains ouvrages dont il avait pris connaissance<sup>75</sup>.

Ibn an-Nadīm ne parle pas seulement des traductions d'œuvres anciennes faites par Yaḥyā b. 'Adī et de son commentaire des *Topiques* d'Aristote<sup>76</sup>, il nous apprend aussi que Yaḥyā avait révisé et corrigé des traductions de ses prédécesseurs, celle du *Timaios* de Platon (aṣḥaḥu)<sup>77</sup>, une partie de la *Physique* d'Aristote commentée par Alexandre d'Aphrodise et traduite par Abū Rawḥ aṣ-Ṣābī (aṣḥaḥa ḥāda'l-naql)<sup>78</sup>, le livre *De coelo et mundo* d'Aristote (naqalahu aw aṣḥaḥu)<sup>79</sup>, et la traduction faite par son maître Abū Biṣr du livre *Sur la génération et la corruption* d'Aristote<sup>80</sup>.

Si on veut être complet, il faut ajouter à ces informations d'Ibn an-Nadīm les notes d'al-Qifī sur les séances de lecture de textes anciens qu'organisait Yaḥyā. Ce qui coïncide d'ailleurs avec ce que nous savons déjà d'at-Tawḥīdī. Les disciples profitaient ainsi du travail de leur maître, de son étude critique des textes des anciens sur la base de différents manuscrits et différentes traductions, de sa connaissance approfondie de l'œuvre (logique et physique) d'Aristote, et de son étude des commentateurs de celui-ci, Porphyre, Themistius, Alexandre d'Aphrodise et les maîtres d'Alexandrie Ammonius, Jean Philopon, Olympiodore. Al-Qifī dit que « Ṭsā b. al-Wazīr 'Alī b. Ṭsā b. al-Ġarrāḥ possédait un manuscrit (de la *Physique* d'Aristote) auquel Ġurġis al-Yabrūdī avait ajouté en

<sup>75</sup> Ainsi p e. IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, pp 251-252 (il s'agit du commentaire du livre *B* de la *métaphysique* d'Aristote par Syrianus), p 251 (Yaḥyā indique l'existence d'une ancienne compilation du livre sur les animaux d'Aristote); p 246 (la traduction de Ishāq (b. Hunayn) du *Sophistes* de Platon avec le commentaire d'Olympiodore), les dialogues *Cratylus*, *Timaeus*, *les Lois*. Peut-être faut-il comprendre aussi que le dialogue *Theaetetus* n'était pas un autographe (litt.: bi-ḥatt Yaḥyā b. 'Adī) mais qu'il ne s'agit que d'une note concernant ce livre de Yaḥyā (min ḥatt Yaḥyā b. 'Adī); BADAWI, *La transmission*, p 36 interprète « min ḥatt Yaḥyā b. 'Adī » comme un autographe. ainsi le livre de Platon dédié à Criton sur les lois. Ce qui n'est pas évident Nous suivons l'interprétation de DODGE, *Fihrist*, p. 593

<sup>76</sup> IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, pp. 249 et 264 Il faut ajouter à ce commentaire ceux qui nous sont connus par les manuscrits encore existants (voir plus loin), et ceux que cite al-Qifī : le *Tafsīr al-Alif as-ṣuġrā* de la *Métaphysique* d'Aristote (ENDRESS, *The Works*, pp 38-39 n° 2 31; AL-QIFĪ, *Ta'riḥ*, p. 362) dont on possède d'ailleurs plusieurs manuscrits encore existants, et le commentaire du traité d'Alexandre d'Aphrodise sur la différence entre le genre et la matière (hulique) (ENDRESS, *The Works*, pp 39-41, AL-QIFĪ, *Ta'riḥ*, p 362)

<sup>77</sup> IBN AN-NADĪM, *o.c.*, p. 246, AL-QIFĪ, *o.c.*, p 18.

<sup>78</sup> IBN AN-NADĪM, *o.c.*, p 250.

<sup>79</sup> *O.c.*, pp. 250-251, AL-QIFĪ, *o.c.*, pp. 39-40. « naqalahu wa aṣḥaḥu »

<sup>80</sup> IBN AN-NADĪM, *o.c.*, p. 251, AL-QIFĪ, *o.c.*, pp. 40-41.

marge l'exposé de Themistius. Il en fit la lecture avec Yaḥyā b. 'Adī et annota en marge les remarques intéressantes que faisait Yaḥyā b. 'Adī. L'écriture en était très bonne (et le texte) extrêmement fidèle<sup>81</sup>. Ailleurs al-Qifṭī dit que «'Īsā b. 'Alī b. Dawūd b. al-Ġarraḥ Abū'l-Qāsim, le fils du vizir (...) avait étudié la logique chez Yaḥyā b. 'Adī; il lui devait beaucoup et apprit de lui (l'art de) l'argumentation. Il en fit profiter un groupe de disciples (...)». Et il continue: «J'ai vu un manuscrit de l'*Audition naturelle* (la *Physique* d'Aristote) qu'il avait relue sous la conduite de Yaḥyā b. 'Adī, avec le commentaire de Jean Philopon. Il était très bien écrit et (le texte) en était extrêmement fidèle. Il l'avait annoté au fur et à mesure de la discussion qui avait lieu durant la lecture. Ces notes étaient de sa main...»<sup>82</sup>.

Cette description de l'activité de Yaḥyā b. 'Adī à partir des notes d'Ibn an-Nadīm et d'al-Qifṭī donne l'impression qu'en tout premier lieu Yaḥyā n'était ni théologien, ni philosophe, mais plutôt un commentateur et surtout une éditeur des Anciens, avant tout d'Aristote. Cette impression est confirmée par d'autres témoins, p.e. par al-Ḥasan b. Suwār b. al-Ḥammār que nous avons déjà rencontré chez at-Tawḥīdī comme disciple de Yaḥyā. C'est de lui que proviennent nombre de références à Yaḥyā b. 'Adī dans les notes marginales du célèbre manuscrit *Par. ar. 2346*, contenant des anciennes traductions arabes de l'*Organon* d'Aristote, commentées par Ibn as-Samḥ, Ibn Suwār lui-même, Abū Bišr Mattā, Yaḥyā b. 'Adī, avec des notes de Jean Philopon, d'Abū Yaḥyā al-Marwazī et d'autres, ainsi que des variantes d'autres traductions. Ce qui révèle le soin spécial porté par un disciple de Yaḥyā à de telles 'éditions' de textes anciens et à la collation de diverses traductions syriaques et arabes<sup>83</sup>.

Pour les *Catégories*, al-Ḥasan b. Suwār a dû avoir en main plusieurs notes, sinon un commentaire de Yaḥyā, en plus de la copie faite par lui de la traduction de Ishāq b. Hunayn<sup>84</sup>. Il en est de même pour l'*Herméneutique* (*Peri Hermeneias*): le colophon de ce livre indique qu'Ibn Suwār a employé les mêmes sources pour celui-ci que pour les *Catégories*, e.a. une copie de ce texte par Yaḥyā b. 'Adī. Parmi les nombreuses notes marginales on trouve ici aussi celles d'Ibn Suwār lui-

<sup>81</sup> *O.c.*, pp 38-39

<sup>82</sup> AL-QIFTĪ, *Ta'riḥ*, p 247

<sup>83</sup> WALZER, *Greek into Arabic*, p. 66.

<sup>84</sup> Ms *Par. ar. 2346*, fol. 157-178; BADAŪĪ, *Mantiq Aristū I*, pp 3-55, GEORR, *Catégories*, passim.

même, et celles d'Abū Bišr et de Yaḥyā<sup>85</sup>. Quant aux *Analytica priora*, Ibn Suwār a transcrit le texte sur une copie ancienne de Yaḥyā, en la collationnant avec une autre copie de Yaḥyā, probablement plus récente. Il nous traduit aussi en arabe les notes syriaques qu'il a trouvées dans l'ancienne copie faite par Yaḥyā de la traduction d'Abū Qurra<sup>86</sup>. Le colophon des *Analytica posteriora* mentionne lui aussi une copie de la traduction d'Abū Bišr faite par Yaḥyā et employée dans la collation du texte. Diverses notes de Yaḥyā sont insérées dans les notes marginales<sup>87</sup>. Nous verrons plus loin qu'Ibn Suwār a employé aussi les traductions des *Sophistiques* et des *Topiques* de Yaḥyā b. 'Adī. Quant à l'*Isagoge* de Porphyre, qui fait partie de l'édition d'Ibn Suwār, la traduction d'Abū 'Utmān ad-Dimašqī qui y est donnée a été collationnée avec un manuscrit qui avait servi à la lecture conduite par Yaḥyā b. 'Adī. Ibn Suwār mentionne d'ailleurs une note de lecture de Yaḥyā<sup>88</sup>.

Il y a une autre source, aussi importante que l'édition d'Ibn Suwār de l'*Organon* d'Aristote, qui nous révèle l'apport de Yaḥyā b. 'Adī à la transmission de la philosophie grecque : l'édition faite par Ibn as-Samḥ, un autre disciple de Yaḥyā, de la *Physique* d'Aristote. De cette édition, nous possédons un témoin datant de 1130, le ms. *Leiden Warner 583*. Il contient lui aussi d'importantes notes de Yaḥyā b. 'Adī et renvoie à une copie faite par lui de la traduction de Ishāq b. Hunayn<sup>89</sup>. Il est probable qu'il existe d'autres manuscrits de ce genre, qui reflètent le travail de Yaḥyā b. 'Adī par le biais des éditions ou des collations de ses disciples<sup>30</sup>.

<sup>85</sup> Ms. *Par. ar. 2346*, fol. 179-191; BADAŪĪ, *o.c.*, pp. 59-99; POLLAK, *Die Hermeneutik*, passim. Quoi qu'en dise BADAŪĪ, *o.c.*, p. 19, aucune des deux éditions ne nous livre les importantes notes marginales.

<sup>86</sup> Ms. *Par. ar. 2346*, fol. 66-129; BADAŪĪ, *Mantiq Aristū I*, pp. 101-306; GEORR, *Catégories*, p. 190 et BADAŪĪ, *o.c.*, p. 132 n.l.: «Ibn Suwār dit: J'ai trouvé dans la copie de l'éminent Yaḥyā à cet endroit la note suivante écrite de sa main j'ai achevé la lecture de ces trois figures le samedi à quatre nuits avant la fin de Rabī' I de l'an 317 H. = 929».

<sup>87</sup> Ms. *Par. ar. 2346*, fol. 192-241; BADAŪĪ, *Mantiq Aristū II*, pp. 309-465.

<sup>88</sup> Ms. *Par. ar. 2346*, fol. 149-156; BADAŪĪ, *Mantiq Aristū III*, pp. 1021-1068; la note (BADAŪĪ, *o.c.*, p. 1052 n° 5): «L'éminent Yaḥyā dit. ici devrait se trouver 'fa-inna al-ḥayy allaḡī huwa ḡins yuḥmalu 'alayhi ka'l-ḡins al-ḡawhar'».

Abū'l-Faraḡ 'Abd-Allāh Ibn aṭ-Ṭayyib renvoie au commentaire de l'*Isagoge* de Yaḥyā b. 'Adī (GYEKYE, *Ibn al-Tayyib on Porphyry's Eisagoge*, pp. XXX, XIV et 98); ses maîtres étaient Ibn Suwār et Ibn Zur'a.

<sup>89</sup> Voir plus loin p. 37.

<sup>90</sup> Il serait intéressant d'examiner de près le n° 1982 des mss. de la Bibliothèque du Parlement de Téhéran qui contient des commentaires des livres de la logique d'Aristote, e.a un commentaire d'Ibn Zur'a (ABDOL HOSSEIN HAERI, *Catalogue of the Manuscripts in the Parliament Library 5*, Tehrān, 1965/1345, p. 479).

Tous ces renseignements montrent le rôle de première importance joué par Yaḥyā b. 'Adī dans l'introduction de la pensée aristotélicienne dans le monde culturel arabe, dont la capitale était alors Bagdad. Les faits confirment ainsi les témoignages déjà cités de contemporains qui voyaient en lui le maître-logicien de l'époque.

## 2° Yaḥyā traducteur du syriaque en arabe

Si nous regardons de plus près les traductions de Yaḥyā dont nous parlent les auteurs anciens et celles que nous retrouvons dans les manuscrits, nous voyons clairement qu'elles font le pont entre les commentateurs et traducteurs syriaques et les arabes. Dans sa jeunesse, Yaḥyā écrivait encore en syriaque. Nous en avons le témoignage d'Ibn Suwār, qui nous a traduit des notes syriaques de Yaḥyā (qui formaient peut-être un commentaire des *Premiers analytiques*) rédigées vers l'année 317 H. = 929<sup>91</sup>. Il n'y a pas lieu de s'en étonner: le syriaque était sa langue maternelle et ce n'est qu'après un séjour prolongé auprès des grands maîtres de l'époque qu'il a adopté leur langue philosophique et théologique. Il suivait en cela le chemin qu'avaient déjà pris d'autres chrétiens, nestoriens et jacobites, qui ensuite, ont pris une large part à la vie intellectuelle de Bagdad. Il se mit donc à écrire en arabe et à traduire du syriaque en arabe. En d'autres cas, il ne fera que retoucher des traductions arabes faites par d'autres, comme nous l'avons vu.

On peut dès lors se demander si Yaḥyā b. 'Adī, et les traducteurs du X<sup>e</sup> siècle en général, possédaient encore la langue grecque dans laquelle étaient composés les écrits philosophiques auxquels ils avaient à faire. On sait que l'école de Ishāq b. Ḥunayn maîtrisait parfaitement cette langue; mais était-ce encore vrai pour l'école de Yaḥyā? La question n'est pas fortuite, car Abū Biṣr Mattā, qui avait été le maître de Yaḥyā, ne possédait plus cette langue. On lui en a même fait le reproche<sup>92</sup>.

Aucun auteur ne nous dit explicitement que Yaḥyā ait traduit directement du grec, alors que nous avons le témoignage d'Ibn Abī Uṣaybī'a qui nous affirme que Yaḥyā b. 'Adī «a traduit du syriaque en arabe»<sup>93</sup>. Voyons donc les indications concernant les diverses traductions faites par notre auteur.

<sup>91</sup> PETERS, *Aristoteles arabus*, p. 16; BADAWĪ, *Manṭiq Aristū I*, p. 132 n.1 et p. 301 n° 3

<sup>92</sup> AT-TAWHĪDĪ, *Imtā' I*, p. 111 «Abū Sa'īd (as-Sīrāfī) dit à Abū Biṣr: Tu prétends avoir appris la langue grecque, mais tu ne connais pas la langue grecque. Tu traduis à partir du syriaque». PETERS, *Aristoteles Arabus*, p. 24, voir ENDRESS, *The Debate*, p. 321.

<sup>93</sup> Voir supra, p. 10; BAUMSTARK, *G. der syrischen Literatur*, p. 231: «... wenn mit

De Platon, il semble, d'après ce que disent Ibn an-Nadīm et al-Qifī, que seul le livre des *Lois* ait été traduit par Yaḥyā (naqalahu)<sup>94</sup>, sans qu'il ne soit précisé davantage à partir de quel texte il l'a fait. Mais nous savons qu'il existait déjà une traduction faite par Ḥunayn.

Au sujet du livre des *Catégories* d'Aristote, on lit dans le *Fihrist*: «Le Ṣayḥ Abū Sulaymān (as-Sigistānī) rapporte qu'il a demandé à Abū Zakariyyā (b. 'Adī) de traduire (?) ce livre (istanqala ḥāḡa'l-kitāb Abū Zakariyyā), ensemble avec le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, environ 300 feuillets». Nous savons d'ailleurs par Ibn Suwār que Yaḥyā avait copié ce livre et qu'il l'avait annoté. Ce qui ne nous permet pas de conclure que Yaḥyā ait traduit ce livre du grec<sup>95</sup>.

Bestimmtheit angenommen werden dürfte, dass die sämtlichen arabischen Uss des Jakobiten Abū Zakarajā Jahjā ibn 'Adī († 974) auf syrischen Vorlagen beruhten»: ainsi aussi STEINSCHNEIDER, *Die arabische Uebersetzungen aus dem Griechischen*, dans *ZDMG* 50 (1896), p. 373

<sup>94</sup> IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, p. 246. PERIER, *Yaḥyā*, p. 32 souligne qu'on peut toujours avoir des doutes au sujet du sens exact du verbe naqala. Il peut en effet parfois vouloir dire 'transmettre', 'transcrire'

<sup>95</sup> IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, p. 248. DODGE, *Fihrist*, p. 599, WALZER, *Greek into Arabic*, pp. 70-76 (réédité de *Oriens*, VI (1953), pp. 101-107); PETERS, *Aristoteles arabus*, pp. 7-11. GEORR, *Catégories*, passim, BADAWĪ, *Mantiq Aristū I*, pp. 3-55, PARET, R., *Notes bibliographiques sur quelques travaux récents aux premières traductions arabes d'œuvres grecques*, dans *Byzantion* 29-30 (1959-1960), pp. 387-446; ENDRESS, *The Works*, pp. 25, 32-33 et 40-41

Le terme 'istanqala' utilisé par Ibn an-Nadīm ne semble pas être compris de la même manière par les orientalistes. Dodge traduit «Ṣayḥ Abū Sulaymān said that Abū Zakariyyā worked over the translation of this book with the commentary of Alexander ..»; c'est l'interprétation qu'adopte plus ou moins Walzer (p. 76 = p. 107) en disant que le commentaire de Yaḥyā, commandé par Abū Sulaymān al-Mantiqī et basé sur le commentaire grec perdu d'Alexandre est employé deux fois (dans l'édition d'Ibn Suwār); Peters traduit. «The Sayḥ Abū Sulaymān said that Abū Zakariyyā asked that he translated this work together with the commentary of Alexander ..», et Endress «The Sayḥ Abū Sulaymān (as-Sigistānī al-Mantiqī) said that he had asked Abū Zakariyyā to translate the book, together with the commentary of Alexander ...», ce qui convient à la traduction que cite Flügel (p. 114) de Casiri et Hott: «dass er (Abū Sulaymān) dieses Buch den Abū Zakarajā mit dem Commentar des Alexander übersetzen liess».

En étudiant l'édition d'Ibn Suwār, on se rend compte des faits suivants, qui fournissent une bonne base pour l'interprétation de Walzer et de Dodge. D'après le colophon du ms *Par. ar. 2346* Ibn Suwār a exécuté sa copie sur la copie de Yaḥyā b. 'Adī. Celui-ci avait transcrit l'autographe de Ishāq b. Ḥunayn, le traducteur, avec une telle précision, qu'il reprenait la ponctuation et la graphie de l'original. Ibn Suwār pour sa part, avait comparé cette copie de Yaḥyā avec l'autographe de Ishāq. Ensuite, Ibn Zu'ra a transcrit la copie de Yaḥyā, et le manuscrit d'Ibn Suwār a été comparé à son tour à cette transcription-là. Voir GEORR, *o.c.*, pp. 181, 386, 176, 381. A aucun endroit il n'y est question d'une traduction de Yaḥyā b. 'Adī lui-même, comme le laisse supposer Paret (p. 396-197), ni d'une traduction

Par Ibn an-Nadīm (et ceux qui l'ont suivi) nous savons que Yaḥyā b. 'Adī a fait sa traduction en arabe des *Topiques* sur la base de la traduction syriaque de Ishāq (b. Ḥunayn)<sup>96</sup>. Une note marginale du ms. *Par. ar. 2346* renvoie à cette traduction<sup>97</sup>.

du commentaire d'Alexandre Ces deux traductions ont été faites du grec en arabe par Ishāq. Et Walzer dit très justement que «Yaḥyā b. 'Adī, evidently, was satisfied to have compared Ishāq's autograph» C'est Ibn Suwār qui a introduit des gloses marginales renvoyant à une autre traduction, syriaque celle-là (GEORR, *o.c.*, p. 174)

Paret affirme que «l'examen détaillé de la traduction de Yaḥyā b. 'Adī et sa comparaison avec celle de Ishāq semblent prouver que non seulement Ishāq, ainsi qu'on le savait, mais Yaḥyā lui-même s'est reporté à l'original grec» (p. 397). Pour la seconde partie de cette affirmation, il se base sur les observations de Walzer (qui interprète GEORR, *o.c.*, pp. 179, 384 et 173, 379) :

1° Yaḥyā b. 'Adī essaye de rectifier le texte de Ishāq qui avait écrit *al-mudāl* quand il s'agissait en fait de traduire par *al-mudāldu*. Il nous semble qu'il n'y a aucune raison de croire que Yaḥyā ait inséré cette correction sur la base d'un texte grec. La faute est apparente (Walzer, *o.c.*, p. 101. «this apparent blunder») et un lecteur averti comme Yaḥyā devait s'en apercevoir, même sans avoir vu l'original grec

2° Yaḥyā, dit Ibn Suwār, «a voulu changer l'ordre des mots (*Cat.* 1b10) dans ce passage, pour en écarter les objections qu'on pourrait soulever, et il l'établit ainsi. ...» (voir Walzer, *o.c.*, p. 102). Ici aussi, il n'est pas nécessaire de supposer que Yaḥyā ait eu besoin de se référer au texte grec pour proposer cette rectification, au contraire, elle trouve sa raison dans la traduction de Ishāq et l'ambiguïté du verbe *ḥml* non vocalisé, qui est une fois verbe et une fois nom d'action. En retournant la phrase, comme le fait Yaḥyā, cela n'est plus le cas.

(Voir notre édition, p. 15\*, où Yaḥyā n'a pas repris lui-même sa correction, tout en citant la traduction de Ishāq via la citation de Quryāqus).

Walzer a indiqué l'ambiguïté de Georr (p. 173) qui donne le texte grec (et non une traduction française) du texte incriminé par Yaḥyā, ce qui donne à penser qu'il s'agirait dans l'original d'un texte grec, alors qu'il est en arabe

Il n'y a donc aucune raison de supposer que Yaḥyā ait eu devant lui le texte grec des *Catégories* (qu'il copiait de la traduction arabe d'Ishāq). Reste le manuscrit que Sbath affirme avoir vu chez un particulier (Khodari) : SBATH, *Fihrist I*, p. 69 : n° 563 · Qatīḡūriyās li-Aristūtālīs, naqalahu min al-Rūmiyya ilā'l-'Arabiyya Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī («*Les Catégories* d'Aristote, que Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī a traduites du grec en arabe»). Nous croyons pouvoir être assez sceptique au sujet de ce renseignement, non seulement parce que certains des manuscrits cités par ce *Fihrist* semblent être réellement 'introuvables', mais aussi parce qu'on peut se demander si le titre convient bien au contenu

Concluons que faute de preuves du contraire, le témoignage du ms. *Par. ar. 2346* est la seule base réelle pour juger de la traduction des *Catégories* d'Aristote par Yaḥyā et qu'il faut en déduire que Yaḥyā n'a fait que copier et commenter la traduction d'Ishāq.

<sup>96</sup> IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, p. 249.

<sup>97</sup> BADAŪĪ, *Manṭiq Aristū III*, p. 719 n° 4 · Ibn Suwār rapporte (pour élucider une lecture difficile) que «l'éminent Yaḥyā traduit (ce passage) par ..., et un autre traducteur, que je crois être Athanase, traduit par ...». Cf. PETERS, *Aristoteles arabus*, p. 21

Que ce soit à partir d'une traduction syriaque d'Athanase de Balad (comme c'est indiqué dans ce manuscrit), ou d'une version syriaque de Théophile d'Édesse, la traduction arabe des *Réfutations sophistiques* de Yaḥyā b. 'Adī qu'on retrouve dans ce ms. *Par. ar. 2346* est elle aussi faite à partir du syriaque<sup>98</sup>.

Selon Ibn an-Nadīm, Yaḥyā b. 'Adī a aussi traduit la *Poétique* d'Aristote. L'expression n'est pourtant pas très claire: «naqalahu Abū Bišr Mattā min as-Suryānī ilā'l-'Arabī wa naqalahu Yaḥyā b. 'Adī». Yaḥyā n'a probablement que revu ou transcrit cette traduction d'Abū Bišr. Nous voyons que de toute façon Yaḥyā avait devant lui une traduction syriaque et arabe<sup>99</sup>.

Quant à la *Physique*<sup>100</sup>, nous savons déjà que Yaḥyā a transcrit et corrigé la partie commentée par Alexandre d'Aphrodise et traduite en

<sup>98</sup> Jusqu'ici cette traduction des *Réfutation sophistiques* est la seule de Yaḥyā qui nous ait été préservée. L'éditeur Ibn Suwār a intégré dans son édition de ce livre d'Aristote deux autres traductions, celle d'Ibn Zur'a, le disciple de Yaḥyā, et une version ancienne, qui selon l'incipit et le colophon serait d'an-Nā'imī (GEORR, *Catégories*, p. 198; BADAWĪ, *Mantiq Aristū III*, pp. 737 et 1017-8). L'incipit nous dit par ailleurs que Yaḥyā et Ibn Zur'a s'étaient basés sur la traduction d'Athanase de Balad (GEORR, *o.c.*, p. 26). Et Ibn Suwār nous informe dans le colophon que Yaḥyā avait fait un commentaire de ce livre, qu'il en avait retrouvé les deux-tiers, en arabe et en syriaque, mais non le reste, qui peut-être avait été détruit ou volé après la mort de Yaḥyā. Et il enchaîne: «Il (Yaḥyā) avait traduit ce traité avant de le commenter. Pour cette raison sa traduction renferme plusieurs obscurités parce qu'il n'en avait pas compris le sens et qu'il avait suivi le syriaque dans sa traduction ...» (GEORR, *o.c.*, p. 200).

Il nous reste à vérifier l'attribution de la traduction syriaque à Athanase. Ibn an-Nadīm contredit Ibn Suwār en affirmant que la traduction de Yaḥyā avait été faite sur celle de Théophile d'Édesse (GEORR, *o.c.*, pp. 30-31). Il est très probable qu'Ibn an-Nadīm se soit trompé et que c'est Ibn Zur'a qui a employé Théophile car on trouve plusieurs notes marginales qui renvoient à Théophile en marge de sa traduction (BADAWĪ, *Mantiq Aristū III*, p. 767 n° 1, 2 par exemple) ce qui n'est pas le cas pour celle de Yaḥyā.

Les trois traductions ont été étudiées par HADDAD, *Sophistiques* (Thèse manuscrite). Sur la base de la critique interne de la traduction (le style barbare qui ne laisse pas apparaître le mode d'écriture de Yaḥyā), l'auteur rejette l'attribution de cette traduction à Yaḥyā. C'est pourtant Ibn Suwār lui-même (confirmé en cela par Ibn an-Nadīm) qui la lui attribue, et il nous semble difficile de mettre en doute ces témoignages. D'ailleurs, comme le dit ENDRESS, *The Works*, p. 27, il n'y a aucune raison valable pour chercher en Quwayrā le réel traducteur comme le fait Haddad. Notons au passage qu'Ibn Suwār avait souligné que la traduction «renferme plusieurs obscurités» et qu'il avait lui-même senti le style «barbare» .. Acceptons donc un Yaḥyā moins parfait ..

<sup>99</sup> IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, p. 250; voir supra. le terme *naqalahu* pour indiquer aussi une simple transcription, ou même l'annotation d'une première traduction. Ce qui pourrait être le cas ici, comme le pense PETERS, *Aristoteles arabus*, p. 28.

<sup>100</sup> Voir plus loin, p. 28, note 116.

arabe par Abū Rawḥ as-Ṣābī. Lui-même a traduit du syriaque en arabe la seconde partie, en se basant sur la traduction syriaque de Ḥunayn<sup>101</sup>.

En dehors du commentaire du *Livre petit alpha de la Métaphysique* d'Aristote dont nous avons plusieurs textes manuscrits<sup>102</sup> et que cite al-Qiftī, nous ne possédons plus que quelques lignes de Yaḥyā b. 'Adī concernant un autre livre de la *Métaphysique*: le passage de la traduction du *Livre Lambda* que cite Ibn Rušd<sup>102</sup>. Nous ignorons si Yaḥyā a traduit la totalité de ce livre ou s'il a travaillé sur un intermédiaire syriaque<sup>104</sup>. Il en est de même pour le *Livre Mu* dont Ibn an-Nadīm nous dit que Yaḥyā l'a 'traduit': «ḥarf mū: wa naqala hāḍa'l-ḥarf Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī»<sup>105</sup>.

Quant aux *Météorologiques*, Ibn an-Nadīm affirme que Yaḥyā b. 'Adī traduisit ce livre du syriaque en arabe<sup>106</sup>. Par ailleurs, Yaḥyā b. 'Adī a traduit la *Métaphysique* de Théophraste à partir de la traduction syriaque de Ishāq<sup>107</sup>. Il en serait de même pour le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise des *Catégories* d'Aristote<sup>108</sup> ainsi que pour la partie existante du commentaire de ce même auteur sur la *Physique* d'Aristote, traduite par Ḥunayn en syriaque<sup>109</sup>.

<sup>101</sup> IBN AN-NADĪM, *o.c.*, p. 250.

<sup>102</sup> ENDRESS, *The Works*, pp. 38-39 cite 11 exemplaires encore existants et les deux éditions (Muhammad MISHKAT, *Nakhusṭīn maqāla-i Mā ba'd at-ṭabī'a mawsūm bi Maqālat al-Alif aṣ-ṣuḡrā tarḡama-i Ishāq b. Hunayn ba Tafsīr-i Yaḥyā b. 'Adī wa tafsīr-i Ibn-i Rushd*, Tehrān, 1346; A. BADAWĪ, *Rasā'il falsafīyya*, pp. 168-203, qui malheureusement n'ont pas pu se baser sur tous les manuscrits).

<sup>103</sup> BOUYGES, M., *Averroës, tafsīr mā ba'd at-ṭabī'a* (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, VII), p. 1463 (lignes 3-8). Il s'agit de *Metaphysica, Lambda* 1070 a 2-7.

<sup>104</sup> BOUYGES, M., *o.c. Notice* (Bibliotheca Arabica Scholasticorum, V/I), pp. CXXII-XLXXIX accepte la possibilité d'une traduction complète de ce livre de la *Métaphysique* par Yaḥyā, en se basant sur STEINSCHNEIDER, *Die Arabische Uebersetzungen. Index*, p. 373. Il suppose aussi un intermédiaire syriaque: «supposer un intermédiaire syriaque serait dans la ligne des renseignements fournis par les historiens pour d'autres traductions de Yaḥyā, et la critique interne ne s'y opposerait pas».

<sup>105</sup> IBN AN-NADĪM, *o.c.*, p. 251.

<sup>106</sup> IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, p. 251. Comme le remarque DODGE, *Fihrist*, p. 604, il n'y a aucun doute que la note d'Ibn an-Nadīm à la fin de ce paragraphe (wa naqalahu Yaḥyā b. 'Adī fi-mā ba'd ilā'l-'Arabī min as-Suryānī) concerne le livre d'Aristote lui-même et non les commentaires d'Olympiodore ou d'Alexandre qui précèdent dans la phrase.

<sup>107</sup> IBN AN-NADĪM, *o.c.*, p. 252; voir ENDRESS, *The Works*, p. 28.

<sup>108</sup> Voir supra, p. 22.

<sup>109</sup> IBN AN-NADĪM, *o.c.*, p. 250; DODGE, *o.c.*, p. 602; BADAWĪ, *La transmission*, p. 98: «Ce qui existe du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise est le premier livre du texte d'Aristote en deux *maqāla*; ce qui en existe est une *maqāla* et une partie de l'autre qui ont été traduites par Abū Rawḥ as-Ṣābī, et cette traduction a été corrigée par Yaḥyā b. 'Adī. Le



A la suite d'Assemani<sup>110</sup> on a cru pouvoir attribuer à Yaḥyā b. 'Adī douze paragraphes de traduction du troisième livre de *Anima* d'Aristote. Nous savons maintenant que cette attribution est fautive et que le texte en Karšūnī dont parle Assemani (Ms. florentin *Med. Palat. 68*) (*Orientali* 426, fol. 99r-139v) est le traité de la *Réprobation de l'âme* d'Hermès Trismégiste, que certains manuscrits arabes attribuent à Platon ou à Aristote<sup>111</sup>.

A la fin de cette énumération des traductions de Yaḥyā b. 'Adī nous pouvons conclure: bien qu'un nombre de points restent en suspens, l'impression générale prévaut que Yaḥyā b. 'Adī se soit borné à travailler à partir de traductions déjà existantes, qu'elles soient en arabe ou en syriaque; qu'il appartient donc à une seconde génération de traducteurs arabes (après celle de Ishāq et de Ḥunayn) qui a déjà perdu le contact direct avec l'œuvre originale grecque, bien que par le travail de la première génération le texte grec reste très proche<sup>112</sup>.

deuxième livre (de la *Physique*) dans le texte d'Aristote est en une seule *maqāla*, qui a été traduite par Hunayn en syriaque; Yaḥyā b. 'Adī l'a traduite du syriaque en arabe»

<sup>110</sup> ASSEMANI, S. E., *Bibliothecae Mediceae, Laurentianae et Palatinae Codicum Orientalium Catalogus*, Florentiae, 1742, p. 123 (Ms. LXVIII) «Aristotelis Philosophi *Liber tertius de Anima*, in duodecim sectiones distributus quem e syriaco in Arabicum sermonem transtulit Iahia, seu Ioannes Ben-Adi» En appendix (*O.c.*, p. LIII): Al-maqālat at-ṭāliḡa fī'l-nafs li-Aristūtālīs al-faylasūf.

<sup>111</sup> Le texte indiqué correspond (avec des variantes) au texte édité par BADAWI, A., *Neoplatonici apud Arabes* (Islamica, 19), Cahirae, 1955, pp. 53-116. Le titre (fol. 99r) attribue l'œuvre à Aristote comme le ms. *Kaf* (ed. Badawi) (*Bodl. Hunt. 589*); Nabtādī 'bi-'awn Allāh wa ḥusn rawfiqihī (. . .) bi-rasā'il Aristūtālīs al-hakīm al-fādil (?), wa yud'a kitāb zaḡr an-nafs. La division des chapitres diffère par ailleurs légèrement de l'original. Le texte est amputé des derniers paragraphes du 14<sup>e</sup> chapitre (Ed. Badawi, p. 114, ligne 10 fa-takūn bāliḡa . . .). Presque tous les chapitres portent dans le titre la référence à Aristote. Nulle référence dans le texte à Yaḥyā b. 'Adī. Nous n'avons pas pu contrôler le reste du manuscrit qui peut faire allusion à lui au début.

<sup>112</sup> Il y a dans la *Réfutation d'al-Misrī* que nous éditons, deux textes qui concernent le problème de la connaissance de la langue grecque par Yaḥyā b. 'Adī.

1<sup>o</sup> Ms. B, fol. 221v: « . . . Comme on n'est pas empêché de dire d'un homme qu'il est vertueux (fādil) — dans le sens qu'on trouve en lui de la vertu — parce que la langue grecque s'abstient d'employer le vocable 'vertu' (al-fadl) (comme adjectif) et qu'elle emploie le mot 'prudent' (harīs) (au lieu de dire 'vertueux', fādil) . . . » Ce n'est qu'en apparence que cette observation présuppose une certaine connaissance du grec, car elle vient d'Aristote lui-même (*Cat. VIII*, 10b5s), et fut annotée par Hunayn (GEORR, *Catégories*, pp. 178 et 383) qui traduit *muḡtahid* au lieu de *harīs*.

Cfr WALZER, *Greek into Arabic*, p. 73.

2<sup>o</sup> Ms. B, fol. 209r d'après le sens général de la phrase, il semble bien qu'il faut comprendre qu'al-Misrī dit à Yaḥyā b. 'Adī qu'il argumente au sujet de certaines expressions grecques (attribuées aux nestoriens), alors que lui-même (i.e. Yaḥyā) ne connaît

### 3° Les méthodes critiques d'édition de l'École de Yaḥyā b. 'Adī

Les renseignements que nous avons rassemblés dans le paragraphe précédent nous donnent déjà une idée de l'esprit critique qui présidait aux éditions de textes anciens par l'École de Yaḥyā b. 'Adī. D'autres exemples nous sont fournis au sujet de l'établissement du texte et de son attribution. Dans une note qui termine son commentaire du *Livre petit Alpha de la Métaphysique d'Aristote*, Yaḥyā dit : «Ce dernier chapitre se trouve dans la traduction de Ishāq b. Ḥunayn seulement. Je ne l'ai pas trouvé dans les versions syriaques, ni dans les versions arabes autres que celles de Ishāq. Ce chapitre n'est pas ce qui convient à une conclusion de ce livre ; mais il semble plutôt être le début du *Livre grand Alpha* auquel il convient et dont il exprime le sens correctement». Outre que cette note confirme notre idée sur les sources syriaques et arabes (et donc non-grecques) de Yaḥyā, elle témoigne de l'usage poussé de la critique interne<sup>113</sup>, qui accompagnait la traduction, la copie et le commentaire d'un texte<sup>114</sup>. Ce sens critique était déjà propre à l'école de Ishāq, celle-ci pourtant avait l'avantage de travailler directement sur des manuscrits grecs.

Ibn an-Nadīm nous a transmis une autre note dans laquelle Yaḥyā fait la critique de l'attribution d'un fragment de commentaire à Jamblique : «Šayḥ Abū Zakariyyā dit : il est clair que cette attribution à Jamblique est fautive, car j'ai vu en de nombreux endroits l'expression 'Alexandre dit' ... »<sup>115</sup>.

pas le grec. Littéralement, on lit. '... Cela provient-il de la langue des Grecs? Mais comment pourrait-on argumenter contre Nestorius (en se servant d'expressions) qui ne sont pas admissibles dans sa langue? Et par ailleurs, quelle est la preuve qu'on trouve (cette façon de parler) dans la langue des Grecs, de la façon que tu le mentionnes? C'est une langue qu'il ne connaît pas, et tu n'as donné aucune preuve qui établit la vérité de ce que tu mentionnes, de sorte qu'on pourrait y croire». Peut-être doit-on corriger ainsi : «C'est une langue que tu ne connais pas et tu n'as donné aucune preuve ... (etc)»

Le texte irait alors dans le sens de ce que nous avons dit au sujet de l'ignorance du grec par Yaḥyā (un peu comme l'objection d'as-Sirāfi à l'encontre d'Abū Bišr Mattā).

Mais le texte reste assez obscur du fait qu'al-Misrī semble accepter que les nestoriens (et Nestorius) soient de langue arabe (ainsi *ms. B*, fol. 222r)

Le résumé du *ms. Vat. ar. 115* n'apporte pas la clarté voulue : «Cela n'est pas connu dans la langue des Arabes. Et d'où nous viendrait-il que cela se trouve dans la langue des Grecs? Et comment se pourrait-il qu'on argumente contre Nestorius par ce qui n'est pas permis dans sa langue?»

<sup>113</sup> BADAWI, *La transmission*, pp. 17-18, F. ROSENTHAL, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, dans *Analecta Orientalia* 24 (1947), p. 23.

<sup>114</sup> La remarque s'est d'ailleurs avérée exacte. BADAWI, *Rasā'il falsafiyya*, pp. 202-203

<sup>115</sup> IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, p. 248; AL-QIFTI, *Ta'riḥ*, p. 35

Un autre témoignage nous est donné par le ms. *Leiden-Warner 583*, qui est un exemple désormais classique d'une édition critique de l'école de Yaḥyā. Il ne fournit pas seulement une collation très poussée de copies faites par des maîtres en la matière, un recueil de textes et de commentaires employés par l'école, mais aussi les notes des maîtres Abū Bišr et Yaḥyā et de certains de leurs disciples<sup>116</sup>. Elles livrent une liste de 'collaborateurs' et d'autorités impressionnante.

Il n'est pas possible d'exposer ici plus en détail la méthode employée dans l'école de Yaḥyā b. 'Adī. Notre but était de rassembler les textes qui concernent directement notre auteur. De l'ensemble des renseignements ainsi rassemblés, il nous apparaît bien que sur divers plans la méthode du

<sup>116</sup> Ceci appert en première instance du colophon: «Ce qui se trouve dans cette partie. je l'ai collationné avec le texte de la copie de Yaḥyā b. 'Adī, qui mentionne que sa copie a été faite sur l'original d'Ishāq, avec lequel il l'a confrontée 3 fois; la quatrième fois, il l'a collationnée avec le syriaque. Ce qui dans cette partie est une correction ou un commentaire marginal et est indiqué par la lettre ġīm, provient de la copie de Yaḥyā ...» (BADAWI, *Ar-Tabṭa 1*, pp. 76-77, STERN, S. M., *Ibn as-Samh*, dans *JRAS*, (1956), PP. 31-44). Cet exemplaire original de Yaḥyā est donc bien l'exemplaire d'école du maître, repris ensuite par son disciple Ibn as-Samh, qui le (re-)dicte à Muhammad b. 'Alī al-Baṣrī (naqāla Ishāq b. Hunayn, qara'ahu Muhammad b. 'Alī al-Baṣrī 'alā Abī 'Aḥī al-Ḥasan b. as-Samh). Al-Baṣrī est responsable de la rédaction de 395 H. = 1004, à laquelle se sont ajoutées ensuite des notes de Abū'l-Farağ b. at-Tayyib en 470 H. = 1077, avant que ne soit transcrite la copie qui nous est parvenue (*Leiden-Warner 583*), de la main d'Abū Hakam, et datée de 524 H. = 1130.

L'édition finale comprend donc:

- 1° La traduction de Ishāq, selon la recension d'Ibn as-Samh, faite sur la copie de Yaḥyā b. 'Adī.
- 2° Les références à Alexandre d'Aphrodise; (nous savons par IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, p. 250, que Yaḥyā avait traduit une partie du commentaire d'Alexandre).
- 3° Les références à Themistius, (nous savons par AL-QIFTĪ, *Ta'rīḥ*, pp. 38-39, que Yaḥyā avait étudié cet auteur avec 'Īsā b. 'Alī); PETERS, *Aristoteles arabus*, doit être corrigé quand il traduit AL-QIFTĪ, *o.c.*, p. 41 en disant: «Yaḥyā b. 'Adī commented this» au lieu de «Yaḥyā the Grammarian commented this» d'après le texte d'al-Qiftī.
- 4° Les références à Jean Philopon; (par AL-QIFTĪ, *o.c.*, p. 247 nous savons que Yaḥyā avait étudié le commentaire de cet auteur avec le même 'Īsā b. 'Alī); ENDRESS, *The Works*, pp. 36-37 a définitivement identifié les textes de Jean Philopon qui se trouvent dans cette édition de la *Physique*. Il en donne une table de concordance d'après l'édition de Badawi.
- 5° Des notes d'Abū Bišr Mattā, maître de Yaḥyā.
- 6° Des notes de Yaḥyā b. 'Adī lui-même
- 7° Des notes d'Ibn as-Samh.
- 8° Des notes d'Abū'l-Farağ b. at-Tayyib.
- 9° Quelques remarques d'Abū 'Alī (b. as-Samh) que Badawi attribue à Muhammad b. 'Alī al-Baṣrī (BADAWI, *Ar-Tabṭa 1*, pp. 432, 44 et 19).

maître était très élaborée: qu'il s'agisse de la technique de la traduction, de la critique des sources, de la collation des manuscrits ou de l'emploi des autorités, l'impression prévaut qu'il a donné l'exemple d'un sens critique aigu qu'il a d'ailleurs transmis à ses disciples.

#### 4° L'École de Yahyā b. 'Adī, héritière de l'École philosophique d'Alexandrie.

Il n'y a pas lieu ici de reprendre la liste des disciples de Yahyā cités comme tels dans les sources que nous avons étudiées. Nous les avons rencontrés au fur et à mesure de nos investigations. Il apparaît bien clairement que c'est précisément l'œuvre de commentaire, de traduction et d'édition des auteurs philosophiques grecs qui rassemblait autour de Yahyā ce groupe de disciples d'origine diverse. Comme nous l'avons remarqué en parlant des séances des savants, les collègues trouvaient dans la philosophie aristotélicienne et néoplatonicienne une base commune qui allait bien au-delà de leurs divergences religieuses et communautaires<sup>117</sup>. C'est précisément grâce à l'identité de ces sources que des polémiques pouvaient s'engager sur le terrain religieux: la logique et la physique sur lesquelles on bâtissait les arguments étaient communes<sup>118</sup>. L'école de Yahyā b. 'Adī trouvait sa raison d'être dans l'étude de ces sources et cette philosophie, et la science qu'on y enseignait prenait un caractère universel grâce au prestige des sources. Mais comme nous venons de le voir dans le paragraphe précédent, les sources manuscrites sur lesquelles on travaillait depuis Abū Bišr Mattā, n'étaient plus tout à fait les mêmes: on n'employait plus que les traductions syriaques et arabes. Le temps était révolu où de véritables expéditions scientifiques allaient à la recherche de manuscrits grecs dans les centres encore grécophones de l'empire abbasside, Alexandrie, Damas, Harrān et Alep, où une certaine élite cultivée restait fortement attachée à la culture

<sup>117</sup> L'engouement pour les sciences anciennes dont témoignent les savants du IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècle à Bagdad, et le travail de traduction et d'édition est le premier pas vers une assimilation originale de ces sciences dans une culture arabe propre. Dans ce sens ARKOUN, *Miskawayh*, p. 16, a raison de dire qu'un humanisme commun à une large fraction d'arabomusulmans (nous dirons en tout premier lieu: de syriens-chrétiens arabophones et d'arabomusulmans) était en train de se constituer après l'introduction de la philosophie grecque. Il faut souligner ici le fait que le pluralisme des milieux que fréquentait Yahyā, n'était possible que parce que tous ceux qui y adhéraient avaient ce point de référence en commun.

<sup>118</sup> Nous avons vu que la pensée théologique (du Kalām) musulmane restait dans une large mesure étrangère à ce courant de pensée auquel participait Yahyā. Ce qui n'était pas le cas pour les Mu'tazilités.

grecque<sup>119</sup>. Au IX<sup>e</sup> siècle les rapports avec le monde grec furent plus poussés, sous le calife Ma'mūn, dont Ibn an-Nadīm raconte le rêve qui fut le point de départ de la première mission scientifique à Byzance à la recherche de manuscrits grecs. Il est d'ailleurs typique qu'Ibn Abī Uṣaybī'a attribue cette histoire à Yahyā b. 'Adī<sup>120</sup>.

Si l'utilité de ces missions en quête de manuscrits grecs n'est pas à sous-estimer, on ne peut perdre de vue le contexte dans lequel elles se situent. Il est beaucoup plus important pour évaluer la place de l'École de Yahyā b. 'Adī de retrouver ses racines en Syrie même. La science antique ne s'était pas complètement perdue en Syrie. Les écoles théologiques de Nisibe et d'Édesse en avaient témoigné, ainsi que les écoles d'Antioche et d'Amida auxquelles s'ajoute celle de la lointaine Ġundī-Šāpūr<sup>121</sup>. Et les couvents syriens gardaient encore de précieuses traditions dans ce domaine.

<sup>119</sup> Cfr. BERGSTRAESSER, G., *Über die syrischen und arabischen Galen-Uebersetzungen*, Leipzig, 1925, n° 115, 67 et 122, PEETERS, P., *Traductions et traducteurs*, dans *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1950, pp. 173 s., étude concernant les traductions dans les domaines grec, syriaque et arabe de l'hagiographie

<sup>120</sup> IBN ABĪ UṢAYBĪA, *Uyūn I*, p. 186-187 et IBN AN-NADĪM, *Fihrist*, p. 243. «Abū Sulaymān dit avoir entendu raconter par Yahyā b. 'Adī ce que dit al-Ma'mūn : J'ai vu dans un rêve un homme assis dans un fauteuil au milieu d'une assemblée dans laquelle je me trouvais. J'éprouvais de la crainte et du respect envers lui, et je m'informais à son sujet : on me dit que c'était Aristote. Je me disais aussitôt que je devais lui poser une question (...).

Entre al-Ma'mūn et le roi des Byzantins il y eut une correspondance — alors que al-Ma'mūn l'avait déjà vaincu —. Il écrit au roi de Byzance en lui demandant la permission d'aller chercher une sélection (de manuscrits) des sciences antiques qui se trouvaient emmagasinés dans le pays Byzantin. Après avoir refusé, il agréa quand même à la requête et al-Ma'mūn détacha pour cette raison un groupe (de savants), parmi lesquels al-Haġġaġ b. Matar, (Yahyā) b. al-Batrīq, Salmān, directeur du Bayt al-Hikma et d'autres. Ils prenaient ce qu'ils trouvaient et choisissaient. Quand ils les avaient rapportés, il ordonna de les traduire. On dit que Yūhannā b. Māsawayh était de ceux qui allèrent en pays Rūmī. Ainsi que Hunayn b. Ishāq»

<sup>121</sup> L'École de Ġundī-Šāpūr devait être, selon son fondateur Ḥusraw I (531-578), une Académie qui valait celle d'Alexandrie. Prise en mains ensuite 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. L'influence de cette École de Ġundī-Šāpūr et son rayonnement étaient dus en grande partie aux nombreux médecins qui connurent la faveur des califes. Voir FIEY, J. M., *L'Élam, la première des métropoles ecclésiastiques syriennes orientales*, dans *Melto*, 5 (1969), pp. 227-267; SASSI, A., *L'Université de Gondi-Shapur et l'étendue de son rayonnement*, dans *Mélanges H. Massé*, Téhéran, 1963, pp. 366-374.

KLINGE, G., *Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1939, pp. 346-386; EL-KHOURY, Nabil, *Auswirkungen der Schule von Nisibis*, dans *Oriens Christianus* 59 (1975), pp. 121-129

Mais ce qui nous intéresse le plus est de constater que l'ampleur du rayonnement de l'école philosophique d'Alexandrie avait été tel qu'il perçait jusqu'à Bagdad du X<sup>e</sup> siècle. Ce qui explique bien des positions philosophiques de Yaḥyā b. 'Adī lui-même.

Au VI<sup>e</sup> siècle était apparu à cette école Jean Philopon, 'le Grammairien' des sources arabes, qui fut un disciple d'Ammonius et apparaît aux yeux des auteurs arabes et syriens comme un des derniers maîtres d'Alexandrie. Il fut pourtant encore témoin de l'affluence que connaissait cette école de la part de «cette jeunesse dorée du Proche-Orient, Palestine, Syrie et Asie Mineure ..., pour y étudier le droit, la médecine, les mathématiques, la rhétorique et la philosophie»<sup>122</sup>. C'est en son temps qu'un grand nombre de disciples de l'École passèrent au christianisme et que les chrétiens de Syrie se mirent à traduire les œuvres de l'école en leur langue maternelle. On vit ainsi à Alexandrie le philosophe chrétien-syriaque Yūḥannān d'Apamée et Sergios de Rēš-'Aynā, qui traduisit un certain nombre d'ouvrages de médecine et de philosophie en syriaque. Et encore au VII<sup>e</sup> siècle Jacques d'Édesse, érudit et traducteur syriaque renommé<sup>123</sup>. Il n'y eut donc pas de hiatus entre les disciples tardifs de l'École et les centres de culture syriaques qu'étaient au VII et VIII<sup>e</sup> siècles les couvents du Qennešrīn et du Tūr-'Abdīn, où nous retrouvons les traducteurs connus (et nommés dans les éditions que nous avons étudiées) tels que Athanase de Balad (+ 696) et Théophile d'Édesse (+ 785).

S'il y a une continuité incontestable entre ces centres syriaques, Ġundī-Šāpūr, Bagdad et l'École d'Alexandrie, l'École de Yaḥyā elle-même est l'aboutissement d'une autre chaîne qui la relie à Alexandrie, et dont Meyerhof a clairement indiqué la continuité. Comblant le vide d'information entre le VII<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle, il réussit à trouver dans les sources arabes une succession entre les écoles d'Alexandrie et de Bagdad, en donnant des éclaircissements au sujet du déménagement, en trois ou quatre étapes, des restes de ce que fut l'École d'Alexandrie<sup>124</sup>. Sans doute, qu'en cours de route, l'École perdit son caractère d'institution et se rétrécit parfois à une ou deux personnes, mais la continuité était assurée avant de connaître une nouvelle splendeur à Bagdad, où al-Ma'mūn avait déjà fondé le Bayt al-Ḥikma avec Yūḥannā b. Māsawayh

<sup>122</sup> MEYERHOF, M., *La fin de l'École d'Alexandrie*, dans le *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, XV (1932-33), p. 110.

<sup>123</sup> GEORR, *Catégories*, p. 26

<sup>129</sup> MEYERHOF, *o. c.*, pp. 113s. et *Von Alexandrien*, pp. 389-429.

et Ḥunayn en 832. Les témoignages les plus importants sont ceux d'Abū Naṣr al-Fārābī et d'al-Mas'ūdī, vivant dans la première moitié du X<sup>e</sup> siècle. Le premier, le maître de Yaḥyā avec Abū Biṣr Mattā, 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<sup>125</sup>, l'évêque Isrā'īl et Quwayrī allèrent bientôt s'installer à Bagdad même. Un autre disciple, Yūḥannā b. Ḥaylān s'absorba dans la théologie, mais al-Marwazī eut des disciples; et parmi eux Abū Biṣr Mattā b. Yunān<sup>126</sup>. Al-Mas'ūdī 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-'Azīz, et celui d'Antioche à Ḥarrān sous al-Mutawakkil (847-861):

«Puis (l'enseignement) passa à Quwayrī et Yūḥannā b. Ḥaylān — qui moururent à Bagdad à l'époque d'al-Muqtadir —, à Ibrahīm al-Marwazī et ensuite à Abū Muḥammad b. Karnib et à Abū Biṣr b. Yūnus, tous deux élèves d'Ibrahīm al-Marwazī (...) Ensuite (l'enseignement) passa à Abū Naṣr Muḥammad al-Fārābī élève de Yūḥannā b. Ḥaylān; il mourut à Damas au mois de Raḡab 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 ...»<sup>127</sup>.

Il est incontestable que l'École de Yaḥyā b. 'Adī se trouve encore dans la ligne de l'École d'Alexandrie tardive. Il n'y a pas seulement cette convergence des informations qui décrivent une succession ininterrompue de savants d'Alexandrie à Bagdad, la présence de personnages-clé dans ces témoignages et dans les suites de traductions et d'éditions anciennes de textes, mais aussi la tradition philosophique elle-même et ses références constantes aux auteurs Alexandrins, une philosophie qui comme celle d'al-Fārābī baigne dans un aristotélisme conforme au néoplatonisme de cette école.

<sup>125</sup> IBN ABĪ USAYBĪ'A, *'Uyūn I*, p. 135 donne un autre témoignage: «Le Ṣayḥ Abū Sulaymān (as-Sigistānī) dit que Yaḥyā (b. 'Adī) l'avait informé du fait que Mattā avait étudié l'*Isagoge* chez un chrétien, ainsi que les *Catégories* et l'*Herméneutique* chez un certain Rūbīl (Rūfā'īl?) et qu'il avait étudié le *Livre de la Démonstration* (Les secondes analytiques) chez Abū Yaḥyā al-Marwazī ...».

<sup>126</sup> AL-MAS'ŪDĪ, *Le livre de l'avertissement*, pp. 169-171.

<sup>127</sup> IBN ABĪ USAYBĪ'A, *'Uyūn II*, p. 135. Cf. PETERS, F.E., *The Origins of Islamic Platonism. the School Tradition (pro ms)*.

#### 4. Les auteurs arabes chrétiens

Les trois paragraphes précédents ont mis en évidence le rôle que jouait Yaḥyā b. 'Adī dans la vie intellectuelle de son temps. On ne sera donc pas étonné de constater que ses œuvres philosophiques et ses traductions figurent en bonne place dans les ouvrages bio-bibliographiques arabes anciens. Mais on n'y trouve que très peu d'indications sur la partie théologique, pourtant importante, de son œuvre. Bien qu'il s'agisse pour la plus grande partie de traités polémiques, l'impact en était moins grand et restait limité pour une grande partie aux membres de la communauté chrétienne. C'est du moins dans ce milieu qu'on peut retrouver des traces de cette œuvre théologique de Yaḥyā. Seuls les traités qui touchent des questions plus larges du Kalām et de l'éthique se rencontrent ailleurs<sup>128</sup>.

A la fin de l'étude des sources nous rassemblons ici ces renseignements concernant l'œuvre théologique de Yaḥyā. Nous n'irons pas jusqu'à examiner à fond son influence doctrinale, ce qui nous mènerait beaucoup trop loin<sup>129</sup>, mais nous recueillerons les citations littérales que nous avons trouvées chez ces auteurs chrétiens et nous essayerons ainsi de retrouver les thèmes majeurs de la doctrine théologique de Yaḥyā b. 'Adī repris dans la *Confession de foi des Pères*, chez Abū Ishāq Ibn Kātib Qayṣar, aṣ-Ṣafī b. al-'Assāl, Abū Ishāq b. al-'Assāl, Ibn Buṭrus ar-Rāhib, Abū'l-Barakāt ... Nous ne prétendons nullement être exhaustif; il semble assez difficile, en effet, de repérer des citations explicites ou implicites d'un auteur qui a eu une telle influence chez les théologiens jacobites et coptes; surtout quand on constate que certains auteurs ont plutôt tendance à rassembler des textes de leurs prédécesseurs que de faire œuvre originale ...

##### 1° Le florilège copte «La confession de foi des Pères»

Ce florilège dont la composition se situe autour de l'année 1078<sup>130</sup>, contient à la fin de la *Lettre synodale* du Patriarche Jean IX d'Antioche (1042-1057) deux témoignages: celui d'Abū Rā'īta et celui de Yaḥyā b. 'Adī. Comme on peut s'y attendre dans ce contexte, il s'agit d'une profession de foi: celle des jacobites. De fait, nous retrouvons ici la

<sup>128</sup> Voir ENDRESS, *The Works*, 5.3 et 6.1, pp. 71-85; SAMIR, K., *Le Tahdīb al-Aḥlāq de Yaḥyā b. 'Adī attribué à Gāhiz et à Ibn al-'Arabī*, l.c.

<sup>129</sup> Voir GRAF, *Philosophie*, p. 45s.

<sup>130</sup> Les sigles employés dans ce chapitre concernent les trois manuscrits suivants: Ms. a = *Par. ar.* 167 (d'après la foliotation originale copte); Ms. B = *Copt. Patr. theol.* 184 (SIMAIKA, *Catalogue* n° 400); et Ms. P = *Par. ar.* 200.



profession de foi des jacobites qui se trouve au début de la *Lettre à al-Qāsim* (*Ms. B*, fol. 129v)<sup>131</sup>.

Assemani et d'autres<sup>132</sup> semblent supposer que ces deux témoignages faisaient partie de la *Lettre synodale* du Patriarche Jean d'Antioche au Patriarche Christodule d'Alexandrie (1047-1077). Ceci n'apparaît pourtant pas clairement du texte des manuscrits et nous pensons plutôt que ces deux témoignages font simplement partie du florilège et non de la *Lettre synodale*.

Graf énumère une longue série de manuscrits qui contiennent le florilège. Dans le premier qu'il indique, le *Vat. ar. 101*, l'extrait de Yaḥyā se trouve aux fol. 375r-376r<sup>133</sup>.

## 2° Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Kātib Qayṣar († 1266/67)

Cet auteur, contemporain d'Abū Ishāq b. al-'Assāl, était un éminent grammairien et exégète. Il nous a laissé d'importants commentaires du Nouveau Testament<sup>134</sup>. Mais il a écrit aussi une compilation de la *Réfutation d'Abū 'Īsā al-Warrāq* par Yaḥyā b. 'Adī. Celle-ci est perdue et son titre nous est resté inconnu.

Il nous reste pourtant de cette compilation certains extraits qu'Abū

<sup>131</sup> GRAF, *GCAL* 2, p. 322. Le florilège a été étudié dans ses diverses traditions par GRAF, *Zwei dogmatische Florilegien*, pp. 345-402. Cf. SAMIR, K., *Le Kitāb i'tirāf al-Ābā' (env. 1078)*, dans *BAC* 3 (1979), pp. 64-67.

<sup>132</sup> ASSEMANI, *Bib. Or.* II, pp. 153-154, ĀQAQĪ, *Tahdīb al-Ahlāq*, p. 16, ARMANIOS, *Kitāb al-hārīda an-nafīsa fī tarīḥ al-kanīsa II*, Miṣr, 1924, p. 363

<sup>133</sup> Le lemme de la citation (fol. 375): *وقال ابو زكريا يحيى بن عدي ابن حميد ابن زكريا في رسالة* منه الى ابي الحسن القسم ابن حبيب ردًا على النسطورية *La Confession de foi des Pères*, ainsi, par exemple, dans le ms. *Vat. ar. 137*, qui fait partie de la tradition D, dite 'Catholique' (Graf, *Zwei dogmatische Florilegien*, pp. 356-360); l'extrait n'y est plus aussi long que dans la récitation originale (du ms. *Vat. ar. 101* par exemple), il se compose de deux extraits de la profession de foi des Jacobites de la *Lettre à al-Qāsim*: *Vat. ar. 137*, fol. 11v et 30r.

Un autre texte (*Vat. ar. 137*, fol. 26) est attribué à Yaḥyā b. 'Adī. Nous croyons pourtant qu'il s'agit d'une erreur et qu'il ne faut pas le lui attribuer. Ce n'est pas un texte qui provient de la *Lettre à al-Qāsim*.

<sup>134</sup> GRAF, *GCAL* 2, pp. 379-387. Graf écrit (*GCAL* 2, p. 240): «Auszüge aus der Apologie (contre al-Warrāq) sind auch von Abū Šakir ibn ar-Rāhib in sein 'Buch des Beweises' Kapp. 3, 5, 7 aufgenommen; dazu grössere Partien nach einer Epitome des 'Alam Rī'āsa ibn Kātib Qayṣar in Kapp. 16-19; ...» Il ne faut pas comprendre que l'épitomé d'Ibn Kātib Qayṣar ait été utilisé par Ibn ar-Rāhib. Les chapitres 16-19 dont parle Graf sont ceux de la *Somme Théologique* d'Abū Ishāq b. al-'Assāl, et non du livre de Ibn ar-Rāhib.

Ishāq b. al-'Assāl a présentés dans sa *Somme Théologique* dont nous reparlerons au paragraphe suivant. C'est du moins ce que nous pouvons lire dans la note d'introduction d'Abū Ishāq aux chapitres 16 à 19 de sa *Somme Théologique* (Ms. Par. ar. 200<sup>135</sup>, fol. 117v): «Tout ce qui est présenté ici de la *Réfutation d'Abū 'Īsā al-Warrāq* et de la *Réponse* de Yaḥyā b. 'Adī provient de l'épitomé que composa le très illustre 'Alam ar-Ri'āsa Ibn Kātib Qayṣar, à partir d'un livre original de la *Réfutation* et de la *Réponse*. Mais les nombres qui s'y trouvent sont ceux du résumé et non du livre original. Le nombre des chapitres est quatre»<sup>136</sup>.

Si l'attribution à Ibn Kātib Qayṣar des extraits des quatre chapitres 16 à 19 de la *Somme Théologique* est ainsi confirmée, on peut accepter avec quelque probabilité que les autres extraits de la *Réfutation d'Abū 'Īsā al-Warrāq* proviennent eux aussi de la compilation d'Ibn Kātib Qayṣar. On retrouve d'ailleurs une note de celui-ci au sujet de la volonté du Christ au chapitre 44 de la *Somme Théologique*<sup>137</sup>.

D'autres notes de la *Somme Théologique* concernant la *Réfutation d'Abū 'Īsā al-Warrāq* proviennent du frère d'Abū Ishāq b. al-'Assāl, aṣ-Ṣafī b. al-'Assāl<sup>138</sup>, qui lui aussi a fait une compilation de cette même *Réfutation*<sup>139</sup>. La comparaison de cette compilation avec le texte des extraits de la *Somme Théologique* montre qu'Abū Ishāq b. al-'Assāl n'a pas employé celle-ci, même s'il s'est servi de notes de son frère. Ce qui renforce l'attribution de tous les extraits de la *Réfutation* de la *Somme Théologique* à Ibn Kātib Qayṣar.

### 3° Aṣ-Ṣafī Abū'l-Faḍā'il Ibn al-'Assāl († avant 1260)

Les frères b. al-'Assāl sont de loin les auteurs qui nous ont rapporté le plus au sujet de Yaḥyā b. 'Adī. Nous rencontrons maintes fois leur nom de famille dans des manuscrits de certaines œuvres de Yaḥyā b. 'Adī<sup>140</sup>, et c'est surtout grâce à eux que nous possédons encore la plupart de ses œuvres théologiques, copiées pour eux ou par eux.

<sup>135</sup> Voir plus loin 4°.

<sup>136</sup> Les 'nombres' sont très probablement ceux des paragraphes (i'tirāḍ, radd, su'āl, šakk etc.), qui ne se trouvent pas en effet dans la *Réfutation d'al-Warrāq* et la réponse de Yaḥyā originales. Les quatre chapitres sont ceux de la *Somme Théologique* 16-19

<sup>137</sup> Par. ar. 200, fol. 202v: «Note à cette objection de la part du très savant Ibn Kātib Qayṣar».

<sup>138</sup> Voir plus loin 3°.

<sup>139</sup> Préservée dans l'unique ms. Var. ar. 115, fol. 1v-152v.

<sup>140</sup> GRAF, *GCAL* 2, pp. 388-403; voir plus loin au chapitre II, 1, GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie*, pp. 129-148.

C'est à l'un d'eux, aṣ-Ṣafī<sup>141</sup> que nous devons attribuer la compilation quasi complète de ces œuvres théologiques qui se trouve dans le manuscrit *Vat. ar. 115*<sup>142</sup>, où nous lisons aussi plusieurs notes marginales qui viennent de lui. C'est d'ailleurs à diverses de ses notes que se réfère Abū Ishāq b. al-'Assāl dans sa *Somme Théologique*, comme nous l'avons vu.

Par ailleurs, aṣ-Ṣafī s'est basé largement sur la *Réfutation d'Abū 'Īsā al-Warrāq* par Yaḥyā b. 'Adī pour la composition de son livre *Aṣ-Ṣahā'ih fī ḡawāb an-nasā'ih*<sup>143</sup>. Dans l'introduction à cet ouvrage<sup>144</sup>, il affirme lui-même: «... Est suffisante la réponse du Šayḥ Yaḥyā b. 'Adī, le Philosophe, à Abū 'Īsā al-Warrāq al-Mutakallim, dans son livre qui se compose de 350 chapitres (et qui comprend) deux parties, une sur les Hypostases et une sur l'Union; ainsi que ses traités et les traités de ses disciples au sujet de la possibilité et de la nécessité de l'Incarnation». En dehors de *La Réfutation d'al-Warrāq* l'auteur a donc puisé aussi dans d'autres traités dont *le traité sur la nécessité de l'Incarnation*<sup>145</sup> et probablement aussi *le traité pour établir la possibilité de l'Incarnation ...*<sup>146</sup>. Dans le corps de son livre il n'a pourtant pas repris littéralement ou en résumé ces textes de Yaḥyā comme le font les autres auteurs que nous énumérons ici<sup>147</sup>.

#### 4° Mu'taman ad-Dawla Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-'Assāl

L'ouvrage le plus important de cet auteur est sans contestation sa *Somme théologique* (*Kitāb maḡmū' uṣūl ad-Dīn wa masmū' maḥṣūl al-yaqīn*)<sup>148</sup> terminée avant 1260. Nous y trouvons plusieurs fois le nom de Yaḥyā b. 'Adī et de larges extraits de ses œuvres théologiques, à ce point

<sup>141</sup> PLATTI, *Une compilation*, passim.

<sup>142</sup> Voir au chapitre II, 4°

<sup>143</sup> AṢ-ṢAFĪ IBN AL-'ASSĀL, *Kitāb as-sahā'ih fī ḡawāb an-nasā'ih et Kitāb nahḡ as-sabīl fī taḡḡīl muḥarrifī'l-Inḡīl* (Ed. Murqus Ğirḡis), Misr, 1643 A.M. (= 1927). Cfr. GRAF, *GCAL* 2, pp. 389-390.

<sup>144</sup> *O.c.*, pp. 5-6.

<sup>145</sup> Voir au chapitre II, 7°, cfr. ENDRESS, *The Works* 8.21, p. 106

<sup>146</sup> Voir au chapitre II, 12°, cfr. ENDRESS, *The Works* 8.25, p. 109.

<sup>147</sup> Nous n'avons pu consulter le texte original du *Nomokanon* (version A) qui mentionne Yaḥyā b. 'Adī, Abū Bišr Mattā et Ibn Zur'a; cf. GRAF, *GCAL* 2, p. 399.

<sup>148</sup> GRAF, *GCAL* 2, pp. 407-412. Nous sommes reconnaissant au R. P. Mistrīh o.f.m. d'avoir mis à notre disposition l'édition qu'il prépare de cette *Somme théologique*. Cf. STEINSCHNEIDER, *Polemische*, pp. 86-87; GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie*, pp. 193-197.

qu'on a parfois l'impression d'avoir devant soi une nouvelle compilation de celles-ci, presque égale à la compilation de son frère aṣ-Ṣafī. Une analyse de ces textes nous laisse voir que l'auteur a parfois largement puisé dans l'œuvre de Yaḥyā sans toutefois nous avertir toujours qu'il le cite littéralement<sup>149</sup>. Nous prenons comme manuscrit de référence de l'ouvrage d'Abū Ishāq le manuscrit *Par. ar. 200* (Sigle: *Ms. P*)<sup>150</sup>, le premier que cite Graf<sup>151</sup>.

Le *CHAPITRE I* contient la liste des auteurs chrétiens utilisés par Abū Ishāq dans sa *Somme théologique*. Le très illustre Ṣayḥ Yaḥyā figure évidemment aussi dans cette liste (*Ms. P*, fol. 11v)<sup>152</sup>.

Le *CHAPITRE III* contient une preuve rationnelle de la **connaissance des particuliers par le Créateur**. Cet argument provient d'une réponse de Yaḥyā à Abū 'Alī Sa'īd b. Dadīšū :

*Ms. P*, fol. 22r-v = *Ms. B*, fol. 68v-69v<sup>153</sup>.

Le *CHAPITRE IV*, au sujet **du commencement du monde**, contient des preuves de la non-éternité de celui-ci. Certains manuscrits attribuent ce passage à Yaḥyā b. 'Adī. Cette addition 'Ibn 'Adī' est une erreur<sup>154</sup>. Il

<sup>149</sup> Comme il s'agit de citations et de résumés parfois anonymes, cette liste n'est probablement pas complète; certains textes ont pu nous échapper.

<sup>150</sup> TROUPEAU, *Catalogue I/1*, pp. 167-168. Nous suivons la foliotation moderne qui diffère sensiblement de l'originale copte. Pour le texte original de *la Réfutation d'Abū 'Īsā al-Warrāq* de Yaḥyā b. 'Adī, nous employons le ms. *Par. ar. 167* (*Ms. a*), que nous décrivons dans l'édition (voir p. 54); pour d'autres textes, le ms. *Patr. Copt. theol. 184* (*Ms. B*), présenté dans PLATTI, *Polémique I*, p. vi.

<sup>151</sup> GRAF, *GCAL* 2, p. 411.

<sup>152</sup> GRAF, *Das Schriftstellerverzeichnis*, pp. 212-213, n° 13: «Le Ṣayḥ très illustre, le savant, éminent et très docte Yaḥyā b. 'Adī, argument de la Religion chrétienne, preuve de la communauté jacobite Syrienne».

<sup>153</sup> Il s'agit de la première question en réponse à Abū 'Alī b. Dadīšū; voir au chapitre II, 11°.

<sup>154</sup> *Ms. P*, fol. 28v: Ma'ānin al-maqālāt at-ṭalāt min kitāb aṣ-Ṣayḥ al-aḡall al-awhad al-'ālim Yaḥyā (ibn 'Adī) an-nahawī al-Ya'qūbī al-Iskalā'ī alladī radda bihi 'alā qā'ilīn bi-qīdam al-'ālam. La plupart des manuscrits, même anciens, semblent hésiter quant au nom qui suit Yaḥyā (*Vat. ar. 103* écrit ibn et laisse un blanc ensuite), ou ajoutent b. 'Adī (ainsi *Par. ar. 200*, *Beyrouth 583*); *Bodl. ar. christ. 38/Hunt. 240* l'omet; cfr. BEESTON, A. F. L., *Commentarii breviores. An important Christian Arabic Manuscript in Oxford*, dans *Orientalia Christiana Periodica* XIX (1953), p. 197: «The author should, I suspect, be identified with the famous Yaḥyā b. 'Adī ...».

Se référant à ASSEMANI, *Bib. Or. III/1*, p. 609, Graf croit que l'auteur nommé à cet endroit ne peut pas être Yaḥyā b. 'Adī, étant donné qu'Abū Ishāq range ses auteurs par ordre chronologique et qu'à cet endroit de la *Somme théologique* on ne peut placer que Jean Philopon (GRAF, *Das Schriftstellerverzeichnis*, pp. 212 et 220). On peut douter de l'argument puisque Yaḥyā est déjà cité au chapitre III. Mais il n'y a aucun doute au sujet de

s'agit de toute évidence d'un résumé des arguments de Jean Philopon, le scolastique (al-Iskalā'ī)<sup>155</sup>, dans son livre *Sur l'éternité du monde contre Proclus*<sup>156</sup>.

Le *CHAPITRE XV*, qui contient «**la démonstration de la vérité de l'Évangile**, attestée par le syllogisme et l'induction», n'est pas un résumé du traité de Yahyā qui porte environ le même titre, mais il est certain qu'Abū Ishāq s'en est inspiré<sup>157</sup>.

Le *CHAPITRE XVII*, qui traite «**de l'unité de la substance du Créateur** qui est néanmoins **qualifié par trois attributs**», contient un grand nombre de citations de Yahyā b. 'Adī, C'est à lui qu'Abū Ishāq emprunte les définitions de la substance et de l'hypostase et les subdivisions de l'un.

1<sup>o</sup> *Ms. P*, fol. 117v-119v = résumé de *Ms. a*, fol. 3r-5v

2<sup>o</sup> *Ms. P*, fol. 122v-126r (objections et réponses)

Al-ī'tirād al-awwal - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 27v<sup>158</sup>

Al-ī'tirād al-tānī - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 32r

Al-ī'tirād al-tālīq - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 33r

Al-ī'tirād ar-rābi' - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 35v

Aš-šakk al-ḥāmis - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 42r

Aš-šakk as-sādis - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 54v

Al-ī'tirād as-sābi' - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 67v

Al-ī'tirād as-sābi' ayḍan - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 80r

Aš-šakk al-tāmin - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 83r

Aš-šakk at-tāsi' - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 89r

Al-ī'tirād al-āšir - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 97r

Aš-šakk al-ḥādiya 'ašar - hall = *Ms. a*, fol. 105v

Le *CHAPITRE XVIII* concerne les attributs de l'essence divine, expliqués par les attributs de la connaissance (l'intellect, l'intelligéant et

l'auteur cité par Abū Ishāq. Les noms an-Nahawī et al-Askulā'ī sont toujours attribués à Jean Philopon et jamais à Ibn 'Adī.

<sup>155</sup> GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie*, p. 195 explique ce nom à partir du syriaque 'eskulāyā'; *o.c.*, p. 195, n. 1. «Die häufig vorkommende Diskussion über diese Frage knüpft meist an περι κοσμοποιας des Johannes Philoponos oder Grammaticus an. Dieser Johannes ist auch gemeint mit dem von Abū Ishāq in seinem Schriftstellerverzeichnis genannten und zu den Syrern gerechneten Jahjā al-Askulājī. ».

<sup>156</sup> GRAF, *GCAL I*, pp. 417-418; RABE, H., *De aeternitate mundi contra Proclum*, Lipsiae, 1899

L'ouvrage de Jean Philopon est cité chez ABŪ'L-BARAKĀT, *Misbāḥ* (Ed. R), p. 651 : «... Al-hakīm Yahyā al-Askalānī, lahu kitāb fī ḥadaṭ al-'ālam» (sic); (Ed. K), p. 301 : «... al-Askalā'ī».

<sup>157</sup> *Ms. P*, fol. 113v-117r. Villecourt (ABŪ'L-BARAKĀT, *Misbāḥ* (Ed. V), p. 599) attribue ce texte à Yahyā b. 'Adī et y voit le texte du traité cité par Abū'l-Barakāt dans *la Lampe des ténèbres* (Maqāla fī iṭbāt sidq al-Inḡīl 'alā tarīq al-qiyās wa'l-burhān); c'est une erreur.

<sup>158</sup> Nous indiquons simplement le feuillet où débute le texte résumé par Abū Ishāq.

l'intelligible). Abū Ishāq ne cache pas qu'il s'inspire directement de Yaḥyā b. ʿAdī : « En fait, l'intellect et l'intelligible sont une seule et même chose, comme l'a indiqué Aristote dans son traité sur l'âme, et comme l'a montré Alexandre (d'Aphrodise) dans son traité sur l'intellect et comme l'a montré aussi le Ṣayḥ Yaḥyā b. ʿAdī dans son traité sur la comparaison de la Trinité »<sup>159</sup>. Pour appuyer cette démonstration, il resume un des petits traités théologiques de Yaḥyā b. ʿAdī *Sur la vérité de la croyance des chrétiens que le Créateur est une substance une ayant trois attributs* (1°) et cite quelques objections et réponses de *La Réfutation d'Abū ʿĪsā al-Warrāq* (2°) :

1° *Ms. P.*, fol. 127r-129r = résumé de PERIER, *Petits traités* I, pp. 11-23<sup>160</sup>.

2° *Ms. P.*, fol. 129r-133r (objections contre les propriétés divines, c'est-à-dire les attributs, et réponse de Yaḥyā).

Ar-radd al-awwal - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 72r

Ar-radd al-ṭānī - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 72r

Ar-radd al-ṭāliṭ - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 74r

As-suʿāl ar-rābiʿ - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 74v

As-suʿāl al-ḥāmis - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 75v

As-suʿāl as-sādis - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 76v

As-suʿāl as-sābiʿ - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 78v

As-suʿāl al-tāmin - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 102v

Ar-radd at-tāsiʿ - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 104r

Ar-radd al-ʿašir - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 107r

Ar-radd al-ḥādiya ʿašar - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 108r

Ar-radd al-ṭāniya ʿašar - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 108v

Ar-radd al-ṭāliṭ ʿašar - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 110r

Ar-radd ar-rābiʿ ʿašar - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 112r

Le *CHAPITRE XIX* poursuit la démonstration des chapitres précédents concernant l'**Unité de Dieu et ses Hypostases**. Abū Ishāq cite à ce sujet d'autres objections d'Abū ʿĪsā al-Warrāq et les réponses de Yaḥyā (1°) et y ajoute des propos que son frère al-Asʿad a trouvé dans un livre d'Abū Sulaymān as-Siġistānī<sup>161</sup> (2°).

1° *Ms. P.*, fol. 140v-140r (objections contre les Hypostases et réponse de Yaḥyā).

Aš-šakk al-awwal - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 19r

Aš-šakk al-ṭānī - al-ġawāb = *Ms. a.*, fol. 19v

<sup>159</sup> *Ms. P.*, fol. 126v, Abū Ishāq renvoie probablement au petit traité suivant : PERIER, *Petits traités* II, pp. 24-27. Cf. ENDRESS, *The Works* 8.14, pp. 102-103.

<sup>160</sup> Cf. ENDRESS, *The Works* 8.13, pp. 101-102; GRAF, *GCAL* 2, p. 241 · n° 3; PLATTI, *Deux manuscrits*, p. 220 · n° 6.

<sup>161</sup> *Ms. P.*, fol. 147v. « Propos que mentionne mon frère éminent al-Asʿad Abū'l-Faraġ Hibatallāh b. Abū'l-Faḍl — que Dieu lui soit miséricordieux — et qu'il a trouvés dans un livre d'Abū Sulaymān Tāhir b. (sic) al-mantiqī ».

Aš-šakk aṭ-ṭālīṭ - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 21r (42r)

Ar-radd ar-rābi' - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 43v

Ar-radd al-ḥāmis - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 46r

Ar-radd as-sādis - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 49v

Ar-radd as-sābi' - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 58v

Ar-radd aṭ-ṭāmin - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 60v

Ar-radd at-tāsi' - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 64v

Ar-radd al-'āšir - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 65r

Ar-radd al-ḥādiya 'ašar - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 98v

Ar-radd aṭ-ṭāniya 'ašar - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 100r

Ar-radd aṭ-ṭālīṭ 'ašar - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 114v

Ar-radd ar-rābi' 'ašar - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 119r

2° *Ms. P*, fol. 147v-149v

«*Traité sur les principes des êtres, les rangs de leurs facultés, les attributs par lesquels l'essence première est qualifiée et de quelle manière les chrétiens la qualifient par l'unité et la pluralité, la substantiatité et l'hypostaticité*»<sup>162</sup>

Ce traité a été édité par G. Troupeau<sup>163</sup> et est connu par ailleurs<sup>164</sup>. Par la critique interne, G. Troupeau croit devoir accepter l'attribution à as-Siġistānī pour la première partie seulement du traité, où se trouvent e.a. les définitions de la nature et de l'un<sup>165</sup>. Les arguments qui le font hésiter à attribuer la seconde partie du traité au même auteur nous

<sup>162</sup> *Ms. P*, fol. 147v ajoute au titre : «Ces propos, Farāġ b. Ġirġis b. Afrām les a notés de la part du Šayḥ Yaḥyā b. 'Adī, expliquant l'Unité de Dieu».

On peut facilement comprendre le titre dans le sens suivant :

- Le frère d'Abū Ishāq a trouvé ce traité dans un manuscrit qui l'attribuait à Abū Sulaymān (Muḥammad b. Ṭāhir b. Bahrām as-Siġistānī);
- Ibn Ġirġis avait pris connaissance et avait noté ce texte alors que Yaḥyā b. 'Adī le lisait en dictée; celui-ci avait probablement trouvé ce texte fort à propos pour commenter l'unité de Dieu, telle que les philosophes chrétiens et lui-même la concevaient.

Il en découle que ni Yaḥyā, ni Ibn Ġirġis ne sont l'auteur de ce texte, mais bien Abū Sulaymān.

Cf. GRAF, *GCAL* 2, p. 250; ПЛАТН, *Deux manuscrits*, p. 222; ENDRESS, *The Works*, pp. 122-123; A. MALLON, *Ibn al-'Assāl, les trois écrivains de ce nom*, dans *Journal Asiatique* X/6 (1905), pp. 514-515.

<sup>163</sup> TROUPEAU, G., *Un traité sur les principes des êtres attribué à Abū Sulaymān al-Siġistānī*, dans *Pensamiento* 25 (1969), pp. 259-270.

<sup>164</sup> En dehors des manuscrits de la *Somme Théologique* d'Abū Ishāq, Troupeau renvoie au ms. *Par. ar.* 173, fol. 99r-101r. Le texte se trouve dans les mss. *Patr. Copt.* 183, fol. 73r-74v et *Par. Copt.* 184, fol. 80r-81v

<sup>165</sup> Troupeau souligne l'identité des définitions avec celles (d'Abū Sulaymān) exprimées dans les *Muqābasāt* (*Muq.* 79 la définition de la nature; *Muq.* 82 la définition de l'un) : AT-TAWHĪDĪ, *Muqābasāt*, pp. 285 et 287.

intéressent particulièrement, car, d'après nous, cette partie du traité met en lumière la doctrine même de Yaḥyā b. 'Adī sur l'Unité de Dieu et les Hypostases divines. Il remarque (avec Mme M. Türker) «que le fait de dire que l'essence est unique dans le substrat et multiple dans les attributs est difficilement conciliable avec le fait de dire qu'il advient à cette essence l'unité absolue par la substantialité et la multiplicité par l'hypostaticité. Car l'Hypostase du Fils étant une substance, et non pas un attribut, il paraît impossible qu'al-Siġistānī, en bon logicien, puisse admettre l'attribution d'une substance à une autre substance».

Notons en premier lieu que la théorie en question n'est pas elle-même du logicien, puisqu'il l'attribue aux chrétiens, et ensuite qu'il approuve l'intelligence du raisonnement («Il y a des gens qui qualifient cette essence par les attributs qui lui sont particuliers en elle-même ... Ce sont une secte de chrétiens qui approfondissent la vérité»). Il l'exprime de cette façon: «... La substance, je veux dire, l'essence, est pour eux unique, et les hypostases sont au nombre de trois, je veux dire l'essence si elle est considérée avec l'un des trois attributs. Elle est l'hypostase du Père, si la substance est considérée en tant qu'elle est intellect; l'hypostase du Fils, si la substance est considérée en tant qu'elle est intelligente; l'hypostase de l'Esprit, si la substance est considérée en tant qu'elle est intelligible». Si on compare ce texte avec ce que nous dirons plus loin au sujet de la théologie de Yaḥyā b. 'Adī concernant la Trinité et l'Incarnation<sup>166</sup>, il faudra admettre que ce que dit Abū Sulaymān coïncide parfaitement avec ce qu'affirme Yaḥyā b. 'Adī sur l'unité et la multiplicité des substances; aussi bien dans la Trinité des Hypostases, trois propriétés ou attributs substantiels du Dieu unique, que dans le Christ, Dieu et homme, substance une ayant deux substances. Ce qui n'est pas étonnant, puisque c'était son maître, «un des chrétiens qui approfondissent la vérité».

Dans ce cas, nous comprenons mieux aussi pourquoi Abū Ishāq a intégré dans sa *Somme théologique* ce texte d'une importance capitale, qui indique comment les Hypostases peuvent être à la fois substance et attribut, et comment une même chose peut être unique et multiple<sup>167</sup>. Il

<sup>166</sup> Chapitre III, 7.

<sup>167</sup> TROUPEAU, *o.c.*, pp. 264 et 267.

Remarquons par ailleurs qu'il faut lire la fin du traité ainsi. «Il advient donc à cette essence l'unité absolue par la substantialité et la multiplicité par l'hypostaticité. Il n'est donc pas nécessaire (de dire) qu'une seule chose ne peut être une (a) et multiple; attendu que ce n'est le cas que sous un aspect et sous un autre, ce qui n'est pas impossible. ...»; (a) «wa lam yalzam an lā yakūn šay' wāḥid wāḥidan wa kaṭīran, id ḡālika innamā huwa bi-ḡiha wa ḡiha...» (d'après le ms. 'alif-Par. ar. 173).



introduit en effet aux considérations contenues dans les chapitres suivants concernant l'Incarnation. Chez Yaḥyā b. 'Adī aussi, cette manière de voir l'un et le multiple relie la théologie de la Trinité à la théologie de l'Incarnation, comme nous le verrons plus loin.

Le *CHAPITRE XXIII* forme avec le chapitre qui suit une charnière entre les parties précédentes de la *Somme théologique* d'Abū Ishāq concernant l'**Unité de Dieu et la Trinité** et une troisième partie qui expose longuement l'**Incarnation**. Très logique dans son choix de textes de Yaḥyā b. 'Adī, Abū Ishāq met au commencement de son exposé le résumé de deux petits traités de Yaḥyā qui lui fournissent **les principes fondamentaux de la théologie de l'Incarnation**. Le premier (1<sup>o</sup>) résume le traité de Yaḥyā *Sur la vérité de l'Incarnation et l'absurdité de la croire impossible*<sup>168</sup> et le deuxième (2<sup>o</sup>) son *Traité sur la nécessité de l'Union*<sup>169</sup>.

1<sup>o</sup> *Ms. P.*, fol. 159r-v = *Ms. B.*, fol. 97v-98v.

2<sup>o</sup> *Ms. P.*, fol. 159v-159bis-160r = résumé de PERIER, *Petits traités* VI, pp. 69-86.

Le *CHAPITRE XXVII*, sur «l'**Union, opération des trois Hypostases**, qui concerne particulièrement le Verbe, à l'exception du Père et de l'Esprit quand il s'agit de subir l'Union», apporte le troisième texte fondamental de Yaḥyā b. 'Adī qui forme le lien entre la théologie de la Trinité et celle de l'Incarnation<sup>170</sup>. Il est contenu dans les réponses de Yaḥyā aux problèmes soulevés par Abū 'Īsā al-Warrāq dans les paragraphes suivants :

*Ms. P.*, fol. 165v-166r (problèmes soulevés par Abū 'Īsā et réponses de Yaḥyā b. 'Adī) :

Aš-šakk al-awwal = *Ms. a.*, fol. 123v

fa'l-ğawāb = fol. 124r

Aš-šakk aṭ-ṭānī = *Ms. a.*, fol. 128r

al-ğawāb = fol. 128r-v

Plusieurs chapitres de la partie de la *Somme théologique* contiennent encore des citations de la *Réfutation d'Abū 'Īsā al-Warrāq* par Yaḥyā b. 'Adī. Ils concernent tous des problèmes particuliers de la théologie de l'Incarnation.

<sup>168</sup> Voir au chapitre II, 12<sup>o</sup>

<sup>169</sup> Voir au chapitre II, 7<sup>o</sup>.

D'après Abū Ishāq «ces propos concernant l'Union, au sujet de la nécessité de l'Incarnation, ont été résumés par mon frère, le Šayḥ et auteur as-Safī -- que Dieu lui soit miséricordieux -- d'un traité de Yaḥyā b. 'Adī».

<sup>170</sup> Nous verrons plus loin, au chapitre III, dans quel sens les textes cités par Abū Ishāq aux chapitres XXIII et XXVII sont vraiment des textes-charnière dans la théologie de Yaḥyā b. 'Adī.

**Le CHAPITRE XXX concerne la naissance éternelle et temporelle.**

*Ms. P.*, fol. 168v-169v

Aš-šakk al-awwal 'alā'l-haml - ġawāb = *Ms. a.*, fol. 131r

l'tirād āḥar - ġawāb = *Ms. a.*, fol. 140r

Ar-radd aṭ-ṭānī - ġawāb = *Ms. a.*, fol. 249v

tatimmat al-aškāl - aġiba = *Ms. a.*, fol. 250r.

**Le CHAPITRE XXXVI concerne la modalité de l'Union dans l'état de la crucifixion, de la mise à mort et de l'ensevelissement.**

*Ms. P.*, fol. 177v-179r s'inspire d'un exemple donné par Yaḥyā (*ms. a.*, fol. 142r-v)

**Le CHAPITRE XXXVII, sur l'Union du Verbe avec l'homme au moment de sa mort** contient un résumé du traité de Yaḥyā: *Levée de l'objection de celui qui prétend qu'il faut conclure à l'impossibilité de l'Union du Verbe avec l'homme au moment de la mort du Christ*<sup>171</sup>.

*Ms. P.*, fol. 179v-181v = *Ms. B.*, fol. 110v-112v.

**Le CHAPITRE XXXIX** pose la question comment le Verbe s'est manifesté dans l'humanité et a exercé son pouvoir par l'entremise de cette humanité.

*Ms. P.*, fol. 182v-185r

Aš-šakk al-awwal = *Ms. a.*, fol. 175r

Aš-šakk aṭ-ṭānī = *Ms. a.*, fol. 176v

Aš-šakk aṭ-ṭāliḡ = *Ms. a.*, fol. 178r

Aš-šakk ar-rābi = *Ms. a.*, fol. 179v

Aš-šakk al-ḥāmis = *Ms. a.*, fol. 180v

Aš-šakk as-sādis = *Ms. a.*, fol. 243v

Aš-šakk as-sābi' = *Ms. a.*, fol. 246r

**Le CHAPITRE XLI** pose la question **qui a ressuscité le Christ (1°)**, celle du **temps de l'Union (2°)** et celle de la **création de l'humanité du Christ (3°)**.

1° *Ms. P.*, fol. 190v-192r.

Aš-šakk al-awwal = *Ms. a.*, fol. 144v

Aš-šakk aṭ-ṭānī = *Ms. a.*, fol. 145r

Aš-šakk aṭ-ṭāliḡ = *Ms. a.*, fol. 146r

Aš-šakk ar-rābi' = *Ms. a.*, fol. 146v

Aš-šakk al-ḥāmis = *Ms. a.*, fol. 147r

2° *Ms. P.*, fol. 192r-v = *Ms. a.*, fol. 129v-131r

3° *Ms. P.*, fol. 192v-193r

Aš-šakk al-awwal = *Ms. a.*, fol. 248v

Aš-šakk aṭ-ṭānī = *Ms. a.*, fol. 249r

<sup>171</sup> Voir au chapitre II, 8°, le commencement du traité n'est pas repris dans le résumé.

Le *CHAPITRE XLII* étudie les problèmes soulevés contre les *jacobites* au sujet du **temps de l'Union** (1°), des **attributs du Christ** et de ses actes (2°) et de la **substance unique du Christ** (3°).

1° *Ms. P*, fol. 193r-v·

As-su'āl al-awwal - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 129v

As-su'āl at-tānī - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 130v

As-su'āl at-tālīṭ - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 140r

2° *Ms. P*, fol. 193v-195v

Aš-šakk al-awwal - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 223r

Aš-šakk at-tānī - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 224v

Aš-šakk at-tālīṭ - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 229v

Aš-šakk ar-rābī' - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 235r

Aš-šakk al-ḥāmis - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 236r

Aš-šakk as-sādis - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 241v

Aš-šakk as-sābī' - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 242v

3° *Ms. P*, fol. 195v-196r

(Aš-šakk) wa'l-ġawāb 'alā'l-ġawhar = *Ms. a*, fol. 238v-239r

Aš-šakk al-awwal 'alā'l-Ya'qūbiyya - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 139v-140r

Aš-šakk at-tānī - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 229r

Le *CHAPITRE XLIII* étudie les problèmes soulevés contre les *melkites* concernant l'**Hypostase du Christ** (1°), l'**Homme universel** (2°) et les **deux substances du Christ à sa naissance** (3°).

1° *Ms. P*, fol. 196v-198r·

Aš-šakk al-awwal - qāla aš-Šayḥ = *Ms. a*, fol. 207r

Aš-šakk at-tānī - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 209v

Aš-šakk at-tālīṭ - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 210r

Aš-šakk ar-rābī' - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 210v

Aš-šakk al-ḥāmis - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 211r

Aš-šakk as-sādis - ḥall aš-Šayḥ = *Ms. a*, fol. 219v

2° *Ms. P*, fol. 198r-199v·

Al-i'tirād al-awwal = *Ms. a*, fol. 211v

Al-i'tirād at-tānī - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 212v

Al-i'tirād at-tālīṭ - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 221r

Al-i'tirād 'alā'l-wilād - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 152v-156v

3° *Ms. P*, fol. 199v-200r·

(Aš-šakk al-awwal) - qāla aš-Šayḥ = *Ms. a*, fol. 139r

Aš-šakk at-tānī - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 151r

Aš-šakk at-tālīṭ - al-ġawāb = *Ms. a*, fol. 162r

Le *CHAPITRE XLIV* contient les doutes et objections soulevées contre les *nestoriens* au sujet des **actes du Christ** (1°), de sa **volonté** (2°) et de ses **deux substances** (3°).

1° *Ms. P*, fol. 201r-v·

Al-i'tirād al-awwal - ġawāb aš-Šayḥ = *Ms. a*, fol. 190r

Al-i'tirād at-tānī - ġawāb aš-Šayḥ = *Ms. a*, fol. 192r

Al-i'tirād aṭ-ṭālīṭ - ḡawāb aš-Šayḥ = *Ms a*, fol. 194r

Al-i'tirād ar-rābi' - qāla aš-Šayḥ = *Ms a*, fol. 195r

2° *Ms. P*, fol. 202r-205r:

Al-i'tirād al-awwal = *Ms a*, fol 195r

Al-i'tirād aṭ-ṭānī = *Ms a*, fol. 195v

Al-i'tirād aṭ-ṭālīṭ = *Ms. a*, fol. 196r

Al-i'tirād ar-rābi' = *Ms. a*, fol. 196v

Al-i'tirād al-ḥāmis = *Ms. a*, fol. 197v

(Suit une «note contre cette objection de l'illustre savant Ibn Kātib Qaysar»)

Al-i'tirād as-sādis = *Ms a*, fol. 199r

Al-i'tirād as-sābi' = *Ms. a*, fol 199v

Al-i'tirād aṭ-ṭāmin = *Ms. a*, fol. 200r

Al-i'tirād at-ṭāsi' = *Ms a*, fol. 200v

Al-i'tirād al-āšir = *Ms. a*, fol. 201r

Al-i'tirād al-ḥādiya 'ašar = *Ms a*, fol. 201v

Al-i'tirād aṭ-ṭāniya 'ašar = *Ms. a*, fol. 203r

Al-i'tirād aṭ-ṭālīṭ 'ašar = *Ms a*, fol. 204r

Al-i'tirād ar-rābi' 'ašar = *Ms. a*, fol 204v

Al-i'tirād al-ḥāmis 'ašar = *Ms. a*, fol 205r

3° *Ms. P*, fol 205-v:

Al-i'tirād al-awwal - qāla aš-Šayḥ = *Ms. a*, fol. 138v

(Al-i'tirād aṭ-ṭānī) - al-ḡawāb = *Ms a*, fol. 206v

Cette simple énumération des passages de la *Somme théologique* d'Abū Ishāq b. al-'Assāl qui renvoient aux œuvres de Yaḥyā b. 'Adī, le citent ou le résumant, montre bien que la *Somme théologique* a presque l'importance de la compilation des œuvres de Yaḥyā par aš-Šafi b. al-'Assāl. Abū Ishāq fait même mieux, car il adopte le système théologique de Yaḥyā et sa logique interne. On peut le remarquer clairement à l'ordre dans lequel apparaissent les citations et résumés. On verra que les trois textes qu'il cite dans les chapitres XXIII et XXVII sont les trois textes-clé de la théologie de Yaḥyā b. 'Adī qui rattachent sa théologie de la Trinité à celle de l'Incarnation. La place qu'ils tiennent dans la *Somme* démontre qu'Abū Ishāq a très bien perçu leur caractère fondamental et que dans ce sens aussi il est un disciple extrêmement fidèle du maître.

Une seconde conclusion s'impose à la fin de cette énumération. Alors que la *Réfutation d'Abū 'Isā al-Warrāq* est presque complètement résumée, ainsi que la plupart des petits traités théologiques, il n'y a aucune référence à la grande polémique de Yaḥyā contre les nestoriens. C'est étonnant, car les traités polémiques qui en font partie devaient quand-même lui être connus, étant donné qu'aš-Šafi les a résumés dans sa compilation. On peut supposer que les copies de la *Réfutation* et des petits traités étaient plus nombreuses, comme c'est encore le cas de nos

jours, et qu'il n'avait pas d'exemplaire de la grande polémique sous les yeux lorsqu'il écrivit sa *Somme* ...

En annexe du ms. *Vat. ar. 103* qui contient la *Somme théologique*, on trouve un traité intitulé '*Kitāb at-tabṣira al-muhtaṣara*'<sup>172</sup>. Il n'y a aucun doute qu'Abū Ishāq s'est inspiré largement des œuvres de Yaḥyā dans cet ouvrage. Dans le troisième chapitre (fol. 240v-241r) il résume même explicitement une réponse de Yaḥyā b. 'Adī au sujet de l'impossibilité de l'Union du Père et de l'Esprit, alors qu'elle s'attribue au Fils; et il n'est pas étonnant d'y retrouver un des trois textes fondamentaux de Yaḥyā à Abū 'Īsā al-Warrāq (*Ms. a*, fol. 127v):

«La différence (entre le Fils et le Père et l'Esprit) est la même qu'entre l'intellect pur — qui prend la place du Père — et l'intelligé d'une intellection pure — qui prend la place de l'Esprit — ainsi qu'entre (l'intellect) et l'intelligent d'une intellection pure. Il n'est pas possible que l'homme soit un intellect pur ni qu'il soit intelligé d'une intellection pure; mais il est possible que l'homme soit intelligent d'une intellection pure. En effet, il intellige le Créateur — qu'il soit exalté —. Il n'est donc pas possible que le Père — qui prend la place de l'intellect pur — s'unisse, ni l'Esprit — qui prend la place de l'intelligé —».

(*Ms. Vat. ar. 103*, fol. 240v-241r).

### 5° Abū Šākir b. Buṭrus ar-Rāhib<sup>173</sup>

Dans son livre *Kitāb al-Burhān fī l-qawanīn al-makmala wa l-farā'id al-muḥmala*, dont la Bibliothèque vaticane possède l'autographe daté du 30 juin 1282 (*Ms. Vat. ar. 104*)<sup>174</sup>, an-Nuṣū' Abū Šākir b. Buṭrus ar-Rāhib<sup>175</sup> reprend certains textes de Yaḥyā b. 'Adī.

Le *CHAPITRE III*, sur l'Union, contient un certain nombre de textes du traité de Yaḥyā b. 'Adī sur l'Incarnation de la *Réfutation d'Abū 'Īsā al-Warrāq*, qui caractérisent cette Union de l'humain et du divin dans le Christ. L'Union est une opération des trois Hypostases divines; le Verbe est uni à l'homme dès le moment de la grossesse, mais pas avant; ni la grossesse, ni la passion ne se rattachent à la substance divine, ce sont des concomitants de la substance humaine.

Il s'agit des cinq paragraphes suivants (*Vat. ar. 104*, fol. 16v-17v)<sup>176</sup>.

<sup>172</sup> GRAF, *GCAL* 2, p. 412: n° 3.

<sup>173</sup> Cf. SIDARUS, A. Y., *Ibn ar-Rāhib's Leben und Werk* (Islamkundliche Untersuchungen, 36), Freiburg i. Brg., 1975.

<sup>174</sup> MAI, *Scriptorum veterum IV*, pp. 212-214.

<sup>175</sup> GRAF, *GCAL* 2, pp. 428-434.

<sup>176</sup> Les paragraphes sont ceux des deux traités de la *Réfutation d'al-Warrāq*: voir au chapitre II, 1°

(Yaḥyā b. 'Adī) qāla fī'l-ġawāb al-awwal = *Ms. a*, fol. 121v

Wa-qāla fī'l-ġawāb ar-rābī 'aṣar = *Ms. a*, fol. 131r

Wa-qāla ayḍan = *Ms. a*, fol. 131v

Wa-qāla fī'l-ġawāb as-sādis 'aṣar = *Ms. a*, fol. 133r

Wa-qāla fī'l-ġawāb as-sābī 'aṣar = *Ms. a*, fol. 135v

Le *CHAPITRE V*, sur l'Hypostase, reprend la définition de celle-ci que Yaḥyā attribue aux Syriens (jacobites) et qui se trouve dans le traité sur la Trinité de la *Réfutation d'al-Warrāq*, ainsi que sa description du propre du Père, cause de l'existence du Fils et de l'Esprit qui sont donc deux réalités causées par le Père (chacune étant *ma'nā ma'lūlay al-Āb*, «une des deux réalités causées par le Père»).

Ces propos (*Vat. ar. 104*, fol. 20r-v) correspondent aux textes suivants :

Wa-qāla al-fādīl Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī fī'l-ġawāb al-awwal min al-ġuz' al-awwal min kitābihi al-ma'rūf bi-Abī 'Īsā al-Warrāq = *Ms. a*, fol. 5v

Wa-qāla fī'l-ġawāb at-tāmin = *Ms. a*, fol. 9r

Le *CHAPITRE VII*, sur la nature, contient la définition de la nature de Yaḥyā b. 'Adī, telle qu'on la trouve dans son traité *Sur les êtres existants* (Fī'l-mawġūdāt)<sup>177</sup>. Cette définition qui est inspirée du livre de la physique d'Aristote (192 b 22) se retrouve en partie aussi chez Abū Sulaymān as-Siġistānī<sup>178</sup>.

Au *CHAPITRE XL*, à la fin du livre d'Ibn Buṭrus ar-Rāhib, nous trouvons deux autres citations de Yaḥyā, l'une de son traité sur l'Incarnation, l'autre du traité sur la Trinité de la *Réfutation d'al-Warrāq* (*Ms. Vat. ar. 104*, fol. 200r):

Fī'l-ġawāb al-hāmis wa'l-ḥamsīn min al-ġuz' at-tānī = *Ms. a*, fol. 164r

Fī'l-ġawāb al-hādī wa'l-ḥamsīn min al-ġuz' al-awwal = *Ms. a*, fol. 35v

## 6° Abū'l-Barakāt b. Kabar (Šams ar-Ri'āsa) († 1324)

Dans son Encyclopédie monumentale de la théologie, le *Livre de la lampe des ténèbres* (Kitāb Miṣbāḥ az-zulma wa idāḥ al-ḥidma)<sup>179</sup>, nous

<sup>177</sup> Cf. ENDRESS, *The Works* 5 11, pp. 66-67 Ces propos de Yaḥyā (*Vat. ar. 104*, fol. 23v) se trouvent à la p. 154 du traité édité par TÜRKER, *Yaḥyā ibn-i 'Adī'nin varlıklar hakkındaki makalesi*, l.c.

<sup>178</sup> Voir plus haut (5°) dans la *Somme théologique* d'Abū Ishāq b. al-'Assāl, le *Traité sur les principes des êtres d'as-Siġistānī*

<sup>179</sup> GRAF *GCAL* 2, pp. 439-442

*Édition*: ABŪ'L-BARAKĀT, *Miṣbāḥ* (Ed. R) et (Ed. K); ID., *Miṣbāḥ* (Ed. V); L. Villecourt a édité et traduit seulement les deux premiers chapitres de l'œuvre. Pour ces deux chapitres c'est à son édition que nous renvoyons, étant donné que dans l'introduction à son édition il indique déjà certains emprunts (voir note 4).

retrouvons trois fois le nom de Yaḥyā b. 'Adī (aux chapitres 1, 6 et 7), mais on s'aperçoit très vite que le premier chapitre n'est autre qu'une compilation d'extraits empruntés par Abū'l-Barakāt à d'autres auteurs, dont Yaḥyā b. 'Adī, sans qu'ils soient cités nommément.

L'éditeur des deux premiers chapitres, Villecourt, a identifié certains emprunts d'Eutychius b. Biṭrīq, de Marouta et de l'Apocalypse de Pierre<sup>180</sup>. Nous complétons les identifications qui concernent Yaḥyā b. 'Adī, et indiquons certaines autres en note<sup>181</sup>, sans être exhaustif, vu le caractère anonyme des emprunts.

Le *CHAPITRE I*, sur la foi et ses fondements, contient plusieurs extraits de la *Réfutation d'Abū 'Īsā al-Warrāq*. Il s'agit dans chacun des cas d'un texte essentiel de la théologie de Yaḥyā b. 'Adī, comme on le remarquera plus loin dans le troisième chapitre de cette étude.

Dans la section sur la réalité des Hypostases, Abū'l-Barakāt reprend de Yaḥyā ses deux définitions des Hypostases, les attributs qui ne sont pas l'essence, mais en dépendent (1°).

Dans la section sur les subdivisions de l'un, il reprend de Yaḥyā sa manière de concevoir cette division qui forme un des piliers de l'argumentation de Yaḥyā (2°).

Dans la section concernant l'Union, Abū'l-Barakāt défend l'idée que l'Union est l'œuvre des trois Hypostases, mais que l'acceptation de celle-ci appartient à la seule Hypostase du Verbe et emprunte deux arguments de Yaḥyā b. 'Adī (3°).

Ce même chapitre I contient en outre un extrait important de la lettre de Yaḥyā à al-Qāsim: la profession de foi des nestoriens (4°).

<sup>180</sup> *Ed. V*, p. 635, L. 7-9 = *Ms. a*, fol. 5v, L. 12 et fol. 9r, L. 14.

<sup>2°</sup> *Ed. V*, p. 641, L. 2 - p. 644, L. 1-4 = *Ms. a*, fol. 3v, L. 16 - fol. 5v, L. 10 et fol. 6r, L. 8-10.

<sup>180</sup> ABŪ'L-BARAKĀT, *Miṣbāh* (*Ed. V*), Introduction, pp. 596-602.

<sup>181</sup> — *Ed. V*, p. 633, ligne 4-10: voir SBATH, *Vingt traités*, p. 122, ligne 1 — fin traité d'aṣ-Ṣafī Abū'l-Fadā'il b. al-'Assāl «*De la Trinité et de l'Union Hypostatique de N. S. Jésus-Christ*».

— *Ed. V*, p. 635, ligne 9 — p. 636, ligne 8: voir ID., p. 112, ligne 5-16: même traité du même auteur

— *Ed. V*, p. 637, ligne 1 p. 638, ligne 3: voir ID., p. 115, ligne 2 — p. 116, ligne 1: même traité du même auteur.

— *Ed. V*, p. 656, ligne 4 — p. 658, ligne 5: voir ID., p. 121, ligne 1-16: même traité du même auteur.

— *Ed. V*, p. 654, ligne 4 — p. 655, ligne 3: Ce passage a été édité et traduit par Graf d'après la citation d'Abū Ishāq al-Mu'taman b. al-'Assāl dans sa *Somme théologique*: GRAF, *Abū Rā'īta* (CSCO, 130), p. 162, ID., *Abū Rā'īta* (CSCO, 131, Versio), p. 197.

3° *Ed. V*, p. 652, L. 5-7 = *Ms. a*, fol. 124v, L. 3-8.

*Ed. V*, p. 652, L. 9 - p. 653, L. 5 = *Ms. a*, fol. 127v, L. 2-11.

4° *Ed. V*, p. 661, L. 7 - p. 663, L. 8 = PLATTI, *Polémique I*, p. 7.

Dans son introduction<sup>182</sup>, Villecourt attribue d'autres extraits à Yahyā b. 'Adī. Ces attributions sont sujet à caution<sup>183</sup>.

Le *CHAPITRE VI* contient un traité résumé de Yahyā b. 'Adī, le *traité pour établir la vérité de l'Évangile par la voie du syllogisme et de la démonstration*<sup>184</sup>:

*Ed. K*, pp. 272-274 = SBATH, *Vingt traités*, pp. 168-171.

Le *CHAPITRE VII* qui comporte un catalogue des auteurs chrétiens et de leurs œuvres, est le seul dans la littérature arabe chrétienne ancienne à faire mention d'une façon systématique de certaines œuvres théologiques de Yahyā b. 'Adī:

*Ed. K*, p. 296; *Ed. R*, p. 649.

Nous y trouvons les titres suivants:

1° *Kitāb ar-radd 'alā Abī 'Īsā al-Warrāq fī usūl ad-dīn wa't-taḥlīṭ wa't-tawhīd*.

(Livre de la Réfutation d'Abū 'Īsā al-Warrāq sur les fondements de la Religion, de la Trinité et de l'Unité de Dieu)<sup>185</sup>.

2° *Risāla fī'r-radd 'alā'n-Nastūriyya wa min ġumlatihā ihdā 'ašrata mas'ala lahum wa 'alayhim wa tilwahā idāfat uhrā fī ḡālika sa'alahu (an yudaḥa)*<sup>186</sup> wad' hāḡihī'r-risāla Abū'l-Qāsim b. Habīb.

<sup>182</sup> *O.c.*, pp. 596-597.

<sup>183</sup> *Ed. V*, p. 638: cette section sur l'intellect, l'intelligent et l'intelligible exprime en effet une des idées maîtresses de notre auteur. Mais il n'est pas sûr que ce texte soit de lui.

*Ed. V*, pp. 644s.: l'attribution à Dieu de la Vie et de la Sagesse comme ses attributs, et le terme *kiyān* ne semblent pas faire partie du vocabulaire technique de Yahyā b. 'Adī. Cet extrait ne doit pas lui être attribué.

*Ed. V*, pp. 649s.: section «Sur le sens de l'Incarnation»: ce texte entre totalement dans la manière de voir de Yahyā. Mais nous n'arrivons pourtant pas à localiser ce texte.

<sup>184</sup> Cfr. ENDRESS, *The Works* 8.41, pp. 114-115 et SAMIR, K., *Un manuscrit arabe d'Alep reconnu, le Sbath 1125*, dans *Le Muséon* 91 (1978), pp. 179-188. Ces recherches indiquent clairement la situation suivante

1° Il y a un résumé du traité par Abū'l-Barakāt; il se trouve dans le chapitre VI du *Livre de la lampe des ténèbres* dont nous parlons ici; c'est le texte du ms. *Sbath 1125*; il a été édité par SBATH, *Vingt traités*, pp. 168-171;

2° Il y a un autre résumé de la main de aṣ-Ṣafī b. al-'Assāl, se trouvant dans les mss. *Münch.* 242<sup>m</sup>, fol. 98-100 et *Vat. ar.* 134, fol. 70-74 (voir ENDRESS, *l.c.*);

3° Il y a le *TEXTE COMPLET* du traité (oublié par Samir K.), se trouvant dans les mss. *Patr. Copt. Theol.* 184, fol. 116v.-119r. et *Patr. Copt. Theol.* 183, fol. 108r.-111r. Les mss. de SBATH, *Fihris* indiqués par ENDRESS, *l.c.* n'ont plus été revus depuis. Ce texte complet reste inédit.

<sup>185</sup> Voir au chap. II, 1°.

<sup>186</sup> *Ed. K* add; *Ed. R* om.



(Lettre pour refuter les nestoriens, elle comprend onze questions posées par eux et à eux et est suivie d'un autre appendice à ce sujet. Celui qui lui a demandé d'expliquer le sujet de cette lettre est Abū'l-Qāsim b. Ḥabīb)<sup>187</sup>

- 3° Maqāla fī taḥbīt dalālat an-Nastūrī al-mu'ḡab bi-kalām Abī'l-Husayn al-ma'rūf bi-RMQ (?) allaḏī qālahu fī nusrat an-Nastūriyya.

(Traité pour établir les erreurs de celui qui se complait dans les propos d'Abū'l-Husayn connu sous le nom de RMQ (?) qui les a tenus pour faire triompher les nestoriens)<sup>188</sup>

- 4° Maqāla fī iḡbāt sidq al-Ingīl bi'l-burhān wa'd-dalīl

(Traité pour établir la vérité de l'Évangile par la voie du syllogisme et de la démonstration)<sup>189</sup>.

Même si cet inventaire des citations de l'œuvre de Yaḥyā b. 'Adī dans la littérature arabe chrétienne ancienne n'est pas exhaustif, il nous révèle quand-même l'influence énorme de cet auteur sur les grands théologiens coptes que sont les Awlād al-'Assāl, et aussi que sa polémique avec al-Warrāq est restée l'ouvrage le plus cité, même si nous retrouvons la trace d'autres traités théologiques, ou même, sporadiquement, de certains traités philosophiques. Ce n'est certainement pas l'aspect philosophique de l'œuvre de Yaḥyā b. 'Adī qui a été pris en considération par les théologiens chrétiens, mais plutôt le côté apologétique et polémique. Et on a même quelque difficulté d'y retrouver le souvenir du grand logicien et philosophe de Bagdad en tant que tel. On a plutôt l'impression que les chrétiens de Syrie et d'Égypte ont laissé ses traités philosophiques, ses traductions et commentaires à Bagdad, dans le cercle restreint des disciples philosophes. C'est peut-être d'ailleurs pour son contenu assez philosophique que la grande polémique avec les nestoriens n'a pas connu le succès de la réfutation d'al-Warrāq<sup>190</sup>. En dehors du credo jacobite extrait de la lettre de Yaḥyā à al-Qāsim, la grande polémique n'était guère connue. Cette impression sera d'ailleurs confirmée plus loin quand nous étudierons les manuscrits encore à notre disposition. On verra que plusieurs copies de la réfutation d'al-Warrāq furent faites du temps des théologiens al-'Assāl et qu'elles se basent directement sur des textes anciens de l'Iraq. On est loin de ce compte pour ce qui est des copies de la grande polémique.

De cet aperçu historique, une autre conclusion s'impose. Nous y

<sup>187</sup> Voir au chap. II, 2°.

<sup>188</sup> Voir au chap. II, 4°.

<sup>189</sup> Abū'l-Barakāt a cité ce traité ci-dessus, dans le chapitre VI de son livre.

<sup>190</sup> Il est vrai aussi qu'une polémique contre les nestoriens avait moins d'intérêt pour les coptes qu'une apologie contre les musulmans.

retrouvons la plupart des traités théologiques attribués par les manuscrits à Yaḥyā b. 'Adī. Cette attribution sera confirmée par la cohérence de la pensée théologique de Yaḥyā et de son vocabulaire dont ils sont les témoins. Mais on n'y trouve aucune trace du *Kitāb al-burhān* attribué à Yaḥyā b. 'Adī par les manuscrits *Patr. Copt. 184* et *183*. Ce silence rend assez problématique cette attribution quand on voit comment aṣ-Ṣafī et Abū Ishāq ont compilé et résumé l'œuvre théologique de Yaḥyā dont le *Kitāb al-Burhān* est censé faire partie ...

### Conclusion

L'aperçu général des sources anciennes arabes qui font mention de Yaḥyā b. 'Adī, qui rapportent des extraits ou des résumés de ses œuvres, certaines de ses activités et de ses relations et des anecdotes concernant sa vie à Bagdad nous révèle en premier lieu le philosophe entouré de disciples, et surtout le traducteur et commentateur des philosophes grecs, travaillant dans une tradition déjà bien établie avant lui (Ishāq b. Ḥunayn, ...) et à la suite de maîtres non moins célèbres (Abū Biṣr Mattā, Abū Naṣr al-Fārābī ...). Comme traducteur il ne semble plus être directement en contact avec la tradition grecque elle-même; cette langue n'étant plus connue dans le milieu de Yaḥyā b. 'Adī, il peut néanmoins se baser sur son bilinguisme parfait syriaque-arabe pour achever ainsi le passage de la philosophie grecque — déjà traduite en syriaque — à l'arabe. De ce fait, il fait figure de traducteur tardif, n'ayant plus derrière lui de successeurs vraiment à sa hauteur (si on excepte peut-être certains de ses propres disciples); mais il reste néanmoins un chaînon lié directement à la philosophie grecque par la tradition Alexandrine.

Toutes ces informations se retrouvent dans les œuvres encyclopédiques arabes classiques, dans des œuvres philosophiques de l'époque, ou dans certains manuscrits d'intérêt philosophique général se rattachant directement à son Ecole de Bagdad. Mais il est aussi question de Yaḥyā b. 'Adī chez un ensemble d'auteurs tout à fait différents. Il s'agit de théologiens qui sont pour la plupart des coptes. Très tôt en effet, des auteurs jacobites Syriens importants (comme Abū Rā'iṭa p.e.) ont été appréciés en Egypte, où le couvent des Syriens du Wādī Natrūn jouait un rôle médiateur entre la Syrie et l'Egypte chrétienne. Ces théologiens ont largement puisé dans l'œuvre de Yaḥyā b. 'Adī qui les intéressait: les polémiques avec les musulmans, et (dans le même ordre d'idées) les œuvres dogmatiques concernant la Trinité et l'Incarnation. Si les autres traités théologiques ne

sont pas restés inaperçus, et que nous en trouvons les traces, il est évident qu'un ouvrage était particulièrement apprécié: il s'agit de la *Réfutation du Livre de Abū 'Īsā al-Warrāq sur les trois sectes chrétiennes*. Ils y trouvaient une mine d'informations sur les deux piliers du christianisme, la Trinité et l'Incarnation, à la fois réfutés d'une manière exemplaire et très systématique par l'auteur musulman et réinterprétés et défendus d'une manière rationnelle par Yaḥyā b. 'Adī. Ce qui leur convenait évidemment vis-à-vis des attaques musulmanes ambiantes, mais surtout à cause de la doctrine monophysite orthodoxe dont se réclame l'auteur. C'est sur cette piste que nous nous engagerons dorénavant. Les paragraphes précédents nous ont suffisamment informé au sujet de la vie et de l'activité de l'auteur, ainsi que de son influence dans la tradition théologique arabe chrétienne, pour que nous puissions aborder maintenant la deuxième partie concernant sa théologie de l'Incarnation, préparant ainsi la voie à la lecture d'une discussion à ce sujet dans la troisième partie.

Note au sujet des manuscrits du Patriarcat copte du Caire contenant des œuvres de Yaḥyā b. 'Adī.

Comme la Bibliothèque du Patriarcat Copte du Caire possède sa propre numérotation des manuscrits, c'est celle-ci que nous avons employée. SIMAIKA, *Catalogue IIII*, la mentionne à côté de la sienne GRAF, *Caire*, a une numérotation propre et renvoie à une numérotation ancienne de la bibliothèque.

Voici la liste des manuscrits du Patriarcat qui comportent des œuvres de Yaḥyā b. 'Adī d'après les trois catalogues:

Bibliothèque Section Théologie (Lāhūt)	Simaika	Graf
83	370	418
173	218	506
174	481	559
177	320	534
182	533	643
183	526	642
184	400	641
192	388	—

Il est à noter que la numérotation de la première colonne est *la seule* employée actuellement dans la bibliothèque patriarcale et que tous ces mss. s'y trouvent effectivement à ce jour (1 mai 1981).

Notes au sujet d'autres manuscrits:

1° Nous appelons les manuscrits *Sbath-Alep* les manuscrits du fond Sbath (bibliothèque privée) qui se trouvent encore à Alep pour autant qu'on le sache, et *Sbath-Rome* les

manuscrits de ce même fonds (les n<sup>os</sup> I-338 et 340-776) qui se trouvent actuellement à la Bibliothèque Vaticane.

2<sup>o</sup> Si on peut en croire le supplément au *Fihris* de P. Sbath, le Père copte Armanios Habachi avait en sa possession les n<sup>os</sup> 543 à 557 des traités de Yahyā b. 'Adī mentionnés dans le *Fihris*; ce qui veut dire : la presque totalité de l'œuvre théologique de Yahyā excepté les grands traités.

3<sup>o</sup> Selon GRAF, *Abū Rā'ita* (CSCO, 130), pp. II, n<sup>o</sup> 2, le moine 'Abd al-Masīh Salīb al-Barāmūsī al-Mas'ūdī aurait laissé sa bibliothèque au couvent al-Barāmūs et entre autres ce manuscrit. Nous ne l'y avons pas trouvé en 1974, ni les autres manuscrits qu'il possédait.

4<sup>o</sup> Un autre manuscrit du Patriarcat Copte semble à première vue comprendre deux 'extraits' des œuvres de Yahyā b. 'Adī : ainsi GRAF, *Caire*, p. 202 n<sup>o</sup> 536 et SIMAIKA, *Catalogue II/1*, p. 198, n<sup>o</sup> 444 qui concernent le ms. *Patr. Copt. Theol. 246*

Il contient deux extraits attribués à Yahyā : fol. 103v-110r (Fawā'id min kitāb Yahyā b. 'Adī) et fol. 173r-220v (Wa aydan min kitāb Yahyā b. 'Adī). Ce manuscrit du XIX<sup>e</sup> s contient en fait deux extraits attribués à Yahyā du *Candelabre des Sanctuaires*. (Ainsi par exemple le traité : *De l'immobilité de la terre*. Voir BAKOS, J., *Le Candelabre des Sanctuaires de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus*, dans *Patrologia Orientalis* XXII/4, 1930, pp. 577-579). Il n'est d'ailleurs pas étonnant de voir le nom de Yahyā b. 'Adī rattaché à ces extraits, si on sait que Simaika lui-même renvoie encore à Yahyā b. 'Adī (p. 218) quand il présente le ms. *Patr. Copt. Theol. 323* (Manārat al-Aqdās, by Yūhannā ibn Harūn the Hebrew Philosopher, called Yahyai Bn 'Adī).

Un autre petit traité est parfois attribué à Yahyā b. 'Adī, celui du ms. *Patr. Copt. Theol. 224*, fol. 144r-147v (GRAF, *Caire*, pp. 234-235, n<sup>o</sup> 644; SIMAIKA, *Catalogue II/1*, p. 157; n<sup>o</sup> 363); GRAF parle d'une lettre de Yahyā, Simaika de 'Lettres and discourses' de Yahyā. En fait, il s'agit d'un texte du disciple de Yahyā b. 'Adī, Ibn Zur'a, qu'il a attribué à Yahyā, parce que celui-ci lui aurait adressé cette lettre en songe, lui donnant ainsi la solution d'un problème sur l'intellect. Voir HADDAD, *'Īsā ibn Zur'a*, pp. 42s. Le traité a été édité. SBATH, *Vingt traités*, pp. 68-75.

## CHAPITRE DEUXIÈME

### LES TRAITÉS DE YAḤYĀ B. ʿADĪ SUR L'INCARNATION

1° «*Démonstration par Yaḥyā b. ʿAdī b. Ḥumayd b. Zakariyyā de l'erreur de ce que dit Muḥammad b. Hārūn, connu sous le nom d'Abū ʿĪsā al-Warrāq, dans la seconde partie de son livre de la réfutation des trois sectes chrétiennes qui sont les jacobites, les melkites et les nestoriens*<sup>1</sup>».

*Ed. et trad.* notre édition et traduction de ce grand traité sur l'Incarnation est presque terminée, avec une description exhaustive des manuscrits<sup>2</sup>.

Ce traité sur l'Incarnation est la seconde partie de la polémique de Yaḥyā b. ʿAdī avec le musulman Abū ʿĪsā al-Warrāq. Elle suit le traité sur la Trinité qui dans sa forme actuelle est aussi une polémique à deux volets, celui du contradicteur des doctrines chrétiennes, et celui de Yaḥyā b. ʿAdī, qui prend sur lui la défense de celles-ci. Les arguments sont réfutés paragraphe par paragraphe. Ils concernent d'abord les chrétiens en général et ensuite les trois groupes en particulier. Les derniers paragraphes de cette seconde partie concernent les jacobites (après les nestoriens et les melkites); ils intéressent particulièrement notre auteur, qui voit ici l'occasion de défendre sans réticences sa propre croyance.

Le contradicteur des chrétiens, que Yaḥyā b. ʿAdī veut à son tour réfuter, est Abū ʿĪsā Muḥammad b. Hārūn al-Warrāq<sup>3</sup> qui mourut à Bagdad en 247 H. = 861. Selon ses propres dires (*ms. a*, fol. 1r: «...

<sup>1</sup> ABŪ'L-BARAKĀT, *Misbāh* (Éd. R), p. 649; (Ed. K), p. 296: n° 1

<sup>2</sup> GRAF, *GCAL* 2, pp. 239-240: n° 1. ENDRESS, *The Works*, pp. 99-100: n° 8.11. PLATTI, *Une compilation*, pp. 291-293: n° 3. STEINSCHNEIDER, *Polemische*, p. 128: n° 109. CHEIKHO, *Catalogue*, p. 214: n° 6. SAMIR, K., *Yaḥyā b. ʿAdī*, dans *BAC* 3 (1979), p. 51: n° 279

<sup>3</sup> ENDRESS, *The Works*, p. 100, IBNAN-NADĪM, *Fihrist*, p. 216, BROCKELMANN, *GAL*, *S I*, pp. 341-342; SEZGIN, *GAS I*, p. 387: n° 620; ABEL, A., *Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes* (Trad. et introd.), Bruxelles, 1949 (thèse manuscrite); ID., *Les caractères historiques et dogmatiques de la polémique Islamo-chrétienne du VI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> s.* (IX Congrès International des Sciences historiques), Paris, 1950 (pro manuscrito); ID., *La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*, dans *L'élaboration de l'Islam*, Paris, 1961, pp. 75-80, ID., *Le chapitre sur le christianisme dans le Tamhīd d'al-Baḡillāni* († 1013 A. D.), dans *Études d'Orientalisme à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1966, pp. 1-11; LAOUST, H., *Les schismes dans l'Islam*, p. 157.

kitābunā alladī waṣafnā fihī maqālāt an-nās wa-ḥtilāfihim») il était l'auteur d'un ouvrage concernant l'hétérodoxie en Islam et dans le christianisme; al-Mas'ūdī nous dit qu'il avait écrit un autre livre concernant diverses opinions dans l'Islam (e.a. l'Imamisme). Abū Ṭsā s'inscrit donc dans la grande tradition des encyclopédistes musulmans historiens de la pensée religieuse. Esprit critique, il sortait de l'école des mu'tazilites mais s'en est détourné pour suivre son propre chemin. Ce qui lui a valu d'être lui-même considéré comme hérétique. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il finit ses jours en prison.

2° «*Lettre de Yahyā b. 'Adī à Abū'l-Ḥasan al-Qāsim b. Ḥabīb, contenant le texte qu'il lui avait demandé de rédiger et qui comporte la réfutation des nestoriens, la contradiction de leurs arguments et l'établissement de ce que leur opposent les chrétiens jacobites*<sup>4</sup>».

*Ed. et trad.*: PLATTI, E., *La grande polémique antinestorienne de Yahyā b. 'Adī I* (CSCO 427/Ar 36 et 428/Ar 37). Leuven, 1981, pp. 1-53 et 1-41<sup>5</sup>

Cette lettre à al-Qāsim est le texte de base de la grande polémique de Yahyā contre les nestoriens. Elle sera discutée ensuite par:

Abū'l-Ḥayr Bišr b. Al-Faḍl aṣ-Ṣayrafī,

Quryāqus b. Zakariyyā al-Ḥarrānī,

Abū'l-Ḥusayn Aḥmad b. Muḥammad al-Miṣrī.

Analyse du contenu de la lettre de Yahyā b. 'Adī à al-Qāsim.

*Introduction.* Les circonstances, le but et le sujet de la lettre. La méthode employée.

### *Première partie.*

1° Le credo jacobite en l'humanisation de Dieu le Verbe. Dieu le Verbe s'est revêtu de l'humanité de Marie. Il est devenu un homme

<sup>4</sup> ABŪI-BARAKĀT, *Miṣbāḥ* (Ed R), p. 649, (Ed K), p. 296: n° 2: «Lettre contre les nestoriens; elle comprend onze questions posées à eux et par eux et est suivie d'un autre complément à ce sujet . . .» (1).

<sup>5</sup> GRAF, *GCAL* 2, p. 247: n° 38 et p. 246 n° 35 ENDRESS, *The Works*, p. 111: n° I 31. PLATTI, *Deux manuscrits*, p. 226 n° 29. *Rés. Vat ar. 115*, fol. 193r-109v. PLATTI, *Une compilation*, p. 297: n° 44 ASSEMANI, *Bib. Or. II*, p. 154: «Ibidem Jahiam Abu-Zachariae Ebn-Adi in epistola ad Alcasemum Abi'l-hosn adversus Nestorianos». STEINSCHNEIDER, *Polemische*, p. 127: n° 108: «. . . ein Epistel an el-Kasim Abi'l-Ḥusein gegen die Nestorianer» Ce résumé, qui fait partie de la compilation des œuvres de Yahyā par as-Safi Ibn al-'Assāl, vient d'être publié par GIRYUS SA'D HURY, *Yahyā Ibn 'Adī. Bayānah wa-ṭibā'uh 'alā anna al-Masih ḡawḥar wāḥid*, Nazareth, 1978, pp. 47-87.

parfait et complet. Ce qui fait qu'il est donc une substance une, bien qu'on lui attribue des qualifications opposées. Cette substance est appelée 'le Christ'.

2° Le credo nestorien concernant l'incarnation. Dieu le Verbe a assumé un temple, un homme parfait et complet, pour habiter en lui. Il s'agit donc de deux substances, auxquelles on donne le nom 'le Christ', tout en l'appelant aussi 'le Fils'. L'union des deux substances indiquée par ces deux noms consiste dans ce que les nestoriens nomment 'le visage', ainsi que dans la volonté du Christ et dans sa filiation.

Il y a donc réellement unité de substance chez les jacobites et unité par métaphore ou unité de nom chez les nestoriens. Cette divergence fondamentale fait l'objet de ce qui suit sous la forme de six types d'arguments en faveur de la doctrine des nestoriens, de questions et de réponses, et d'objections de Yahyā b. 'Adī.

3° Arguments en faveur de la dualité des substances.

Premier type d'argument: à partir de l'essence du Christ. Le Fils éternel est la Sagesse et la Parole de Dieu. L'homme est un être vivant, raisonnable et mortel. Ces deux réalités, qui sont des substances, ne sont quand même pas les mêmes! Il y a donc deux substances. Réponse de Yahyā. Il y a unité de sujet et dualité dans la définition.

Deuxième type d'argument: à partir des concomitants. Il y a dualité des substances du Christ, car les concomitants de l'une de ces substances sont autres que ceux de l'autre substance. Réponse de Yahyā. Une substance peut être qualifiée par des attributs différents si on la prend sous deux points de vue différents.

Troisième type d'argument: à partir des choses essentielles. La définition du Verbe, qui est Dieu, est différente de la définition de l'homme, vivant, raisonnable et mortel. Il y a donc deux substances. Réponse de Yahyā. Il est possible de définir un seul sujet par plusieurs définitions.

Quatrième type d'argument: à partir de l'essence de la réalité. Une réalité une ne peut être définie autrement que par une seule définition. 'Le Christ' se définit par deux définitions différentes. Il est donc deux réalités différentes. Réponse de Yahyā. Quelque chose peut être un et multiple sous deux points de vue différents. C'est le cas pour le Christ; c'est aussi le cas pour Dieu, un et trine; ce qui est concédé par les nestoriens.

4° Arguments contre l'unité de la substance du Christ.

Premier type d'argument. On ne peut qualifier une seule substance par des attributs contradictoires. C'est pourtant le cas pour le Christ. Il ne peut donc être une seule substance. Réponse de Yahyā. Pour le

Christ, les conditions de la contradiction ne sont pas réunies. Les deux substances qui le composent ne sont pas contradictoires.

Deuxième type d'argument. Si on comprend l'humanisation de Dieu dans le sens que Dieu est vraiment devenu homme, elle implique un changement radical de Dieu et une corruption de sa substance. Ce qui est inconcevable. Réponse de Yaḥyā. De nombreuses substances sont constituées par la réunion réelle de différentes substances sans que pour autant il y ait changement des composantes ou corruption d'une des substances.

Ces six arguments sont repris et discutés dans les «questions» 1 à 6 de la controverse avec al-Miṣrī. Les arguments 1 à 3 forment la base de la discussion en trois chapitres avec Quryāqus. De larges extraits de ces arguments y sont cités littéralement.

### *Deuxième partie.*

Cette partie de la lettre se compose de questions des nestoriens posées aux jacobites et formulées par Yaḥyā b. 'Adī (les questions 1, 3, 4, 6, 9 et 11) ainsi que de questions que Yaḥyā pose lui-même aux nestoriens (les questions 2, 5, 7, 8 et 10). Yaḥyā répond brièvement aux questions des nestoriens.

Première question, des nestoriens. Celui qui est né de Marie est autre que celui qui a été engendré par le Père. Ces deux réalités ne peuvent être que deux substances différentes. Réponse de Yaḥyā. Dans le Christ l'éternel est réellement le temporel, vu du point de vue du sujet. Mais d'après la définition, le temporel n'est évidemment pas l'éternel. Il en est de même pour l'homme, où le vivant n'est pas le raisonnable sous le point de vue de la définition, alors qu'ils forment un seul sujet. Ce qui est aussi le cas pour la Trinité de Dieu.

Deuxième question, de Yaḥyā. Pourquoi les nestoriens disent-ils que le Christ est un et qu'il y a un Fils? N'est-ce pas inutile ou illogique?

Troisième question, des nestoriens. Il y a un dilemme dans l'assertion que le Fils éternel est devenu homme. Ou bien Il a dû conserver son essence, ou bien il y a eu conversion de substantialité. On se trouve donc devant deux substances ou devant la corruption de la substance divine. Réponse de Yaḥyā. Le Christ est une substance constituée de deux substances. Cette solution évite le dilemme. Il en est de même pour Dieu, un et trine, ainsi que pour la substance de l'homme, vivant, raisonnable et mortel.

Quatrième question, des nestoriens. Y a-t-il une forme de devenir



qui puisse éclairer le point de vue jacobite sur le devenir homme du Verbe? Non. Seule la doctrine nestorienne est raisonnable. Réponse de Yaḥyā. La modalité de l'humanisation ne peut être saisie d'une façon exhaustive, seulement d'une façon approximative et par la voie de la comparaison. C'est la même chose pour la procession de l'Esprit, la création ou la naissance virginale du Christ, aussi incomparables et uniques.

Cinquième question, de Yaḥyā. Que désigne le nom 'le Christ' pour les nestoriens? Comment interprètent-ils le mot de saint Paul: «Le Christ, le Fils de Dieu est un»? Comment dire qu'il ne s'agit pas dans ce cas d'une seule substance?

Sixième question, des nestoriens. L'essence du Fils engendré par le Père n'est pas l'essence du Fils né de Marie. Comment éviter la conclusion qu'il y a deux substances? Réponse de Yaḥyā. En tant que Dieu le Christ est transcendant au temps. En tant qu'homme il ne l'est pas. Le sujet reste pourtant un: le Christ.

Septième question, de Yaḥyā. Pourquoi les nestoriens parlent-ils d'un seul Fils, alors qu'ils affirment deux substances? Ceci implique deux fils. La solution jacobite s'impose: l'essence du Christ, le Fils, est une essence une, constituée de l'essence du Fils éternel en son humanisation. C'est-à-dire, informée par la forme de l'humanité.

Huitième question, de Yaḥyā. Pourquoi le Christ serait-il seulement deux substances, le Verbe et l'homme? Car l'homme lui-même est une substance composée et les contradicteurs nestoriens n'acceptent pas l'unité de la composition.

Neuvième question, des nestoriens. Il n'y a que quatre possibilités. Le Christ est seulement Dieu. Il est seulement homme. Il n'est ni Dieu ni homme. Il est Dieu et homme. Les trois premières propositions sont rejetées par tout le monde. Le Christ est donc deux substances. Réponse. Il y a une grande différence entre la proposition que Dieu et un homme sont deux substances et dire que le Christ, composé de ces deux, est deux substances; la dernière proposition est fausse.

Dixième question, de Yaḥyā. Pourquoi les nestoriens désignent-ils le Christ par le terme 'lui', alors que d'après eux il s'agit de deux choses?

Onzième question, des nestoriens. Il y a des conséquences abominables à la doctrine jacobite. Le Fils (devenu homme) étant égal au Père, le Père peut être lui aussi Dieu et homme. Réponse. Une substance peut n'être qu'en partie égale à une autre! Ce qui devait être admis par les nestoriens qui acceptent la Trinité de Dieu. On y voit l'égalité du Père, du Fils et de l'Esprit, qui ne sont pourtant pas également engendrés ou

procédés. De la même façon le Christ n'est pas égal au Père dans l'humanisation et l'information par la forme de l'homme.

Ces onze questions sont reprises et discutées dans les «questions» 7 à 17 de la discussion de la lettre entre Yaḥyā et al-Miṣrī.

### *Troisième partie.*

Textes scripturaires et patristiques à l'appui de la thèse jacobite.  
*Jn* 1, 1.1 *Co* 15, 47. Saint Ephrem. Saint Jean Chrysostome.

1 *Jn* 1, 1 et 3a. Saint Grégoire le théologien.

Cette partie de la lettre est commentée dans le chapitre final de la discussion avec al-Miṣrī, qui présente pour sa part d'autres textes patristiques à l'appui de ses objections.

### Destinataire et date de la rédaction de la lettre.

Il ne semble pas qu'on ait quelque autre indication au sujet du destinataire de la lettre, al-Qāsim b. Ḥabīb. Il reste donc inconnu. Comme nous l'avons indiqué dans la *Traduction* (p. VIII), la note du manuscrit (fol. 150r) qui fait mention d'une copie de la main du philosophe Abū'l-Ḥayr al-Ḥasan b. Suwār b. Bānā b. Bahnām, disciple de Yaḥyā, faite au mois al-Muḥarram de l'année 355 H. (= 965-66), concerne *une copie de la lettre de Yaḥyā à al-Qāsim*, faite par Ibn Suwār, sous la direction de son maître. Cette hypothèse est concevable si on prend en compte qu'au même feuillet (150r) il est écrit que Quryāqus al-Harrānī a exprimé des objections concernant cette lettre au mois de Ša'bān de cette même année. La copie d'Ibn Suwār ne peut avoir été une transcription des objections de Quryāqus et de leur réfutation par Yaḥyā sept mois avant que ces objections ne furent prononcées! La lettre à al-Qāsim a donc été rédigée au mois al-Muḥarram 355 H. ou avant cette date.

Comme nous l'avons dît, le premier auteur à discuter la lettre est Abū'l-Ḥayr Bišr b. al-Faḍl aṣ-Ṣayrafī. Il apporte un argument contre la réfutation des nestoriens par Yaḥyā dans «*Un écrit qui indique ce que Abū'l-Ḥayr Bišr b. al-Faḍl aṣ-Ṣayrafī juge suffisant pour contredire tout ce que contient cette lettre et ceux qui affirment que le Christ est une substance une.*» Il n'y a pas de réponse de Yaḥyā b. 'Adī.

3° «*Discussion d'Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī b. Ḥumayd b. Zakariyyā le Philosophe avec Quryāqus b. Zakariyyā au sujet de sa réfutation de la démonstration qu'il avait faite de l'erreur des nestoriens.*»

Il s'agit en premier lieu d'une réfutation par Quryāqus des trois premières questions de la *lettre à al-Qāsim*. Suit, argument après argument, la réponse de Yaḥyā b. ʿAdī. Il est possible que Quryāqus ait réfuté toute la lettre et que ce texte se soit perdu: Yaḥyā peut avoir jugé qu'après la troisième question il n'était plus nécessaire de continuer de répondre au contradicteur. Nous avons donc devant nous la réfutation par Quryāqus des *trois premiers arguments de la lettre à al-Qāsim réfutés par Yaḥyā*. Quryāqus cite in extenso la première et la troisième question et résume la deuxième. Une note au début de la discussion (fol. 150r) indique la date de rédaction des objections de Quryāqus: le mois de Šaʿbān 355 H. (966 AD.)<sup>6</sup>. Quant à l'auteur de la réfutation, le nestorien Quryāqus b. Zakariyyā al-Harrānī, il nous reste inconnu<sup>7</sup>.

Un des points essentiels de l'argumentation de la *Lettre à al-Qāsim* est la distinction entre l'unité dans le sujet et dans la définition. Après quelques observations préliminaires, c'est ce point qui fait l'objet de la plupart des objections de Quryāqus. Il affirme l'absurdité de la thèse selon laquelle une certaine chose pourrait avoir deux définitions ou davantage. Ce n'est évidemment pas une chose que Yaḥyā niera; l'argumentation porte selon lui sur les éléments de la définition *unique*, qui eux, sont *multiples*. Comme le Christ est un de deux, on peut dire que l'homme est un, défini par son unique définition, tout en ayant trois composantes, si on le prend sous les trois aspects différents qui sont inclus dans la définition unique.

Pour rendre caduque l'exemple de l'homme, Quryāqus précise les notions de *définition* et d'*attribution*. On peut dire en effet que différentes définitions peuvent être attribuées à un seul sujet, d'une façon *substantielle* et *synonyme*. C'est-à-dire, qu'un genre peut donner son nom (c'est une attribution synonyme) et sa définition (c'est une attribution substantielle) à un sujet; mais il ne s'agit pas alors d'une définition stricto sensu. Car celle-ci ne peut se faire qu'à partir du genre *et* de la différence

<sup>6</sup> *Mss.*, *Ms. B*, fol. 150r-176r. *Patr. Copt. Theol.* 183, fol. 140r-167. GRAF, *GCAL* 2, p. 247; n° 37. ENDRESS, *The Works*, pp. 112-113; n° 8.32. PLATTI, *Deux manuscrits*, pp. 227-228; n° 31. *Rés.*: *Vat. ar.* 115, fol. 210r-218v. ASSEMANI, *Bib. Or.* III, p. 157: «Extat Cod. ms. Arab. Vat. 29 pag. 210 'ejus Responsio ad dissertationem ejusdem Jahiae adversus Nestorianos'...». STEINSCHNEIDER, *Polemische*, p. 127; n° 108. «... Epistel (...) widerlegt von Cyriacus...». PLATTI, *Une compilation*, p. 197; n° 45.

<sup>7</sup> ASSEMANI, *Bib. Or.* I, p. 581 cite un hymne de cet auteur. BAUMSTARK, *G. der Syrischen Literatur*, pp. 322-323. SBATH, *Fihris I*, p. 57; n° 146, cite un certain Quryāqus ar-rāhib, auteur nestorien du X<sup>e</sup> siècle, dont il aurait vu chez Khodari un manuscrit datant de 1390 contenant une réfutation de l'Islam.

spécifique. Un sujet peut donc être sujet d'attribution et sujet de définition; et même l'attribution substantielle n'est pas réellement une définition, puisqu'elle n'est que partielle et qu'il ne s'agit que de l'attribution de la définition du genre à son terme; alors que la vraie définition définit le sujet à partir du genre *et* de la différence spécifique. C'est à partir de ces principes qu'il faut comprendre certaines observations de Quryāqus: ce n'est qu'en tant qu'il est seulement sujet que le sujet est sujet d'attribution, et non en tant qu'il est défini, car en tant qu'il est défini, il est sujet d'une définition stricto sensu. Si on parle seulement de *sujet*, il s'agit d'un sujet d'attribution. Si on parle de *sujet défini*, il y a définition au vrai sens du mot. La vraie définition est donc convertible avec son défini.

Dans le cas de l'homme, le 'vivant-raisonnable' est convertible avec 'homme', et en est la vraie définition. Le 'mortel' n'étant pas, d'après Quryāqus, un élément de la définition de l'homme, le 'mortel' ne peut être pris en considération, puisqu'il s'agit en fait de quelque chose qui est en puissance: le mortel n'est que le vivant lui-même en puissance de mourir. Et quand on dit de l'homme qu'il est une substance sensible et animée, il ne s'agit pas d'une définition, mais d'une attribution. C'est la définition stricto sensu de l'animal, non de l'homme. Mais elle s'attribue à l'homme en tant qu'il s'agit de la définition de son genre. Et le 'raisonnable' lui est aussi attribué, pour autant que c'est la différence spécifique de l'homme.

Toute l'attaque de Quryāqus se concentre sur ce point, bien qu'il y ait d'autres éléments dans son exposé. Il ne peut accepter l'exemple de Yaḥyā concernant la définition de l'homme, à la fois une et triple, sinon dans le sens large d'attribution et alors l'exemple ne sert à rien pour démontrer la possibilité de l'unité du Christ et des deux éléments qui le composent, son humanité et sa divinité. Comme nous le verrons plus loin, Yaḥyā b. 'Adī, dans sa réponse — ou plutôt: dans ses multiples réponses qui reprennent les arguments de Quryāqus paragraphe par paragraphe — essaie de porter la question à un autre niveau, celui de la non-incompatibilité entre Dieu et l'homme et celui de la possibilité de l'unité du composé. Il reste toutefois que les objections de Quryāqus concernant la définition de l'homme sont très à propos!

4° «*Traité de notre maître Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī b. Ḥumayd b. Zakariyyā pour montrer l'égarement du nestorien qui se plaignait dans les paroles d'Abū'l-Ḥusayn Aḥmad Muḥammad al-Miṣrī, connu comme Rmq l'Égyptien, qui veut faire triompher les nestoriens; et rejet, par une*

*réfutation des nestoriens, de ce qu'il croit: que le Christ est deux substances*<sup>8</sup>».

*Ed. et trad.* PLATTI, E., *La grande polémique antinestorienne de Yahyā b. 'Adī I* (CSCO 427/Ar. 36 et 428/Ar. 37), Leuven, 1981, pp. 54-113 et 43-97, II (CSCO 437/Ar. 38 et 438/Ar. 39), Leuven, 1982<sup>9</sup>

Cette discussion a pour objet le texte complet de la lettre de Yaḥyā b. 'Adī à al-Qāsim. Elle est réfutée dans son ensemble, et question par question, par le musulman Abū'l-Husayn al-Miṣrī. Cet auteur cite d'ailleurs in extenso de nombreux passages de la lettre à al-Qāsim. Yaḥyā b. 'Adī réfute pour sa part l'ouvrage entier d'al-Miṣrī. Il le fait selon son habitude, paragraphe par paragraphe.

Vu la longueur de cette discussion entre al-Miṣrī et Yaḥyā, il est impossible de résumer ici les différents points de vue exposés par les deux contradicteurs. Pour ce qui est de la structure de la polémique, il faut se référer au texte de base, la lettre à al-Qāsim. La discussion entre al-Miṣrī et Yaḥyā se divise en trois parties, d'après les subdivisions d'al-Miṣrī :

#### *Première partie.*

Introduction et réfutation par al-Miṣrī des arguments de Yaḥyā b. 'Adī par la contradiction des deux principes fondamentaux qui regissent la lettre à al-Qāsim, selon al-Miṣrī (*Ms. B*, fol. 176v-201v). Cette première partie concerne aussi les credos jacobite et nestorien de la lettre; le premier est d'ailleurs cité in extenso par al-Miṣrī.

#### *Deuxième partie.*

Corps de la réfutation et discussion en détail des arguments et questions de la lettre à al-Qāsim. Plusieurs questions de la lettre sont citées in extenso. Al-Miṣrī rassemble en dix-sept questions les éléments

<sup>8</sup> ABŪ'L-BARAKĀT, *Miṣbāḥ* (Ed. R), p. 649; (Ed. K), p. 296: n° 3

<sup>9</sup> GRAF, *GCAL* 2, pp. 246-247: n° 36 et p. 248: n° 47. ENDRESS, *The Works*, p. 113. n° 8.33 PLATTI, *Deux manuscrits*, p. 228 n° 32 *Res.: Vat. ar. 115*, fol. 219r-267v. Epitomé d'As-Ṣafī. *Sarfeh* 5/4, fol. 51r-70v (fol. 1-50 manquents). Même résumé, mais sans le début. Le texte du résumé d'aṣ-Ṣafī Ibn al-'Assāl, contenu dans ces mss. a été publié par GIRYUS SA'D HURI, *Yahyā Ibn 'Adī. O.c.*, pp. 89-220. Il est à noter que la deuxième partie de l'épitomé de la réfutation d'al-Miṣrī par aṣ-Ṣafī porte un titre: *Al-Kalām 'alā'l-masā'il*; il s'agit en effet de la discussion par al-Miṣrī des 17 questions de la lettre à al-Qāsim: c'est-à-dire, les quatre arguments concernant la dualité des substances du Christ, les deux arguments concernant l'unité de la substance du Christ et les onze questions de la deuxième partie de la lettre. Le titre en question se trouve dans le ms. *Vat. ar. 115*, fol. 233r°.

suyvants de la lettre: 1° les quatre arguments concernant la dualité des substances du Christ (questions 1-4);

2° les deux arguments concernant l'unité de la substance du Christ (questions 5-6);

3° les onze questions de la deuxième partie de la lettre, contenant des questions de la part des nestoriens aux jacobites et des questions de Yaḥyā lui-même aux nestoriens (questions 7-17).

### *Troisième partie.*

Chapitre final: réfutation de la troisième partie de la lettre à partir des Écritures et des Pères de l'Église (*Ms. B*, fol. 260r-265r).

Comme Quryāqus al-Ḥarrānī, l'auteur de cette réfutation de Yaḥyā reste inconnu. Nous savons seulement par le nom et par les allusions dans le texte qu'il est musulman. Yaḥyā b. ʿAdī dira en effet qu'en sa qualité de musulman al-Miṣrī peut difficilement soutenir à fond une doctrine chrétienne sans la trahir. Il reste pourtant vrai que le contradicteur essaie de faire coïncider son point de vue avec celui des nestoriens; la troisième partie en est une preuve certaine: il cite non seulement saint Jean, saint Paul et le prophète Joël, mais aussi saint Athanase, saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome..., ce qui prouve qu'après avoir donné (dans les dix-sept questions) des arguments philosophiques que les nestoriens pourront aussi bien apprécier que lui, il cherche avec eux des arguments contre la doctrine jacobite dans la tradition chrétienne elle-même.

5° «*Traité de Yaḥyā b. ʿAdī dans lequel il démontre que le Christ est une substance et non deux substances, en guise de réfutation des nestoriens*».

*Ed. et trad.*: pp 62\*-63\* et 189.

On retrouve à divers endroits de l'œuvre théologique de Yaḥyā b. ʿAdī (e.a. *ms. B*, fol. 161r-v; fol. 177r-v; *ms. a*, fol. 134r; fol. 244r-v) le raisonnement de ce traité qui se résume ainsi (d'après l'épitomé d'aṣ-Ṣafi)<sup>10</sup>: «Le nom 'le Christ' doit désigner quelque chose, ou rien du tout. Ce qu'il désigne doit être existant ou non-existant. Ils (les nestoriens) professent que c'est un existant. Or, tout existant doit être un ou multiple. On est d'accord qu'il est un; comme en témoigne l'apôtre Paul

<sup>10</sup> *Mss.*: *Ms. B*, fol. 105v. *Patr. Copt. Theol.* 183, fol. 97r-v. ENDRESS, *The Works*, p. 114: n° 8.34. PLATTI, *Deux manuscrits*, p. 223· n° 16. *Rés. Vat. ar* 115, fol. 267v ln. 5-13 (texte cité). Épitomé d'aṣ-Ṣafi. PLATTI, *Une compilation*, p. 297: n° 48 (wa lahu fī miḡ qālika)

et la foi commune. Il en résulte qu'on a raison de dire qu'il est réellement un. Or, toute chose réellement une doit être une substance ou un accident. On est d'accord qu'il n'est pas un accident. Le nom 'Le Christ' désigne donc une substance une!»

Dans l'épitomé d'aṣ-Ṣafī ce petit traité suit la réfutation d'al-Miṣrī après deux arguments supplémentaires; dans le *ms. B* ces deux arguments suivent ce petit traité, mais entre les deux se trouve une note (*ms. B*, fol. 105v) disant que dans un manuscrit, on trouve ce traité après la grande polémique contre les nestoriens: «hāḏihi fī nuṣṣa ba'da'r-risālat al-kabīra 'alā'l-nastūriyya». Elle indique qu'originellement, les deux arguments (suivis du petit traité) suivaient la grande polémique contre les nestoriens (avec al-Miṣrī). Ce qui est encore le cas dans l'épitomé d'aṣ-Ṣafī. Dans le *ms. B*, seule cette note en rend encore compte. Voici ces deux arguments:

6° (*Deux arguments contre les nestoriens*) (Sans titre) «Supplément de deux arguments contre les nestoriens. Le premier donne la preuve de l'unité de la substance du Christ. Le second démontre la fausseté de l'affirmation de ceux qui disent que l'union du Christ n'est pas une union substantielle (mais seulement volontaire)»<sup>11</sup>.

*Ed. et trad.*: pp. 64\*-68\* et 190-193.

*Premier argument*: l'unité de la substance du Christ.

Le Christ doit être un et multiple. Il est multiple, puisqu'il est Dieu et homme. Il est un et unique (wāḥidan wa waḥidan) d'après la confession de foi de tous les chrétiens qui disent: «(et je crois) en un Seigneur Jésus Christ Fils de Dieu». Le Christ ne peut être un accident. Il est donc une substance. Le Christ ne peut pourtant pas être cette substance une en tant qu'il est défini (maḥdūd). On l'a défini comme étant homme et Dieu; et l'un n'est pas égal à l'autre! Ces deux ne peuvent être l'objet d'une définition unique. D'autre part, il est impossible qu'il y ait deux sujets dans le Christ; la profession de foi en témoigne. Il faut conclure que le Christ est une substance en tant que sujet et qu'en tant qu'il est défini, il s'agit de deux substances.

*Second argument*: l'union de Dieu et d'un homme dans le Christ n'est pas une union dans le sens que leurs volontés deviennent une (irādatuḥumā — maṣi'atuhumā). Car alors la volonté du Fils serait la même que

<sup>11</sup> *Ms.*: *Ms. B*, fol. 105v-107v. *Patr. Copt. Theol.* 183, fol. 97v-99v. ENDRESS, *The Works*, p. 114: n° 8.35. PLATTI, *Deux manuscrits*, p. 223: n° 17. *Rés.*: *Vat. ar.* 115, fol. 266r-267v.

celle d'une homme. Or, la volonté du Père, celle du Fils et celle de l'Esprit sont les mêmes (bi-'aynihi); car si cela n'était pas vrai, il y aurait dans certains cas incapacité ou ignorance chez l'une ou l'autre des personnes de la Trinité. Ce qui est impossible. Si on accepte la thèse de l'unité de la volonté de l'homme et du Fils, la volonté de cet homme devient la même que celle du Père, de Fils et de l'Esprit. Ce qui est absurde, car l'union n'est une union que du Fils, à l'exception des deux autres.

7<sup>o</sup> «*Traité sur la nécessité de l'Incarnation*»<sup>12</sup>.

*Ed. et trad.*: PÉRIER, *Petits traités*, pp. 69-86: n<sup>o</sup> 6.

L'essentiel de ce traité, qui se base sur ce que dit Aristote (l'intellect en acte et l'intelligible en acte sont un dans le sujet), se trouve dans le paragraphe suivant: «Puisqu'il est manifeste que la nature de la connaissance est la production de la chose connue chez le connaissant lui-même, et qu'il a encore été démontré dans notre *traité sur l'Unité* (de Dieu) que le Créateur connaît ses créatures, il est donc informé par ses formes. Mais comme parmi ces créatures se trouve l'homme, il est donc informé par la forme de l'homme. Comme, d'autre part, l'homme connaît son Créateur, et que la connaissance qu'il en a est seulement l'union de l'intellect de l'homme avec la forme du Créateur, il faut donc que l'homme, quand il connaît son Créateur, soit *uni* avec lui, par l'intermédiaire de son intellect». Il n'y a pourtant d'union *parfaite* entre Dieu et l'homme que dans le Christ. Et non dans tous les hommes qui connaissent le Créateur. Les œuvres du Christ en témoignent.

8<sup>o</sup> «*Solution de l'objection de celui qui prétend que l'Union du Verbe avec l'homme est impossible au moment de sa mort*»<sup>13</sup>.

*Objection*: Le Verbe s'est uni à un homme. Le corps du Christ est inanimé après la mort; il ne peut donc plus être défini comme étant vivant et on ne dira donc plus qu'il est un homme. L'union est alors anéantie par le fait même.

*Réponse*: Le Verbe s'est uni à l'homme, corps et âme. Mais quand le Christ délaisse son emprise sur certaines parties de l'homme, on ne doit pas en déduire qu'il n'ait plus d'emprise sur l'homme pris comme totalité: «L'union entre le Verbe et l'homme n'est pas anéantie au moment de la mort de l'homme du fait que son âme perd son emprise sur

<sup>12</sup> GRAF, *GCAL* 2, p. 242: n<sup>o</sup> 8. ENDRESS, *The Works*, pp. 106-107: n<sup>o</sup> 8.21. PLATTI, *Deux manuscrits*, p. 223: n<sup>o</sup> 13.

<sup>13</sup> GRAF, *GCAL* 2, pp. 242-243: n<sup>o</sup> 9. ENDRESS, *The Works*, p. 107: n<sup>o</sup> 8.22. PLATTI, *Deux manuscrits*, p. 224: n<sup>o</sup> 19.



certains de ses membres». On dit que quelqu'un se lave, alors qu'il ne bouge que les mains; que le soleil illumine la surface d'un corps, alors qu'il ne brille que sur une partie de ce corps; que l'Éthiopien est noir, bien qu'il ne soit pas complètement noir et qu'il aie les dents blanches ... Il en est de même pour toute totalité et tout composé. C'est aussi le cas pour le Christ. La mort n'anéantit pas l'union.

9° «Réponse de Yaḥyā b. 'Adī à une objection faite aux chrétiens au sujet de certains attributs qu'ils donnent au Christ du point de vue de l'humanisation»<sup>14</sup>.

Ed. et trad.: PÉRIER, *Petits traités*, pp. 87-109: n° 7.

*Objection*: Comment se fait-il que celui qui (d'après Aristote) est non-impuissant, non-ignorant et non-mortel, soit né de Marie et soit crucifié?

*Réponse*: Dieu connaît toute chose créée par Lui; Il produit la création par son opération *puissante*. Ce n'est pas le Créateur qui est né de Marie ou a été crucifié! C'est le Christ, auquel on peut appliquer le nom de 'Dieu', un nom homonyme ayant six significations différentes. Le Christ est en effet constitué de deux substances, dont la plus noble est la substance divine. Et il est absolument légitime d'appeler le Christ d'après cette substance divine; car on peut appliquer au tout ce qui s'applique à une de ses parties. Il ne faut donc pas attribuer la passion à une impuissance de Dieu, qui est *bon, sage et puissant* (ḡawād, ḥakīm, qādir), mais à sa Sagesse et sa Providence concernant le Christ; et en lui la substance humaine qui subit la passion. Voilà le contenu de la prédication de l'Évangile, approuvé par une foule de nations et soutenu par des miracles.

Certains manuscrits (e.a. *ms. B*) contiennent la date à laquelle cette question a été posée à Yaḥyā: «... (la question) a été conçue (au mois de) Dū'l-Qa'da de l'année 352 H. = 963. Yaḥyā b. 'Adī dit: 'mon ami Abū Zakariyyā Yaḥyā b. Yūnis m'a transmis une question dont voici le contenu:' ...»<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> GRAF, *GCAL* 2, p. 243· n° 10. ENDRESS, *The Works*, p. 108. n° 8.23. PLATTI, *Deux manuscrits*, p. 224: n° 20.

<sup>15</sup> Le *ms. B* (fol. 112v) contient la lecture suivante: qāla Yaḥyā b. 'Adī: awṣala ilayya ṣadiqunā Abū Zakariyyā Yaḥyā Ibn Yūnis. Au contraire de ce que suggère la traduction de Périer, Ibn Yūnis a transmis à Ibn 'Adī la question.

10° «*Traité sur l'erreur de celui qui affirme que le Christ est Dieu et Seigneur, un par accident*»<sup>16</sup>.

Ed. et trad. : PÉRIER, *Petits traités*, pp. 110-117 n° 8.

Tout le monde est d'accord pour dire que le Christ est un. C'est ce qu'affirme saint Paul : «Le Christ, le Fils de Dieu, est un». Dieu et l'homme, les composantes du Christ, sont deux substances. Ce ne peuvent être des accidents. Par ailleurs, «l'on peut affirmer que les genres, des espèces et leurs différences (spécifiques) sont une seule chose sous le rapport de leurs genres et de leurs différences et que les individus des dernières espèces sont *un* dans leur genre, mais l'on ne peut dire la même chose des accidents considérés dans leurs sujets». Si le Christ ne peut être un par accident, il doit être un dans la substance!

11° «*Réponse de Yahyā b. 'Adī b. Zakariyyā à trois questions que lui avait posées son ami Abū 'Alī Sa'id b. Dādīsū (le mois de) Dū'l-Qa'da de l'année 358 (H. = 969)*»<sup>17</sup>.

La première question concerne la connaissance des particuliers par le Créateur. La troisième concerne les trois Hypostases divines. La deuxième question concerne l'Incarnation et l'Union.

L'Union est la constitution (kawn) d'une chose à partir de deux ou plusieurs choses. Mais il y a ici une telle divergence (tabāyun) entre les deux, qu'elles ne peuvent devenir une chose une; comme la ligne (qui tombe sous la quantité) ne s'unit pas à la chaleur (qui tombe sous la qualité) ... Comment alors comprendre que «le Verbe habita en nous»?

*Réponse*: il y a divers types d'union, ou de constitution de l'un à partir de deux choses (ou plus). Il y a d'abord l'union de la substance avec l'accident (ḡawhar ma'rūd); il y a ensuite l'union de deux ou de plusieurs substances. Et cette union se fait par jonction (ittiṣāl), par composition (tarkīb), comme le corps et ses membres, ou comme l'âme et le corps qui forment un composé (murakkab) de forme (ṣūra) et de matière (mādda); ou par contact (iltisāq), ou par confusion (iḥtilāt) ou mélange (imtizāḡ). L'union du Christ est comparable à l'union de l'âme et du corps. Et quant à la divergence (tabāyun): pourquoi ne pourrait-il y avoir de surface (quantité) blanche (qualité)? Et pourquoi la divergence

<sup>16</sup> GRAF, *GICAL* 2, p. 243: n° 11. ENDRESS, *The Works*, p. 108-109: n° 8.24. PLATTI, *Deux manuscrits*, p. 223: n° 15. *Ms. B*, fol. 104r: Maqāla fī tabyīn faṣād man yaqūlu inna al-Masiḥ ilāhan wa rabban wāhīdan bi'l-'arad.

<sup>17</sup> GRAF, *GICAL* 2, p. 243: n° 12. ENDRESS, *The Works*, p. 120-121: n° 8.71. PLATTI, *Deux manuscrits*, p. 220: n° 5.

excluerait-elle l'union? D'ailleurs, les deux composantes du Christ sont toutes les deux de la même catégorie de la substance et ne sont pas, de ce fait, complètement différentes l'une à l'autre. Pour ce qui est de l'inhabitation (ḥulūl), il faut la comprendre dans le sens d'une existence (wuḡūd) du Verbe dans l'homme, comme le soleil se trouve dans le corps et l'image dans le miroir.

12° «*Traité que établit la possibilité de l'humanisation et l'absurdité de la tenir pour impossible*»<sup>18</sup>.

Ed. et trad.: PLATTI, E., *Yahyā b. ʿAdī*, dans *MIDEO* 14 (1980), pp. 178-184.

*Question*: Deux contraires (ḍiddān) sont deux opposés (mutaqābilān) et ne peuvent se trouver ensemble dans un sujet un. Il se détruisent mutuellement. L'Incarnation serait-elle donc impossible?

*Réponse*: Le Créateur est la cause (ʿilla) des créatures; par nature (min šaʿnihi) Il ne détruit pas les créatures; Il ne peut donc en être le contraire (ḍidd). Il n'est donc pas impossible qu'Il forme un sujet avec elles. Si le Créateur est la bonté même, s'unir à Lui doit être la meilleure chose qui existe (afdāl). Or, l'humanisation n'est autre que cette union (ittiṣāl) du Créateur avec la nature humaine et l'existence (wuḡūd) des deux en un sujet unique. Mais si c'est vrai que cette union est bien la meilleure chose qu'on puisse s'imaginer, on ne peut s'imaginer que Dieu, qui est tellement bon, ne puisse exercer cette bonté jusqu'à réaliser ce qu'il y a de meilleur et réaliser cette union. Ce n'est pas parce que nous ignorons comment l'Incarnation a eu lieu et pourquoi elle a eu lieu à ce moment précis et non dès l'existence de l'homme, et parce qu'on ne la connaît pas d'une façon précise et détaillée, qu'elle est impossible!

13° «*Réponse de Yahyā b. ʿAdī à trois questions ...*»<sup>19</sup>.

*Question I*: «S'ils professent que l'humanisation (taʿannus) est une union naturelle (tabīʿī) et hypostatique (qanūmī), (une union) de la divinité (al-ilāhiyya) et de l'humanité (al-insāniyya), cette nature et hypostase est morte d'une manière naturelle et hypostatique. Mais est-ce à l'hypostase (al-qanūm) entière qu'il faut attribuer la mort ou à quelque

<sup>18</sup> ENDRESS, *The Works*, p. 109. n° 8.25. PLATTI, *Deux manuscrits*, p. 222. n° 12. GRAF, *GCAL* 2, p. 244: n° 14.

<sup>19</sup> *Mss.*: Ms. B, fol. 107v-110v. *Patr. Copt. Theol.* 183, fol. 99v-100r. GRAF, *GCAL* 2, p. 244: n° 15. ENDRESS, *The Works*, p. 109. n° 8.26. PLATTI, *Deux manuscrits*, pp. 223-224: n° 18. *Rés. Vat. ar. 134*, fol. 35v-39v. *Münch. ar. 242<sup>m</sup>*, fol. 78v-80v. PLATTI, *Une compilation*, p. 294: n° 15. *Extrait. Göttingen ar. 101*, fol. 186v-189r (question suppl.) GRAF, *GCAL* 2, p. 248: n° 46. ENDRESS, *The Works*, p. 110: n° 8.26.1.

partie du composé, à savoir, à l'humanité? Si ce n'est qu'à une partie, comment se fait-il alors qu'on professe la mort de Dieu?»

*Réponse:* Il en est du Christ comme de l'homme, qui lui aussi est constitué (mutaqawwam) de deux natures (ṭabī'atān), sans qu'il y ait en lui une dualité (iṭnawiyya) de natures ou d'hypostases. On peut attribuer à n'importe quelle totalité ce qui arrive à une de ses parties. Or, il y a six significations du terme 'dieu'; et une de ces significations concerne le Christ, 'le composé de Dieu et d'un homme'. On peut donc attribuer la mort au Christ, qu'on nomme Dieu; mais non à la divinité (al-lāhūt).

*Question II:* «Si c'est une mort naturelle, comment est-ce aussi une mort volontaire?»

*Réponse:* Rien ne s'oppose à ce qu'un homme meure d'une mort naturelle et volontaire. Il en est ainsi par exemple dans le cas où la victime n'oppose aucune résistance à l'assassin qui est pourtant moins fort que lui.

*Question III:* Si on professe l'union naturelle, les deux contraires (mutaḍāddān) s'unissent dans la nature et l'hypostase et deviennent un. Est-ce en acte ou en puissance?

*Réponse:* L'unité et la dualité doivent être considérées de deux points de vue différents. De la même manière qu'on peut considérer une ligne de deux points de vue différents et dire qu'elle est à la fois une et indivisible et divisible. Si on comprend l'union hypostatique et naturelle de la divinité et de l'humanité, on dira que la dualité (iṭnawiyya) existe en acte et l'unité en puissance sous un point de vue, mais que sous un autre point de vue, celui de la constitution (qawm) de l'un, il y a unité en acte.

*Question supplémentaire:* «Comment se fait-il que les 318 Pères de Nicée et ceux de Constantinople ont défini que (le Christ) a souffert et a été crucifié et qu'ils n'ont pas écrit qu'il est mort, mais bien qu'il a été enseveli et est ressuscité ...?»

*Réponse:* 1° Le credo de notre Église contient l'expression 'Il est mort'. 2° Les deux Conciles ont omis cette expression parce qu'on peut dire aussi bien que le Christ est mort qu'on peut dire qu'il est vivant; alors qu'on ne peut pas dire qu'il n'a pas souffert (etc.). Il est mort, parce qu'il a perdu l'usage des sens; il est vivant par une vie divine, par l'intermédiaire de l'union de la divinité avec son âme et son corps.

14° «*Réponse de Yahyā b. 'Adī à la question: qu'a engendré Marie?*»<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> *Mss.*: Ms. B, fol. 102r-104r. *Patr. Copt. Theol.* 183, fol. 94r-95v. *Firenze Bib. Medic.-Laur.* 299, fol. 160r-164r. GRAF, *GCAL* 2, p. 244; n° 16. ENDRESS, *The Works*, p. 110; n° 8.27 et 8.27.1. PLATTI, *Deux manuscrits*, p. 223; n° 14. CHEIKHO, *Catalogue*, p. 214. n° 7.

*Réponse*: 1° Il y a une distinction entre la génération par l'union charnelle et la génération de Marie; le Verbe de Dieu est apparu (zuhūr) alors que Marie resta Vierge. 2° Elle donna naissance à l'Éternel et l'innové (al-qadīm — al-muḥḍat); et nous affirmons que celui qui est né de Marie est engendré (kā'in) et innové (muḥḍat) et aussi qu'il n'est pas engendré ni innové, mais cela de deux points de vue différents. (De même qu'on peut considérer la datte en croissance et considérer d'une part le spathe qui *devient* la datte mûre et souligner le fait que d'autre part ce fruit *reste* toujours un corps). 3° Marie donna naissance au Verbe de Dieu, qui est Dieu et qu'elle enfanta homme (huwa kalimat Allāh wa huwa Ilāh waladathu insānan). 4° C'est une essence (ḡāt) une de deux essences (min ḡātayn), dont l'une est Dieu et l'autre homme; des deux est constitué (mutaqawwam) le Christ. 5° La réunion des qualifications incompatibles (mutanāfin), celles qui conviennent à Dieu et celles qui conviennent à l'homme, se fait sous deux aspects et de deux manières différentes; comme la ligne est divisible en tant que longueur mais est indivisible comme limite.

Rés.. *Vat ar. 134*, fol. 65r-68v *Münch ar. 242<sup>m</sup>*, fol. 94v-97r. PLATTI, *Une compilation*, p. 295: n° 21.

*Note au sujet du ms Firenze Bib. Medic.-Laur. 299*: Voir S. E. ASSEMANUS, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mss. Orientalium Catalogus*, Florentiae, 1742, pp. 113-115. N° 63; CHEIKHO, *Catalogue*, pp. 213-214, ČAQQI, *Tahḍīb al-Aḥlāq*, p. 16. MOOSA, P., *A new source on Ahmad ibn al-Tayyib al-Sarakhsi - Florentine Ms. Arabic 299*, dans *Journal of the American Oriental Society*, 92 (1972), pp. 19-24. SAMIR, K., *BAC 3* (1979), pp. 26-28. Ce manuscrit, qui se présente sous le titre *Kitāb fihi as-ṣuḡūr ad-dahabiyya fi maḡhab an-naṣraniyya* (fol. 1r) et qui portait le N° 63 chez Assemani a été étudié par Graf (*GCAL 2*, p. 390). Il contient e.a.: 1° Le livre *Aṣ-sahā'ih fi ḡawāb an-nasā'ih* de la main d'as-Ṣafī b. al-'Assāl (fol. 1r-130r; avec table des matières). 2° Des extraits des *Principes de la Religion* d'Abū Ishāq b. al-'Assāl (fol. 131r-147r?). C'est dans ce livre et en tant qu'extrait de ce livre qu'est reproduit le résumé du traité de Yaḡyā b. 'Adī nommé ici «Al-qawl 'alā wuḡūb at-ta'annus ...» qui correspond au traité n° 12 qui s'appelle «... fi imkān at-ta'annus» (ENDRESS, *The Works*, 8.25 et non 8.21). 3° Un extrait du traité sur l'Incarnation de la *Réfuatation d'al-Warrāq* par Yaḡyā b. 'Adī (fol. 147r-148r) qui se trouve dans le *ms a*, fol. 182v-183v. 4° Le traité édité par Moosa, *l.c.*: *An Assembly Reported by Elias, Metropolitan of Nisibis, Attended by Israel al-Kaskari* (fol. 149-156). 5° De petits traités anonymes (fol. 156-160). 6° Le texte complet du traité 14° dont nous parlons ici. Il s'appelle dans le ms. «Maḡāla Yaḡyā b. 'Adī fi's-Sayyid al-mawlūd min Maryam» 7° Un traité (MOOSA, *l.c.*, *A brief tract from the book entitled al-Āḡad by 'Abbād*) écrit par un autre copiste. Manuscrit de 167 feuillets, foliotations copte et moderne, la dernière est en retard de deux feuillets sur la première, les indications des kurrāsa sont encore perceptibles. Origine égyptienne du ms. Anonyme. Du XIII<sup>e</sup> ou XIV<sup>e</sup> s. Fol. 1r porte une note postérieure de l'année 1198 des Martyrs (A. D. 1482).

15° «*Traité au sujet de notre affirmation : 'Il s'est incorporé de l'Esprit-Saint et de la Vierge Marie'*»<sup>21</sup>.

Ed. : SBATH, *Vingt traités*, pp. 172-175.

La cause agente de l'Incarnation est la divinité une, le Créateur, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint; ainsi Marie donna naissance à l'humanité (nāsūt) du Christ et fut par ce fait même la cause matérielle de la naissance du Christ. Comme le feu et le fer font l'épée ou comme un peu d'or prend la forme du sceau.

16° «*Traité où est démontré que Marie, Notre-Dame, n'a eu aucun rapport avec les hommes*»<sup>22</sup>.

Ed. : SAMIR, K., *Muhtasar maqālat Yahyā b. 'Adī fī tanzīh as-Sayyida Maryam 'an mulābasat ar-rigāl*, dans *Al-Masarrāh* 65 (1979), pp. 403-419.

Ce traité n'existe qu'en résumé, d'après l'épitomé d'aṣ-Ṣafī Ibn al-'Assāl.

*Traités dont l'attribution à Yahyā b. 'Adī est problématique.*

17° *Traité concernant l'hypostase; sans titre*<sup>23</sup>.

*Inc.* بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد. من قول الفيلسوف الفاضل بن زكريا يحيى بن عدي. قال مريم ولدت المسيح الاله. فمريم اذن ولدت اله. كذلك نبين على هذا المثال لصورتها لذكرها السجود ...

*Expl.* ... اذا انفعلت الاجسام المتوحدية بها بقاء النفس في الجسم مما امكن امتسالك النفس. واذا لم يجتز هذا في هذا كان لما هو اعلى واشد امتناع وبعد انفعال والحقيقة هذا. تم وكل هذه المقالة.

<sup>21</sup> Ce traité n'existe que dans le ms. *Sbath-Alep 1564*, pp. 70-74, un ms. non catalogué de la collection privée Sbath-Alep. GRAF, *GCAL* 2, p. 247. n° 39. ENDRESS, *The Works*, p. 111: n° 8.28.

<sup>22</sup> ENDRESS, *The Works*, p. 111: n° 8.29. PLATTI, *Une compilation*, p. 295: n° 22.

<sup>23</sup> *Ms. Par. ar. 6933*, fol. 87r-v. TROUPEAU, *Catalogue* 1/2, p. 114. ENDRESS, *The Works*, pp. 110-111: n° 8.27.2

Par rapport à la nature d'une chose, l'hypostase est ce qui est particulier. On ne peut donc séparer les deux. Si l'hypostase de la nature divine du Christ s'*unit* avec l'humanité, on dira donc qu'après l'Union le Christ a une hypostase et une nature.

Ce traité de 21 lignes est trop court pour qu'on puisse porter un jugement définitif concernant son authenticité. Le vocabulaire ne semble pourtant pas être celui de Yaḥyā.

18° «*Le livre de la démonstration*»<sup>24</sup>.

Ed. (partielle): PLATTI, E., *Une cosmologie chrétienne*, dans *MIDEO* 15 (1981), pp. 75-118.

*Inc.* (Ms. B, fol. 7r) بسم الله الواحد بالذات المثلث الاقانيم والصفات عونك اللهم. نبتدي بعون الله تعالى وحسن ارشاده بترجمة كتاب الاب القديس المقدم في علوم دين النصرانية المسمى كتاب البرهان.

قال يحيى بن عدي رحمه الله تعالى اجتمعنا ايها السيد الرشيد والاخ الودود ...  
*Expl.* (Ms. B, fol. 60r) ... فارجوا ان يكون فيما كتبناه به ولخصناه مقنع بتوفيق الله وعونه وهو الموجود وله الشكر والعظمة والعز والقدرة والسلطان من الان وكل اوان والى دهر الدهرين. امين.

تم وكمل كتاب البرهان ليحيى بن عدي بن حميد بن زكريا.  
 ولربنا المجد دائما ابدا سرمدنا وعلينا رحمته ونعمته.

L'attribution à Yaḥyā b. 'Adī est claire, du moins dans l'*explicit* ainsi que dans la table des matières des manuscrits qui attribue tout ce qui se trouve dans les deux manuscrits à notre auteur. On peut pourtant s'étonner de ce que dans l'*incipit* l'auteur est nommé *Père Saint*, ce qui ne se produit nullepart ailleurs pour Yaḥyā b. 'Adī. Le terme *tarḡama* qu'on y lit pourrait indiquer une traduction en arabe.

Il y a d'autres raisons, plus sérieuses, de douter de la justesse de cette attribution. La plus importante semble bien être la suivante. On trouve une unité extraordinaire dans la pensée théologique de Yaḥyā b. 'Adī

<sup>24</sup> ENDRESS, *The Works*, p. 105: n° 8.18.

telle qu'elle est exprimée dans ses grands et ses petits traités théologiques. Et à la lecture de ce *Livre de la démonstration* on s'aperçoit immédiatement qu'on est en présence d'une manière différente de développer une pensée. Peut-être est-ce dû au genre de l'œuvre, qui n'est pas un traité polémique et ressemble par contre beaucoup à certains exposés traditionnels se basant sur l'Ancien Testament pour y trouver des typologies renvoyant au Christ. L'analogie avec l'œuvre d'Abū Rā'īṭa est d'ailleurs étonnante; excepté pour la cinquième partie concernant les substances célestes qui nous propose une véritable cosmologie (micro- et macrocosme). Peut-être doit-on y voir une œuvre de jeunesse, largement influencée par cette littérature traditionnelle; peut-être s'agit-il simplement d'une traduction faite par Yaḥyā b. 'Adī...

Dans son catalogue<sup>25</sup>, P. Sbath mentionne un traité de Yaḥyā b. 'Adī que Graf n'a pas relevé dans son *GCAL 2*. Il s'agit du *Livre d'apologie de la croyance des chrétiens en la Trinité et l'Incarnation, et la réfutation des Juifs et des Musulmans*<sup>26</sup>.

On peut se demander quel est cet ouvrage et s'il n'est pas identique au *Livre de la démonstration*. Le titre ne peut pas renvoyer à la polémique de Yaḥyā avec al-Warrāq, puisqu'il n'y est pas question des juifs. Ce qui est bien le cas dans le *Livre de la démonstration*<sup>27</sup>. Mais comme les manuscrits dont parle Sbath restent eux-mêmes dans l'obscurité totale, ce ne peut être un argument déterminant.

### Conclusion

L'étude des manuscrits et des traités de Yaḥyā b. 'Adī qu'ils contiennent démontre que l'œuvre théologique de cet auteur est représentée essentiellement par deux grandes polémiques, l'une avec un musulman, l'autre avec un nestorien et un musulman. Les autres traités ne représentent quantitativement qu'une infime partie de cette œuvre. C'est bien clair dans la compilation qu'en a faite aṣ-Ṣafī b. al-'Assāl. De ce point de vue, les quatre titres que nous livrait Abū'l-Barakāt sont significatifs: trois se réfèrent aux deux polémiques, un seul à un petit traité. Les grandes polémiques ne sont elles-mêmes qu'une suite de considérations, et donc de petits traités, concernant certaines affirmations de l'opposant;

<sup>25</sup> SBATH, *Fihris I*, p. 68: n° 555 et ID., *Fihris Suppl*, p. 79: n° 555 (mss. chez Hallouli, Salib et Habachi).

<sup>26</sup> كتاب في صحة اعتقاد النصارى في التثليث والتانس والرد على اليهود والمسلمين.

<sup>27</sup> Suggestion faite par ENDRESS, *The Works*, p. 105.



mais elles offrent, par la quantité des points de vue énoncés, un tableau complet des opinions théologiques de Yaḥyā b. ʿAdī. Les petits traités ne représentent chacun que l'élaboration d'une seule des idées qu'on trouve dans les grands traités. Comme nous le verrons dans le troisième chapitre, il n'y a que le traité *Sur la nécessité de l'Incarnation* qui forme exception sur ce point, en tant qu'avec le texte-clef de la polémique avec al-Warrāq (*ms. a*, fol. 126v) il apporte un éclaircissement non négligeable à la compréhension de la théologie de l'auteur.

Les deux grandes polémiques, qui contiennent toutes les deux le texte complet des interventions des adversaires, ont une structure différente. La structure de la *Réfutation du livre d'Abū ʿIsā al-Warrāq sur les trois sectes chrétiennes* a été suffisamment analysée par A. Périer. Cette œuvre contient deux traités, un sur la Trinité et un sur l'Incarnation, sous forme de thèse et de réfutation; et le traité sur l'Incarnation est lui-même divisé en deux parties d'une façon un peu arbitraire (*Ms. a*, fol. 169v = Bāb āḥar). En fait al-Warrāq traite d'abord de questions qui concernent tous les chrétiens et ensuite de celles qui concernent successivement les nestoriens, les melkites et les jacobites. *La grande polémique contre les nestoriens*, le second grand traité de Yaḥyā, est plus compliquée. Si nous rassemblons les données concernant les traités 2<sup>o</sup>, 3<sup>o</sup> et 4<sup>o</sup> qui la composent, nous trouvons la structure suivante. Une lettre à al-Qāsim b. Ḥabīb, écrite par Yaḥyā, forme la *première partie* de cette grande polémique. La *deuxième partie* est un commentaire, ne dépassant pas la longueur d'un feuillet, de la main d'Abū'l-Ḥayr aṣ-Ṣayrāfi. Il dit simplement que Yaḥyā b. ʿAdī n'est pas venu à bout de ses contradicteurs nestoriens dans sa lettre à al-Qāsim. La discussion avec le nestorien Quryāqus qui suit cette remarque est beaucoup plus longue. Elle forme la *troisième partie* de cette polémique. Ce texte comprend deux volets, la réfutation par Quryāqus des trois premières questions de la *Lettre* et la réponse de Yaḥyā, paragraphe par paragraphe. Il est probable que Yaḥyā n'ait pas repris toutes les questions réfutées par Quryāqus et qu'il s'est arrêté au milieu du texte de Quryāqus, ayant la conviction d'en avoir assez dit. La *quatrième partie* de la polémique est la plus importante; il s'agit aussi d'une polémique à deux faces, entre Yaḥyā et al-Miṣrī. Celui-ci reprend dans le détail l'ensemble de la lettre à al-Qāsim. D'abord il s'attaque à l'introduction, au credo jacobite qui y est exprimé et aux principes fondamentaux sur lesquels se base la lettre. Dans un second temps il réfute très longuement les 17 questions qu'il trouve dans la lettre, ainsi que le chapitre final de celle-ci qui contient les arguments scripturaires et patristiques. Ainsi le musulman tient à prouver la fausseté de la

conception de Yaḥyā d'autres textes patristiques a l'appui. Yaḥyā répond paragraphe par paragraphe aux attaques de son interlocuteur.

Quant à l'attribution à Yaḥyā b. ʿAdī des traités énumérés, la cohérence du vocabulaire est garant de l'authenticité de tous les traités faisant partie de la compilation d'aṣ-Ṣafī b. al-ʿAssāl. Il n'y a aucun doute à ce sujet. La note du *ms. B* renvoyant à la place originale de deux arguments de l'auteur et le fait que ces arguments se trouvent effectivement à cette place dans la compilation souligne d'ailleurs la valeur de celle-ci. Mais cela ne rend que plus suspectes les œuvres théologiques qui ne s'y trouvent pas, comme le *Livre de la démonstration* (18°) et le traité 17°. La note du *ms. B* est de ce fait aussi une indication que l'ensemble des trente-trois traités qu'il contient constitue en recueil qui forme une tradition différente des sources d'aṣ-Ṣafī, puisque les traités ne se trouvent plus dans l'ordre original dans lequel aṣ-Ṣafī les avait trouvés.

En guise de conclusion de ce chapitre nous pouvons affirmer que même si ces diverses traditions des œuvres théologiques de Yaḥyā b. ʿAdī ne sont pas nombreuses, nous avons quand même devant nous 16 traités sur l'Incarnation qui forment un ensemble impressionnant et une source extrêmement riche qui doit être attribué sans aucun doute à notre auteur. Dans un troisième chapitre nous allons analyser ces traités pour y découvrir les idées maîtresses de la théologie de l'Incarnation de Yaḥyā b. ʿAdī.

## CHAPITRE TROISIÈME

### LA DOCTRINE DE YAḤYĀ B. ʿADĪ SUR L'INCARNATION

#### 1. *Yaḥyā b. ʿAdī, apologiste jacobite*

Comme il fallait s'en douter en trouvant au début d'une étude polémique de près de 400 pages les deux credos monophysite et nestorien<sup>1</sup>, ce n'est point sur ce plan de la doctrine au sens strict qu'on devra chercher l'originalité de l'œuvre de Yaḥyā. On pourra s'en rendre compte dans les derniers chapitres de cette troisième partie de notre étude. Les positions des deux communautés chrétiennes sont suffisamment claires aux yeux des différents interlocuteurs, même musulmans, auxquels Yaḥyā aura à faire. *La doctrine est désormais définitivement établie* — ce qui amène une certaine rigidité dans les raisonnements —, on connaît les positions traditionnelles sur lesquelles les adversaires se trouvent retranchés. Personne ne cherche à contester la formulation qu'en donne Yaḥyā lui-même dans ces deux credos. Mais une fois établies ces positions, il ne reste plus qu'à les attaquer globalement. Ni Yaḥyā, ni Quryāqus, ni al-Miṣrī ne mettent en doute quelque détail de la doctrine adverse, ils ne s'attardent pas à étudier le bien-fondé de telle ou telle formulation, de l'accord de celle-ci avec les données de la Bible; ce qui les intéresse surtout, ce sont les conditions de possibilité de la doctrine monophysite ou nestorienne. Voyons les textes: il s'agit chaque fois de mettre en doute ou d'établir la possibilité, ou l'absurdité et l'impossibilité de la doctrine adverse<sup>2</sup>. Une doctrine qui affirme que Dieu est devenu homme, n'affirme-t-elle pas quelque chose d'absurde, d'impossible? Celle-ci ne contredit-elle pas un des premiers principes de la raison? Ne témoigne-t-elle pas d'une contradiction interne fondamentale<sup>3</sup>? Et n'a-t-elle pas des conséquences abominables (šīnaʿāt)? ...

Selon al-Miṣrī, Yaḥyā b. ʿAdī construit tout son exposé sur deux principes qui sont faux: 1° qu'il peut y avoir une chose *une* formée de deux choses complètement différentes (de l'homme, qui est constitué (kā'in) de l'âme et du corps, il adviendrait de ces deux (šāra minhumā) un

<sup>1</sup> Au début de la *Lettre à al-Qāsim*, Ms. B, fol. 129v-130r.

<sup>2</sup> Ainsi dès la première page de la réfutation d'al-Miṣrī (Ms. B, fol. 176v).

<sup>3</sup> Ms. B, fol. 177v.

homme qui est *un*); 2° que deux choses d'essence et de définition différentes puissent s'*unir* en une chose une, sans changer complètement elles-mêmes<sup>4</sup>. Ces deux principes, qui sont d'ailleurs corrélatifs, forment l'objet de la polémique avec al-Miṣrī et les autres. Et puisque ces adversaires ne les acceptent pas, c'est là-dessus que se concentre toute l'attention de notre auteur<sup>5</sup>.

En effet, de part et d'autre, les adversaires acceptent les règles suivantes qui régissent la polémique. Celui qui veut faire triompher une doctrine, doit l'établir

- 1° soit sur une base qui est évidente en elle-même (*bayyin bi-nafsihi*);
- 2° soit sur une vérité qui a été prouvée par une argumentation ou une démonstration;
- 3° soit sur des principes dont l'adversaire accepte la validité<sup>6</sup>.

Yaḥyā b. 'Adī devra donc concentrer son argumentation sur les deux principes contestés qui sont la condition de possibilité de la doctrine qui est la sienne. Puisqu'il veut montrer qu'on peut tenir raisonnablement que le Christ est une seule substance, tout en ayant deux substances différentes. Cette doctrine est-elle absurde, par contradiction interne, comme le disent al-Miṣrī, Quryāqus et le nestoriens, ou y a-t-il une voie qui la rend possible? Les conditions de la contradiction sont-elles réunies? Si ce n'est pas le cas, il s'ensuit que les nestoriens et les musulmans ont tort de s'attaquer à la doctrine jacobite.

S'il démontre que les conditions de possibilité sont présentes, et que l'Incarnation a pu se faire de la manière formulée par sa doctrine monophysite, Yaḥyā ne tend pourtant pas à prouver la réalité de l'Incarnation elle-même en dehors de la Révélation.

Le fait même que les textes bibliques ou patristiques à l'appui soient extrêmement rares confirme cette thèse. Ils ne servent en effet qu'à mettre en relief la doctrine jacobite établie, sans que Yaḥyā veuille vraiment l'appuyer sur ces textes ou la réinterpréter à partir de ces textes. Ils ne sont qu'une simple illustration de ce qu'on sait depuis longtemps<sup>7</sup>. Ce

<sup>4</sup> Ms. B, fol. 180v.

<sup>5</sup> Les deux questions sont explicitement traitées par al-Miṣrī dans l'introduction au 17 questions: 1° Ms. B, fol. 177v-195r; 2° Ms. B, 195r-202r. Cfr. Ms. B, fol. 180r.

<sup>6</sup> Ms. B, fol. 180r.

<sup>7</sup> La *Lettre à al-Qāsim* est révélatrice de la manière de faire de Yaḥyā b. 'Adī après avoir présenté les doctrines nestorienne et jacobite, il développe longuement les arguments de caractère rationnel durant une quarantaine de pages, pour exposer durant cinq pages les références bibliques et patristiques, en forme de confirmation de la doctrine exposée. Quant au Coran, c'est presque par malice qu'il en cite deux ou trois mots dans la cinquième question avec al-Miṣrī: «Je crois que tu seras étonné de voir que cela se trouve dans le

qui lui importe principalement, c'est de prouver que cette doctrine n'est pas contraire aux premiers principes de la raison ou des sens<sup>8</sup>.

Il apparaît ainsi que Yaḥyā b. ʿAdī est un théologien appartenant au monophysisme syrien qui, dans la tourmente des idées du dixième siècle dominé par la philosophie grecque récemment traduite, cherche à ne pas apparaître devant ses collègues philosophes (musulmans, juifs, nestoriens ...) avec une foi qui ne résiste pas au premier argument rationnel de la philosophie qu'ils ont en commun; il veut être un intellectuel de son temps qui ne laisse exister entre sa foi et ses opinions philosophiques aucune contradiction.

Mais nous verrons d'autre part qu'il ne craint pourtant pas de s'opposer à Aristote lui-même. Comme dans la question de la création du monde, par exemple: «Ce n'est pas Aristote qui me guide quand il s'agit de christianisme». Une fois établie la *possibilité* de la Création et de l'Incarnation, Yaḥyā affirmera clairement leur mystère fondamental et confesse l'ignorance de l'homme quand il s'agit de préciser le comment de la Création ou de l'Incarnation. Il en est comme du soleil: puisqu'il est unique et que rien ne lui est pareil, comment le connaître, si ce n'est par des comparaisons inadéquates<sup>9</sup>. Yaḥyā s'attire d'ailleurs les foudres d'al-Miṣrī sur ce point. Celui-ci se demande, en effet, si les comparaisons ne sont pas plus mystérieuses que le mystère lui-même, et si on ne doit pas suggérer une suite à l'infini de comparaisons pour cerner ce Mystère<sup>10</sup>. Ce qui, au fond, n'est pas une idée saugrenue, bien que Yaḥyā la repousse.

On est donc bien loin d'un rationalisme à outrance<sup>11</sup>, et Yaḥyā se garde de réduire certaines données de la Révélation à la raison; cela vaut

Coran, qui est ce qu'il y a de meilleur dans la langue arabe. 'Tu es mort et ils sont morts' (Cor. S. 39, 30)» *Ms. B*, fol. 223r.

<sup>8</sup> Soit l'évidence intellectuelle (*badīhat al-'aql*), soit l'évidence qui se fonde sur la perception objective (*ẓāhir li'l-'ayān/idrāk bi'l-ḥiss*).

<sup>9</sup> *Ms. B*, fol. 139v et parallèles.

<sup>10</sup> *Ms. B*, fol. 236v.

<sup>11</sup> Comme le dit GRAF, *Philosophie*, p. 8: «... Alle Erkenntnisse und Erkenntnismittel des rein natürlichen Wissens sind ihm das Normativ und das Rüstzeug zur Darstellung, Verdeutlichung und Begründung des übernatürlichen christlichen Glaubensinhalt. Wie einem echten und rechten Scholastiker ist ihm die Philosophie — in praxi — die ancilla Theologiae». Mais on peut mettre en doute ce qu'il dit avant cela: «Aber nie behandelt er philosophische Fragen und Probleme für sich selbständig, sondern nur im Zusammenhange mit theologischen Fragen als eine Art Propädeutik für die Lösung der letzteren». A la lumière des sources que nous possédons maintenant, il est manifeste que Yaḥyā était peut-être même plus philosophe qu'il ne fut théologien. Son œuvre de commentateur et les traités que reflètent des opinions personnelles sont des travaux purement philosophiques.

pour la christologie, mais aussi pour la théologie de la Trinité, pour laquelle il adopte la théorie des trois attributs divins, qui sous une certaine forme se rapproche très fort de la théorie de la connaissance d'al-Fārābī<sup>12</sup>.

Ainsi, comme l'a noté Pines<sup>13</sup>, il y a une très grande différence entre Yahyā b. 'Adī et un de ses éminents disciples : Abū'l-Farağ b. at-Ṭayyib, lui aussi de Bagdad, mais nestorien. Celui-ci proclame en effet, qu'en matière de religion chrétienne, la démonstration logique est supérieure au miracle<sup>15</sup>, alors que Yahyā affirme que l'enseignement des Évangiles, dont la vérité n'est perçue ni par les sens, ni par intuition intellectuelle a priori et qui ne peut être prouvé par une démonstration logique, n'a pu se répandre que grâce aux miracles. C'est un thème qui apparaît plusieurs fois dans la polémique avec al-Warrāq quand il s'agit des actes et de la volonté du Christ<sup>15</sup>.

Dans sa défense du christianisme jacobite, Yahyā a suivi la manière de son temps qui était aussi celle des théologiens musulmans, les Mutakallimūn. Du moins si on en croit Maïmonide, car sa description de ces derniers s'applique très bien à Yahyā :

<sup>12</sup> Voir le paragraphe 6

<sup>13</sup> PINES, *La « Philosophie orientale » d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens*, dans *Archives d'Histoire Doc et Litt du Moyen-âge*, 27 (1952), p. 18.

<sup>14</sup> SBATH, *Vingt traités*, pp. 179-180 : « Le Seigneur Jésus-Christ a opéré des miracles pour le vulgaire, tandis qu'il usait de preuves et de démonstrations logiques à l'intention des excellents philosophes qui ne se laissent pas guider par les miracles, et n'en tirent aucun enseignement profitable ».

Yahyā b. 'Adī a exposé son point de vue dans *Le traité pour établir la vérité de l'Évangile par la voie du syllogisme et de la démonstration* : SBATH, *Vingt traités*, pp. 168-171, p. 170 : « wa kāna mā yataḍammanahu al-Inğīl laysa mim mā adrakathu al-ummam al-qābila lahu kulluhā bi'l-ḥiss wa lā ḥaḍarathu wa lā huwa min al-awā'il fī l-'aḳūl wa lā mim mā yuqāmu 'alayhi al-barāhīn . . . » (« Toutes les nations qui ont reçu l'Évangile ne peuvent avoir perçu son contenu par les sens ou s'être trouvées en présence de celui-ci ; l'Évangile n'est pas non plus quelque chose qui appartienne aux premiers principes ou quelque chose qui puisse se prouver par des démonstrations . . . ») : Le fait que l'Évangile ait pu gagner ces adhésions est lui-même un insigne miracle

<sup>15</sup> Voir e.a. *Ms. a*, fol. 177v-178v, 217v et 230r-231v. Les miracles sont l'opération de Dieu dans le Christ : ressusciter les morts, guérir les malades doit Lui être attribué. Si même dans les minéraux, dans les êtres animés, et surtout, dans les Prophètes, on peut trouver les traces de la Sagesse divine, de sa Bonté et de sa Puissance, les œuvres du Christ les dépassent et ne peuvent leur être assimilées, vu la grandeur du pouvoir du Christ, la multiplicité du nombre des miracles, et la distance qui existe entre les possibilités inhérentes à la nature et ces actes : ce sont en effet des actes de Dieu lui-même dans le Christ, à l'exclusion de l'humain dont il est aussi constitué ; et ils manifestent d'une façon éloquente cette présence divine, étant donné qu'ils sont l'œuvre de l'essence divine elle-même

«En somme, tous les anciens Motécallemin, tant parmi les Grecs devenus chrétiens que parmi les musulmans, ne s'attachaient pas d'abord, en établissant leurs propositions, à ce qui est manifeste dans l'être; mais ils considéraient comment l'être devait exister, pour qu'il pût servir de preuve de la vérité de leur opinion, ou du moins ne pas la renverser. Cet être de leur imagination une fois établi, il déclarèrent que l'être est de telle manière; ils se mirent à argumenter pour confirmer ces hypothèses d'où ils devaient faire découler les propositions par lesquelles leur opinion pût se confirmer ou être à l'abri des attaques»<sup>16</sup>.

On ne peut mieux décrire la méthode de Yaḥyā, bien que les dernières lignes de la citation forcent un peu le ton. On ne peut pas dire, en effet, que ces péripatéticiens dont Yaḥyā était le chef de file à Bagdad (mais un peu plus éloigné dans le temps de Jean Philopon que Maïmonide ne le laisse entendre<sup>17</sup>) n'étaient pas, à la suite du Maître, avides de la connaissance de la 'réalité', de l'existence réelle des choses, obtenue par une perception objective, et qu'ils suivaient simplement leur imagination...

Préciser la position de Yaḥyā sur ce point suppose une étude approfondie des termes employés par lui, comme *al-ma'nā*, *al-ġawhar*, *aṭ-ṭabī'a*, *al-ḥadd* ... Sans étudier les textes exhaustivement, nous pouvons quand même indiquer le sens de ces termes à partir de quelques passages concluants.

## 2. Les termes *al-ma'nā*, *al-uqnūm* et *al-ġawhar* (la 'réalité', l'hypostase et la substance)

Quant au terme *al-ma'nā*, il semble bien que Périer ait conclu trop vite que «malheureusement, il (Yaḥyā) n'est pas, dans ses expressions, toujours d'accord avec lui-même (...); il emploie d'une manière presque toujours synonyme les mots notion (*ma'nān*) et substance (*ġawhar*). *Nature*, *essence*, *notion*, *définition*, seraient donc autant de mots synonymes, mais ne seraient que des mots; voilà, certes, du nominalisme le plus pur»<sup>18</sup>.

Nous croyons au contraire que Yaḥyā b. 'Adī emploie ces termes d'une

<sup>16</sup> MAÏMONIDE, *Le guide des égarés I* (trad. Munk), p. 341. Cfr. MUNK, S., *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, pp. 321 s.

<sup>17</sup> MUNK, S., *l.c.*: «... les Motécallemin marchèrent sur les traces de quelques théologiens chrétiens tel que Jean le Grammairien (Philopone), Ya'hya ben-'Adi (sic) et d'autres, également intéressés à réfuter les doctrines des philosophes ...»: si Yaḥyā fait encore partie de ces théologiens chrétiens qui influencèrent la pensée musulmane, on verra qu'il n'est pas étranger pour sa part aux influences des philosophes musulmans.

<sup>18</sup> PÉRIER, *Yaḥyā*, p. 98.

façon extrêmement cohérente, et qu'il les distingue très bien. Plusieurs auteurs ont d'ailleurs insisté sur le fait que le terme *al-ma'nā* doit être traduit autrement que par 'notion', d'après le sens technique qu'il prend chez les auteurs arabes anciens<sup>19</sup>. Et c'est précisément cette traduction équivoque de *ma'nān* par 'notion' qui a induit Périer en erreur. Il est clair que pour exprimer la pensée de Yaḥyā b. 'Adī, nous sommes obligés de rendre ce terme par une expression qui rend compte davantage de la réalité de l'entité visée<sup>20</sup>. On ne peut pas perdre de vue en effet qu'aussi bien la substance que l'entité visée par le terme *ma'nān* ne sont pas du tout pour Yaḥyā des abstractions; il faut au contraire souligner le caractère concret de l'univers de l'auteur: il en est ainsi de la *substance*, clairement définie par lui, pour la *nature* des choses, pour les *accidents* et les *concomitants* et aussi pour les *universaux* (le genre qui répond à la question 'qu'est-ce?'<sup>21</sup> et la différence spécifique). Aussi fait-il retourner à une signification plus générale du terme *al-ma'nā* qui se rapporte clairement à l'existant, la substance et l'accident, et indique donc 'quelque chose d'existant' dans le sens le plus général: 'quelque chose de réellement existant'.

Examinons les différentes acceptations du terme chez Yaḥyā. En premier lieu il emploie le terme *ma'nān* dans le sens courant dérivé du verbe (*ya'nī*: 'cela signifie', 'c'est-à-dire'), dans le sens général de 'signification', 'sens'<sup>22</sup>.

Wolfson a observé très justement que Yaḥyā emploie parfois le terme

<sup>19</sup> HORTEN, M., *Was bedeutet ma'nān als philosophischer Terminus?* dans *ZDMG* 64 (1910), pp. 391-396; il traduit le terme par «... unkörperliche Realität die in der objektiven Auszenwelt den Dingen wie ein Accidens inhäriert»; FRANK, R., *Al-Ma'nā: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the kalām and its Use in the Physics of Mu'ammār*, dans *JACS* 85 (1967), p. 252: «... in the Kalām the term ma'nā (... ) nearly always means, in one sense or another, an intrinsic, determinant cause of some real aspect of the being of the subject».

SWEETMAN, *Theology* 1/2, p. 232; cet auteur met le terme *al-ma'nā* en rapport avec *al-ḥaqq* et *al-ḥaqā'iq*, ainsi que *al-ṭabī'a* («in the sense of the reality of a thing or its entity»), ce qui se rapproche du sens du terme employé par Yaḥyā, WOLFSON, *Kalām*, p. 114 s. renvoie à l'usage courant de l'arabe qui par *ya'nī* désigne simplement 'quelque chose' (*šay'*); et dans ce cas *al-ma'nā* peut donc traduire le terme d'Aristote *πράγμα*.

<sup>20</sup> Cf. ENDRESS, *The Debate*, p. 321: «the thing signified»

<sup>21</sup> *Ms. B*, fol. 154r. Périer avait pourtant très bien vu que pour la question des universaux par exemple, Yaḥyā adopte un point de vue réaliste et concret, qu'il nomme du 'réalisme mitigé' (PÉRIER, *Yaḥyā*, p. 96), puisque l'universel existe réellement, bien que d'une façon cachée, c'est-à-dire subsistant seulement dans les seuls individus et les choses particulières.

<sup>22</sup> Ainsi p.e. *ms. B*, fol. 209v.



'choses' (ašyā') pour indiquer les Hypostases, mais aussi le terme 'ma'ānin' (qu'on traduira par 'des réalités')<sup>23</sup>; c'est dans le même sens qu'il faut interpréter notre auteur quand il répète avec Aristote qu'il est possible que le *sujet* soit un, alors qu'il est multiple dans la *définition*<sup>24</sup>, parce qu'il est composé d'un certain nombre de ma'ānin ('réalités entitatives'), que désignent autant de définitions<sup>25</sup>. Il en est ainsi des trois Hypostases (Aqānīm) divines, mais aussi de l'homme, composé du vivant, du raisonnable et du mortel: ce sont trois 'réalités' (ma'ānin) différentes, qui ont trois définitions différentes. Ce que Yaḥyā traduit ailleurs par «les définitions multiples sont véritablement attribuées à une seule substance, bien que cela ne soit pas en tant qu'elle est une, mais en tant qu'elle est plusieurs choses (ašyā')»<sup>26</sup>; ce qui montre bien le sens que prenait le terme ma'ānin dans la première phrase.

Dans le même ordre d'idées il emploie ma'ānin avec le terme 'ḥaqīqa', dans le sens de 'réalité'. Ainsi sommes-nous dans l'incapacité de comprendre exhaustivement la 'réalité' (al-ma'nā, al-ḥaqīqa) de Dieu, de l'Incarnation, ou de la procession de l'Esprit<sup>27</sup>.

Quand il emploie le terme ma'nān avec 'ibāra ('expression'), il est clair par le contexte, que Yaḥyā veut insister sur la réalité objective de ce qui est exprimé. Ainsi, en parlant des concomitants (lawāḥiq), comme la blancheur de l'homme ou du corps, il dira: «décrire le corps dans lequel il y a de la blancheur comme un corps dans lequel se trouve de la blancheur est une description vraie. Que les Arabes s'expriment réellement ainsi ou non, cela n'a aucune importance, car nous recherchons la vérité (ṣiḥḥa) des 'réalités' (al-ma'ānī) de ce qu'on veut signifier; on ne se soucie pas de l'expression(al-'ibāra), de l'habitude des langues ('adāt al-lugāt), et on laissera l'adversaire exprimer (yu'abbir) les 'réalités' ('an al-ma'ānī) de ce qui est signifié (allaḍī ilayhi al-išāra)»<sup>28</sup>; c'est donc à partir de la réalité qu'on a en vue que se forme l'expression de la langue. D'ailleurs, dans une démonstration, la vérité de l'argumentation ne dépend pas des expressions et des termes (al-'ibārāt, al-alfāz), mais elle s'impose et est vraie par la vérité des 'réalités' (al-ma'ānī) visées et de leur *existence réelle*<sup>29</sup>.

<sup>23</sup> PERIER, *Petits traités*, p. 65 (ma'ānin et ašyā')

<sup>24</sup> Aristote *Phys.* 1, 2. 185 b 32; Yaḥyā s'exprime clairement ainsi dans le traité 6°.

<sup>25</sup> *Ms. B.*, fol. 132r.

<sup>26</sup> *Ms. B.*, fol. 214v, voir aussi *ms. B.*, fol. 177v.

<sup>27</sup> *Ms. B.*, fol. 139r

<sup>28</sup> *Ms. B.*, fol. 209r

<sup>29</sup> *Ms. B.*, fol. 221v.

Puisque *'ma'nan'* est une réalité existante, Yahyā peut parler aussi de la 'réalité essentielle' (*ma'nan dātiyyun*)<sup>30</sup> qu'est l'animal dans l'homme et dans l'oiseau<sup>31</sup>, en opposition aux caractères ou attributs accidentels (*awṣāf/ṣifāt 'arāḍiyya*) ou concomitants (*lawāḥiq*). Puisque le blanc est existant dans le corps de l'homme à la peau blanche, ainsi que le noir (de ses cheveux) (*yūḡadāni*), on peut en qualifier l'homme: car se sont des 'réalités' (*ma'ānin*) se trouvant dans cet homme. Parce qu'on trouve dans le Christ la transcendance aux événements et la soumission aux événements, il dira qu'il y a en lui la 'réalité' de la transcendance et la 'réalité' de la soumission; et pour cette raison on qualifiera le Christ de ces deux choses existantes en lui (*mawḡūdāni*)<sup>32</sup>.

L'essence (*dāt*) de la chose, qu'on doit exprimer si on veut définir la chose, est l'essence de cette 'réalité' existante visée. Les paroles qu'on emploie et qui forment l'expression (*al-aqāwīl* et *al-'ibāra*) ne sont employées que pour représenter ces 'réalités' (*nā'iba 'an al-ma'ānī*), pour que se forme dans l'esprit de l'interlocuteur l'image qui se trouve dans l'esprit de celui qui parle. Et Yahyā enchaîne immédiatement: «Étant donné que les paroles ne sont pas en elles-mêmes semblables aux *essences* des choses à la place desquelles on les emploie (...), il a fallu s'entendre (...) et convenir de chacun des termes particuliers (*lafza lafza min al-mufradāt*)»<sup>33</sup>. Ainsi, on se met d'accord sur un nom (par exemple 'animal') qui désigne une certaine 'réalité' (*ma'nan*) (dans ce cas une substance) ayant une certaine définition.

Mais comme le terme *ma'nan* désigne 'quelque chose d'existant', il peut aussi bien se rapporter à l'autre catégorie de l'existant qu'est l'*accident*. Ainsi s'est-on mis d'accord quelle 'réalité' désignerait le nom (ism) 'blanc': il désigne la 'réalité' (*al-ma'nā*) qui se trouve dans l'homme à la peau blanche, et qui est ici un accident, concomitant à la substance.

Comme nous l'avons vu, le terme '*al-ma'nā*' va parfois de pair avec le terme '*dāi*' (essence), et Yahyā va jusqu'à assimiler la 'réalité' (*al-ma'nā*) à la quiddité (*al-māhiyya*) de la chose. Ainsi, lorsqu'il définit la 'réalité' (*al-ma'nā*) comme «ce que désigne la définition»<sup>34</sup>. De cette façon, on peut comprendre qu'en certains cas le terme est employé non seulement pour le sujet, mais aussi pour l'essence et la quiddité du sujet. Mais dans

<sup>30</sup> Ms. A, fol. 122v

<sup>31</sup> Nous parlerons plus loin du problème des universaux et de leur existence réelle chez Yahyā.

<sup>32</sup> Ms. B, fol. 209v

<sup>33</sup> Ms. B, fol. 220v-221r

<sup>34</sup> Ms. B, fol. 205r

la majorité des cas, le terme *maʿnan* n'implique pas nécessairement la notion d'essentiel.

Les termes 'réalité' (*maʿnan*) et 'substance' (*ġawhar*) ne sont donc pas synonymes, comme l'affirmait Périer<sup>35</sup>, bien qu'ils coïncident parfois. Ainsi, comme nous l'avons vu, l'homme est une substance composée de trois 'réalités', le vivant, le raisonnable et le mortel, trois 'choses' qui, d'après Yaḥyā, sont aussi appelées des substances. (Ce qui est dû à son réalisme concernant les universaux, comme on le verra plus loin). Et il y a dans la Trinité trois Hypostases (*Aqānīm*) que Yaḥyā nomme aussi bien des substances (*ġawāhir*), que des 'réalités' (*maʿānin*) ou des attributs (*ṣifāt*) de la substance<sup>36</sup>. Nous reviendrons plus tard sur ce problème des attributs divins, mais à cet endroit il importe de définir plus clairement les termes.

Sweetman a décrit le contenu exact du terme syriaque<sup>37</sup>, traduit dans les textes arabes que nous étudions par *uqnūm* ou *qanūm* (pl. *aqānīm*)<sup>38</sup>. La signification de ce terme syriaque se rapproche de la signification de *ḥaqq*, 'réalité' («something capable of being pointed out»). Comme nous l'avons vu, Yaḥyā emploie le terme *maʿnan* dans ce sens-là, mais pour ce qui est du terme *uqnūm*, il semble plutôt le délaissé; il ne le reprend à son compte que par tradition, sans l'intégrer dans son système philosophique propre. Quand il veut situer les Hypostases divines par rapport à la substance divine, il préfère employer les termes 'substances', attributs ou propriétés (*ḥawāṣṣ*). Il est d'ailleurs significatif qu'il se réfère explicitement aux Syriens quand il précise le terme *uqnūm* au début de la *Réfutation d'al-Warrāq*<sup>39</sup>. Cette définition de l'hypostate comme une chose séparée, individuelle, numériquement une (*aš-šayʿ* al-mufrad, al-wāḥid bi'l-ʿadad) et la définition de la Trinité des trois Hypostases comme trois 'réalités' différentes (*talāta maʿānin muḥtalifa*) qu'on appelle le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, met très bien en évidence ce que nous avons dit du rapport entre les différents termes cités.

<sup>35</sup> PERIER, *Yaḥyā*, p. 98.

<sup>36</sup> Voir le paragraphe 6.

<sup>37</sup> SWEETMAN, *Theology I/2*, pp. 231-237.

<sup>38</sup> Ou *qunūm*; la forme *qunūm* est la plus utilisée dans le *ms. B*, elle traduit le mieux l'origine syriaque du terme, qu'on retrouve d'ailleurs chez Abū Rāʿīta, Ibn Yumn, Ibn Zurʿa et d'autres. Voir HADDAD, *La Trinité*, pp. 230 s.

<sup>39</sup> *Ms. a*, fol. 5v: فنقول ان لفظة القنوم يوقعها السريانيون على الشيء المفرد الواحد بالعدد كزيد وعمرو. واما علماء النصارى فانهم يوقعونها على ما يوقعها عليه السريانيون ويختصون اذا وصفوا بها البارئ تبارك وتعالى بان يوقعوا لفظة القنوم على ثلاثة معان مختلفة احدها معنى يخصونه باسم الاب والآخر منها يخصونه باسم الابن وآخر منها يخصونه باسم روح القدس.

Reste le terme 'substance' (ğawhar), et corrélatif à lui, le terme 'accident' ('araḍ). Référence doit être faite en premier lieu à la définition de la substance que donne Aristote dans les *Catégories*<sup>40</sup>. Pour lui, il y a une distinction fondamentale entre la substance première et la substance seconde. La première se définit comme étant *ni affirmée d'un sujet, ni existante dans un sujet*. La seconde concerne les espèces et les genres dans lesquels les substances premières sont incluses; ces substances secondes sont *affirmées* d'un sujet, mais non présentes en un sujet. Nous voyons que Yaḥyā prend la substance au sens le plus général et la définit<sup>41</sup> comme quelque chose qui n'est pas dans un sujet. Il n'en exclut donc pas ce qui est *affirmé* du sujet (la substance seconde) et ne nie donc pas la substantialité des universaux.

Grâce aux manuscrits de Téhéran nous sommes maintenant en possession du traité qu'avait écrit Yaḥyā à ce sujet, dont Périer n'avait pas encore le texte en main<sup>42</sup>. Sans le connaître, il avait néanmoins très bien perçu dans les traités qu'il avait étudiés, le point de vue de Yaḥyā b. 'Adī, et sa conclusion reste valable. Yaḥyā croit, en effet, que ces universaux expriment quelque chose de réel, un existant («ce que désigne chaque définition d'un défini possède de l'existence»); la quiddité (ou l'essence du sujet), le genre et la différence spécifique sont des existants<sup>43</sup>. Ce qui est affirmé du sujet est donc bien un existant. Mais nous savons d'autre part par le *Traité sur l'Unité*<sup>44</sup> que l'universel n'est en aucun cas séparable de l'existence de l'individu: «Quant aux choses universelles, leur subsistance et leur manière d'être essentielle ne se trouve que dans leurs choses particulières et leurs individus». Il ne s'agit donc pas seulement d'une existence logique ou d'une simple représentation dans l'intellect.

De là découle la facilité avec laquelle Yaḥyā peut comparer l'Incarnation avec la Trinité et avec l'homme vivant, raisonnable et mortel. Il se base justement sur le fait que le *sujet unique* (la Substance divine, l'homme, le Christ) peut avoir *plusieurs définitions* en tant qu'il se

<sup>40</sup> Cfr. Aristote, *Cat.* 5: 2a 11 s.

<sup>41</sup> *Ms. a*, fol. 3v: *واسم الجوهر عندهم يقال على العموم على كل ذات عرضًا كانت او جوهرًا مقابلًا*.  
 للعرض ويعنون بالعرض ما هو موجود في شيء لا كجزء منه ولا يمكن ان يكون قوامه خلوةً مما هو فيه. ويقال  
 اسم الجوهر على الخصوص على ما ليس هو في موضوع. وهم يشيرون باسم الجوهر هاهنا الى المعنى الثاني وهو  
 المرسوم بانه ما ليس هو في موضوع.

Voir *ms. B*, fol. 256-v, et fol. 230r.

<sup>42</sup> ENDRESS, *The Works*, 5.13, pp. 67-69.

<sup>43</sup> Cf. Aristote, *Top. I*, 12 105a 9 s.

<sup>44</sup> PERIER, *Yahyā*, p. 97; ENDRESS, *The Works* 5.13, pp. 71 s.

compose précisément de réalités multiples essentielles qui lui sont attribuées et qui sont des substances, que ce soient des universaux ou des composantes essentielles qui ne peuvent exister séparées l'une de l'autre ou du sujet. Comme il n'y a aucun inconvénient à appeler les trois composantes inséparables de l'homme, le vivant, le raisonnable et le mortel, *des substances*, il n'y a aucun inconvénient à appeler substances les trois 'réalités' (ma'ānin) ou Hypostases (Aqānīm) de la Trinité, «alors qu'en aucun cas ces 'réalités' ne sont séparées l'une de l'autre»<sup>45</sup>.

Par ailleurs, Yaḥyā se rapporte implicitement à la *Métaphysique* d'Aristote<sup>46</sup> pour qualifier aussi de 'substances' non seulement les corps simples, mais aussi leurs composantes et leurs parties, Aristote affirme en effet à cet endroit de la *Métaphysique* que ces entités ne sont quand même pas des accidents; en ce sens qu'elles sont elles-mêmes sujet de prédicats et que d'une certaine manière elles existent en soi. Yaḥyā en conclura que dans ce sens ce sont donc aussi des substances.

Mais il ira plus loin. En suivant la pensée d'Aristote exprimée dans ce passage de la *Métaphysique*, il la dépassera. Aristote y suggère en effet d'appeler aussi substance la cause immanente des êtres dont la nature consiste en ce qu'ils ne sont pas affirmés d'un sujet. Il en est ainsi par exemple de l'âme de l'animal. Mais Yaḥyā pour sa part ira jusqu'à appeler substance non seulement cette forme (šūra), mais aussi la matière elle-même (hayūlā); comme le corps, dans le cas de l'animal.

Pris dans un sens très large, le monde peut donc être appelé lui aussi une substance<sup>47</sup>, ainsi que tout composé. Et il en est de même des composants, comme l'âme et le corps pour l'homme, et les membres pour le corps.

Par contre, si la substance est un être existant qui n'est pas dans un sujet, tout être existant qui a besoin d'un sujet pour exister, est un accident. La substance et l'accident sont donc deux contradictoires (mutanāqiḍān) et aucun être existant peut être *ni substance ni accident* s'il appartient vraiment aux êtres existants (mawḡūdāt)<sup>48</sup>; pas même Dieu, puisqu'il existe, et existe même avant toute chose. De ce fait Il est d'ailleurs la Substance par excellence, puisqu'Il ne peut d'aucune façon être dans un sujet<sup>49</sup>.

Nous pouvons donc conclure de cet aperçu que Yaḥyā appelle

<sup>45</sup> Ms. a, fol. 5v.

<sup>46</sup> Cf. Aristote, *Métaph.* Δ, 8: 1017b 105s.

<sup>47</sup> Ms. B, fol. 257r.

<sup>48</sup> Ms. B, fol. 145r; voir ms. B, fol. 256r et 225r.

<sup>49</sup> Ms. B, fol. 199v.

*substance* tout existant qui dans le sens le plus large n'est pas dans un sujet ; qu'il identifie dans une large mesure les termes *ma'nān* et *ḥaqq*, qui désignent n'importe quelle réalité, qu'elle soit une substance ou un accident ; et que le terme *uqnūm* est employé seulement par tradition, pour désigner les trois Hypostases de la Trinité, appelées plutôt attributs (*ṣifāt*) ou propriétés (*ḥawāṣṣ*) de la substance divine. Reste le terme *ṭabī'a*, qui dans le contexte monophysite de la théologie de Yaḥyā b. 'Adī, doit être mis à part.

### 3. Le terme *aṭ-ṭabī'a* (La nature)

Si pour Yaḥyā b. 'Adī le terme *ma'nān* exprime l'existence réelle et concrète du Christ, et *ḡawhar* le caractère indépendant de cette réalité, ce sont ces termes-là qui lui paraîtront les plus adéquats à exprimer l'Incarnation. Il dira que le Christ est une seule substance qui provient de deux substances (*ḡawhar min ḡawharayn*) et que l'humanité et la divinité sont les deux 'réalités' (*ma'ānin*) dont est constituée l'unique 'réalité' du Christ. Pour Yaḥyā, et pour ses interlocuteurs, ce terme *ḡawhar* va de soi, et il n'a pas de difficulté à l'introduire dans le vocabulaire monophysite à la place du terme 'nature' (*ṭabī'a*).

La raison en est probablement que le retour aux sources philosophiques grecques lui rend impossible de concevoir le terme φύσις d'après son ancienne acception monophysite<sup>50</sup>, comme chez Sévère d'Antioche et d'autres théologies monophysites qui avaient vu dans ce terme φύσις un équivalent de 'hypostase'<sup>51</sup>. Pour eux, affirmer que l'union de l'humanité et de la divinité a pour but la *nature* unique du Verbe Incarné voulait dire que l'union aboutissait à la *personne* unique du Christ<sup>52</sup>. Si chez Yaḥyā b. 'Adī le terme hypostase conserve, comme nous l'avons vu, la signification d'entité individuelle et donc de personne<sup>53</sup>, ce n'est plus le terme nature qui est employé pour désigner cette réalité indépendante, mais c'est le terme substance qui convient, puisqu'il exprime précisément, 'ce qui n'est pas dans un sujet'. Sévère pouvait parler de l'«union

<sup>50</sup> Yaḥyā a commenté la définition d'Aristote de la nature dans son traité *Fī'l-mawḡūdāt* (TÜRKER, *Yaḥyā ibn-i Adī'nin varlıklar hakkındaki makalesi*, p. 154; cf. Aristote, *Phys.* 192b 21; BADAŪI, *Aṭ-ṭabī'a I*, p. 79: «La nature est un principe et une cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident») Sur les discussions au sujet des termes *ḡawhar* et *ṭabī'a* chez les théologiens arabes chrétiens, voir HADDAD, *la Trinité*, pp. 186-191

<sup>51</sup> JUGIE, *Monophysisme*, col 2217.

<sup>52</sup> LEBON, *Monophysisme*, pp. 288-289.

<sup>53</sup> *Ms. B*, fol. 129v.

*physique* de la divinité et de l'humanité», de «une *nature* de deux *natures*», et comprenant par cela qu'il y avait «de deux *choses* une *chose*»<sup>54</sup>. Pour affirmer la même chose et rester logique dans son vocabulaire, Yaḥyā devra dire que le Christ est 'une réalité' (ma'nān) de deux 'réalités', ou 'une substance de deux substances'. On s'aperçoit immédiatement que l'ancienne acception du terme 'nature' (ṭabī'a) comme étant une entité concrète et subsistant en elle-même d'une façon indépendante n'a donc plus cours chez Yaḥyā, mais que d'autre part il y a une identité de vue parfaite entre lui et la tradition théologique qu'il représente, bien qu'il diffère de celle-ci dans l'emploi des termes. Comme Sévère d'Antioche, Yaḥyā b. 'Adī se défend d'accepter une confusion (iḥtilāt) ou un mélange (imtizāḡ) des composantes du Christ, et il nie qu'elles se soient changées de leurs essences ou qu'elles ne forment pas un sujet un, concret et personnel. Il tient à la formule que le Christ est composé des deux, du Verbe et d'un homme. μία φύσις τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη se traduira chez Yaḥyā par «Dieu le Verbe s'est revêtu d'humanité (inna Allāh al-Kalima ta'annasa) pour devenir une substance une (wa šāra ḡawharan wāhidan)», le Christ est «la substance du Verbe humanisée» (ḡawhar al-Kalima muta'annisan).

On pourra dès lors se demander ce qu'est bien devenu le terme φύσις — nature, s'il n'est pas employé selon la signification classique du 'monophysisme'. Chez Yaḥyā, le terme désigne *ce qui est propre* à une entité ayant une existence réelle, concrète et indépendante; *comme la quiddité, la nature d'une chose est ce qui est désigné par la définition*<sup>55</sup>. De sorte que Yaḥyā peut parler de «la *nature* de Dieu le Verbe ou la *propriété* (ḥāšša) de Dieu le Verbe» qui se compose avec la nature de l'homme auquel le Verbe s'unit et qui n'est nullement incompatible avec la nature divine, pour former une nouvelle *nature, propriété* de quelque chose de nouveau, d'une substance nouvelle<sup>56</sup>.

Ainsi, le Christ un ne peut avoir qu'une seule *définition* et une seule *nature*, même s'il est composé et que sa nature est composée. Il y a d'une part la nature de son humanité (ṭabī'a nāsūt al-Masiḥ) qui n'est autre que la nature humaine (ṭabī'at al-insāniyya) ou la nature de l'homme (ṭabī'at al-bašar)<sup>57</sup>, mais qui n'est pas une nature concrète *universelle* d'un *Homme Universel* (al-insān al-kullī) comme chez les melkites. Il y a

<sup>54</sup> LEBON, l.c. et ID., *La christologie du monophysisme syrien*, dans *Das Konzil von Chalcedon I*, Würzburg, 1951, pp. 425-580, e.a. p. 461.

<sup>55</sup> Ms. B, fol. 204r.

<sup>56</sup> Ms. B, fol. 158v.

<sup>57</sup> Ms. a, fol. 213v.

d'autre part la nature divine (*ṭabī'a lāhūt al-Masīh*). Ainsi, il en est du Christ comme de l'homme : il est composé, comme l'homme est composé et est constitué du vivant, du raisonnable et du mortel. En tant que les composants sont réellement uns, ils ont aussi chacun une nature propre, une, désignée par une définition qui est elle aussi, réellement une. Mais en tant qu'ils sont aussi réellement multiples, ils ont plusieurs natures désignées par plusieurs définitions.

En tant que le Christ est une personne, la définition qui désigne sa nature doit donc être une<sup>58</sup>; alors que d'autre part, on attribue deux définitions différentes aux deux natures différentes que sont l'humanité et la divinité. Mais celles-ci se rapportent à la quiddité unique du Christ, ou sa nature unique, en tant que celle-ci est *constituée* de ces deux natures définies par ces deux définitions<sup>59</sup>. La *quiddité* du Christ, ou sa nature, se définit en effet d'après les deux 'réalités' et la 'réalité' unique qui existent en lui. Et comme la 'réalité' du Christ est une 'réalité' composée, sa nature correspondra à cette composition. Cette composition<sup>60</sup> s'est d'ailleurs produite sans corruption (*fasād*), ni changement (*taḡyīr*), ni transfert (*intiḡāl*) d'une de ces deux natures<sup>61</sup>.

Il apparaît donc clairement de ces quelques références aux textes de Yaḥyā que le terme 'nature' (*ṭabī'a*) prend lui aussi un sens bien défini dans son vocabulaire théologique.

Comme ce n'est pas le même que celui que nous sommes habitués de rencontrer chez les auteurs monophysites, il s'ensuit un paradoxe un peu déroutant : Yaḥyā b. 'Adī a éliminé le terme ambigu qui était la cause du *mono-physis-me verbal*<sup>62</sup> de sa communauté jacobite, mais suit la théologie traditionnelle de celle-ci en remplaçant le terme *ṭabī'a* par *ḡawhar* (et *ma'nan*). On pourrait dès lors se demander s'il est encore possible de parler de '*monophysisme*' dans ce cas. On voit bien que la *formule* de Yaḥyā «une substance de deux substances» bien comprise reste parfaitement la même que celle de ses prédécesseurs qui affirmaient «une nature de deux natures», dans le sens d'une 'réalité' de deux 'réalités', et que la *formule* Chalcédonienne d'une Hypostase (personne) et de deux Natures (essences) n'est pas vraiment celle de Yaḥyā. Mais il est certain que l'*idée* d'une Hypostase (personne) de deux substances ayant chacune sa nature propre est bien la sienne. On n'a qu'à lire son

<sup>58</sup> *Ms. B*, fol. 204r.

<sup>59</sup> *Ms. B*, fol. 212v.

<sup>60</sup> Voir plus loin 8.

<sup>61</sup> *Ms. B*, fol. 231v.

<sup>62</sup> JUGIE, *Monophysisme*, vol. 2219.



credo jacobite ...<sup>63</sup>. On verra plus loin que cette manière de voir de Yaḥyā s'inscrit dans une conception philosophique plus large dans laquelle il intégra Théologie et Économie divine.

#### 4. Dieu et l'homme

La question fondamentale débattue dans chacune des deux grandes polémiques, concerne la relation, dans l'unique personne du Christ, entre le divin et l'humain. Y a-t-il compatibilité entre ces deux composantes du Christ ?

Nous présenterons successivement le point de vue des interlocuteurs suivants :

- 1° Abū 'Īsā al-Warrāq, le musulman qui attaque les trois communautés chrétiennes, les melkites, les nestoriens et les jacobites (a) ;
  - 2° Abū'l-Ḥusayn al-Miṣrī, le musulman qui se présente explicitement pour défendre le point de vue nestorien pour autant qu'il s'oppose à celui des jacobites (b) ;
  - 3° Un groupe anonyme de nestoriens (auquel se réfère la *Lettre à al-Qāsim*) (c) ;
  - 4° Quryāqus al-Ḥarrānī, le nestorien qui défend le point de vue de sa communauté (d) ;
- et ensuite celui de la doctrine jacobite, représentée par Yaḥyā b. 'Adī.

Parmi les chrétiens, l'unité du Fils, appelé le Christ, reste inattaquée quant au principe ; seule la façon dont elle est constituée est discutée : on la présente comme hypostatique, substantielle, personnelle ou comme simplement volontaire ou nominale<sup>64</sup>. Le musulman, quant à lui, ira évidemment au-delà de la pensée nestorienne, qu'il apprécie pourtant, pour nier d'une façon absolue l'unité du Christ et donc la réalité même de l'Incarnation. (Parce que cette approche du musulman révèle sans ambiguïté le fond de la question, c'est avec eux que nous commencerons d'ailleurs ce tour d'horizon). Paradoxalement, le musulman rencontre ici le théologien jacobite posant au nestorien ce dilemme : est-il conséquent de dire que le Fils est un, si on n'admet qu'une union nominale ou

<sup>63</sup> *Ms B*, fol. 129v.

<sup>64</sup> Ainsi, dans le credo des nestoriens que Yaḥyā résume fort correctement (*Ms B*, fol. 130r). « Et ils disent que l'union de ces deux substances — je veux dire : la substance de Dieu le Verbe et la substance de l'homme c'est comme ils le nomment, *al-barsūb* (πρόσωπον), ou le visage (*al-waḡh*) et la volonté (*al-mašī'a*), le libre choix (*al-iḥiyār*) et la filiation (*al-bunūwa*). Ainsi, *al-barsūb* des deux substances est un, leur volonté est une et leur choix est un et les deux sont un seul Fils (*Ibn wāhid*) de Dieu ... ».

volontaire du divin et de l'humain? Ne doit-on pas en ce cas nier toute l'union<sup>65</sup>? Et rejoindre ceux qui renient le Christ et l'Incarnation?

Dans sa conception de Dieu, le nestorien se rapproche en effet du musulman : pour lui aussi il est inconcevable que Dieu devienne tellement proche de l'homme qu'il fasse 'un' avec lui. Yahyā qui a commencé la grande polémique en se basant sur le credo des nestoriens et leurs arguments, voit évoluer ainsi la polémique quand le musulman al-Misrī intervient et durcit le point de vue nestorien qu'il aurait dû représenter ou du moins défendre<sup>66</sup>, dans le sens d'une négation totale de l'unité du Christ. Toute la polémique se concentre ainsi autour de la 'différence' entre Dieu et l'homme. D'abord, et en première instance, Yahyā se voit confronté avec la question *logique* des conditions d'une vraie contradiction ; on y voit parfois transparaître, mais d'une façon secondaire, la question *ontologique* : y a-t-il réellement une incompatibilité telle entre Dieu et l'homme que Dieu ne puisse 'devenir chair', comme le dit saint Jean?

### 1° Les opposants de Yahyā b. 'Adī

#### a) Abū 'Īsā Al-Warrāq

Al-Warrāq pose la question de différentes manières<sup>67</sup>. Les chrétiens professent que le Christ est éternel (*qadīm*) et innové (*muḥdat*)<sup>68</sup> ; ceci est impossible. Qui pourrait dire que le noir est blanc, que le corps est l'âme,

<sup>65</sup> Ms. B, fol. 137r en se référant à saint Paul (*I Cor*, 8, 1), Yahyā demande si l'Apôtre a vraiment voulu dire seulement que le *nom* du Christ est un. Ce qui est impossible : «Sinon, ce serait renier votre croyance et aussi, tout simplement, la vérité». Et s'ils veulent échapper à cette conséquence, il faudra bien dire à la suite des jacobites que la 'réalité' (*ma'nan*) du Christ est une. Or, cette 'réalité' ne peut être qu'une substance, le Christ ne pouvant être un accident.

<sup>66</sup> Yahyā reproche à al-Misrī de ne pas défendre à fond les nestoriens qui l'ont appelé à leur secours, mais de les trahir non seulement pour l'Incarnation, mais aussi pour la Trinité (*Ms. B*, fol. 234), l'unité de l'homme (*Ms. B*, fol. 248r) etc.

<sup>67</sup> Ms. a, foi. 227r.

<sup>68</sup> ID.: وان زعموا ان المسيح قديم محدث قيل لهم: والقديم عندهم هو ما لم يزل والمحدث هو الذي لم يكن فكان والذي لم يزل على قولكم هذا هو الذي لم يكن

On s'attendrait à voir exprimée cette contradiction d'une autre façon ; comme elle s'y trouve, il n'y a pas vraiment de contradiction : ce qui ne cesse d'être (éternel *a parte post*) et ce qui a connu un commencement (al-muḥdat) peuvent être identiques ... Mais on voit bien ailleurs que le *qadīm* est plutôt l'éternel *a parte ante*, qui ne peut évidemment pas être à la fois innové, ayant eu un commencement.

que l'absurde est possible? On se trouve bien devant une *contradiction* (tanāquḍ).

De toute façon, selon al-Warrāq, quoi qu'ils disent, les chrétiens tiennent donc que l'essence ('ayn) éternelle est l'essence innovée<sup>69</sup>, puisque l'union (al-ittiḥād) met fin au nombre<sup>70</sup> (al-'adad). Le problème est le même quand il s'agit des œuvres du Christ<sup>71</sup>. A-t-il, dans son entièreté (bi-kamālihi), accompli une œuvre une? Le Christ, pris comme un tout, a-t-il produit des actes qui pourraient être répartis entre ses deux composantes ou doit-on dire que ses actes ne sont pas divisibles entre ces deux? Même difficulté encore pour les paroles du Christ (qawl); ses propos, sont-ils absolument uns (qawl wāḥid qaṭ 'alā'l-ḥaqīqa)? Si les chrétiens répondent oui, ils sont en *contradiction* avec eux-mêmes, car selon leurs propres affirmations l'acte de l'Éternel est autre (ġayr) que l'acte de l'innové, la parole de Dieu est autre que la parole d'un homme. D'ailleurs, Dieu ne peut avoir dit qu'Il est le Fils de l'homme, et qu'il est de la ligne d'Adam<sup>72</sup>; c'est un mensonge, car Dieu est transcendant à tout cela. Et cette transcendance exclut l'incarnation, elle lui est *contraire*. L'incarnation ne peut donc être qu'un mensonge patent, qui apparaît très bien à ce niveau de l'essence de Dieu.

Il y a d'ailleurs un moyen facile de montrer la contradiction inhérente à la conception de l'union des chrétiens<sup>73</sup>. A un moment donné, le Christ est mort sur la croix et mis au tombeau. Si le Christ est l'union de Dieu avec l'homme, il s'est donc ressuscité lui-même? Dieu était-il uni à un homme mort? Le Christ peut-il être en même temps mort et vivant? La condition mortelle de l'homme n'exclut-elle pas l'union avec l'immortel? Question qu'on pourrait répéter infiniment à propos des concomitants de l'homme<sup>74</sup>: la grossesse (al-ḥaml), la naissance (al-wilāda), la crucifixion (aṣ-ṣulb), la mise à mort (al-qatl), l'enterrement (ad-dafn). Et comment expliquer que le Christ ait été élevé, nourri, qu'il ait mangé et bu?<sup>75</sup>.

Al-Warrāq se demande en outre à qui il doit attribuer les attributs

<sup>69</sup> Ms. a, fol. 232r-v. اذ كان العين القديمة هي العين المحدثه واذا ثبت ان عين واحدة قديمة محدثة من جهة (..) ثبت ان الذي لم يزل هو الذي لم يكن ...

<sup>70</sup> Ms. a, fol. 234v.

<sup>71</sup> Ms. a, fol. 192v.

<sup>72</sup> Ms. a, fol. 193r.

<sup>73</sup> Ms. a, fol. 144v-145r.

<sup>74</sup> Ms. a, fol. 139r-142r.

<sup>75</sup> Ms. a, fol. 136v-137r.

divins et l'union<sup>76</sup>: est-ce à l'unique substance divine? Et pourquoi pas au Père et à l'Esprit? Car, si on n'attribue l'union qu'au Fils, on empêche Dieu, la substance divine une, d'exercer sa toute-puissance, étant donné qu'il y a quelque chose qu'elle ne peut faire. Yahyā s'en défend d'ailleurs en alléguant qu'al-Warrāq lui-même nie que le Créateur puisse commettre l'injustice (yağūru)<sup>77</sup>.

## b) Abū'l-Husayn Aḥmad al-Miṣrī

Pour al-Miṣrī<sup>78</sup>, la transcendance de Dieu s'exprime de la façon suivante par rapport aux affirmations contraires de Yahyā b. 'Adī:

- Dieu ne peut être une substance, sinon peut-être dans le sens large d'*être existant* (mais dans ce cas, dit-il, l'accident aussi est une substance)<sup>79</sup>: c'est du moins l'opinion de plusieurs philosophes, des musulmans en général, sauf certains mutakallimūn et les muṣabbiha ou anthropomorphistes.
- Ni le terme 'sujet' (mawḍū'), ni celui de 'définition' (ḥadd) ne s'appliquent à Dieu<sup>80</sup>.

<sup>76</sup> Ms. a, fol. 125r. s.: les attributs divins qu'al-Warrāq a retenus des chrétiens sont la *Vie, la Science et la Puissance*, qui conviennent à la substance divine éternelle: وإنما القادر العالم وإنا القادر العالم... الإله القديم الحلي على أصلك هو الجوهر... Il emploie aussi l'attribut *nātiq* (rationnel) pour la Science divine.

<sup>77</sup> Ms. a, fol. 126v. وعز. فانه لو كان ذلك واجبا لوجب على ابي عيسى عفر الله له لفيه عن الباري حل وعز. فعل الجور ان ينق عنه جميع الاعمال. Yahyā rappelle la question des mu'tazilites au sujet de la possibilité qu'aurait Dieu de commettre l'injustice, Dieu étant absolument libre et tout-puissant; voir e.a. NADER, *Mu'tazila*, pp. 85-86; dans sa réponse Yahyā répète les trois attributs de Dieu: وزم على وضعه ايضا ان لا يكون حيا ولا ناطقا ولا قادرا ولا االها ولا قديما.

<sup>78</sup> Il faut tenir compte de la différence entre les réfutations du christianisme d'al-Miṣrī et d'al-Warrāq: celui-ci traite à fond les dogmes fondamentaux du christianisme en logicien implacable qui envisage toutes les possibilités d'interprétation de ces dogmes du point de vue chrétien, pour n'en laisser aucune qui soit valable. Al-Miṣrī ne fait que réfuter la *Lettre* de Yahyā à al-Qāsim et attaque le point de vue de Yahyā comme il se présente, phrase par phrase. Al-Miṣrī ne sera donc pas si systématique et si exhaustif qu'al-Warrāq.

<sup>79</sup> Ms. B, fol. 255r-v.

<sup>80</sup> Ms. B, fol. 207v: al-Miṣrī rejoint ici une thèse des mu'tazilites: l'essence divine échappe à toute définition, car elle n'a aucune ressemblance, aucune analogie avec l'essence du monde. Ce qui conduit à penser qu'al-Miṣrī partage en fait leur agnosticisme. Il y a d'ailleurs d'autres indices du scepticisme fondamental d'al-Miṣrī ou de son nominalisme: le groupe, l'ensemble de personnes, le monde, mais aussi l'homme, la maison, le bateau ne peuvent être une substance une d'une façon réelle. Ils ne le sont que d'une façon nominale et métaphorique, non d'une façon véritable ('alā'l-ḥaqīqa), mais d'une façon métaphorique ('alā'l-mağāz) (B fol. 255v). De même, dans ce même genre d'idées, le Christ n'est un que de nom (Ms. B, fol. 185v).

- Et si Dieu ne peut être 'sujet', il ne peut être le sujet de quelle attribution que ce soit<sup>81</sup>.
  - On ne peut parler d'attributs d'essence (ṣifāt ad-dāt), les attributs que les chrétiens donnent à Dieu sont probablement de simples attributs de l'acte (ṣifāt al-af'āl)<sup>82</sup>.
  - Dieu ne peut tomber sous aucun genre<sup>83</sup> et il n'est pas lui-même un genre.
  - L'état du Créateur reste éternellement le sien : il ne change pas<sup>84</sup>.
  - L'Éternel ne subit aucun événement, de sorte qu'Il ne change pas par ce qui survient<sup>85</sup>; Il transcende le temps, Il n'est pas comme les choses qui changent quand les événements changent...
- Si ces courtes indications concernant l'essence de Dieu sont capitales,

<sup>81</sup> C'est là aussi la solution ferme des Mu'tazilites dans la question des 'attributs de Dieu': l'essence divine ne peut être le support des attributs, car elle n'est d'aucune manière distincte de ces attributs.

<sup>82</sup> Nous n'allons pas approfondir ici cette question des attributs divins, puisqu'elle concerne la Trinité. Disons simplement que Yaḥyā décrit les trois attributs divins, à savoir la *Bonté*, la *Sagesse* et la *Puissance* (*Ms. B*, fol. 219v) comme étant des attributs substantiels de Dieu. (Voir le paragraphe 6). Al-Misrī revient à la question que posait déjà al-Warrāq le Dieu un, est-Il autre chose que ces trois attributs; n'y a-t-il, comme le disent les mu'tazilites, aucune distinction possible entre Dieu et ses attributs? Et il enchaîne: comment pourrait-on comprendre que cet *Un* aurait de la *Bonté*, de la *Sagesse* et de la *Puissance*, s'Il n'était pas la même chose que ces trois? Il faut conclure soit à un quatrième, qui les comprend tous les trois à la fois, soit à trois substances séparées ..

<sup>83</sup> Cette thèse suit la précédente: si on ne peut attribuer quelque chose à Dieu, il ne peut être défini, d'une façon parfaite, par un genre non équivoque et une différence spécifique (*Ms. B*, fol. 199r).

<sup>84</sup> *Ms. B*, fol. 239v: «Qui te concédera que Dieu — que sa Majesté soit exaltée et élevée — ait été dans un état qui fut le sien d'éternité, et que celui-ci se soit changé lorsqu'il fut qualifié par un autre? Et de même: qui te concédera que nous le qualifions d'abord comme n'étant pas Créateur — un état que tu (i.e Yaḥyā) Lui attribues, et qu'ensuite il se serait changé de cet état en un autre?» Il faut mettre ce texte en rapport avec la référence que fait al-Misrī à Aristote (*Phys.* VIII, 1: 251a 20s) (*Ms. B*, fol. 183v) en demandant «comment serait-il raisonnable de dire que le Créateur aurait été inactif au commencement, Lui qui n'a pas de fin, et serait devenu actif ensuite, sans qu'aucun changement ne fût passé en Lui». Al-Misrī veut en tirer la conclusion que l'union est impossible puisqu'elle implique un changement en Dieu. Ce qui est donc impossible. Pourtant, al-Misrī dit d'autre part (*Ms. B*, fol. 238v-239r) savoir comment le Créateur a créé les créatures: «Il les a produites après qu'elles n'avaient pas été, à partir de rien» Comme l'argument d'Aristote a comme conséquence d'établir l'éternité du monde, il semble que l'auteur se contredise, et qu'il y ait quelque incohérence à ne pas accepter de changement en Dieu, même pas de changement d'état. Mais vu la forme de ces réfutations et le caractère partiel des réponses, on ne peut connaître parfaitement les idées d'al-Misrī en la matière.

<sup>85</sup> *Ms. B*, fol. 242v.

al-Miṣrī concentre pourtant sa réfutation sur le caractère contradictoire de l'Incarnation. Il se base sur deux principes :

- Il est impossible que deux choses d'essence et de définition différentes, qui n'ont pas changé d'essence, n'ont pas abandonné leurs attributs et n'ont pas perdu la divergence (*at-tabāyun*) de leurs essences, s'unissent pour devenir une seule chose<sup>86</sup>.
- Il est impensable que deux essences se soient unies et deviennent une nature une, sans que les deux essences ne s'anéantissent<sup>87</sup>.

Ou bien il n'y a pas d'union, ou bien les deux composantes ont radicalement changé. Il s'ensuit que l'Incarnation est<sup>88</sup> d'une invraisemblance patente, puisque des contraires (*mutaḏāddāt*) deviennent leurs contraires (*aḏḏād*) sans que leur substantialité ne change. Le Christ ne peut être un qu'en faisant de l'Éternel et de l'innové une substance une dans la nature, alors qu'il y a une telle différence (*iḥtilāf*) d'essence et que ces deux essences ne changent pas et ne se transforment pas. C'est impossible<sup>89</sup>.

La raison de la contradiction est évidemment la divergence (*at-tabāyun*)<sup>90</sup> des *définitions* des deux composantes, la divinité (*al-lāhūt*) et l'humanité (*an-nāsūt*); différence qui se base sur la différence des *essences* et des *natures* (*aš-šayʿān al-muḥtalifān aḏ-dawāt; aṭ-ṭabīʿatān al-muḥtalifatān*)<sup>91</sup>. La différence de ces natures rend impossible et contradictoire qu'elles s'unissent pour former une chose sans qu'elles ne changent<sup>92</sup>. Ce sont là des principes valables pour tout être produit par génération (*kull mutakawwan*)<sup>93</sup>. Le Christ aussi est engendré d'une telle façon<sup>99</sup>.

<sup>86</sup> *Ms. B*, fol. 180v.

<sup>87</sup> *Ms. B*, fol. 195r

<sup>88</sup> *Ms. B*, fol. 232r

<sup>89</sup> *Ms. B*, fol. 240v

<sup>90</sup> *Ms. B*, fol. 187v

<sup>91</sup> *Ms. B*, fol. 195r.

<sup>92</sup> *Ms. B*, fol. 183v

<sup>93</sup> *Ms. B*, fol. 185r-v : comme nous le verrons, Yaḥyā n'accepte pas le terme *mutakawwan* pour indiquer le Christ incarné. Ainsi, dans le *ms. B*, fol. 234v. s. Le terme *takawwun* y indique clairement le *processus* de constitution d'une union pas encore parfaite. Or, d'après Yaḥyā, le Christ n'existe que dans l'état parfait de l'union qu'il indique toujours par *taqawwum*. Dans le passage indiqué il veut bien comparer l'union au mur formé (mu'talif) de briques, mais non aux briques qui sont en voie de constituer un mur (*mutakawwan*). Cette différence entre les deux termes *takawwun* et *taqawwum* n'apparaît pas très bien ici (*ms. B*, fol. 185r-v) parce que Yaḥyā reprend les termes de son contradicteur. Ailleurs, il n'emploiera pas le terme *takawwun* parce que celui-ci suggère l'existence séparée de l'homme et du Fils éternel en dehors du Christ. Il en est de même pour l'homme qualifié

Comment Dieu pourrait-il devenir soumis à Dieu (ma'lūh), l'éternel innové, le maître serviteur, le seigneur esclave...<sup>95</sup>? En tant qu'une dans la 'réalité' (wāḥid fī'l-ma'nā) une chose ne peut se définir par plusieurs définitions de significations différentes (muḥtalifat al-ma'āni)<sup>96</sup>. Comment alors l'un qui est éternel (azalī), prééternel (qadīm), non-créé (ḡayr maḥlūq) aurait-il par essence un autre attribut (ṣifa) qui lui est opposé (muḥālifa li-hādīhi)<sup>97</sup>? Or, ces attributs ne sont pas seulement différents : l'éternité (al-qidam) et l'innovation (al-ḥadaṭ) sont deux attributs incompatibles (ṣifatān mutanāfiyatān)<sup>98</sup>. C'est irraisonnable de dire qu'ils pourraient aller ensemble dans le Christ qui serait ainsi en même temps éternel et innové.

Il y a dans le Christ deux substances différentes (ḡawharān muḥtalifān) de tout point de vue, qui selon certains chrétiens comme Yaḥyā, deviendraient une seule substance<sup>99</sup>, alors que les essences demeurent. Cela est impossible, autant sur le plan des définitions, des essences et des natures, des notions et des attributs, que sur le plan des substances...

### c) Le groupe des opposants nestoriens (al-qawm)

Le groupe de nestoriens, qui reste anonyme, mais qui représente certainement des individus concrets auxquels Yaḥyā avait eu affaire, est constamment cité dans la *Lettre à al-Qāsīm*. La terminologie traduit fidèlement l'état d'esprit nestorien. Personne, même pas Quryāqus, ne cherche à accuser Yaḥyā de présenter faussement ses adversaires<sup>100</sup>.

Comme on pouvait s'y attendre, le raisonnement de ces nestoriens se rapproche de celui d'al-Miṣrī :

La *réalité* (al-ma'nā) de Dieu, du Fils éternel, n'est pas la 'réalité' de l'homme<sup>101</sup>, car on définit le premier comme étant la Sagesse et le Verbe

(mawṣūf) et constitué (mutaqawwam) par le vivant, le raisonnable et le mortel, mais non produit à partir d'eux par génération (mutakawwan) (*ms. B*, fol. 236r). Voir aussi *ms. B*, fol 142r, où il met en parallèle *al-qidam/al-aziliyya* et *al-ḥudūj/at-takawwun*.

<sup>94</sup> *Ms. B*, fol. 186r-v.

<sup>95</sup> *Ms. B*, fol. 176v et 189r.

<sup>96</sup> *Ms. B*, fol. 214r.

<sup>97</sup> *Ms. B*, fol. 200r.

<sup>98</sup> *Ms. B*, fol. 228v

<sup>99</sup> *Ms. B*, fol. 229r

<sup>100</sup> Quand Quryāqus attaque Yaḥyā (p.e. *ms. B*, fol 227v-228r) il s'en prend aux propres paroles de Yaḥyā et non à la présentation de la question et de l'argumentation nestorienne.

<sup>101</sup> *Ms. B*, fol. 130v-131r

de Dieu et le second comme étant vivant, raisonnable et mortel. Le Christ doit donc être deux choses : Il est Créateur et créé<sup>102</sup>, le Fils éternel (al-ibn al-azalī), le prééternel (al-qadīm), et aussi le fils temporel (al-ibn az-zamanī) qui est né à l'approche de la fin des temps. Mais le prééternel est autre que l'innové<sup>103</sup>.

Il en est de même des *concomitants* (al-lawāhiq) qui qualifient ces deux 'réalités' : d'une part le Christ est invisible, transcendant à la localisation, Créateur, immortel, Dieu, d'autre part il est visible, localisé, créé, mortel, soumis à Dieu (ma'lūh)<sup>104</sup>; or, d'après ces opposants, la réunion de ces deux opposés (mutaqābilān) dans une substance et en un état unique est impossible.

S'il y a plusieurs *définitions* différentes qui s'appliquent à un nom (comme 'le Christ'), il doit y avoir plusieurs *essences* différentes (dawāt muḥtalifa). Le Christ est Dieu; et voici sa définition : Il est généreux, sage et puissant<sup>105</sup>; le Christ est aussi homme; l'homme est vivant, raisonnable et mortel. Il s'agit donc bien dans le Christ de deux *définitions* et de deux essences différentes. Elles ne peuvent être des accidents. Aussi la conclusion est-elle inéluctable : il s'agit de deux *substances*. Par ailleurs, il est établi que les *attributs* de ces substances sont contraires et contradictoires (ṣifāt mutadādda - ṣifāt mutanāqiḍa)<sup>106</sup>.

Et s'il en est ainsi, il faut appliquer le principe qu'une seule et même substance qui se trouve dans un seul état ne peut être qualifiée en même temps par des attributions contraires et contradictoires. Ce serait le cas pour le Christ si on disait qu'il est une seule substance. Sinon il faudrait admettre, comme le faisait al-Miṣrī, que l'essence des composantes (ou d'une d'elles) soit corrompue et changée, qu'il y ait changement (tagayyur) et corruption (fasād), ou transfert d'essence et de substantialité (intiḳāl 'an dātihi wa ḡawhariyyatihi)<sup>107</sup> ou transformation<sup>108</sup>.

On bien les substances subsistent (bāqin) et conservent (ḥāfiz) cette essence et cette substantialité et on devra accepter deux substances du

<sup>102</sup> Ms. B, fol. 143v.

<sup>103</sup> Ms. B, fol. 141v.

<sup>104</sup> Ms. B, fol. 131v; 133v-134r.

<sup>105</sup> Ms. B, fol. 132r: on y retrouve les attributs divins de la Trinité tels que les connaît Yaḥyā, ce qui est une indication pour l'attribution à Yaḥyā des 11 questions des nestoriens.

<sup>106</sup> Ms. B, fol. 133v.

<sup>107</sup> Ms. B, fol. 137v.

<sup>108</sup> Ms. B, fol. 138v. Il est intéressant de voir que Yaḥyā (ms. B, fol. 139v) nous indique que le terme 'transformation' (istiḥāla) employé par lui dans la citation des nestoriens n'y est pas à sa place. Il faudrait user d'un autre terme, car il est question ici d'un changement d'essence et non d'un changement d'état (tagayyur al-aḥwāl), exprimé par istiḥāla.



Christ. De toute façon, la thèse non-nestorienne contient une contradiction interne insoluble si on veut en retenir tous les éléments.

d) Quryāqus b. Zakariyyā al-Ḥarrānī

En dehors de la contradiction fondamentale que mentionnent al-Warrāq et al-Miṣrī, Quryāqus donne lui aussi quelques observations très brèves au sujet de Dieu et de l'homme :

Comme les autres contradicteurs de Yaḥyā b. ʿAdī, il affirme que le Créateur est indéfinissable, étant donné qu'il ne tombe pas sous un genre<sup>109</sup> ; et quant à l'unité du sujet en Dieu, il ne peut l'accepter. Il souligne d'ailleurs l'ambiguïté de Yaḥyā sur ce point ; il prétend en effet que celui-ci prend 'sujet' (mawḍū') dans le sens de personne (šaḥs) ou hypostase (uqnūm), et qu'il en vient à des conclusions contradictoires s'il accepte avec tous les chrétiens la Trinité des Hypostases (ou des Personnes), et donc (d'après lui) de sujets.

Yaḥyā nie évidemment avoir jamais identifié le 'sujet' (mawḍū') et la personne (šaḥs) ou l'hypostase (uqnūm), et indique que la Trinité des Hypostases divines ne rend pas impossible l'unité du sujet.

En dehors de ces quelques observations initiales, tout le poids de la réfutation de Quryāqus al-Ḥarrānī tombe sur la contradiction qui se trouve dans l'affirmation de l'unique substance du Christ. Selon lui, il n'est pas possible que deux attributs définis *incompatibles* soient unis en acte ; puisqu'ils se rattachent aux deux définitions de deux substances *divergentes*<sup>110</sup>, ils ne peuvent s'unir en une substance une. Or, on attribue au Christ deux attributs *contradictaires* et substance, *incompatibles* en nature. Et on les unit en acte<sup>111</sup>. Alors qu'on définit le Christ par deux définitions divergentes qui conservent leur particularités (ḥawāṣṣ) après l'union<sup>112</sup>. Ce qui particularise la substance de Dieu<sup>113</sup>, la Sagesse de Dieu et le Verbe de Dieu est distinct, divergent, incompatible et contradictoire avec ce qui particularise la substance de l'homme.

Si on veut définir un sujet, on lui attribuera la définition de son essence et de sa nature. Si on en vient à plusieurs définitions différentes, on devra en conclure qu'elles définissent des essences différentes<sup>114</sup> et qu'il ne

<sup>109</sup> Ms. B, fol. 150v.

<sup>110</sup> Ms. B, fol. 161v.

<sup>111</sup> Ms. B, fol. 162r.

<sup>112</sup> Ms. B, fol. 162v.

<sup>113</sup> Ms. B, fol. 156v.

<sup>114</sup> Ms. B, fol. 175v.

s'agit pas d'un sujet un. Du moins, si par définitions différentes on comprend, comme Quryāqus, que ces définitions (qui concernent la nature, la substance ou l'essence de la chose) soient différentes par contradiction et par opposition<sup>115</sup>. Ce qui, selon lui, est bien le cas des définitions qu'on attribue aux deux substances du Christ.

## 2° Réponses de Yaḥyā b. 'Adī aux contradicteurs

Devant cette convergence dans l'opposition à l'unité de la substance du Christ, la réponse de Yaḥyā est simple: les conditions de la contradiction (šurūṭ at-tanāquḍ) ne sont pas réunies. Quelles sont ces conditions?

- Ce qui est qualifié par l'affirmation et la négation et les contraires doit être une seule et même chose (šay'); il doit y avoir unicité de sujet; l'exclusion réciproque de l'affirmation et de la négation et l'incompatibilité de deux contraires doit concerner la même *essence* ou le même *accident*. S'il s'agit de *relatifs*, la contradiction doit se faire par rapport à une même chose<sup>116</sup> (bi'd-dāt; bi'l-'arad; bi'l-idāfa);
- Si le qualifié est composé, l'affirmation et la négation et les contraires doivent concerner une seule partie (ḡuz') et une seule 'réalité' (ma'nan);
- Si le qualifié a des aspects différents, la qualification doit concerner un seul aspect (ḡiha);
- Le temps de la qualification doit être le même, elle ne peut concerner des périodes différentes (zamān)<sup>117</sup>;
- Les deux parties de la contradiction, pour être incompatibles, doivent se trouver ensemble dans un même état (ḥāl)<sup>118</sup>.

Dans le cas du Christ, ces conditions ne sont pas réunies, pour deux raisons. En premier lieu, parce que les deux termes de la contradiction dont parlent les opposants ne concernent pas la même partie du sujet ni le même aspect du sujet<sup>119</sup>. En effet, le Christ est un composé, dans lequel se trouve la 'réalité' de l'éternel (qidam) et la 'réalité' de l'innové (ḥadat). Ces deux se trouvent bien dans un même sujet qui est le Christ, mais du

<sup>115</sup> Ms. B, fol. 170v.

<sup>116</sup> L'opposition envisagée ici par Yaḥyā concerne en fait celle de l'affirmation et de la négation, qui seule mène à la contradiction, comme le dit Aristote (*Cat.* 10: 13b 1 s.). L'opposition des contraires, des relatifs et de la privation et de la possession devraient être hors de cause.

<sup>117</sup> Ms. B, fol. 235r-236r.

<sup>118</sup> Ms. B, fol. 134r.

<sup>119</sup> Ms. B, fol. 142r.

fait de la composition on lui attribue l'éternité d'un autre point de vue que l'innovation. Le Christ qui est essentiellement composé (mutaqawwam), est donc éternel d'un point de vue (qadīm min waḡh) et innové d'un autre point de vue (muḡdaṭ min waḡh)<sup>120</sup>. On dira donc qu'il n'est éternel que par une des deux 'réalités' dont il est constitué (qawām). Dans ce cas, la contradiction ne peut être soutenue : l'humanité ne devient pas identique à la divinité dans une union simple (basīt), puisque le composé (al-mu'allaf) — constitué (al-muqawwam) n'est jamais fait d'une seule chose. Il n'est pas seulement éternel (qadīm faqat), ni seulement innové (muḡdaṭ faqat) : il y a en lui (maḡwūd fihi) de l'éternité et de l'innovation<sup>121</sup>.

Si la substance de Dieu *est en lui* (yūḡadu lahu) ainsi que la substance de l'homme, et que le Christ un est tiers (tālīt), autre que l'homme pris séparément ('alā infirādihi) ou Dieu pris séparément, et qu'on considère les deux 'réalités' (ma'ānin) qui se trouvent en lui, on peut comparer le Christ au corps dans lequel il y a du blanc et du noir (fihi bayāḍ — fihi sawād)<sup>122</sup>.

Ce qui intéresse Yahyā c'est la vérité des 'réalités' (ma'ānin); si la 'réalité' de l'éternel (qidam) et la 'réalité' de l'innové (ḡadaṭ) *se trouvent dans le Christ*, comme le blanc et le noir peuvent *se trouver ensemble* dans un corps, dans une partie de ce corps<sup>123</sup>, et que ce sont des substances, ils doivent se trouver dans la définition unique du sujet, sans qu'on ne parle de contradiction.

D'aucune façon l'innové n'est donc éternel, Dieu non-dieu, le serviteur seigneur; le Créateur qui est éternel, transcendant, invisible et immortel n'est jamais devenu quelque chose de crée, de passible ou de mortel<sup>124</sup>.

<sup>120</sup> Ms. B, fol. 223r-224v.

<sup>121</sup> Ms. a, fol. 224r-226r

<sup>122</sup> Ms. a, fol. 208v et B fol. 209vs.

<sup>123</sup> Ms. B, fol. 221v: le noir qui est dans l'Éthiopien concentre la vue, l'effet du noir s'opère: la vue est concentrée:

وذلك انه يجمع بصر (... سواد الزنج

De même pour le blanc dans le Slave: il dilate la vue: l'effet de la blancheur s'opère, la vue est divisée au plus haut point:

(...) انه يفرق بصر (... بياض الصقالبة غاية تفریق

Ces deux effets révèlent la présence de la nature de la blancheur et de la nature de la noirceur dans ces gens; mais ces deux réalités peuvent se trouver ensemble dans un même homme: celui aux dents blanches et aux cheveux noirs (ms. B, fol. 223v), et on devra tenir compte de leur réelle présence.

<sup>124</sup> Ms. a, fol. 229r-v.

Mais on attribue ces deux qualifications au Christ en même temps en tant qu'on trouve en lui deux parties différentes (ğuz'ān muḥtalifān)<sup>125</sup>.

La question se pose évidemment, comment une chose composée d'une telle façon peut quand-même être une d'une façon réelle, et non par métaphore ou nominalement, alors qu'elle possède deux définitions tellement différentes. La définition n'est-elle pas une quand il s'agit d'un sujet un? Al-Miṣrī et Quryāqus le soulignent et défendent le principe que la définition concerne la substance, et que celle-ci ne peut avoir qu'une seule définition, n'ayant qu'une seule quiddité. Dans le sens strict, il n'y a en effet définition que de la quiddité, de la substance<sup>126</sup>, de ce qui existe en soi; et on aura une seule définition, une seule énonciation, pour une substance une<sup>127</sup>. Si on considère les composantes du Christ et leur différence intrinsèque, d'où vient alors leur unité? Et si on considère l'unité du sujet et de la 'réalité', comment accepter alors la composition en plusieurs choses tellement différentes? Al-Miṣrī affirme clairement qu'on ne peut trouver plusieurs choses dans ce qui est un dans le sujet; sinon il ne sera un que par métaphore<sup>128</sup>; ce n'est que dans ce cas qu'on pourrait parler de plusieurs définitions. Mais alors l'unité est irréaliste ... Ainsi, ni le bracelet, ni la maison, ni l'homme ne sont réellement un. Sur ce point, évidemment, l'opposition entre Yaḥyā et al-Miṣrī restera profonde; Yaḥyā s'efforcera bien de répliquer en donnant divers exemples<sup>129</sup>, mais il ne pourra combler pour autant la divergence profonde qui existe entre eux au sujet de l'unité du sujet composé. Mais une fois acceptée la possibilité de l'unité du composé, Yaḥyā lui applique le principe que la totalité est autre que ses parties, et que la définition de l'un est donc essentiellement différente des définitions des composantes prises séparément<sup>130</sup>. Un principe qui se rencontre comme un refrain dans tous ses traités<sup>131</sup>.

Pour Yaḥyā aussi, le Christ ne peut avoir qu'une seule définition en

<sup>125</sup> Ms. B, fol. 134v; ms. a, fol. 208v: la question se pose ainsi: comment peut-on dire que sous le point de vue du sujet, le Christ qui est 'ayant deux substances' (dū'l-ğawharayn) et composé de ces deux (mutaqawwam minhumā), est aussi «dū'l-ğawharayn ġayr al-ğawharayn», mais que sous le point de vue de la définition par les attributions essentielles il est «dū'l-ğawharayn huwa al-ğawharān»)?

<sup>126</sup> Ainsi chez Aristote: *Top.* 1, 5: 101b 37-38.

<sup>127</sup> Voir *Metaph.* 2, 12: 1037b 25.

<sup>128</sup> Ms. B, fol. 219r.

<sup>129</sup> Voir plus loin, divers exemples de l'unité du composé (paragraphe 7).

<sup>130</sup> E.a. ms. a, fol. 233v-235r.

<sup>131</sup> E.a. ms. B, fol. 231v.

tant qu'il est un<sup>132</sup>. Mais en tant qu'il est un composé, en tant qu'il est multiple, il en a deux. Il y a donc une restriction à faire (*istiṅnā'*)<sup>133</sup>: les définitions différentes ne s'appliquent au Christ qu'en tant qu'il est multiple, composé de deux substances, et non en tant qu'il est un. Les adversaires devraient accepter cette exception à la règle générale<sup>134</sup>. Alors la discussion au sujet de la contradiction qui se trouverait dans l'affirmation de l'Incarnation serait résolue.

La définition une appartient donc à la *substance* composée en tant qu'elle est une, même si les définitions des composantes ne sont pas égales entre elles<sup>135</sup>. Et en tant qu'elle est une, la définition désigne aussi une *nature* une, même si celle-ci est composée<sup>136</sup>. Il est impossible que des définitions de plusieurs *essences* désignent une seule essence<sup>137</sup> mais cela devient possible par composition (*bi't-ta'lif*), et vice versa, par analyse et disjonction (*bi't-tahlīl wa't-tafṣīl*), du moins, si cette nature une est constituée de natures différentes<sup>138</sup>.

Appliqués à l'Incarnation, ces divers principes s'expriment ainsi: le Christ est une *substance* une; une '*réalité*' composée, mais réellement une. Son *essence*, ou sa *nature* une est définie dans une *définition* une. Mais veut-on le définir en tant qu'il est composé, alors on devra définir les deux *essences*, ou les deux *natures* des deux substances dont il est composé. De sorte qu'en tant que composé, et sous ce point de vue seulement, le Christ est défini par deux définitions.

C'est dans ce contexte qu'il faut lire les étonnantes distinctions qu'introduit Yaḥyā dans le terme 'dieu'. Comme ces distinctions ne se trouvent que dans les réfutations ultimes de Yaḥyā, nous n'avons pas la réaction des musulmans à ces propos, mais on peut s'imaginer que ces différentes acceptations du terme 'dieu' ont dû faire une curieuse impression ...

A la question: peut-on dire que celui qui a été engendré par Marie est Dieu?<sup>139</sup> (question qui se pose différemment ailleurs: n'est-il pas

<sup>132</sup> Ms. B, fol. 217v-218r

<sup>133</sup> Ms. B, fol. 214v et ms. a, fol. 193v

<sup>134</sup> Ms. B, fol. 211v. «En effet, s'ils avaient dit que plusieurs définitions ne peuvent définir l'un en tant qu'il est un, on leur dirait qu'il est donc possible de définir véritablement l'un par plusieurs définitions».

<sup>135</sup> Ms. B, fol. 200r.

<sup>136</sup> Ms. B, fol. 203r; ms. B, fol. 130v.

<sup>137</sup> Ms. B, fol. 203v.

<sup>138</sup> Ms. B, fol. 205v.

<sup>139</sup> Ms. B, fol. 212v.

absurde de dire que le Créateur soit né, ou que Dieu soit devenu soumis à Dieu (ma'lūh), ou que Dieu ait un dieu<sup>140</sup>?) Yaḥyā répond ceci:<sup>141</sup> Le nom de 'dieu' (ism al-ilāh), le terme 'dieu' (lafzat ilāh)<sup>142</sup> ne désigne pas seulement le Créateur. Dans notre cas il désigne le Christ, constitué de Dieu et de non-dieu (mutaqawwam min ilāh wa min ġayr ilāh). Car le nom de 'dieu', ou le terme 'dieu' désigne six 'réalités' (ma'ānin):

1° Celle dont David témoigne dans le psaume (49,1) en disant: «Le Dieu des dieux, le Seigneur a parlé». Il désigne ici tout être adoré et honoré (ma'būd — mukarram — mu'azzam). Il ne peut s'agir du Créateur puisque Dieu dit à Moïse: «Je ferai de toi un dieu pour le Pharaon»<sup>143</sup>.

2° Le Dieu unique, Créateur (Ḥāliq) de toutes les créatures, Cause de toutes les causes ('illat al-'ilal)<sup>144</sup>, qui selon les chrétiens possède (d'après Yaḥyā) trois propriétés (ḥawāṣṣ)<sup>145</sup> qui sont les trois Hypostases. Par conséquent les chrétiens emploient le nom de 'dieu' aussi pour:

3° L'Hypostase du Père (qunūm al-Āb).

4° L'Hypostase du Fils (qunūm al-Ibn).

5° L'Hypostase de l'Esprit-Saint (qunūm ar-Rūh al-quḍus).

6° Les nestoriens, les jacobites et les melkites disent aussi que le Christ est Dieu. Et ils désignent de ce nom celui qui est constitué de la substance du Fils éternel — désigné lui-même par le terme 'dieu' — et de la substance de l'homme temporel. Ils usent donc du nom de 'dieu' par homonymie (ištīrāk al-ism)<sup>146</sup>. Mais pourquoi peut-on ajouter cette sixième signification du terme 'dieu' aux cinq autres, et surtout, à la quatrième? Yaḥyā répond: à cause de l'existence (wuġūd) de la 'réalité' de Dieu dans une des deux substances dont le Christ est constitué<sup>147</sup>. De la même façon qu'on peut qualifier la totalité par ce qui se trouve dans certaines de ses parties et non dans d'autres<sup>148</sup>.

Le Christ peut donc se nommer 'Dieu' pour autant que la divinité se rattache à une partie (min qibal luḥūqihi li-ġuz'ihī). C'est d'ailleurs une habitude du langage<sup>149</sup> de qualifier la totalité par ce qui caractérise une partie.

<sup>140</sup> Ms. a, fol. 229r-229v.

<sup>141</sup> Ms. B, fol. 246r-147r.

<sup>142</sup> Ms. a, fol. 133r.

<sup>143</sup> Ms. B, fol. 252v-253r.

<sup>144</sup> Ms. a, fol. 133v.

<sup>145</sup> Ms. B, fol. 252v.

<sup>146</sup> Ms. B, fol. 247r.

<sup>147</sup> Ms. a, fol. 149r.

<sup>148</sup> Ms. a, fol. 136v.

<sup>149</sup> Ms. a, fol. 136r (et 134r).

Il est donc clair qu'en disant que le Christ est mort, les jacobites n'affirment pas que le Créateur est mort<sup>150</sup>. Il faut y mettre une restriction quand on dit que «le Christ a un Dieu», suivant les paroles de l'Évangile: «Je m'en vais chez mon Père et votre Père, chez mon Dieu et votre Dieu ...»: c'est exact, mais il n'y a de Dieu pour le Christ qu'en tant qu'il n'est pas Dieu, mais homme. Il n'est pas Dieu en tant qu'il est homme; mais il est Dieu et 'il n'a pas de dieu' en tant qu'on vise l'autre aspect dont il est composé ...<sup>151</sup>. Des subtilités que probablement peu d'adversaires de Yaḥyā auront pu vraiment apprécier ...

Mais, pourrait-on objecter, pourquoi dit-on que Marie a enfanté Dieu et non qu'elle a enfanté un homme? Yaḥyā rappelle qu'on qualifie les choses par ce qu'elles ont de plus noble (ašraf)<sup>152</sup>. Il n'est pas faux de dire que le Christ est créé, (maḥlūq), dominé (marbūb), serviteur ('abd) et esclave (mamlūk) ..., mais on ne retient pas cette manière de parler. Comme on ne dira pas de Dieu qu'Il est «dépourvu de ce qui est indigne de Lui»<sup>153</sup>, «dans l'impossibilité de faire quelque chose d'absurde», etc. Comme il n'est pas élégant de dire d'un roi, d'un héros qu'il a faim et soif, qu'il se mouche, se libère et crache ... Ce qui est pourtant aussi vrai que les attributs dont on l'honore pour leur beauté et leur élégance.

Il n'y a donc pas d'incompatibilité ni de contradiction logique à affirmer l'Incarnation du Fils Éternel, Verbe et Sagesse de Dieu, parce que le Christ est composé de deux 'réalités' et que ce qu'on affirme de lui est affirmé de points de vue différents, d'après une partie différente de la totalité qu'est le Christ. Mais il y a une autre raison pour laquelle l'Incarnation en un Christ un, substance une, n'est pas impossible: parce que Dieu et homme ne sont pas contradictoires ni incompatibles. Mais comme nous l'avons dit pour les autres auteurs, bien qu'elle soit importante, cette considération reste un peu noyée dans l'analyse logique de Yaḥyā et ne fait surface qu'à de rares endroits.

Ainsi, à l'objection d'al-Miṣrī qui lui dit: «Tu en arrives toujours à deux substances différentes de tout point de vue»<sup>154</sup>, Yaḥyā répond: «On ne trouvera pas deux choses qui ont quelque chose en commun, entre lesquelles il n'y a pas d'accord sous un certain point de vue». Il en est ainsi pour Dieu et l'homme:

<sup>150</sup> Ms. a, fol. 133v (et 136r-137v).

<sup>151</sup> Ms. a, fol. 148r.

<sup>152</sup> Ms. B, fol. 246v.

<sup>153</sup> Ms. a, fol. 186v et fol. 190v (afḍal).

<sup>154</sup> Ms. a, fol. 186v

- 1° En tant qu'existants, ils ont en commun l'existence (al-wuğūd), et sur ce point ils ne sont donc pas différents<sup>155</sup>;
- 2° En tant qu'ils sont autres (min ḥaytuhumā mutagāyirān)<sup>156</sup>, ils ont en commun l'altérité (muttafiqān fi't-tagāyur) et ils ne sont donc pas différents;
- 3° Il n'y a pas d'êtres existents (mawğūdāt) qui ne soient ni accident ni substance (deux termes contradictoires)<sup>157</sup>;

Dieu et l'homme ne peuvent être des accidents, car ils sont tous les deux des êtres existants qui se suffisent et n'ont pas besoin d'un sujet pour exister; ils tombent donc tous les deux sous le genre de la substance, ils ont la substance en commun et ne sont pas différents sur ce point. (Selon Yaḥyā, Dieu ne peut pas être 'existence' (wuğūd), étant donné que l'existence est selon lui un *accident* de tous les existants et que Dieu ne peut être un accident. Il ne peut donc être qu'un *être existant* qui est une *substance*<sup>158</sup>).

De cette manière aussi la conclusion des contradicteurs est donc fautive, puisqu'entre l'homme et Dieu, il n'y a pas d'incompatibilité totale. D'ailleurs, il y a plus: comment peut-on parler d'incompatibilité dans le cas de l'homme et surtout, dans le cas de Dieu, le Créateur?

A la suite d'Aristote<sup>159</sup>, Yaḥyā dit qu'un des caractères des substances est de n'avoir aucun contraire; les substances premières Dieu et l'homme ne peuvent donc avoir de contraire (muḏādd). L'incompatibilité exige d'ailleurs que l'existence de l'un élimine (yabṭul) l'autre; si l'un existe, l'autre est alors inexistant (ya'dam)<sup>160</sup>. C'est une condition de l'incompatibilité et de la contradiction (ṣarṭ al-munāfāt wa'l-munāqaḏa). Et qui oserait dire que quelque chose puisse détruire l'essence de Dieu? Et si on tourne l'incompatibilité du côté de l'homme on se demande comment le Créateur pourrait détruire (yufsid) la nature de la substance de l'homme. Alors que c'est Lui qui l'a produite, la laisse subsister, la nourrit et la fait croître<sup>161</sup>? Rien ne corrompt (ğayr mufsid) l'essence

<sup>155</sup> Ms. B, fol. 229r.

<sup>156</sup> Voir ainsi: ms B, fol. 199r et 196v: «Toi aussi tu es obligé de dire avec tous ceux qui professent l'existence du Créateur, qu'Il est un existant dans l'ensemble des existants. Et il est clair pour chacun qui possède de l'intelligence que l'existant qui se trouve dans l'ensemble (ğumla) en est une partie (...). Ce qui est éternel, c'est le seul Créateur».

<sup>157</sup> Ms. B, fol. 229v.

<sup>158</sup> Ms. B, fol. 145r; ms. B, fol. 256r et 225r.

<sup>159</sup> Ms. B, fol. 151r. Ms. B, fol. 157v: citation textuelle selon la traduction de Ishāq b Ḥunayn (Aristote, *Cat.* 5·3b 24-26).

<sup>160</sup> Ms. B, fol. 171r.

<sup>161</sup> Ms. B, fol. 159r.



de Dieu, et elle-même ne corrompt rien (ğayr fāsīd). D'ailleurs, si l'incompatibilité est propre à Dieu, elle lui appartenait avant d'avoir créé. Car une des conditions de l'existence du propre est d'être toujours existant quand le sujet existe<sup>162</sup>. Mais on ne peut quand même pas parler d'incompatibilité à propos d'un sujet qui est seul.

Avec Yaḥyā on peut donc conclure : Les conditions de la contradiction ne sont pas réunies<sup>163</sup> non plus quand on envisage les natures de Dieu et de l'homme. Car il s'agit de natures — dont l'essence ne diffère pas d'une façon générale (iḥtilāfan kullīyan); — qui ne diffèrent pas dans la totalité des genres; — qui ne diffèrent pas dans la totalité des caractères concomitants (lawāḥiq); — dont il est faux de dire que chaque attribut de l'un est faussement attribué à l'autre, et qu'ils n'ont aucun attribut commun.

### 5. La Création

La question de la création du monde implique immédiatement la question de l'éternité du monde soulevée par Aristote. Elle apparaît dans la réfutation d'al-Miṣrī qui s'oppose à cette idée, comme nous l'avons vu. Il trouve l'occasion de la poser à Yaḥyā en lui disant que s'il suit Aristote en toute chose, comme il le fait, il devra lui aussi accepter l'éternité du monde. En premier lieu Yaḥyā b. 'Adī se défend de suivre Aristote jusqu'au bout; il ne veut pas avoir Aristote comme guide en fait de théologie chrétienne. Pour ce qui est de la question elle-même, il est catégorique. Si dans d'autres écrits Yaḥyā n'est pas très explicite<sup>164</sup>, il n'y a aucun doute qu'ici<sup>165</sup> il écarte l'hypothèse d'Aristote d'une éternité du monde *a parte ante*: «Il a été montré par des preuves véritables que le monde était d'abord non-crée, et qu'ensuite il fut crée»<sup>166</sup>. Cette

<sup>162</sup> Ms. B, fol. 158r Voir Porphyre, *Isagoge*. 16.15; Ainsi aussi. ms. B, fol. 232v: «Y a-t-il croyance plus absurde que de dire que l'essence du Créateur puisse trouver quelque chose qui la corrompt, avec laquelle elle soit incompatible (munāfin), contraire (didd) ou opposée (muqābil)?»

<sup>163</sup> Ms. B, fol. 170v-171r

<sup>164</sup> PINES, *Correspondance*, p. 131, n° 103, croit pouvoir déduire de la correspondance qu'il étudie dans cet article entre Ibn Abī Sa'īd al-Mawsilī et Yaḥyā b. 'Adī (de l'année 340 H = 952) que ce dernier serait plutôt en faveur de la doctrine de l'éternité du monde *a parte ante*. Il faut noter que la polémique que nous présentons est de 14 ans postérieure à cette correspondance et que celle-ci porte un caractère spécial, comme le souligne Pinès.

<sup>165</sup> Ms. B, fol. 199r et PERIER, *Petits traités*, p. 90s. Voir: BEHLER, E., *Die Ewigkeit der Welt*, München-Wien, 1965, p. 125s (Ibn 'Adī), p. 128s (Philoponus)

<sup>166</sup> Ms. B, fol. 240r

certitude ne nous éclaire pourtant pas sur la modalité de la création<sup>167</sup>. Nous savons «que le Créateur n'a pas créé la matière (al-mādda) — qu'on connaît comme matière hylique (al-hayūlā) — à partir d'une autre matière ...», mais la manière nous reste inintelligible.

## 6. La Trinité ou les attributs divins

Un paragraphe au sujet de la Trinité ou des attributs divins dans un exposé sur la théologie de l'Incarnation chez Yaḥyā b. 'Adī n'a pas de quoi étonner. Non seulement parce qu'on trouve certaines références à la théologie de la Trinité dans les œuvres qui traitent explicitement de l'Incarnation, mais surtout parce que la théologie de l'Incarnation est elle-même intimement liée à celle de la Trinité. Et cela non seulement par la voie de la comparaison<sup>168</sup>, comme nous le verrons plus loin, quand nous étudierons les analogies que nous propose Yaḥyā b. 'Adī entre l'Union du Christ et l'Unité trine de Dieu, mais plus fondamentalement, par l'essence même de la deuxième personne de la Trinité, seule à pouvoir s'unir à la forme humaine<sup>169</sup>.

La grande polémique contre les nestoriens ne fait que confirmer les données qu'avait déjà rassemblées Périer<sup>170</sup>. Il ne nous semble pas qu'il y ait quelque chose à y ajouter. Résumons donc ces données.

En premier lieu, Yaḥyā semble reprendre une manière de parler de Dieu, vivant, puissant et savant (ḥayy, qādir, 'ālim)<sup>171</sup>, qui est attribuée par ailleurs à certains chrétiens<sup>172</sup>, mais qui n'est pas la manière de voir propre à Yaḥyā b. 'Adī. Il s'en distancie d'ailleurs quand Abū 'Īsā al-Warrāq la propose<sup>173</sup>.

De préférence, Yaḥyā b. 'Adī parle de l'unique substance (ḡawhar) du Créateur, qualifiée (mawṣūf) par trois attributs (ṣifāt) qui ont une 'réalité' (ma'nān) différente<sup>174</sup>. Ces trois attributs sont les suivants: la Bonté (al-Ḡawd), la Sagesse (al-Ḥikma) et la Puissance (al-Qudra). On peut dire que ce sont des propriétés (ḥawāṣṣ) de la substance unique de Dieu<sup>175</sup>.

<sup>167</sup> Ms. B, fol. 139v.

<sup>168</sup> Voir 7.

<sup>169</sup> Voir 8

<sup>170</sup> PÉRIER, *Yaḥyā*, pp. 155-185

<sup>171</sup> Ms. a, fol. 149r.

<sup>172</sup> Sous la forme de la triade *an-Nuṭq, al-Hikma, al-Hayāt* (Raison, Sagesse, Vie) Ms. a, fol. 114v-115r.

<sup>173</sup> Ms. a, fol. 114v.

<sup>174</sup> Ms. B, fol. 133r

<sup>175</sup> PÉRIER, *Petits traités*, pp. 44s.

En réponse à une question d'al-Miṣrī, Yaḥyā nous explique clairement comment l'essence de Dieu est réellement *constituée* de ces trois attributs<sup>176</sup>. La Bonté n'est pas l'acte du bienfait à autrui, mais la puissance dont résulte l'acte du bienfait à autrui. Si la Bonté n'était que cet acte, elle proviendrait de Dieu (ḥādīṭ 'an Allāh) en même temps qu'advient (ḥudūt) ce qu'il crée en bonté. Mais n'étant pas un acte, la Bonté est une 'réalité' (ma'nan) éternelle (azalī) qui existe en Dieu d'éternité, car elle lui est essentielle (ḡātī lahu)<sup>177</sup>. Cette 'réalité' (ou cette *propriété*, ou cet *attribut essentiel*) a un nom: c'est le Père. Tout comme la Sagesse a un nom: le Fils; ainsi que la Puissance: l'Esprit-Saint.

Selon Yaḥyā, ces trois attributs divins appartiennent à la substance une de Dieu<sup>178</sup>. Or, si on cherche à définir le Père, le Fils et l'Esprit-Saint, on s'aperçoit qu'il s'agit de trois substances. Le Père est défini comme étant une substance éternelle, incorruptible, qui engendre mais n'a pas été engendrée et ne procède pas. Et on peut donner aussi la définition correspondante du Fils (qui a été engendré) et de l'Esprit (qui procède)<sup>179</sup>.

Yaḥyā accepte un des premiers principes de la logique qui dit que chaque définition différente d'une autre doit se rapporter à une quiddité différente en tant qu'elle donne une autre réponse à la question «qu'est-ce?»<sup>180</sup>. Il doit donc conclure que ces trois définitions ne peuvent désigner une seule substance en tant qu'elles sont différentes. Et pourtant, ces trois substances désignées par ces trois définitions appartiennent et sont attribuées (comme attributs) à une substance unique: celle de

<sup>176</sup> Ms. B, fol. 219v.

<sup>177</sup> Cette prise de position de Yaḥyā s'inscrit d'une façon évidente dans la discussion sur les attributs divins qui avait divisé les théologiens musulmans avant lui. Nous verrons plus loin les emprunts qu'a faits notre auteur à cette discussion.

<sup>178</sup> Ms. B, fol. 220r.

<sup>179</sup> Ms. B, fol. 133v. Vis-à-vis des théologiens classiques des premiers siècles, la théorie des attributs divins est une innovation. Pour ceux-ci, les trois Personnes divines ne se distinguent formellement entre elles que par leurs *relations*: la relation de paternité, celle de filiation et celle de procession. Alors qu'en notre cas il y a une nouvelle distinction; celle des attributs divins. Le Père Allard et Mr. Troupeau avaient déjà remarqué cette différence dans leur édition de l'*Épître sur l'Unité et la Trinité* de Muḥyī ad-Dīn al-Isfahānī († XI<sup>e</sup> s.) (AL-ISFAHĀNĪ, *Épître*, pp. XV s.). Ils avaient noté que la théologie ancienne qui prenait en considération les relations entre les personnes divines ne se retrouvait presque plus dans le texte qu'ils étudiaient. Il en est de même chez Yaḥyā b. 'Adī. Bien que (comme nous le voyons ici) les notions classiques de paternité, de filiation et de procession soient encore employées. Mais il est clair que ces notions sont devenues d'un intérêt secondaire à côté des attributs divins.

<sup>180</sup> Ms. B, fol. 154r.

Dieu. Comme nous le verrons en détail plus loin au sujet de l'homme, qui est une unité composée lui aussi, ceci n'est possible que parce que la substance de Dieu à laquelle appartient la Bonté, la Sagesse et la Puissance, est une substance composée (*mutaqawwam*)<sup>181</sup>.

Si ces trois attributs divins jouent un rôle important dans sa *Réfutation d'al-Kindī*<sup>182</sup> et si nous les retrouvons dans son *Traité sur l'Unité de Dieu* et dans la grande polémique contre les nestoriens, Yaḥyā a une autre manière de présenter la Trinité. Elle est exposée clairement dans certains *petits traités* et dans la *Réfutation d'Abū 'Īsā al-Warrāq*. Bien qu'elle ne soit pas explicitement traitée dans la grande polémique contre les nestoriens, cette présentation plus rationnelle et plus élaborée est présupposée dans cette polémique. Nous en donnerons la preuve à la fin de ce chapitre sur la Théologie de Yaḥyā<sup>183</sup>. Il nous suffit ici de présenter le texte-clé de la *Réfutation d'Abū 'Īsā al-Warrāq* concernant la Trinité et l'Incarnation<sup>184</sup>.

Il y a une analogie entre les trois Hypostases divines et l'intellect. En les comparant on voit que l'intellect pur (*al-'aql al-muḡarrad*) se trouve à la place du Père; l'intelligéant (ou ce qui intellige d'une intellection pure) (*al-'āqil 'aqlan muḡarradan*) se trouve à la place du Fils; et l'intelligible (ou ce qui est intelligé d'une intellection pure) (*al-ma'qūl 'aqlan muḡarradan*) vient à la place de l'Esprit. Ceci n'est pas une simple comparaison. Elle traduit une réalité interne de la Trinité. Yaḥyā nous l'indique au début du traité sur la Trinité de cette même *Réfutation d'Abū 'Īsā al-Warrāq*: «Les chrétiens désignent du nom de Père la substance qu'ils nomment le Créateur considéré comme un intellect pur ('*aql muḡarrad*); ils désignent du nom de Fils le Créateur considéré dans son intelligence de sa propre essence ('*āqil li-dātihī*); et ils désignent du nom d'Esprit-Saint le Créateur considéré comme étant intelligible pour soi-même (*ma'qūl li-dātihī*)»<sup>185</sup>.

S'il est impossible de rendre compte ici d'une façon exhaustive de cette théologie de la Trinité ou des Attributs Divins de Yaḥyā b. 'Adī, décrite d'une manière plus détaillée par A. Périer<sup>186</sup>, ainsi que des influences

<sup>181</sup> *Ms. B*, fol. 220r.

<sup>182</sup> PERIER, *Yaḥyā*, pp. 186-191.

<sup>183</sup> Voir 8.

<sup>184</sup> *Ms. a*, fol. 127v; ce texte important a été repris par Abū'l-Barakāt, *Misbāḥ* (trad. V), p. 653 et Abū Ishāq ibn al-'Assāl (voir supra chapitre I, 4); voir PLATTI, *Yaḥyā*, pp. 167 et 177.

<sup>185</sup> *Ms. a*, fol. 3v (Voir PERIER, *Yaḥyā*, p. 164)

<sup>186</sup> PERIER, *Yaḥyā*, pp. 150-191.

philosophiques et théologiques<sup>187</sup> qui l'ont amené à concevoir la Trinité de la manière que nous l'avons décrite, nous ne pouvons pas passer sous silence une remarque d'aš-Šahrastānī (mort AD. 1153) dans sa *Somme Philosophique* (on est sûrement frappé par l'identité des attributs des mu'tazilites cités d'une part, de ceux des philosophes (musulmans) évoqués d'autre part et de ce que dit Yahyā b. 'Adī): «Les mu'tazilites tenaient que le Créateur — qu'Il soit exalté — est *Vivant, Savant et Puissant* par sa propre essence, et non par science, par puissance et vie. Ils difféèrent d'opinion quant à ce qu'Il serait écoutant, voyant, voulant, parlant, (...). Abū'l-Hudayl al-'Allāf suivait les philosophes en disant que le Créateur — qu'Il soit exalté — connaît par une connaissance qui est Lui-même, mais il ne disait pas que Lui-même est connaissance, comme le disent les philosophes: *intelligent, intellect et intelligible ...*»<sup>188</sup>.

Nous n'allons pas entrer dans les détails au sujet de la controverse sur les attributs divins dans l'Islam<sup>189</sup>, quelques indications suffiront à montrer que Yahyā s'inscrit parfaitement dans un courant de pensée où se trouvent certains points de vue dont il usera pour expliciter sa propre doctrine chrétienne<sup>190</sup>.

<sup>187</sup> Ainsi S. Jean Damascène; et Abū Qurra (voir WOLFSON, *The Muslim Attributes*, p. 18; KHOURY, *Les théologiens Byzantins*, p. 93 et *La controverse Byzantine*, p. 53) PG, 97, 1496-97. «Il est absurde de croire que Dieu ne se connaît pas, Il se connaît par un mode spécial ( . ); Il doit se connaître par ce qui Lui est parfaitement égal (homoion), c'est-à-dire homoousion (consubstantiel) et coéternel à Dieu, par lequel Il se connaît soi-même ... ». Il y a aussi Jean Philopon invoqué par Maïmonide comme une des sources du Kalām lui-même: «Alors naquit parmi eux cette science du Kalām .. Ils trouvèrent donc les discours de Jean le Grammaire, d'Ibn 'Adī et d'autres encore traitant de ces matières; ils s'en emparèrent dans l'opinion d'avoir fait une importante trouvaille. Ils choisirent aussi dans les opinions des philosophes anciens tout ce qu'ils croyaient leur être utile ...» (MAÏMONIDE, *Guide des égarés* I, p. 341). Comme nous l'avons vu l'addition du nom de Ibn 'Adī repose sur une confusion entre Jean Philopon et Yahyā b. 'Adī: il faut accepter un dédoublement du premier chez Maïmonide, qui a dû croire Ibn 'Adī plus ancien. Mais celui-ci est trop tardif pour jouer le rôle de prédécesseur. Il ne peut être invoqué lui-même comme source de certaines discussions du Kalām au sujet du Tawhīd: ce serait un anachronisme flagrant.

<sup>188</sup> AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, *Nihāyatu*, p. 180: introduction au chapitre sur les attributs divins.

<sup>189</sup> Voir NADER, *Mu'tazila*, pp. 49s. LAOUST, *Les schismes*, pp. 403-407 et 411, BADAWI, *Histoire*, p. 27 (Le Tawhīd); p. 59 (Al-'Allāf); p. 69s. (Id.); p. 105 (Al-Nazzām); p. 149 (Al-Ġubbā'ī) pp. 171-188 (Abū Hāšim Al-Ġubbā'ī); ALLARD, *Attributs divins*, passim.

<sup>190</sup> Les musulmans eux-mêmes étaient très conscients que certaines réponses de leurs penseurs les rapprochaient des chrétiens. ainsi AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, *Nihāyatu*, p. 198 «Les attributs existent et se trouvent inhérents à l'essence. Leur doctrine (des modes) serait alors

Si on résume les données établies dans les études concernant les attributs divins dans la théologie musulmane, on en vient à la conclusion qu'à un moment donné de la réflexion sur la Révélation coranique et sous la poussée de la théologie des Noms divins, qui trouve sa source dans le Coran lui-même, une discussion est née concernant un nombre restreint d'attributs divins; cette discussion a pris de l'ampleur sous l'inspiration de la philosophie antique dont on reprenait connaissance et qui offrait le vocabulaire technique adéquat<sup>191</sup>. On parlait d'attributs (ṣifāt), ou de modes (aḥwāl), d'attributs essentiels (ṣifāt ad-dāt ou annafs ou bi-nafsihi) ou d'attributs de l'acte (ṣifāt al-af'āl), et en partant de deux attributs (vivant — ḥayy et savant — 'ālim)<sup>192</sup>, et puis de quatre (science — 'ilm, puissance — qudra, volonté — irāda, vie — ḥayāt)<sup>193</sup> on allongeait la liste en ajoutant parfois des attributs (samī'an, baṣīran, qadiman — écoutant, voyant, préexistant)<sup>194</sup> ou en modifiant certains de ceux-ci («Dieu a une vie, un savoir, un pouvoir, une parole, une volonté, une ouïe et une vue»)<sup>195</sup>, (Sagesse — Hikma, Puissance — Qudra, Justice — 'Adl, Bien — Ḥayr, Perfection — Ğamāl, Vérité — Ḥaqq)<sup>196</sup>. On trouvera plus tard de nouvelles nuances (karīm — généreux, ġawād —

semblable à la doctrine des chrétiens qui professent que Dieu est un comme substance, mais trois par rapport à l'hypostase) (wāhid bi'l-ġawhariyya, talāṭa bi'l-uqnūmiyya).

<sup>191</sup> Ainsi AL-AS'ARĪ, *Maqālāt*, p. 485: «Le point de vue d'Abū'l-Huḍayl († 849) vient d'Aristote. Dans un de ses livres en effet, Aristote dit que dans sa totalité, Dieu est Science, que dans sa totalité, Il est Puissance, que dans sa totalité, Il est Écoutant, et que dans sa totalité Il est Voyant ...». Bien qu'on ne puisse trouver cette citation littéralement chez Aristote, WOLFSON, *The Muslim Attributes*, pp. 77-78 nous renvoie au livre *Lambda* de la *Métaphysique*, 1072b 26-30.

<sup>192</sup> AŠ-ŠAHRAS'TĀNĪ, *Al-Mīlāl* (Ed. C), p. 60; ID. (Trad. H.), p. 90

<sup>193</sup> Du temps de Wāṣil b 'Aṭā' et de ses disciples, il y eut un certain balancement entre ces deux à quatre attributs; entre ces vrais mu'tazilites, niant les attributs et la siḫāṭiyya, acceptant des attributs (essentiels). (WOLFSON, *The Muslim Attributes*, p. 12, AŠ-ŠAHRAS'TĀNĪ, *Al-Mīlāl* (Ed. C), p. 64; ID. (Trad. H.), pp. 95 s.). Abū'l-Huḍayl al-'Allāf les distinguait ainsi: «Dieu est savant ('ālim) par une science et sa science est son essence» (et ainsi de même pour la puissance et la vie); et AŠ-ŠAHRAS'TĀNĪ, *Al-Mīlāl* (Ed. D.), p. 71 ajoute: «Il a emprunté cette idée aux philosophes qui pensaient que son Essence est une et que sous aucun aspect il n'y a de multiplicité en elle, et que les attributs ne sont pas des 'réalités' (ma'ānī) qui, en dehors de son essence, se trouvent dans son essence, mais qu'elles sont son essence». AL-AS'ARĪ, *Maqālāt*, pp. 166-167 dit environ la même chose d'an-Nazzām: «Si je dis que Dieu est savant ('ālim) je ne fais que confirmer l'essence divine et nier en elle toute ignorance». De même pour l'affirmation puissant et vivant (qādir, ḥayy).

<sup>194</sup> AL-AS'ARĪ, *Maqālāt*, p. 486, AŠ-ŠAHRAS'TĀNĪ, *Al-Mīlāl* (Ed. C.), pp. 62 et 138; 'ABD AL-ĠABBĀR, *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa*, (Ed. Abdel-Karim Ousman), Cairo, 1965, p. 125.

<sup>195</sup> ALLARD, *Attributs divins* .. , p. 94.

<sup>196</sup> AL-KINDĪ, *Rasā'il* (Ed. Abū Rīdah), p. 275

bien-faisant, mağīd — glorieux), une véritable floraison d'attributs et même d'attributs essentiels<sup>197</sup>. Selon aš-Šahrastānī, Abū Hāsim et al-Ġubbā'ī étaient d'accord pour dire que Dieu est Puissant (Qādir), Savant ('Ālim), Bienfaisant (Ġawād) et Sage (Ḥakīm)<sup>198</sup>; ce qui nous rapproche évidemment des attributs employés par Yaḥyā lui-même. L'attribut bonté (al-ğawd) revient lui aussi chez plusieurs auteurs<sup>199</sup>. L'influence de cette discussion se faisait sentir jusque dans les milieux juifs et chrétiens<sup>200</sup> chez lesquels elle recevait une résonance particulière. Ainsi nous avons le témoignage du jacobite Abū Rā'īṭa, prédécesseur de Yaḥyā b. 'Adī qui mentionne lui-même la doctrine des 'gens du Sud' (les Arabes) «qui ne nieront certainement pas que Dieu soit continuellement vivant (ḥayy), savant ('ālim), voyant (baṣīr), écoutant (samī')»<sup>201</sup>. Même s'il ne s'agit pas de donner des attributs correspondants aux trois personnes de la Trinité comme le fait Yaḥyā, nous avons ici une indication précieuse d'une liste d'attributs de Dieu qui rappelle celles que nous avons rencontrées et qui est employée par l'auteur pour démontrer qu'il n'est pas irraisonnable d'admettre la Trinité, c'est-à-dire une certaine multiplicité en Dieu, puisque ces gens eux-mêmes acceptent certains attributs divins. Esprit de synthèse, Yaḥyā b. 'Adī a intégré ces données dans sa théologie, prenant aux interlocuteurs les éléments qu'il pouvait utiliser lui-même<sup>202</sup>.

<sup>197</sup> Finalement, le sens de la question des attributs divins évoluera tellement, que, comme le dit le R.P. Allard, «de toutes ces divergences (au sujet des attributs divins et de leur nombre) on peut sans doute conclure que ce que vise al-Aš'arī, n'est pas de donner des listes exhaustives *ne varietur*, mais d'énumérer les grandes catégories du langage qui servent à décrire Dieu ...» (ALLARD, *Attributs divins* ..., p. 192). Voir AL-AŠ'ARĪ, *Maqālāt*, p. 528; NADER, *Mu'tazila*, pp. 57-61; ALLARD, *o.c.*, p. 116.

<sup>198</sup> AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, *Al-Milal* (Ed. C.), p. 55; (Trad. H., p. 82); Id., *Nihāyat*, pp. 189 et 198; BADAWĪ, *Histoire I*, p. 171-189 donne pratiquement le chapitre d'aš-Šahrastānī en traduction.

<sup>199</sup> Ainsi, selon AL-AŠ'ARĪ, *Maqālāt*, p. 528 au sujet des mu'tazilites; «Ils sont d'un avis différent au sujet du sens de l'affirmation que Dieu est Bienfaisant (ğawād): cette caractéristique, est-elle un des attributs essentiels (sifāt an-nafs) ou est-ce un attribut de l'acte?» Et il nomme e.a. AL-ḤUSAYN AN-NAĞĠĀR et 'Abdallāh b. Kullāb.

<sup>200</sup> WOLFSON, *Kalām*, pp. 112s.

<sup>201</sup> GRAF, *Abū Rā'īṭa* (CSCO, 130), p. 3.

<sup>202</sup> Mais il n'est certainement pas le dernier à employer cette argumentation avec les musulmans; ainsi al-Baqillānī († 1013), qui est un peu postérieur à Yaḥyā b. 'Adī, citera lui-même une réponse aux chrétiens pourquoi Dieu ne serait-il pas quatre Hypostases? Vous ne niez pas quand-même pas que Dieu est existant (mawğūd), vivant (ḥayy), savant ('ālim), puissant (qādir)? (AL-BAQILLĀNĪ, *Kitāb at-Tamhīd* (Éd. R.J. McCarthy), Beyrouth, 1957, p. 79).

Si par la référence aux problèmes des *théologiens musulmans* aš-Šahrastānī nous met sur la voie pour mieux situer la théologie de la Trinité de Yahyā, il en est de même pour la seconde partie de la phrase d'aš-Šahrastānī qui a trait aux *philosophes*<sup>203</sup>. La comparaison entre l'intellect, l'intelligéant et l'intelligible et la Trinité chez Yahyā b. 'Adī trouve sa source dans les premiers systèmes philosophiques arabes, mais cela n'exclut nullement que *l'influence directe d'Aristote et de théologiens chrétiens influencés par lui ou par le néo-platonisme*<sup>204</sup> n'ait confirmé Yahyā dans son point de vue.

Al-Fārābī est 'le père de la philosophie musulmane'<sup>205</sup> et c'est chez lui que nous trouverons élaborée la doctrine de *l'intellect divin*. Mais c'est chez son prédécesseur al-Kindī que nous trouverons explicitée d'abord la philosophie de *l'intellect humain*, à partir d'Aristote<sup>206</sup>. En effet, si al-Kindī a élaboré sa doctrine de *l'intellect humain*<sup>207</sup> il n'y a aucune trace chez lui de la manière dont Dieu connaît, alors que c'est le cas chez al-Fārābī<sup>208</sup>. Et d'une manière qui ne laisse aucun doute sur le fait que

<sup>203</sup> AŠ-ŠAHRASTĀNĪ, *Nihāyatu*, p. 180

<sup>204</sup> ENDRESS, *The Works*, p. 73 tire l'attention sur le fait que dans la philosophie de Proclus, la première triade est la Bonté, la Puissance et la Science, et la seconde l'Existence, la Vie et l'Intelligence. Une doctrine qui réapparaît chez Pseudo-Denys l'Aréopagite. On ne peut pas exclure a priori l'influence de ces sources sur Yahyā b. 'Adī.

<sup>205</sup> MADKOUR, *La place d'Al-Fārābī*, p. 10.

<sup>206</sup> JOLIVET, *L'intellect selon al-Kindī*, p. 4; AL-KINDĪ, *Rasā'il* (Ed. Abū Rīdah), pp. 353-362: «... Quand la forme intellectuelle s'est unie à elle (l'âme), elle et l'intellect sont une même chose : elle est donc et pensante et pensée (fa iḏā ittaḥadat bi-hā aš-šurat al-'aqliyya, fa-hiya wa'l-'aql šay' wāhid, fa-hiya 'āqila wa ma'qūla. Fa-iḏan al-'aql wa'l-ma'qūl šay' wāhid min ḡihat an-nafs). L'intellect et l'intelligible sont donc une seule chose par rapport à l'âme»; voir AL-KINDĪ, *Rasā'il* (Ed. Abū Rīdah), p. 302.

<sup>207</sup> Voir aussi BADAWI, *Traité philosophiques*, pp. 1-5, *Histoire*, p. 449.

<sup>208</sup> AL-FĀRĀBĪ, *Al-Madīna* (Ed. D.), pp. 9-10; (Trad. J.), p. 20. «N'étant point matière et n'ayant de matière en aucune façon, Il (Dieu) est substantiellement intelligence en acte. Car ce qui empêche la forme d'être intelligence et d'intelligence en acte, c'est la matière dans laquelle existe la chose; or, dès que la chose existe sans le secours d'une matière, elle est, dans sa substance, intelligence en acte; tel est le cas du Premier. Il est donc intelligence en acte. Et Il est aussi substantiellement intelligible, car ce qui empêche l'objet d'être intelligible en acte, c'est (également) la matière. Et Il est intelligible en tant qu'Il est intelligence, car ce dont 'l'ipséité' est intelligence n'a pas besoin, pour être intelligible, d'un être étranger à Lui qui l'intelligé. Il s'intelligé lui-même. En tant qu'Il intelligé son essence, Il est intelligent et intelligence en acte; et en tant que son essence intelligé, il est intelligible en acte. De même, Il n'a pas besoin, pour être intelligence en acte et intelligent en acte d'une essence qu'Il intelligerait et acquerrait de l'extérieur, mais il est intelligence et intelligent en intelligéant son essence. L'essence qui intelligé est celle qui est intelligée et Il est intelligence en tant qu'Il est intelligible. Ainsi en Lui être intelligence, intelligible et intelligent ne constitue qu'essence et substance une et indivisible».



Yaḥyā b. ʿAdī qui était *son disciple* s'en soit inspiré; d'autant plus qu'il n'avait pas grand-peine à en retrouver les éléments essentiels chez Aristote<sup>209</sup>. En effet, pour al-Fārābī, Dieu est intelligence, intelligent et intelligible en acte. Mais en plus, al-Fārābī lui aussi accepte une autre manière de concevoir les attributs divins, qui suit plutôt la première ligne de pensée que nous avons décrite. Il reste foncièrement attaché à la doctrine muʿtazilite et à leur doctrine du Tawḥīd, qui n'accepte pas de qualifications qui se surajoutent à l'essence divine<sup>210</sup>. Mais il accepte néanmoins de caractériser Dieu comme étant le Souverain *Bien*, la Vérité en soi, la *Vie* par excellence<sup>211</sup>; en qui l'Affectueux est l'Affectionné lui-même, l'Aimant, l'Aimé, etc.<sup>212</sup>. Dieu est *Science* (ʿilm) par excellence; Il n'a pas besoin d'un autre être qui lui fournisse les connaissances, ou d'un objet extérieur à connaître. Il est la science de son essence. De cette manière d'ailleurs, al-Fārābī rejoint l'autre manière de concevoir les attributs divins, par le biais de l'intellect divin.

Même si sur ce point (du Bien, de la Vie et de la Science) le parallélisme entre al-Fārābī et Yaḥyā est plus flou, il n'en reste pas pour autant que c'est chez ce maître qu'il faut chercher l'influence primordiale, et dans la pensée muʿtazilite et la philosophie musulmane l'horizon sur lequel se dessine la doctrine des attributs divins de Yaḥyā b. ʿAdī. Ce qui ne veut pas dire, évidemment, que Yaḥyā n'ait pas été influencé directement par les théologiens *chrétiens* qui le précédaient<sup>213</sup> et qui, pour leur part, et depuis longtemps avant l'Islam, avaient déjà tiré profit des philosophies d'Aristote et néoplatonicienne dans l'élaboration de la théologie de la Trinité de Dieu.

### 7. La théologie de l'Incarnation: comparaisons

Une fois admis qu'on ne peut comprendre l'Incarnation que par la voie de la comparaison et d'une façon approximative (ʿalāʾt-taqrīb — ʿalāʾt-tamṭīl), parce que la modalité (kayfiyya) du devenir-homme (maṣīr insānan) du Fils éternel ne peut être comprise d'une façon exhaustive

<sup>209</sup> Ainsi chez Aristote, *Metaph. Lambda* 7, 1072b 20-23 et 25-30. Trad. arabe dans BADAWI, *Aristū*, p. 4

<sup>210</sup> LAOUST, *Les schismes*, p. 407.

<sup>211</sup> AL-FĀRĀBĪ, *Al-Madīna* (Trad. J), p. 21

<sup>212</sup> *O.c.* pp 26-27: Dieu est une intelligence qui se pense; un être vivant dont la vie est parfaite et un bienheureux dont le bonheur est parfait.

<sup>213</sup> Voir plus haut les références à Pseudo-Denys l'Aréopagite, Jean Philopon, Jean Damascène, Abū Qurra, Abū Rāʾita...

(*'alā't-taḥṣīl*)<sup>214</sup> comme on ne peut saisir la modalité de la création<sup>215</sup>, il reste à donner différents modèles d'union qui se rapprochent de l'union de l'Incarnation, pour cerner sa 'réalité', bien que celle-ci soit unique. A travers les diverses comparaisons et les modèles d'union que présente (parfois longuement) *Yaḥyā b. ʿAdī*, nous comprendrons mieux sa manière de voir ce mystère chrétien, et nous pourrons achever ce chapitre par un aperçu assez sommaire du point central de sa doctrine, du vocabulaire qu'il emploie, avec comme arrière-fond la doctrine traditionnelle monophysite-jacobite.

### 1° L'âme et le corps

La comparaison qui plaît le plus à *Yaḥyā* est celle de l'âme et du corps qui s'unissent en l'homme mais gardent leurs substances<sup>216</sup>. En effet, ni la substance du corps, ni celle de l'âme n'est anéantie par l'union, quand advient de leurs deux substances une substance une (*ḥadaṭa ḡawhar wāḥid minhumā*)<sup>217</sup>. C'est une comparaison qui laisse apparaître très clairement l'unité du sujet alors que celui-ci est dit *dū ḡawharayn*<sup>218</sup>, 'ayant deux substances'.

De telle sorte que la définition, ou la qualification (*qawl wāṣif*) de la substance une est différente de celle qui est propre (*al-ḥaṣṣ bihi*) au corps ou de celle qui est propre à l'âme.

### 2° La forme et la matière

Si on considère l'homme dans sa totalité, l'âme y joue le rôle de la forme (*ṣūra*) du composé (*al-murakkab*) et le corps celui de la matière (*hayūlā*) qui reçoit la forme<sup>219</sup>. Dans ce sens «que la matière devient (de la matière) ayant de la forme quand elle est informée par elle et que la forme devient (une forme) ayant de la matière, lorsque chacun des deux endosse l'autre»<sup>220</sup>; mais le corps est moins noble que l'âme. Celle-ci permet la croissance, la nutrition, la régénération, la sensation, le

<sup>214</sup> *Ms. B*, fol. 139r.

<sup>215</sup> *Ms. B*, fol. 239r.

<sup>216</sup> *Ms. a*, fol. 245r.s.

<sup>217</sup> *Ms. a*, fol. 216r.

<sup>218</sup> *Ms. a*, fol. 209v.

<sup>219</sup> *Ms. B*, fol. 197r-v.

<sup>220</sup> ID.: على المعنى الذى به تصير الهيولى ذات الصورة اذا تصورت بها وتصير الصورة ذات هيولى اذا صاحبها. لا يست كل واحدة منها صاحبها.

mouvement, etc. ... ; nous voyons là l'effet de la 'réalité' (al-ma'nā) que nous appelons l'âme, plus excellente que le corps avec lequel elle compose et constitue (mu'allif — mutaqaawim) l'homme.

- L'âme se propage dans toutes les «dimensions» du corps (an-nafs sariya fi-ğamī aqtārihi) et elle se les «approprie» (iqtanā); sa puissance devient ainsi celle du corps. Mais en s'infiltrant (wālīga), l'âme ne se sépare pas de son essence (yufāriq dātahā) même si elle endosse le corps (bi-mulābasat al-ğism).
- Ainsi, les actes de l'âme deviennent ceux du corps, par accident, (bi'l-'arad), car ils ne lui appartiennent pas par essence (bi'd-dāt).
- Mais en se propageant l'un dans l'autre et en s'interpénétrant (iqtanā — atraqa) l'un ne devient pas la 'réalité' de l'autre; il n'y a pas de transformation radicale de leur essence (ğayr yanqalib 'aynuhu 'an mā kāna 'alayhi)<sup>221</sup>.

En fait, Yaḥyā reprend ici ce que dit Aristote des éléments inséparables de la substance unique du corps animé et de la forme incorporée dans la matière<sup>222</sup>. D'ailleurs, il le suit pour autant que le terme 'substance' est assez mal défini ici par Aristote lui-même. Au sens strict, la substance (première) ne pourrait être que le composé concret de la matière et de la forme qu'est l'individu<sup>223</sup>; mais en un sens plus large, que suit Yaḥyā, le terme 'substance' peut aussi désigner soit la matière, soit la forme, soit le composé concret. Mais il paraît assez clair que Yaḥyā va au-delà de la pensée d'Aristote qui distingue entre ces différents sens de 'substance', mais ne les aligne pas comme des *existants* distincts, même s'il admet que ces deux principes que sont la matière et la forme ne peuvent être confondus ou ne peuvent être des attributs essentiels l'un de l'autre.

### 3° Le soleil

Le modèle de la forme et de la matière, de l'âme et du corps, amène Yaḥyā à comparer l'Incarnation du Fils Éternel à la lumière du soleil ou d'une lampe qui se répand dans un globe, un corps épais et solide: la lumière adopte alors la forme du globe dans lesquels elle pénètre<sup>224</sup> pour devenir (šāra) une 'lumière arrondie'. Nous trouvons donc la lumière 'en rotonde', elle devient une chose composée (murakkab) de la 'réalité' (al-

<sup>221</sup> Ms. B, fol. 197v-198r.

<sup>222</sup> *De Anima* II, 1: 412a 6s. et II, 2: 414a 14s

<sup>223</sup> Voir *Metaph.* Z, 3: 1028b 33s.; *Metaph.* 8: 1017b 10s. *Cat.* 5, 2a 11s.; *Phys.* II, 1: 193b 4 et *Metaph.* H, 1: 1042a 27.

<sup>224</sup> Ms. B, fol. 198r.

ma'nā) du globe et de la 'réalité' de la lumière. La 'réalité' de l'un devient la 'réalité' de l'autre<sup>225</sup>, sans que pour autant l'un ou l'autre ne se sépare de son essence (yufāriq aḥaduhumā dātahu). Il en est de même de la lumière du soleil qui enveloppe les différentes sphères de l'air, du feu, de la lune, de Mercure et de Vénus<sup>226</sup>.

#### 4° Les membres du corps

Yaḥyā prolonge parfois la comparaison de l'Incarnation avec l'âme et le corps dans un autre sens. Si l'adversaire a quelque difficulté à accepter l'unité de l'homme composé de ces deux substances, il ne pourra rejeter le modèle du corps de l'homme composé de membres qui sont autant de substances. Ce modèle est évidemment plus éloigné de l'Incarnation que celui de la forme et de la matière, de l'âme et du corps, mais il démontre quand-même clairement aux yeux de Yaḥyā qu'il n'est pas impossible que se produise une chose à partir de plusieurs choses (an yakūn min ašyā' akṭar min wāḥid šay' wāḥid) sans que ces choses ne changent d'essence.

Comme ses adversaires (et al-Miṣrī en particulier) nient l'unité d'un composé, tel que l'homme ou la maison, Yaḥyā produit à plusieurs endroits un raisonnement quelque peu déconcertant<sup>227</sup>: la thèse que l'homme, ou la maison, ou d'autres composés, ne seraient pas réellement uns, ne peut mener qu'à la conclusion que l'homme (ou la maison ...) n'existe pas réellement. Ce qui est absurde.

On doit donc admettre que le corps est une substance une; mais il n'est

<sup>225</sup> Ms. B, fol. 198r.

<sup>226</sup> Ms. a, fol. 165v; Voir MIQUEL, A., *La géographie humaine du monde musulman II*, Paris-La Haye, 1975, p. 8 (Fig. 3: L'organisation des sphères célestes).

<sup>227</sup> Ainsi ms. B, fol. 161r-v; ms. B, fol. 177r-v, ms. B, fol. 184v; ms. b, fol. 204r; ms. a, fol. 135r; mr. a, fol. 245r-246r, ms. B, fol. 105v. Schématiquement, on peut résumer le raisonnement de cette façon (on notera le passage dans le raisonnement de «yakūn minhu wāḥid bi'l-ḥaqīqa» à «kāna badan wāḥid bi'l-ḥaqīqa mawḡūdan»):

- (1) كل موجود واجب ضرورة ان يكون اما واحداً بالحقيقة اما اكثر من واحد بالحقيقة
- (2) كل ما لا يوجد منه واحد بالحقيقة لا يوجد منه اكثر من واحد بالحقيقة
- (3) كل ما يوجد منه اكثر من واحد بالحقيقة وجب ضرورة ان يوجد منه واحد بالحقيقة
- (4) من الهيت ان يقال ان ابدان كثيرة بالحقيقة ليست موجودة
- (5) فواجب ان ابدان اكثر من واحد بالحقيقة موجودة
- (6) فواجب ان بدناً واحداً بالحقيقة موجود
- (7) كل ما يوجد منه اكثر من واحد بالحقيقة فواجب ان يوجد منه واحد بالحقيقة اذا كان بدن واحد بالحقيقة موجوداً
- (8) فهو جوهر واحد بالحقيقة.

pas moins vrai que chaque membre du corps l'est aussi; tous ces membres se réunissent aux autres (iğtama'at) pour qu'il en adviene (fa šāra minhā) une substance une sans que pour autant leurs essence ou substance ne change<sup>228</sup> ou ne s'anéantisse, alors qu'il s'agit évidemment de plusieurs substances qui sont de natures différentes (muḥtalifa) et d'essences divergentes (mutabāyina). Aucun changement (tağayyur), mais une stabilité (ṭabāt) des essences et conservation (baqā') des substances. Mais d'autre part, ce qui arrive à un membre arrive au corps tout entier: ce qui se trouve dans une partie se trouve dans le tout. Ce qui arrive à la totalité doit être attribué aussi à une des substances dont elle est constituée. Ainsi on dira que le dormeur bouge quand il bouge le bras, ou que l'homme est noir quand il a les cheveux noirs, et que Zayd est malade ou paralysé quand il a un membre malade ou paralysé<sup>229</sup>. Ce qui ne veut pas dire que les autres parties ou l'autre partie du composé subissent ce que subit cette partie. Ainsi, par exemple, le corps qui s'unit à la chaleur: bien que cette dernière ne change pas, le corps (ğism) qui a une longueur, une largeur et une profondeur, s'accroît dans ces dimensions<sup>230</sup>.

#### 5° Le nombre 'trois'

Pour répondre à l'objection que c'est toujours le même exemple de l'homme qui se répète pour prouver la différence entre la totalité (al-kull) et les parties qui la composent, que la définition de l'un est donc différente de chacune des définitions composantes (ğayr ḥadd kull wāḥid minhumā 'alā ḥidatihi), il fait la comparaison avec le nombre 'trois'. Il n'est ni deux ni un, ni trois fois un, qui sont pourtant les composantes du nombre trois: la 'réalité' de la totalité n'est donc pas égale à la 'réalité' de chacune de ses parties ou des unités (al-waḥdāt) qui la composent<sup>231</sup>.

#### 6° L'homme, vivant, raisonnable et mortel

Le Christ est une substance une et un sujet un, mais on peut lui attribuer quand même une double définition. Quelque chose peut être un dans le sujet (wāḥid fī'l-mawdū') et multiple dans la définition (kaṭīr fī'l-

<sup>228</sup> Ms. B, fol. 135; ms. B, fol. 230v; ms. B, fol. 251v: Voir ms. a, fol. 209r, ms. a, fol. 216r; ms. a, fol. 245v

<sup>229</sup> Ms. B, fol. 189v. Voir ms. a, fol. 137v; ms. a, fol. 143v; ms. a, fol. 169v.

<sup>230</sup> Ms. a, fol. 140v.

<sup>231</sup> Ms. a, fol. 134v; ms. B, fol. 191r-v

ḥadd)<sup>232</sup>. Ainsi en est-il de l'homme: c'est une essence à laquelle conviennent plusieurs définitions. En effet, il est vivant, et le vivant a une définition propre<sup>233</sup>: d'être une substance possédant une âme sensible, movable par la volonté; il est raisonnable, et la définition du raisonnable est d'être une substance qui emploie la raison; enfin, il est aussi mortel, et la définition du mortel est d'être une substance susceptible de mourir. On attribue ainsi à l'homme plusieurs définitions que nous retrouvons dans les termes 'vivant-raisonnable-mortel', et qui désignent les 'réalités' (al-ma'ānī) dont est constitué (mutaqawwam) l'homme<sup>234</sup>, alors que lui-même a une seule nature (ṭabī'a). Ces trois 'réalités' ont une définition propre et ne sont évidemment pas égales les unes aux autres. La chose une qu'elles constituent se forme par composition ('alā ṭarīq al-i'tilāf), comme l'âme et le corps composent l'homme. On dira la même chose des deux (de l'homme âme-corps et de l'homme vivant-raisonnable-mortel) (hāḍa'l-qawl bi-'aynihi), car ce qui est un dans le sujet et dans la 'réalité' (wāḥid fī'l-mawḍū' - fī'l-ma'nā) ne peut être un que composé, en tant qu'il s'y trouve des choses multiples dont il est composé<sup>235</sup>. Voilà, comme nous l'avons vu, l'unique restriction (istiṭnā') qu'il faut apporter à la règle générale qui dit que plusieurs définitions ne peuvent s'appliquer véritablement à une chose une. Il se trouve donc que, dans ce cas, trois composantes qui ne sont pas des accidents mais des substances<sup>236</sup>, constituent une substance une.

Il semble étonnant de voir Yahyā affirmer la substantialité du vivant (de l'animal), du raisonnable ainsi que du mortel, alors qu'il s'agit d'un genre et de différences spécifiques. L'animal a une définition commune avec l'homme de par son genre; «le mortel et le raisonnable différencient l'homme de la substance de l'animal»<sup>237</sup>. Mais il n'y a aucun doute; ce sont trois substances qui constituent l'homme<sup>238</sup>; et comme la substance et l'accident sont des catégories de l'existant, Yahyā attribue donc une existence réelle à ces universaux. D'une certaine manière l'objection fondamentale d'al-Miṣrī et surtout de Quryāqus se fonde sur l'intuition du Philosophe<sup>239</sup>, que si on réalise ces divers degrés des genres et des

<sup>232</sup> Ms. a, fol. 131rs.

<sup>233</sup> Ainsi chez Aristote (*Top* VI, 3: 140b 3): «ce qui se meut soi-même».

<sup>234</sup> Ms. B, fol. 204v.

<sup>235</sup> Ms. B, fol. 219r.

<sup>236</sup> E.a ms. B, fol. 136r; ms. B, fol 164r.

<sup>237</sup> Ms. B, fol. 145r.

<sup>238</sup> Ms. B, fol. 138r.

<sup>239</sup> Voir ms. B, fol 144v, ainsi *Metaph. Z*, 13: 1038b 1 s.

espèces de l'animal, du raisonnable (etc.) en faisant de ceux-ci des substances, l'homme, lui aussi une substance, sera constitué d'une accumulation de substances; ce qui aboutirait à ruiner l'unité essentielle de la substance. Il reste que Yaḥyā accepte en effet l'unité fondamentale de la substance, mais se base sur la distinction entre la substance simple (baṣit) et la substance composée<sup>240</sup>, pour y introduire ces composantes substantielles.

On voit immédiatement à quelles conséquences mène ce point de vue si on l'applique à l'Incarnation; même si, évidemment, l'analogie n'est qu'approximative et «que Dieu n'est pas un genre pour le Christ», l'éternel (qadīm) et l'innové (muḥdat) existent dans le Christ comme les substances simples se trouvent dans la substance composée de celles-ci<sup>241</sup>. Et en tant que composé, il a une définition une qui désigne une seule nature, même si celle-ci est composée et que la définition est elle-même composée de plusieurs définitions qui désignent les définis multiples<sup>242</sup>. Et les attributs de ces définis multiples sont attribués aussi au sujet un. Yaḥyā fonde presque toute la polémique sur la valeur de cette comparaison avec l'homme vivant-raisonnable-mortel pour prouver ainsi que ce qui est un dans le sujet peut avoir plusieurs définitions, «étant donné que si on dit que l'homme est vivant, on lui applique la définition du vivant; que si on dit qu'il est raisonnable, on lui applique la définition du raisonnable; et de même pour le mortel».

On comprend dès lors très bien que *QURYĀQUS* l'attaque de front sur ce point dans la première et la troisième question que nous possédons encore dans ce texte qui nous a été transmis. Il affirme avec force qu'en tant qu'il est homme, celui-ci ne peut avoir qu'une seule définition, qui se rattache au seul genre de l'homme (ce que nie Yaḥyā)<sup>243</sup>. Et même si on procède en détail, et qu'on envisage les trois éléments de la définition, on n'arrive pas encore à la multiplicité voulue par Yaḥyā. Quryāqus le fait en précisant les notions de *définition* (ḥadd) et d'*attribution* du prédicat (ḥaml)<sup>244</sup>.

<sup>240</sup> *Ms. B*, fol. 243r. «En effet, la substance une ne se limite pas exclusivement à la substance une, simple, mais c'est aussi toutes les substances qui sont constituées de plus d'une substance, et dont chacune est une, elle aussi, sous un aspect...».

<sup>241</sup> *Ms. a*, fol. 210r.

<sup>242</sup> *Ms. B*, fol. 205r.

<sup>243</sup> *Ms. B*, fol. 154r: Il renvoie à Porphyre (*Isagoge*, 4, 20s.) en citant l'animal raisonnable, l'animal, le sensible, le corps, et la substance (qui forment l'arbre de Porphyre). Ce qui montre encore une fois comment Yaḥyā envisage la hiérarchie des universaux.

<sup>244</sup> *Ms. B*, fol. 172v.

Selon Quryāqus, on pourrait dire que différentes définitions peuvent être attribuées à un sujet d'une façon *substantielle* et *synonyme* (*mutawāṭi'an*); c'est-à-dire: qu'un genre peut donner son nom (ce qui se réfère à 'synonyme') et sa définition (ce qui se réfère à 'substantiel') à un sujet; mais la *définition stricto sensu* ne peut se faire qu'à partir du genre et de la *différence spécifique*. Il faut faire la distinction entre une attribution (qu'elle soit substantielle ou accidentelle)<sup>245</sup> et la *définition* proprement dite. L'attribution, même substantielle, n'est pas une définition: c'est l'attribution de la *définition* et du *nom* du genre à son terme; alors que la vraie définition définit le sujet à partir du genre et de la *différence spécifique* du sujet et est convertible avec ce sujet<sup>246</sup>. Ce n'est qu'en ce cas qu'on peut réellement parler d'un sujet défini.

Ainsi, le 'vivant-raisonnable' est convertible avec 'homme'. Mais 'mortel' n'exprime pas la quiddité de l'homme et n'est donc pas un élément de sa définition<sup>247</sup>; 'mortel' n'est en effet qu'une puissance, 'être mort en puissance', et rien de plus<sup>248</sup>.

Si on dit que l'homme est une substance sensible et animée, il ne s'agit pas d'une définition, mais d'une attribution. Et si on veut parler de définition, on dira que c'est la définition de l'animal et non de l'homme; mais on peut l'attribuer à l'homme en tant qu'il s'agit de la définition de son genre. Ce n'est donc qu'en un sens large qu'on pourrait dire qu'un sujet a plus d'une attribution ou définition, du fait que tout ce qu'implique le genre et la différence spécifique peut être attribué au sujet<sup>249</sup>. Nier qu'un sujet puisse avoir plus d'une définition, c'est nier qu'un sujet puisse avoir plus d'une essence ou nature<sup>250</sup>, c'est donc nier aussi que le Christ soit réellement un.

Yaḥyā s'oppose à cette idée et se base sur la différence entre ce que désigne la définition de l'homme (animal, raisonnable, mortel) et ce que désigne la définition de l'animal (une substance possédant une âme sensible qui se meut par elle-même) pour accepter la différence des natures de ces deux<sup>251</sup>. Si Quryāqus accentue l'unité de la hiérarchie des genres et des espèces subordonnées<sup>252</sup>, Yaḥyā accepte pour sa part la

<sup>245</sup> *Ms. B*, fol. 154r et *ms. B*, fol. 173r.

<sup>246</sup> Voir Aristote *Top.* I, 4: 101b 17s.; *Top.* I, 5: 102a 13

<sup>247</sup> *Id.*, *Top.* I, 4: 101b 20, *Top.* V, 5: 135a 10.

<sup>248</sup> *Ms. B*, fol. 156r et *ms. B*, fol. 161v.

<sup>249</sup> *Ms. B*, fol. 156r.

<sup>250</sup> *Ms. B*, fol. 175v.

<sup>251</sup> *Ms. B*, fol. 155rs.

<sup>252</sup> *Ms. B*, fol. 155r-v. Il s'ensuit pour Quryāqus qu'entre l'homme et Dieu il n'y a pas



différence de ceux-ci en leur attribuant une entité particulière qui est, d'après lui, substantielle. Comme nous l'avons vu, il accepte la substantialité de ce qui est affirmé du sujet et donc des universaux. Et comme ceux-ci ont une quiddité propre, il n'a aucune difficulté à traduire sa pensée dans la théologie de l'Incarnation<sup>253</sup>: le Christ peut être un, même s'il est Dieu et homme.

D'autre part Yahyā n'accepte pas d'existence séparée, en-soi, des composantes de l'homme, le vivant, le raisonnable et le mortel, en dehors du composé (*mutaqawwam*); les genres et les espèces ont besoin d'individus qui sont, de cette manière, la cause de leur existence essentielle (*wuğūdan dātiyyan*)<sup>254</sup>. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il se défend d'accepter le terme de 'génération'<sup>255</sup>, autant pour l'homme (vivant-raisonnable-mortel) que pour le Christ (Dieu-homme); l'Union n'est pas un état dans lequel il y aurait d'abord les deux (Dieu et homme) et puis l'un, comme il y a d'abord les briques isolées et puis un mur. Il y a unité du Christ dès le premier instant de l'existence de l'homme auquel le Verbe s'est uni<sup>256</sup>. Il n'y a pas d'état de 'génération' qui précède d'une façon ou d'une autre l'union et l'existence du Christ. Il y a union dès le premier moment de la grossesse.

### 8° La Trinité

Dans la tradition théologique arabe chrétienne on hésite à appeler les Hypostases divines des substances, on choisit plutôt l'accident inséparable, le propre, la propriété caractéristique<sup>257</sup>. En effet, au premier abord, il semble difficile qu'en bon logicien on puisse attribuer une substance à une autre substance. Comme Dieu est sans aucun doute une substance, une par la substantialité et multiple par ses Hypostases (*Aqānīm*),

une telle unité fondamentale qui repose sur un genre (*ms. B*, fol. 156v), que le Christ doit donc avoir nécessairement deux natures et être ces deux substances, qui sont donc deux entités qui ne peuvent être unes d'aucune façon.

<sup>253</sup> Voir supra p. 84 et la notion de substance chez Yahyā.

<sup>254</sup> *Traité de l'Unité de Dieu*, H fol 13 et 17 (PERIER, *Yahyā*, p. 97) (cfr. ENDRESS, G., *The Works*, p. 69; Aristote, *Phys.* I, 3 186a 28-29 De même que l'essence des attributs substantiels de l'homme n'a pas d'existence sans les individus et qu'il n'a pas d'existence séparée (*ms. B*, fol. 164r), il est impossible de concevoir réellement l'essence de l'homme antérieurement à ses attributs essentiels, que ce soit conceptuellement ou dans la réalité.

<sup>255</sup> *Ainsi kaww min/kā'in min* (*ms. B*, fol. 257v) et *mutakawwan* (*ms. B*, fol. 236v). قلت ان الانسان موصوف بانه حي وانه ناطق وانه مائت وهذه الافاويل كلها ليس منها شيء معناه معنى ان الانسان متكوّن من الحي والناطق والمائت

<sup>256</sup> *Ms. a*, fol. 235r-237r

<sup>257</sup> HADDAD, *La Trinité*, p. 184.

comment accepter que ce soient des substances qui lui sont attribuées<sup>258</sup> ?

La position de Yaḥyā se base en fait sur un a priori: ni le Père, ni le Fils, ni l'Esprit ne peuvent être un accident, ils *doivent donc* être des substances<sup>259</sup>. Le chrétien qui affirme qu'une des Hypostases n'est pas une substance serait un hérétique<sup>260</sup>. Yaḥyā ne peut être plus clair.

Aucune des trois substances que sont les trois Hypostases n'est le sujet des mêmes attributs que les deux autres, elles ont donc une définition différente, bien que certains attributs puissent bien leur être communs. Ainsi, le Père est une substance éternelle incorruptible qui engendre, mais il n'a pas été engendré et ne procède pas. Le Fils est une substance éternelle incorruptible, il a été engendré, mais n'engendre pas et ne procède pas. L'Esprit Saint est lui aussi une substance éternelle incorruptible, il procède, mais n'engendre pas et n'a pas été engendré<sup>261</sup>. Ces trois définitions se rapportent aussi à la substance une de Dieu, étant donné que ces trois sont des qualificatifs de sa substance, des définitions de ses attributs essentiel (ṣifāt dātiyya).

Sur ce plan il est possible de faire la comparaison entre la théologie et l'économie divine. Le Christ est lui aussi qualifié par des attributs essentiels, à côté des qualifications accidentelles (ṣifāt ʿaraḍiyya) ou des concomitants (lawāḥiq)<sup>262</sup>. Ces qualifications essentielles (awṣāf dātiyya) ou 'réalités' essentielles (maʿānin dātiyya)<sup>263</sup> peuvent lui être attribuées parce qu'il n'est pas une substance simple, mais une substance composée, constituée de deux attributs substantiels (ṣifa ġawhariyya), n'existant pas antérieurement à ces attributs, ni dans la réalité, ni dans la conception intellectuelle<sup>264</sup>. Il en est donc de même sur ce point entre la Trinité, le Christ et l'homme vivant-raisonnable-mortel.

Evidemment, s'il y a convergence sur ce point de la définition et de la composition, Yaḥyā sera le premier à démentir que rien n'est pareil à la Trinité ou l'Incarnation<sup>265</sup>. Mais il reste que Yaḥyā accentue très fortement l'analogie en répétant constamment les comparaisons indiquées.

<sup>258</sup> Ainsi TROUPEAU, G., *Un traité sur les principes des êtres attribués à Abū Sulaymān Al-Siġistānī*, dans *Pensamiento* 25 (1969), p. 260

<sup>259</sup> Ms. B, fol. 138r

<sup>260</sup> Ms. B, fol. 234v.

<sup>261</sup> Ms. B, fol. 133r-v Wālid-Mawlūd-Munbaʿit.

<sup>262</sup> Ms. B, fol. 210r c'est précisément la différence entre les questions 1, 3 et 2, 4

<sup>263</sup> Ms. a, fol. 123r

<sup>264</sup> Ms. B, fol. 164r.

## 9° Le miroir

Si l'union de l'âme et du corps se rapproche le plus de l'union du Christ, on peut visualiser la structure de l'union par l'exemple du miroir<sup>266</sup>. Dans sa polémique avec al-Warrāq, Yaḥyā ne semble pas être très enthousiaste au sujet des exemples que cite son adversaire de la part des chrétiens<sup>267</sup>, comme l'empreinte du sceau dans l'argile sigillée<sup>268</sup>, la figure de l'homme dans le miroir, et d'autres.

Dans la grande polémique avec al-Miṣrī il reprend pourtant cette image à son compte avec quelque succès. Le terme *ṣūra* convient très bien dans un contexte de forme et de matière, d'image et de miroir: le miroir est informé (*tataṣawwar*) par la forme (*ṣūra*) des images (*at-tamāṭil*) qui se trouvent devant lui et il adopte (*tataṣakkal*) leur figure (*ṣakl*). Or, la figure visible dans le miroir n'est autre que l'essence du miroir lui-même informé par l'image. Il en dérive évidemment que le miroir, en adoptant cette forme, ne se corrompt pas, comme les deux composantes du Christ ne sont pas anéanties par leur union.

## 10° L'intellect et les intelligibles

L'image du miroir suggère une autre comparaison: celle de l'intellect et des intelligibles<sup>269</sup>. En effet, le rapport entre le Fils éternel et l'homme est le même que celui de l'intellect qui 'intelligé' ses intelligibles (*al-'aql idā 'aqala ma'qūlātihi*). L'essence de l'intellect devient (*ṣāra*) l'essence même des intelligibles, pour devenir une seule essence, sans qu'il n'y ait pourtant de transfert (*intiḡāl*) de l'essence de l'intellect. De la même manière que le Fils éternel est devenu homme en s'informant de sa forme (*taṣawwara bi-ṣuratīhi*)<sup>270</sup>.

8. *La théologie de Yaḥyā et la tradition monophysite*

Nous nous sommes attardé longuement sur les analogies et les

<sup>265</sup> E.a. *ms. B*, fol. 131r.

<sup>266</sup> *Ms. B*, fol. 142vs

<sup>267</sup> *Ms. a*, fol. 182v. Yaḥyā a d'ailleurs employé la comparaison entre la Trinité et les deux miroirs se trouvant l'un en face de l'autre. Voir PERIER, *Petits traités*, p. 12.

<sup>268</sup> Aristote donne déjà la comparaison de l'âme et du corps avec la cire et l'empreinte (*De Anima* III· 412b 8); on ne voit pas très bien pourquoi Yaḥyā désavoue ici ces comparaisons.

<sup>269</sup> *Ms. B*, fol. 142v-143r et *ms. a*, fol. 264r.

<sup>270</sup> *Ms. B*, fol. 143r et *ms. a*, fol. 246r. Sur l'union intellectuelle: infra p. 128.

comparaisons qu'on retrouve tout au long des grandes polémiques de Yaḥyā b. ʿAdī. Sa doctrine apparaît ainsi clairement, surtout à cause du fait qu'elle se concentre dans quelques principes répétés de comparaison en comparaison. Il ne reste plus qu'à tracer en quelques lignes, via le vocabulaire technique, le vrai caractère de l'Incarnation telle qu'elle apparaît dans les mots-clé de sa théologie et de tracer ensuite la relation de cette théologie avec la tradition monophysite en général.

### 1° Le vocabulaire théologique de Yaḥyā b. ʿAdī concernant l'Incarnation

Pour Yaḥyā b. ʿAdī, l'Incarnation est en premier lieu un devenir; ce qu'il exprime par le verbe *ṣāra* (*ṣāra insānan min ... : maṣiruhu insānan ...*) ou beaucoup moins fréquemment par *kāna min ...*, ou *ḥadaṭa* (et donc *ḥudūt*, *al-ḥādīt* etc.).

Comme chez saint Jean ce devenir est le devenir-homme du Verbe de Dieu. Mais ce devenir a comme résultat une composition (taʿlif — taqawwum). Non que deux éléments d'abord préexistants se soient réunis pour former le Christ: ils ne sont ni isolés, ni séparés (mutafarrid — mutafarriq — muftariq)<sup>271</sup>. L'humanité du Christ et le Christ lui-même ont eu un même commencement: au moment de la grossesse de Marie. Il n'y a pas d'existence séparée de l'homme messianique. Le Christ est essentiellement composé (mutaqawwam — muʿallaf) de Dieu et d'un homme pris ensemble (ʿalāʿl-iḡtimaʿ). On ne peut identifier le Christ à aucune des deux composantes prise à part (ʿalāʿl-infirād) ou prise séparément (ʿalā ḥidatihi).

Comme nous l'avons vu, Yaḥyā insiste beaucoup sur le terme *taqawwum* (et donc aussi *qawām*, *al-mutaqawwam*, *al-muqawwam ...*) et *iʿtalafa* (et donc *taʿlif*, *iʿtilāf*, *muʿallaf*, *muʿtalif ...*) pour exprimer l'union des deux substances simples (basīt) en une substance composée<sup>272</sup>; c'est une union (ittiḥād) qui se compare le mieux à l'âme qui se joint (muttaṣila) au corps. D'autres formes d'union sont carrément écartées: ainsi le mélange (imtizāḡ) et la mixtion (iḥtilāṭ), et évidemment la formule nestorienne de l'assomption et du choix d'un homme dans lequel habiterait le Verbe qui s'en ferait un temple<sup>273</sup>. De sorte qu'il y aurait

<sup>271</sup> *Ms. a*, fol. 235v.

<sup>272</sup> Al-Miṣrī s'en prendra d'ailleurs à cette manière de s'exprimer (*ms. B*, fol. 196v s.): est-ce le Verbe qui devient chair ou y a-t-il composition? Est-ce (d'après la comparaison) l'âme et le corps qui forment ensemble un troisième, qu'est l'homme, ou est-ce l'âme qui devient corps?

<sup>273</sup> Ainsi, p e., *ms. B*, fol. 138v et 139v. Ou une union volontaire (ittiḥād irādī) au lieu d'une union substantielle (ḡawhariyyan): *ms. B*, fol. 106r.

inhabitation et localisation. En dehors de ces formulations nestoriennes, il écarte aussi d'autres manières de devenir (*maṣīr*), autant que le font les nestoriens: comme l'eau qui devient air, parce qu'il implique un changement de Dieu (*taḡayyur*); le blanc qui devient noir, parce qu'il y a aussi un changement d'essence (*taḡayyur aḡ-ḡawāt*) et non seulement une transformation d'état (*istiḡhāla*); le vinaigre et le miel qui deviennent l'oxymèle, parce qu'il y a mélange (*imtizāḡ*).

Comme nous l'avons vu, tout en affirmant à plusieurs reprises que le mode (*kayfiyya*) de l'union du Verbe et d'un homme dans le Christ est unique et sans pareil<sup>274</sup>, il n'écarte pas les comparaisons pour exprimer la composition (*ta'lif*) (comme les briques forment un mur), ou pour exprimer le devenir (*maṣīr*), comme la spathe du palmier devient une datte, et ensuite un fruit mûr<sup>275</sup>, sans changement d'essence (*lā yataḡayyar 'an ḡātihi*).

En effet, si une transformation d'état reste possible pour le Verbe de Dieu quand les deux substances dont est composé le Christ se sont réunies, d'aucune façon une des deux substances n'a connu la corruption (*al-fasād*), le transfert d'essence (*intiḡāl 'an ḡātihi*), le changement de substantialité (*taḡayyur 'an ḡawhariyyatihi*), la séparation de sa substantialité (*tafāruḡ li-ḡawhariyyatihi*), le changement radical de la substantialité (*inqilāb al-ḡawhariyya*), la défection (de la substance) (*al-ibṡāl*), ou ce qui entraînerait la perte de la divergence (*tabāyun*), de la différence (*iḡtilāf*) ou de l'altérité (*taḡāyur*) des deux substances, ou de l'éloignement (*tabā'ud*)<sup>276</sup> de leurs natures qui sont distinctes (*mutamayyiz*), bien qu'entre les deux il n'y ait pas de contradiction ou de contrariété (*tanāquḡ — taḡādd*) ou qu'elles ne soient incompatibles ou opposées (*mutanāfin — mutaḡābil*).

Si l'Incarnation est essentiellement un *devenir*, le terme approprié est 'humanisation' (*ta'annus*), même si Yaḡyā emploie les termes 'incorporation' (*taḡassud* et *taḡassum*) dans la profession de foi jacobite<sup>277</sup>. Ainsi, le Verbe de Dieu éternel est devenu un homme (*muta'annis*) et un corps (*mutaḡassid*), Il est né (*mawlūd*) de la Vierge par l'Esprit-Saint pour devenir un homme complet (*kāmil*) et parfait (*tāmm*).

Mais du point de vue de la composition on peut dire aussi que, de la même façon que le corps s'anime et que l'âme se corporalise (*tanaffasa — taḡassada*), Dieu s'humanise (*ta'annasa*) et un *homme se divinise*

<sup>274</sup> Il y a unicité (*wahdaniyya*) et singularité (*infrād*); Voir *ms. B*, fol. 139r

<sup>275</sup> *Ms. B*, fol. 232r.

<sup>276</sup> *Ms. B*, fol. 250v.

<sup>277</sup> *Ms. B*, fol. 129r.

(ta'allaha)<sup>278</sup>, un terme qu'on ne s'attendrait pas à trouver sous la plume d'un monophysite, mais qui laisse apparaître encore une fois une certaine ambiguïté entre le modèle du devenir exprimé par *šāra* et dans une certaine manière, par *ta'annasa*, et celui de la composition (ta'lif — taqawwum). Le premier est plutôt suggéré par la préexistence (qidam) du Verbe Eternel de Dieu, qui *devient* un homme qui reçoit l'existence dès le moment de l'union, et est donc un être qui connaît un commencement (il est 'innové': *muḥḍay*) dans le temps; le second s'inspire plutôt de la description du Christ à partir de ses attributs essentiels (ṣifāt dātiyya) qui sont la divinité (al-lāhūt — al-lāhiyya) et l'humanité (an-nāsūt — al-insāniyya), unis dans la personne une (šaḥs) du Christ, qui est alors une substance neuve, provenant des deux (ḥādiṭ minhumā). C'est elle qu'on doit nommer 'Lui' (huwa) ou 'Fils' pour marquer l'unité de cette personne. L'homme seul ne peut être appelé cette personne. Car le Christ n'est ni l'humanité seule (an-nāsūt waḥḍahu) ni la divinité seule (al-lāhūt waḥḍahu).

Comme toute totalité (kull) ou somme (ḡumla), on peut qualifier le Christ par les attributs d'une des ses parties, bien que cette totalité ne soit donc pas égale à ses parties prises à part. Et comme le divin est le plus noble (ašraf) des deux, on emploie celui-ci par excellence pour qualifier le Christ, et on dira que le Christ est Dieu et que sa Mère est la Mère de Dieu qui a donné naissance à Dieu.

Si, comme nous l'avons vu, Quryāqus appelle *concomitants* (lawāḥiq) les *qualificatifs* qui se rattachent aux définitions distinctives de la *substance* et non de l'accident, Yahyā préfère ne pas parler de concomitants substantiels comme lui, mais d'attributs essentiels (ṣifāt dātiyya), par opposition aux *concomitants*, qui sont pour lui *des attributs accidentels* (ṣifāt 'araḍiyya)<sup>279</sup>.

Toute qualification (waṣf) implique le qualifié (mawṣūf) et l'attribut (aṣ-ṣifa), et la qualification n'est véridique que si l'attribut existe réellement dans le qualifié. Or, la 'réalité' (al-ma'nā) du Fils éternel de Dieu et la 'réalité' de l'homme se trouvent réellement dans le Christ et ils sont deux *substances* qui composent une substance une. Il s'agit notamment du Fils de Dieu, qui est lui-même un attribut de Dieu Trine et Un, son Verbe et sa Sagesse, et de l'homme qu'on définit comme étant vivant, raisonnable et mortel. C'est à ces deux substances que se rattachent tous les concomitants; le Fils éternel est une essence (une 'réalité' — une

<sup>278</sup> Ms. a, fol. 248v

<sup>279</sup> C'est la différence entre les questions 1, 3 et 2, 4 de la *Lettre à al-Qāsim*

substance) qui transcende les événements (mu'talin al-aḥdāt) et les passions (al-infī'ālāt), les influences (at-ta'aṭīrāt), les transformations (al-istiḥālāt), les conversions (al-intiqālāt), tout changement (at-taḡyīr); Il est invisible, non localisé, non soumis au temps ..., alors que celui qui est né de Marie, a été enveloppé dans son sein, est passible, est influençable, se trouve dans le temps et dans un lieu, est visible et soumis aux accidents (qābil li'l-a'rād) ...

Quant aux actes du Christ, il sont doubles: il agit en tant que Dieu, en ressuscitant les morts, en guérissant les malades ..., ce qui est une œuvre de l'essence de Dieu lui-même, sans aucun intermédiaire (ḡayr tawassut); mais il mange, il boit, il est mort, il a été enseveli, il a subi la passion ... en tant qu'homme et non par l'intermédiaire de l'autre substance. Seule différence avec les autres hommes: il n'était pas pécheur (ḡayr mulābasat ar-raḡā'il). Quant aux actes du Christ en tant qu'il est constitué des deux substances, ils apparaissent parfois, comme à la guérison de l'hémorroïsse qui *touche* le vêtement du Seigneur et est *guérie*<sup>280</sup>. Ce qui montre qu'on ne peut l'identifier au pré-éternel (qadīm) ou le disjointre de l'innové (muḥdat); l'éternel est existant dans le Christ (fihi) autant que l'est l'humain; il est l'un sous un point de vue (min ḡiha), comme il est l'autre de l'autre point de vue, agissant en tant qu'éternel (min ḡaytu huwa qadīm) ou en tant qu'innové; tout comme la ligne est divisible du point de vue qu'elle est une ligne, et indivisible du point de vue qu'elle est la limite d'une surface.

Ainsi apparaît l'unité fondamentale de celui qui est 'ayant deux substances' (dū'l-ḡawharayn, al-ḡawhar al-unsī wa'l-ḡawhar al-ilāhī) mais non celui qui *est* deux substances. Unité qui est exprimée en premier lieu par le modèle du devenir, auquel se rattache celui de l'information (taṣawwur); sans se corrompre *l'essence de Dieu le Verbe prend la forme (ṣūra) de l'homme*, sans que celle-ci non plus ne soit corrompue. Il y a *union du Verbe* (hiya muttaḥida) ou *jonction* (hiya muttaṣila) *avec la forme de l'homme qu'est l'intellect de cet homme*<sup>281</sup>. C'est une union qui se produit à un certain moment et est donc elle-même innovée<sup>282</sup>. Cette union ou *information* (taṣawwur bi'ṣ-ṣūrat al-insāniyya/al-baṣariyya), c'est l'humanisation (at-ta'annus) telle que la voit Yaḥyā b. 'Adī.

A ces textes de la grande polémique de Yaḥyā b. 'Adī contre les

<sup>280</sup> Ms. a, fol. 229v s.

<sup>281</sup> Ms. B, fol. 232r: texte extrêmement important. Voir aussi: ms. B, fol. 239 et ms. B, fol. 142r, ms. B, fol. 142v, ms. B, fol. 143r.

<sup>282</sup> «Qabila ṣūrat al-insān ba'da an lam yakun mutasawwaran bihā».

nestoriens vient s'ajouter un petit traité d'une importance capitale, auquel s'apparente une réponse de Yaḥyā b. ʿAdī à une objection d'Abū ʿĪsā al-Warrāq. Le petit traité intitulé *'Traité sur la nécessité de l'Incarnation'*<sup>283</sup> va plus loin que ce que nous proposent les textes mentionnés; il en va de même pour la réponse à l'objection d'Abū ʿĪsā concernant l'Incarnation des deux autres Hypostases divines<sup>284</sup>. Ces deux textes explicitent en effet l'explication rationnelle du mystère de l'Incarnation comme union du Verbe et de l'intellect humain.

Si la connaissance de tout object connu (al-ʿilm bi-kull ma'lūm) et l'intellection de tout intelligible (al-ʿaql li-kull ma'qūl) sont l'information de l'intellect de celui qui connaît et intellige par la forme du connu, on peut en déduire une double vérité. D'une part la connaissance que nous avons du Créateur informe notre intellect de la forme de son essence; dans ce cas notre intellect s'unit au Créateur. D'autre part le Créateur connaît lui-même aussi ses créatures et est informé par elles; mais comme celles-ci ont une matière et une forme, (au contraire du Créateur lui-même qui n'a pas de matière), le Créateur ne peut être informé que par cette forme. Dans le cas de l'homme, il s'agit de l'intellect. De cette manière, le Créateur s'unit à l'homme en s'informant de sa forme. L'union de Dieu et de l'homme est donc rationnellement possible. Pourtant, elle ne s'est parfaite que dans le Christ, et même pas dans les prophètes ni dans les sages qui sont venus avant lui. On peut s'en apercevoir en comparant les œuvres du Christ avec les leurs: ce ne sont que celles du Christ qui révèlent une réelle unité avec Dieu.

Une question d'Abū ʿĪsā al-Warrāq jette quelque lumière sur l'Union de Dieu avec l'homme. Nous avons vu qu'il y a une analogie entre les trois Hypostases divines et l'intellect. A la question d'al-Warrāq, comment il se fait que ni le Père, ni l'Esprit-Saint ne se soient unis à l'homme, Yaḥyā b. ʿAdī donne une réponse qui achève logiquement cette analogie et la prolonge dans l'Incarnation, de sorte que la Théologie et l'Économie divine sont unies dans une même perspective.

Si les chrétiens désignent par le nom de Père la substance du Créateur considérée comme un intellect pur, qu'ils désignent du nom de Fils la substance du Créateur considérée dans l'intelligence de sa propre essence, et s'ils désignent du nom d'Esprit-Saint ce même Créateur considéré comme étant intelligible, il n'est pas possible que le Père ou l'Esprit-Saint s'unissent à l'homme. Ce n'est que l'intelligéant qui dans l'acte de

<sup>283</sup> Voir plus haut, chapitre II, 2.

<sup>284</sup> Ms. a, fol. 127v.



l'intellection s'informe de l'objet de la connaissance, qui peut s'unir à l'homme. C'est impossible pour le Père qui se trouve à la place de l'intellect; et pour l'Esprit qui se trouve à la place de l'intelligible. Ce n'est qu'en tant qu'intelligéant que Dieu peut s'unir à l'homme. Ce n'est donc que le Fils qui a pu s'unir à lui, en prenant à lui sa forme. Or, comme nous l'avons vu, la forme de l'homme est son intellect lui-même. En tant que cet homme connaît et a lui-même quelque intelligence de son Créateur, il est lui-même intelligéant et les deux intelligéants coïncident dans l'Union.

Cette présentation se trouve à la base des textes de la grande polémique de Yaḥyā b. ʿAdī (contre les nestoriens) qui parlent de l'Incarnation comme d'une information du Verbe par la forme même de l'homme, mais n'explicitent jamais cette idée. Peut-être Yaḥyā n'a-t-il pas cru à propos de formuler plus clairement cette idée qui présente l'Incarnation comme une union intellectuelle. Mais on ne peut douter que ce soit là vraiment le fond de sa pensée, puisqu'elle donne à sa théologie sa cohérence et qu'elle explique les passages où il n'est question que d'information.

Nous voyons donc que Yaḥyā procède par étapes et que sa christologie repose sur les bases plus fondamentales de la théologie dont la première est la *non-contrariété* de Dieu et de l'homme. Ce qui entraîne au moins la possibilité de l'Incarnation. En effet, le Créateur ne peut être d'une façon pure et simple le contraire des créatures qu'il a créées comme le suggèrent les adversaires musulmans et nestoriens de Yaḥyā. Il souligne que deux contraires s'excluent mutuellement de l'existence. De ce point de vue l'humanisation du Christ n'est donc pas impossible. Et en regardant plus loin, Yaḥyā croit même pouvoir dire qu'elle est nécessaire du point de vue de la générosité de Dieu. Dieu ne peut renoncer à l'octroi du meilleur possible, c'est-à-dire de se joindre à Lui. Ce qui se passe dans l'Union. Loin d'être irrémédiablement distant de l'homme, Dieu s'en rapproche donc et sa Bonté même suggère l'Union.

La deuxième étape vers la théologie de l'Incarnation est élaborée à partir de la théologie de la Trinité des Attributs divins. Si on conçoit ces attributs sur le mode de l'*intellection*, il s'avère nettement, d'après Yaḥyā, que l'unité de Dieu reste sauve bien que les trois Hypostases soient différenciées par leur propriété. La propriété du Père étant d'être intellect, celle du Fils d'être intelligéant et celle de l'Esprit d'être intelligible.

Sur cette deuxième base se greffe ensuite l'Incarnation elle-même. Décrite sur le schéma de l'*information* réciproque de Dieu et de l'homme,

l'Union de Christ ne peut être que l'information de l'intelligent divin, la deuxième Hypostase divine, de la forme humaine, c'est-à-dire son intellect ; et l'information de l'intellect humain par la forme de l'essence divine.

Ces trois stades de la théologie de l'Incarnation d'Ibn 'Adī réapparaissent constamment au fil des discussions polémiques, comme nous l'avons vu. Mais ils trouvent leur expression la plus explicite dans trois textes qu'Abū Ishāq b. al-'Assāl avait déjà placés en position-clé dans sa *Somme théologique*<sup>285</sup> :

- 1° Le traité sur la possibilité de l'Humanisation et l'absurdité de la tenir pour impossible<sup>286</sup> ;
- 2° Le traité sur la nécessité de l'Incarnation<sup>287</sup> ;
- 3° La réponse de Yaḥyā à l'objection d'Abū 'Īsā al-Warrāq concernant le sujet de l'Humanisation<sup>288</sup>, le Fils, à l'exception du Père et de l'Esprit-Saint.

## 2° Yaḥyā b. 'Adī dans la tradition monophysite

Maintenant que cette théologie de Yaḥyā apparaît clairement devant nous, il devient possible de reprendre d'une manière synthétique et en guise de conclusion l'évaluation de cette théologie en rapport au courant monophysite.

Même si la structure de la théologie de Yaḥyā a pris un caractère nouveau sous l'influence prédominante de la philosophie aristotélicienne, l'auteur se borne néanmoins à chercher les conditions de possibilité de l'Incarnation telle qu'elle a été présentée traditionnellement dans son Église jacobite. Sans faire explicitement référence aux docteurs de son Église, Yaḥyā leur reste fondamentalement fidèle. L'Union est conçue de la même façon que nous la trouvons chez Sévère d'Antioche et d'autres<sup>289</sup>. Le Fils de Dieu, engendré du Père sans commencement, s'est uni à celui qui est né de la Vierge à un certain moment et a donc un commencement<sup>290</sup>. De sorte que la chair n'a pas subsisté antérieurement à l'Union<sup>291</sup>. Cette *humanisation* ne peut être une *inhabitation*<sup>292</sup> comme

<sup>285</sup> Voir plus haut p. 42.

<sup>286</sup> Chapitre II, 2, 12° ; éd. et trad. PLATTI, *Yaḥyā*, pp. 178-184.

<sup>287</sup> Chapitre II, 2, 7°.

<sup>288</sup> *Ms. a.*, fol. 127v ; o.c., pp. 177-178.

<sup>289</sup> LEBON, *Monophysisme*, pp. 170-235 ; JUGIE, *Monophysisme*, col. 2216-2237.

<sup>290</sup> LEBON, o.c., p. 218.

<sup>291</sup> DRAGUET, R., *Juhen d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*, Louvain, p. 139.

<sup>292</sup> LEBON, o.c., p. 190.

le conçoivent les nestoriens, mais un *devenir* homme du Verbe de Dieu<sup>293</sup>, sans diminution des perfections divines et sans altération ni changement de l'essence humaine qui naît, pâtit et meurt. Il n'y a ni changement, ni conversion, ni confusion, ni mélange des natures, mais *composition*<sup>294</sup> et *devenir*. Pour Yaḥyā aussi, il y a «un de deux», une substance de deux substances: «*La substance du Verbe humanisée*<sup>295</sup>». Ce qui traduit la formule monophysite «μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη»<sup>196</sup>, mais dévoile aussi un autre aspect de la théologie de Yaḥyā. Si la philosophie aristotélicienne influe pour une large partie sur ses conceptions théologiques, il se trouve néanmoins lui-même dans une lignée Alexandrine qui explique son 'réalisme mitigé'<sup>297</sup> en fait des universaux et sa conception plus large de la substance, à l'encontre de ses interlocuteurs nestoriens et musulmans.

Cette question s'est posée pour la première fois dans cette étude au sujet de l'opinion du disciple de Yaḥyā, as-Siḡistānī, concernant «des chrétiens qui approfondissent la vérité» dont Yaḥyā est certainement le porteparole<sup>298</sup>.

L'unité absolue de Dieu qui est possible même s'il y a multiplicité par l'hypostaticité est l'unité d'une substance ayant trois attributs *substantiels*, de la même façon que l'unité de l'homme est réelle alors que sa définition laisse apparaître trois composantes *substantielles* et aussi de la même façon que l'unique substance du Christ est composée (ou est advenue) de deux *substances*. Comme nous l'avons vu, c'est e.a. sur ce point-là que réside l'incompréhension mutuelle entre Yaḥyā b. 'Adī et ses adversaires nestoriens et musulmans, qui ne réussissent pas à concevoir une telle réalité *substantiellement* une et multiple.

Or, il devient vite clair que la notion de substance n'est pas tout à fait la même chez les différents interlocuteurs et qu'en renvoyant explicitement au seul Aristote pour la définir, Yaḥyā rend le lecteur perplexe, car la 'réalité' de ces substances est prise dans un sens beaucoup plus large qu'il ne le laisse supposer au premier abord.

Et c'est ainsi qu'on en revient à certaines formules primitives du monophysisme Sévérien professant «une nature de deux natures» dans le

<sup>293</sup> DE HALLEUX, *Philoxène de Mabbug*, Louvain, 1963, pp. 281 s.

<sup>294</sup> LEBON, *o.c.*, p. 361; DE HALLEUX, *o.c.*, p. 380, n° 7; JUGIE, *o.c.*, col. 2223.

<sup>295</sup> Hāḏa'l-ḡawhar allaḏī huwa al-Masīh huwa ḡawhar al-Kalima muta'annisan' ms. B, fol. 142r; cfr. LEBON, *o.c.*, p. 390.

<sup>296</sup> LEBON, *o.c.*, pp. 303 s.; JUGIE, *o.c.*, col. 2222 s.

<sup>297</sup> PERIER, *Yaḥyā*, p. 96.

<sup>298</sup> Voir plus haut pp. 55-56.

sens de «de deux choses une chose»<sup>299</sup>, ou comme le dit Yaḥyā : «de deux 'réalités' une 'réalité' (ma'nan)».

Ce n'est donc pas sur ce point (du vocabulaire) qu'a été attiré le plus notre attention, mais bien, finalement, sur sa solution intellectualiste : 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»<sup>300</sup>.

C'est retrouver, par un autre biais, cet intellectualisme de Yaḥyā qui nous avait 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 intellectuelle venant de Dieu la source de la Prophétie, 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 e.a. 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. 'Adī 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.

<sup>299</sup> LEBON, *o.c.*, p. 288; JUGIE, *o.c.*, col. 2223. Voir: LEBON, J., *La christologie du monophysisme syrien*, dans *Daz Konzil von Chalkedon I*, Würzburg, 1961, pp. 425-580.

<sup>300</sup> PERIER, *Petits traités*, pp. 74-75 et 84.

## APERÇU CHRONOLOGIQUE

- 893 (AD.) Naissance de Yaḥyā b. ʿAdī
- 923 (AD.) Copie du *Kitāb al-Maqālāt* de ʿAbdallāh an-Nāṣīʾ (Graf, *GCAL2*, p. 393)
- 929 (317 H.) Notes de lecture en syriaque des *Analytica priora* d'Aristote (cfr. p. 20)
- 940 (328 H.) Rédaction du traité de l'Unité de Dieu (ENDRESS 5.31)
- 950 (339 H.) Mort d'al-Fārābī à Damas. Yaḥyā est désormais le plus éminent logicien de Bagdad (cfr. pp. 6-7)
- 952 (340-1 H.) Correspondance avec Ibn Abī Saʿīd al-Mawṣilī (ENDRESS, 7.2)
- 961 (350 H.) Réfutation d'une démonstration du philosophe al-Kindī (ENDRESS, 8.12)
- 962 (351 H.) Vision sur l'âme: notes de Yaḥyā en syriaque. (ENDRESS, 5.22)
- 963 (352 H.) Réponse de Yaḥyā à une objection concernant les attributs du Christ (traité n° 9, p. 66)
- 964 (353 H.) Réponse à trois questions concernant les images et la croix et l'action rédemptrice du Christ de Abū ʿAlī Saʿīd b. Dādīšū (ENDRESS, 8.63)
- 964 (353 H.) Rédaction du traité sur la procréation des enfants (ENDRESS, 6.3)
- 965 (355 H.) Relecture avec Ibn Suwār de la *Lettre à al-Qāsim* (Traité n° 2, p. 55)
- 966 (355 H.) Discussion avec Quryāqus al-Ḥarrānī, le nestorien (Traité n° 3, p. 59)
- 966 (355 H.) Commentaire de passages du *Livre du Saint Hierotheos* écrit en syriaque (ENDRESS, 8.72)
- 969 (358 H.) Réponse à trois autres questions de Abū ʿAlī Saʿīd b. Dādīšū (Traité n° 11, p. 67)
- 971-2 (361 H.) Séance de Yaḥyā avec ses disciples, dont al-Badīhī et as-Sigistānī (cfr. p. 12)
- 974 (363 H.) Mort à Bagdad à l'âge de 81 ans.

## CHAPITRE QUATRIÈME

### TEXTES ET TRADUCTION

I. Discussion de Yaḥyā b. ʿAdī avec Quryāqus b. Zakariyyā al-Ḥarrānī au sujet de sa réfutation de la démonstration qu'il avait faite de l'erreur des nestoriens dans cette lettre<sup>1</sup>, et la contradiction de leur arguments par la voie de la logique.

II. Traité dans lequel il est démontré que le Christ est une substance et non deux substances en guise de réfutation des nestoriens.

III. Deux arguments contre les nestoriens. Le premier donne la preuve de l'unité de la substance du Christ et l'autre que l'Union est substantielle.

<sup>1</sup> Il s'agit de la lettre de Yaḥyā à Abū'l-Ḥasan al-Qāsim b. Ḥabīb, nommé ainsi dans cette même table des matières du ms B (fol. 6v<sup>o</sup>). L'intervention de Quryāqus, qui est une critique globale de la lettre, peut être lue d'un trait, paragraphe après paragraphe, abstraction faite des interventions de Yaḥyā b. ʿAdī, qui réfute Quryāqus phrase par phrase.

## I.

Au nom de Dieu, l'Éternel qui n'a pas de fin, auquel rien ne ressemble. p 5\*  
Rien n'est comparable à Lui. O Dieu, donne-moi ton aide!

Livre qui contient la discussion de Abū Zakariyyā Yaḥyā b. 'Adī b. Ḥumayd b. Zakariyyā, le Philosophe, avec Quryāqus b. Zakariyyā al-Ḥarrānī au sujet de sa réfutation de la démonstration qu'il avait faite de l'erreur des nestoriens<sup>1</sup>.

### (PREMIÈRE QUESTION)

1. Abū Zakariyyā YAḤYĀ B 'ADĪ — que Dieu le tienne longuement en vie — dit: J'ai l'intention de présenter dans ce livre un texte qui indique les erreurs que contiennent les propos que m'a répétés Abū'l-Faraḡ at-Ṭayyib b. Sahl — que Dieu le tienne longuement en vie —; il mentionne que c'est Quryāqus b. Zakariyyā al-Ḥarrānī qui a tenu de tels propos le vendredi qui était à dix nuits de la fin de Ša'bān de l'an 355 (H. = 966 AD).

2. L'OPPOSANT dit<sup>1</sup>: Yaḥyā b. 'Adī dit: «La signification de l'argumentation des nestoriens en faveur de la dualité des substances du Christ à partir de son essence. Ils disent: Nous sommes d'accord avec vous pour dire que la réalité du Fils éternel, qui est un des attributs du Créateur — que son Nom soit exalté — n'est pas la même que la réalité de l'homme; car si on demandait: qu'est-ce que l'homme, nous le définirions comme 'vivant, raisonnable et mortel'. Et personne parmi nous ou parmi vous n'appliquera cette définition au Fils éternel, qui en réalité est la Sagesse et la Parole de Dieu; avec vous nous reconnaissons

<sup>1</sup> Les mss. B et C contiennent à cet endroit la note suivante qui devait faire partie du colophon du traité précédent, *la lettre à al-Qāsim*: «Voilà ce que j'ai transcrit d'un manuscrit qui débute de cette façon: 'J'ai trouvé ce livre au Caire au mois al-Muḥarram de l'année 474 (H. = 1081 AD.) écrit de la main du philosophe Abū'l-Ḥayr al-Ḥasan b. Suwār b. Bānā, disciple d'Abū Zakariyyā (i.e. Yaḥyā b. 'Adī); (c'était un manuscrit) qu'il avait copié de l'écrit de la main de son maître et que celui lui avait dicté au mois al-Muḥarram de l'année 355 (H. = 965-66 AD.)». Yaḥyā ne put en effet dicter en ce mois al-Muḥarram 355 ces réponses aux objections faites plus tard par Quryāqus, au mois Ša'bān 355, comme le dit le texte au paragraphe 1.

1. <sup>1</sup> L'opposant est ici évidemment Quryāqus al-Ḥarrānī, le nestorien. Il cite entièrement la première question de la lettre de Yaḥyā à al-Qāsim (Éd. PLATTI, *Polémique I*, trad. pp. 7-9), concernant le premier type d'argument des nestoriens en faveur de la dualité des substances du Christ.

aussi qu'on attribue au Christ d'être la Sagesse de Dieu, mais aussi d'être un homme. Or, la réalité 'Sagesse de Dieu' n'est pas la réalité 'homme'. Par ailleurs, chaque réalité doit être une substance ou un accident, et il est clair que la réalité 'Sagesse de Dieu' ne peut être un accident; elle est donc | une substance. De même que la réalité 'homme' n'est pas un accident et est donc une substance. Mais si le Christ est la Sagesse de Dieu aussi bien qu'un homme, que la Sagesse de Dieu est une substance qui n'est pas l'homme, et que l'homme est une substance qui n'est pas la Sagesse de Dieu, il faut en conclure nécessairement que le Christ est deux substances, dont l'une est la Sagesse de Dieu et l'autre un homme. Ce que nous voulions démontrer».

YAḤYĀ B. 'ADĪ dit: «Indication de l'endroit où ils commettent une erreur dans cette démonstration. L'équivoque s'est introduite chez eux et ils se sont donc trompés — ou bien ils l'ont introduite eux-mêmes et ils ont fait du sophisme — à cause du seul fait qu'ils ne distinguent pas les diverses manières de dire l'un et le multiple. Car l'un et le multiple ne se disent pas d'une seule manière seulement; une chose peut être une dans la définition — je veux dire: dans la réalité — et une dans le sujet. Il en est ainsi du Créateur — que son Nom soit exalté — dont la réalité est une, alors qu'Il est un aussi dans le sens que rien n'est pareil à Lui. Comme c'est aussi le cas pour le soleil, qui est un dans la réalité ainsi que dans le sujet, puisqu'on n'en trouve pas de second qui ait la réalité du soleil. Mais une chose peut être aussi une dans la définition, alors qu'elle est multiple dans le sujet. Il en est ainsi de l'homme; quoique sa définition — je veux dire 'vivant, raisonnable, mortel' — soit une, il est multiple dans le sujet, puisque ses sujets sont nombreux; c'est-à-dire que les sujets qui se définissent par la définition de l'homme sont nombreux; il y a par exemple Zayd, 'Abdallāh ... Une chose peut être aussi une dans le sujet et multiple dans la définition; comme c'est le cas pour l'homme: il est une essence une ayant plusieurs définitions. En effet, en sa qualité de vivant, il possède une définition et nous disons que c'est une substance possédant une âme sensible, se mouvant par la volonté. Et en sa qualité de raisonnable, il a une définition qui n'est pas la définition du vivant: c'est une substance qui emploie la raison. Et en sa qualité de mortel, il possède une définition autre que les deux autres: c'est une substance qui est susceptible de mourir. Or, si on peut dire l'un de ces | façons et s'il peut se trouver une chose qui soit une dans le sujet, tout en ayant plusieurs définitions, dans ce cas leur thèse que le Christ est deux substances ne peut être établie en partant du fait que la définition du Fils éternel est autre que la définition de l'homme. Ce qui détruit leur argumentation».



3. Pour gâter cette instruction, AL-HARRĀNĪ dit: Il parle d'une chose «une dans la définition et une dans le sujet; comme le Créateur — que son Nom soit exalté — ...»; c'est faux, puisque le Créateur — qu'Il soit élevé et exalté — est indéfinissable, étant donné qu'Il ne tombe pas sous un genre.

YAHYĀ B ʿADĪ dit: Son affirmation qu'Il ne tombe pas sous un genre, c'est une affirmation en l'air, qui n'a rien de vrai. Car en effet, il est clair que le Créateur — que son Nom soit exalté — est existant, car ce serait une imposture énorme que de dire qu'Il est inexistant. Or, toute réalité qui n'est pas inexistante, doit nécessairement être soit existence, soit un être existant par une existence. Mais dire qu'Il est existence est absurde, car l'existence est un accident qui se trouve dans tous les êtres existants; et l'essence du Créateur — qu'Il soit béni et exalté — ne se trouve en aucune chose existante autre que Lui. Il reste donc qu'Il est un être existant. Or, tout être existant doit soit se suffire et ne pas avoir besoin pour exister d'une chose en dehors de lui, dans laquelle il se trouve — c'est ce qu'on appelle une substance — soit ne pas se suffire à soi-même pour exister et avoir besoin d'une chose dans laquelle il se trouve — c'est la caractéristique des autres êtres existants, les accidents. Il est certain que parmi tous ceux qui professent l'existence du Créateur — que son Nom soit béni — il n'y a pas de divergence d'opinion sur ce point: que pour exister Il n'a pas besoin de quelque autre chose dans laquelle Il se trouverait — qu'Il soit exalté — étant donné que Lui seul était existant avant la création des créatures, et rien d'autre que Lui. Il reste donc que pour exister Il n'a pas besoin de quelque autre chose dans laquelle Il se trouverait. Or, c'est bien ce que nous disions: qu'Il est une substance. Par ailleurs, il est clair que cette réalité — je veux dire: de ne pas avoir besoin d'autre chose dans laquelle se trouver — est présente dans tous les corps et dans tout ce qui a un corps, comme les animaux, les plantes, les choses inanimées. Il s'agit donc d'une réalité qui est commune à Lui — qu'Il soit élevé — et à tout ce qu'on appelle | des substances, et cela au même titre. Or, il est évident que la réalité de suffisance, de ne pas avoir besoin d'autre chose pour exister, est un genre qui embrasse tous les corps et tout ce qui a un corps. C'est donc bien son genre — que son Nom soit béni — comme c'est un genre à eux. La fausseté de son affirmation qu'Il ne tombe pas sous un genre est donc bien mise en évidence. p. 8\*

4. AL-HARRĀNĪ dit: Il affirme qu'Il est un dans le sujet. S'il veut dire par cela qu'Il est un d'après la personne, il est aussi dans l'erreur vis-à-vis des autres chrétiens. Car pour eux, la personne c'est l'hypostase et Dieu est la somme des trois Hypostases. On peut d'ailleurs le montrer aussi à

partir de ce qu'il dit lui-même dans sa description de la croyance des jacobites, quand il commente leur doctrine au début de sa *Lettre*<sup>1</sup>, puisqu'il dit: «C'est la même chose, que je dise personne ou hypostase».

YAHYĀ dit: — Que Dieu te pardonne! — Regarde bien ce que nous disons. Comment mon affirmation «c'est la même chose, que je dise personne ou hypostase» peut-elle indiquer qu'en disant 'le sujet' je voudrais parler de 'la personne'? De laquelle des deux prémisses as-tu tiré cette conclusion contre moi? Cette manière de faire de ta part témoigne de deux attitudes qu'on ne pourrait trouver chez ceux qui cherchent la vérité et qui ne conviennent pas aux gens de science. Ou bien on la trouve chez ceux qui se laissent tromper par ignorance; dans ce cas en effet elle émane de quelqu'un qui ne possède aucune science. Ou bien on la trouve chez les vaniteux, qui rendent équivoque et ambigu ce qu'ils pensent, pour le tenir caché. Et nous n'avons pas de complaisance à leur égard surtout quand il le font en connaissance de cause et consciemment.

5. QURYĀQUS dit: Et on pourrait aussi le montrer — c'est-à-dire: que par 'le sujet' il signifie 'la personne' — à partir de ce qu'il dit dans cette instruction où il donne l'exemple suivant et affirme: «Quoique la définition de l'homme soit une, il est multiple dans le sujet, puisque ses p. 9\* sujets sont nombreux (...); il y a par exemple Zayd, 'Abdallāh et Hālid». |

YAHYĀ dit: — Que Dieu te préserve! — Ce n'est pas à partir de mes propos que tu viens de citer que cela pourra être prouvé. Où veux-tu nous mener? Quelle est cette inattention? Pour ma part, je crois que tu ne sais pas qu'il n'est pas possible de trouver quelque chose dans la conclusion du syllogisme qui ne se trouve pas déjà originellement d'une certaine manière dans ses deux prémisses. Pourquoi te mets-tu à prétendre qu'une conclusion s'impose à partir d'une seule prémisse, jusqu'au point d'y ajouter qu'une conclusion tirée d'une seule prémisse est une conclusion qui n'a de commun avec elle ni le sujet ni le prédicat? D'où te vient cette manière étrange et grotesque de faire de la logique? Qui t'a précédé dans cette manière de voir nouvelle et curieuse? — Que Dieu te garde! — Pour moi, la notion de 'sujet' n'est pas la notion de 'personne'. Ce que tu m'attribues d'une façon fortuite ne vient pas de moi; et tu ne l'as pas appris non plus parce que ce serait un premier principe de la raison; d'ailleurs, les conséquences que tu en tires ne s'ensuivent pas nécessairement. Car s'il se fait que Zayd, 'Abdallāh et Hālid soient chacun une personne, et que chacun d'eux ait le nez camus ou aquilin, ou qu'ils soient petits ou grands de taille, ou que chacun ait les yeux bleus ou soit

4. <sup>1</sup> Il s'agit de la *lettre à al-Qāsim* de Yahyā.

empressé, ce n'est pas parce qu'ils ont les yeux bleus ou le nez camus qu'on doit dire que ce sont des personnes. De la même façon celui qui dit que ce sont des sujets n'est pas obligé de dire que ce sont des personnes. Si tu as voulu et si tu as réussi à montrer ce que tu prétends démontrer, sans autre argument que celui dont je viens de mentionner qu'on ne peut en tirer qu'un mensonge, alors tu ressembles à l'homme qui est aveuglé par le mirage, qui ne réussit pas ce qu'il veut, et veut une chose qu'on ne peut obtenir : que le faux soit vrai!

6. QURYĀQUS dit ensuite : Si en disant 'un dans le sujet' il veut parler de la personne, il est dans l'erreur par rapport aux autres chrétiens, comme nous l'avons dit.

YAHYĀ dit : — Que Dieu te préserve! — En disant 'un dans le sujet', nous ne voulons pas parler de la personne, de sorte que nous serions dans l'erreur vis-à-vis des autres chrétiens.

7. QURYĀQUS dit ensuite : Et pour ce qui est de l'erreur d'une telle affirmation par rapport à d'autres que des chrétiens, rien n'exige que nous l'indiquions ou que nous allongions ainsi l'exposé; on n'a pas besoin d'y ajouter quelque chose. |

p 10\*

YAHYĀ dit : C'est s'engager dans une chose qui n'a aucun intérêt. — Remercions Dieu d'une façon permanente et suffisante, comme Il en est digne —.

8. QURYĀQUS dit ensuite : On pourrait aussi jeter le doute sur ce qu'il dit au sujet du soleil : «Il est un dans la réalité ainsi que dans le sujet, puisqu'on n'en trouve pas de second ...»; car les six autres astres entrent dans le même genre que le soleil, et dans la même nature, comme le cheval entre avec l'homme dans le genre 'animal'.

YAHYĀ dit : Tu as raison de dire que le soleil et toutes les étoiles — et pas seulement les six — ont en commun d'être des substances, d'être des corps, d'être faits de quintessence, de tourner en rond, et beaucoup d'autres choses. Mais est-ce là un moyen de mettre en faux ce que j'ai dit? En quoi mon exposé se trouverait-il contredit par cela? L'affirmation que le soleil est un dans la réalité et dans le sujet contredit-elle ou nie-t-elle le fait qu'il a en commun avec les autres astres le genre ainsi que la nature, et qu'il se trouve avec eux dans la même nature? Et quant à celui qui doute que le soleil soit unique et qu'on n'en trouve pas de second auquel s'applique la notion de 'soleil', aucune ruse ne pourra lui faire comprendre un fait connu; il n'y a aucun moyen de faire cesser son doute, sinon de prier Dieu — que son Nom soit exalté — pour qui rien n'est impossible, qu'Il lui donne une perception adéquate et une intelligence inaltérée. Car personne qui possède la vue bonne et dont la

perception oculaire n'est pas entâchée de quelque infirmité qui l'empêche d'être sans défaut, ne mettra au lieu du soleil plusieurs soleils ou ne le percevra pas comme unique; si du moins rien ne s'interpose entre sa vue et lui. Ce n'est que celui qui louche qui admettra une telle chose, ou ceux qui ont une maladie des yeux qui empêche de bien voir.

9. QURYĀQUS dit ensuite: Et quant à la restriction qu'il fait, son affirmation au sujet de la réalité du soleil — je veux parler de ce qui le particularise — cela l'oblige aussi de dire que, pour ce qui est de la réalité qui le particularise, on ne trouve pas non plus de second Zayd.

YAHYĀ dit: Tu as raison d'affirmer que pour ce qui est de la réalité qui le particularise et par laquelle il est une personne, on ne trouve pas de second Zayd; comme pour le soleil: on n'en trouve pas d'autre auquel s'applique la notion de 'soleil'. Mais en quoi mon exposé se trouve-t-il contredit par cela? Fais-le nous savoir! Peut-être est-ce clair pour toi, p. 11\* alors que c'est resté caché pour nous. Quant à moi, | je ne peux m'imaginer la chose autrement qu'ainsi: tu t'es mis à écrire ces propos dans le dessein de te rehausser auprès de tes compagnons, comme étant l'auteur de la réfutation de cet expose. Mais ils viennent de quelqu'un qui ne comprend rien à l'art de la logique, de sorte que tu n'as pas mené à bien cette argumentation, tu leur as mis sous les yeux ces propos et ils ont cru que c'étaient des preuves; leur fausseté ne leur est pas apparue et il leur est resté caché que c'était du radotage; de toute façon plus proche de cela que d'une démonstration! Tu t'es imaginé que pour d'autres gens qui les entendraient ces propos seraient restés aussi cachés et obscurs qu'ils ne le sont pour toi et pour eux; et pour cette raison tu t'es enhardi à leur en faire part. Mais y aurait-il quelqu'un parmi ceux qui connaissent la formation du syllogisme auquel il échapperait qu'il n'y a pas de syllogisme à partir d'une seule prémisse? Ou y aurait-il quelqu'un parmi eux qui ignore qu'il ne se trouve pas une seule conclusion qui (dans sa définition ...?) soit séparable de la connaissance (des deux prémisses ...?)<sup>1</sup> du syllogisme (dont elle dépend)? Que Dieu te donne la connaissance de la réalité du syllogisme, de ses modalités et comment il se forme. Qu'Il te fasse sortir de ton ignorance et qu'Il te donne la manière de t'en servir pour établir quelque chose ou pour le nier. Demande cela d'abord au lieu de vouloir contredire ce qu'on dit. — Que Dieu nous assiste, toi et moi, dans notre avantage, pour nous mettre sur la bonne voie —. Comment ne t'es-tu pas aperçu qu'en disant «on ne trouve pas de second Zayd», tu ne faisais que renforcer mes paroles? Pour ma part, j'ai donné

9. <sup>1</sup> Hypothétique.

l'exemple du soleil seulement pour te montrer la vérité de mon assertion qu'il y a des êtres existents et des sujets dont on n'en trouve pas de second avec leur réalité. Je me suis contenté de donner ces exemple et je me suis abstenu d'autres réfutations. Mais quand tu parles toi-même de Zayd et que tu admets qu'on n'en trouve pas de second, tu n'as fait que donner quelque appuis en plus à ce que j'ai dit. Tu renforces ma doctrine et tu t'imagines de l'affaiblir et de la mettre en faute par ces propos!

**10.** QURYĀQUS dit ensuite: Nous dirons que son exposé se résume dans ces mots: «Une chose peut être une dans le sujet et multiple dans la définition, comme c'est le cas pour l'homme», dont il prétend qu'il est «une essence une ayant plusieurs définitions»; ainsi «il possède une définition en tant qu'on lui attribue d'être vivant; et en tant qu'on lui attribue d'être homme il possède aussi une définition»; et il poursuit de cette façon: «De même, il est permis de dire que le Christ est un dans le sujet — je veux dire: une substance — et multiple dans la définition»<sup>1</sup>. Voilà le résumé de ses propos et le sens de son instruction.]

p 12\*

YAHYĀ dit: Tu me fais dire des choses que je n'ai jamais dites! Je n'ai jamais dit qu'en tant qu'on lui attribue d'être homme l'homme possède une seconde définition! Je ne me serais pas permis de dire une telle chose pour tout ce que cela comporte d'erreur. D'ailleurs, je ne suis pas obligé d'y porter mon attention parce que toi tu veux prendre cette voie. Tu prétends aussi que l'essentiel de ce que j'ai dit dans mon instruction est qu'il est permis de dire que le Christ est un dans le sujet et multiple dans la définition, comme c'est possible pour l'homme. Ce n'est pas là le but de mes propos. Mon étonnement s'accroît au fur et à mesure de la réfutation! Je me propose donc de te répondre en te donnant une explication claire, sans être trop allusif. D'ailleurs, dans la dernière partie de mon exposé que tu as cité j'ai dit ceci: «Et si on peut dire l'un de ces façons, et s'il peut se trouver quelque chose qui est un dans le sujet, tout en ayant plusieurs définitions, dans ce cas leur thèse que le Christ est deux substances ne peut être rétablie à partir du fait que la définition du Fils éternel est autre que la définition de l'homme; ce qui détruit cette argumentation». — Que Dieu te pardonne! — J'ai seulement voulu montrer la fausseté de la proposition universelle concernant le syllogisme qui conclut à la dualité des substances à partir de la dualité des définitions. Voilà l'essentiel de ce que j'ai dit.

**11.** QURYĀQUS dit ensuite: Cet exposé est absurde parce qu'il n'est pas possible qu'une chose qui possède une définition puisse en avoir davanta-

<sup>1</sup> Il ne s'agit apparemment pas d'une citation littérale

ge; étant donné que l'homme n'a qu'un seul genre, il n'a qu'une seule définition en tant qu'il est homme: d'être vivant, raisonnable et mortel. Et quant à ce qu'il est vivant, 'le vivant' ne lui est attribué que d'une façon synonyme — je veux dire: par le nom seul; c'est-à-dire, par le nom 'le vivant' seul — non parce que la définition du vivant serait la définition de l'homme, mais en tant que c'est la définition de son genre. Il en est de même pour sa différence spécifique. Et ils lui sont attribués vraiment d'une façon substantielle parce que l'homme, son genre et sa différence

p. 13\* spécifique sont d'une même nature et d'une même substance. |

YAHYĀ dit: Ton affirmation que «une chose qui possède une définition ne peut en avoir davantage» est exacte. Mais tu ne trouveras pas que j'aie dit que l'homme a plusieurs définitions, sinon avec une restriction, que tu as omise de mentionner, soit simplement par erreur — si pour toi une affirmation restrictive a la même signification qu'une affirmation non-restrictive — soit par sophisme — si tu l'as fait en connaissance de cause —. Retourne à ce que j'ai dit et tu verras que je n'ai jamais dit que «en tant qu'on lui attribue d'être vivant l'homme possède une définition — que nous énonçons ainsi: c'est une substance possédant une âme sensible, movable par la volonté — de même en tant qu'on lui attribue d'être raisonnable — ce que nous énonçons ainsi: il est une substance qui emploie la raison». Quelle est cette audace de te mettre à mentir ainsi? Quelle est cette manière de faire de gens qui n'ont aucun accès à la science et à l'excellence? Fais attention: si la définition du vivant, dont tu parles, définit l'homme en tant qu'il est vivant, est-il permis de dire qu'elle le définit tout en niant que l'homme soit défini par la définition du raisonnable en tant qu'il est raisonnable? Si tu admets cette possibilité-là pour évoquer ton point de vue, tu dois bien nier l'autre en connaissance de cause. Et voilà que tu t'opposes à la vérité; tu t'entêtes à ignorer les conséquences hideuses de cette négation. Car en effet, l'existence de la réalité du raisonnable dans l'homme est une chose évidente et manifeste. Tu l'as d'ailleurs admise toi-même dans ce que tu affirmes dans ce chapitre: «De cette façon il n'a qu'une seule définition en tant qu'il est homme: d'être vivant, raisonnable et mortel». Or, si l'homme est vivant, et si la définition du vivant est la définition de tout ce qui est vivant en tant qu'il est vivant, de même la définition du raisonnable est la définition de tout raisonnable en tant qu'il est raisonnable, et en tant qu'il est raisonnable, la définition du raisonnable est donc la définition de l'homme.

Et quant à ton affirmation que la raison pour laquelle il est impossible que «la chose qui possède une définition puisse en avoir davantage» c'est

que «l'homme n'a qu'un seul genre», elle témoigne du fait que tu n'as pas compris du tout ce que dit | Porphyre dans l'*Isagoge*<sup>1</sup>: que l'homme a plusieurs genres, dont l'animal raisonnable, l'animal, le sensible, le corps et la substance. Si, par prétexte, tu vas jusqu'à affirmer qu'aucun de ceux-ci n'est un genre de l'homme, on te mentionnera la description du genre tel que la donne Porphyre dans son introduction là où il dit: «Le genre est ce qui est attribué à plusieurs choses différenciées en espèces, au moyen de la question 'qu'est-ce?'»<sup>2</sup>. Or, il est clair que chacune des choses que nous venons d'énumérer s'attribue à l'homme, au cheval, à l'âne, en somme, à tous les animaux — qui sont plusieurs espèces — au moyen de la question 'qu'est-ce?', comme un genre de chacune de ces espèces. Chacune de ces choses que nous avons énumérées est donc un genre pour chaque espèce d'animal. Or, l'homme est une de ces espèces d'animaux. Chacune des choses que nous venons d'énumérer est donc un genre de l'homme. Il est donc clair qu'il s'agit de plusieurs genres et non d'un seul. Au regard de la réalité l'homme n'a donc pas un seul genre; ce n'est que d'après ce que tu dis qu'il n'a qu'un seul genre; ce qui est absurde. C'est une conséquence du fait que tu décris l'homme comme n'ayant qu'un seul genre. Etant donné que toute supposition qui implique l'absurde est elle-même absurde, ta supposition que l'homme n'a qu'un seul genre est donc absurde et celle qui dit que l'homme n'a pas qu'un seul genre est donc nécessairement vraie. De façon que s'il se trouvait que l'homme n'avait qu'un seul genre, on devrait trouver là la raison de ce que, comme tu le dis, une chose ne posséderait qu'une seule définition. Mais si tu en connaissais la raison, tu te serais tenu éloigné de cette attitude éhontée et sans-gêne qui ne nous rapporte aucune science et dont il ne résulte aucune connaissance. S'il n'y avait le danger de dépenser la sagesse à des gens qui n'en sont pas dignes, nous te l'aurions mentionné ...

Déjà mentionné précédemment<sup>3</sup>:

12. QURYĀQUS dit ensuite: Et quant à ce qu'il est vivant, 'le vivant' ne lui est attribué que d'une façon synonyme — je veux dire: par le nom seul; c'est-à-dire: par le nom 'le vivant' seul — non parce que la définition du vivant serait la définition de l'homme, mais en tant que c'est

11. <sup>1</sup> Référence assez vague à Porphyre, *Isagoge* 4, 20s. (*l'arbre de Porphyre*).

<sup>2</sup> Citation littérale de la traduction de l'*Isagoge* de Porphyre d'après la traduction d'Abū 'Utmān ad-Dimašqī (Éd. BADAWI, *Manfiq Aristū III*, p. 1024).

<sup>3</sup> Les mots *qad taqaddama* sont évidemment une note de copiste introduite dans le texte. Elle indique que ce texte a déjà été cité plus haut (p. 143, ln 3)

p. 15\* la définition de son genre. Et il en est de même pour sa différence spécifique. Ils lui sont attribués vraiment d'une façon substantielle parce que l'homme, son genre et sa différence spécifique sont d'une même nature et d'une même substance. Ce que dit Aristote dans les *Catégories* l'indique: «Quand une chose est attribuée à une autre de la façon de l'attribution du prédicat au sujet, tout ce qui est affirmé du prédicat est aussi affirmé du sujet»<sup>1</sup>. Et après une longue digression Abū Bišr — que Dieu lui soit miséricordieux — dit dans son commentaire à ce sujet: «De toutes les choses qui sont attribuées les unes aux autres, de la façon de l'attribution de prédicats aux sujets — c'est-à-dire: des universaux aux particuliers — les prédicats sont attribués aux sujets au moyen de la question 'qu'est-ce?' du fait que, sous ce point de vue, les prédicats sont, avec leurs sujets, d'une même nature qui se subdivise et se ramifie à partir d'une seule essence formée par les prédicats et les sujets ensemble. La seule différence réside dans l'universalité et la particularité»<sup>2</sup>.

YAHYĀ dit: Tout ce que tu viens de rapporter d'Aristote et d'Abū Bišr dans ce paragraphe — que Dieu l'agrée et lui donne le bonheur; qu'Il se montre bienfaisant envers lui et envers sa maison —, ses propos que tu viens de citer sont exacts; sur ce point tu as raison. Mais non que cela contiendrait quelque chose qui nous contredise ou qui soit opposé à ce que nous affirmions! Car voilà le contenu de ce qu'ils disent: que les prédicats attribués aux prédicats de la façon de l'attribution de prédicats aux sujets, sont eux aussi des prédicats envers les sujets. Je n'ai jamais nié cela et il n'y a rien dans mon exposé qui le contredise ou qui y soit contraire. Or, pourquoi t'occupes-tu de choses qui n'ont aucune utilité et qui n'ont aucun intérêt? Il en est d'ailleurs de même pour ce que tu dis ensuite:

13. QURYĀQUS dit<sup>1</sup>: Aristote dit aussi dans son livre qu'on connaît sous la lettre *Lambda*<sup>2</sup>, qu'il y a en tout trois espèces de substances; l'une ne subit pas de changement et est immobile par principe; cette substance

12. <sup>1</sup> Citation littérale de la traduction des *Catégories* d'Aristote d'après la traduction ancienne de Ishāq b. Ḥunayn (Éd. BADAWI, *Mantiq Aristū I*, p. 5; GEORR, *Catégories*, p. 320); *Cat.* 1b 10-11.

<sup>2</sup> Nous proposons une lecture hypothétique qui se base sur le sens de la réponse de Yahyā à Quryāqus (p. 147, ln. 13), de même que sur le texte de Quryāqus (p. 167, ln. 15).

13. <sup>1</sup> Le ms. B n'indique pas que ce texte vient de Quryāqus; ce qui est évident à partir du sens de l'argumentation.

<sup>2</sup> Référence à Aristote, *Metaph.* Λ, 1069 a 30 s. Il ne s'agit pas d'une citation mais d'un résumé des idées exprimées par Aristote. Il est possible que ce texte soit une citation d'un texte préexistant; il revient en effet littéralement à la p. 171, avec de petites variantes.



ne peut être perçue par les sens, elle n'est perçue que par l'intellect. Les deux autres substances sont l'objet | des sens ; l'une est éternelle et l'autre est corruptible. La substance sensible, corruptible, se divise en trois substances : l'une, c'est la matière, l'autre, c'est la forme, et la troisième est composée des deux autres. p 16\*

YAHYĀ B 'ADĪ dit : — Que Dieu te guérisse ! — Comment ceci est-il contraire, contredit-il, gête-t-il ou nie-t-il quelque chose de ce que nous avons mentionné dans notre exposé que tu viens d'ailleurs de nous attribuer en le citant ? Soumet-le nous et informe-nous en ! Apparemment il n'y a là rien qui nous contredise. Et il me semble plutôt qu'en citant Aristote tu n'as pas eu d'autre but que de nous instruire de ce que ces paroles et ces livres dont ces passages sont pris sont parvenus jusqu'à toi. Ton attention a dû être attirée par ce qui se trouve apparemment dans les paroles de notre maître Abū Bišr — qu'il soit agréé par Dieu — : « Il n'y a pas de différence de nature ni de substance entre les prédicats et les sujets qui sont attribués de cette façon. Car les natures que désignent les définitions des prédicats sont les mêmes que les natures que désignent les définitions des sujets ; et les natures que désignent les définitions des sujets sont exactement les mêmes que celles que désignent les définitions des prédicats ». Ce que tu professes est donc faux et n'a rien de vrai. Car il est bien clair que ce que désigne la définition de l'homme — qui est un des sujets (qu'embrasse le terme) 'animal' — n'est pas la même chose que ce que désigne la définition de l'animal. Il n'échappera à personne qui possède quelque intelligence que ce que désigne la définition de l'homme — c'est-à-dire : l'énoncé qu'il est un animal raisonnable et mortel — n'est pas la même chose que ce que désigne la définition de l'animal — c'est-à-dire : l'énoncé qu'il est une substance qui possède une âme sensible et se meut par la volonté —. La différence entre les deux est immense et saute aux yeux. Et il n'échappera à aucun homme intelligent que des définitions de significations différentes indiquent des natures différentes. Pour cette raison, à cause de la différence qu'il y a entre la définition de l'animal et la définition de l'homme, on est obligé de dire que la nature de l'homme est différente de la nature de l'animal. Or, en tant qu'elles sont différentes les natures différentes ne sont pas une seule nature. | p 17\*

14. QURYĀQUS dit ensuite : L'homme, le vivant, le raisonnable et le mortel sont donc une seule nature et une seule substance, puisqu'ils sont composés de matière et de forme et qu'une seule définition les rassemble<sup>1</sup>.

14. <sup>1</sup> Il est probable qu'il faut corriger le texte à partir de la double citation de celui-ci, p. 148.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Nous avons déjà indiqué que la nature du vivant n'est pas la nature de l'homme. De même que la nature du raisonnable n'est pas la nature de l'homme. On n'a pas besoin d'y revenir. Tu cherches la cause de ce que la nature de l'homme, du vivant et du raisonnable sont une nature une dans le fait que ces natures sont composées de matière et de forme. Mais dans ce cas tu seras obligé de dire aussi que la nature de l'homme et la nature de la pierre sont une seule nature; que la nature de la terre et la nature du feu sont une seule nature; et de même, que toutes les choses matérielles sont une seule nature. Ce qui résulte d'une thèse si absurde, c'est de l'absurde, et la prôner, c'est faire preuve d'ignorance. Je ne vois qu'une possibilité: c'est que tu as été trompé par l'apparence de ce que dit Abū Bišr — qu'il soit agréé par Dieu —: «Il n'y a pas de différence entre les prédicats qui sont attribués de la façon de l'attribution du prédicat au sujet et les sujets, sinon dans l'universalité et la particularité». Car tu ne sembles pas savoir ce qu'il a indiqué et ce qu'il a voulu dire par là. As-tu vraiment cru qu'il n'y avait pas de différence entre l'animal et l'homme, ni entre l'animal et le cheval, ni d'une façon générale, ni d'une façon particulière? Je ne vois pas comment tu ne t'es pas aperçu à quoi te mène nécessairement cette manière de penser dont la bêtise est évidente dès qu'elle apparaît. Tu vas donc dire qu'il n'y a pas de différence entre l'homme et le cheval? Pourtant (...) tu affirmes qu'il n'y a pas de différence entre l'homme et l'animal puisque de cette manière on peut attribuer le corps à chacun des deux et que chacun des deux est composé de matière et de forme. Je ne vois pas que tu acceptes pour toi-même qu'on dise qu'il n'y a pas de différence entre toi et entre l'animal! Sache que cette discussion te diminue; tu me fais honte! Tu ne devrais pas t'emporter contre la vérité, mais l'agréer et l'admettre. En affirmant que «sous ce point de vue, les prédicats et leurs sujets sont d'une même nature ...», Abū Bišr — qu'il soit agréé par Dieu — ne renvoie pas à l'opinion exprimée précédemment à partir du sens apparent de ses propos; il veut dire autre chose. Et s'il n'y

p. 18\* avait le danger d'en parler, je te le dirais ... |

15. QURYĀQUS dit ensuite: Ainsi donc le genre de l'homme et sa différence spécifique sont compris dans la définition de l'homme. De même que l'énoncé 'l'homme est vivant' implique déjà qu'il est une substance sensible et animée; et que dire qu'il est raisonnable implique qu'il est une substance qui emploie la raison; de même que dire qu'il est mortel indique déjà l'idée de 'corruptible', parce que le nom contient la définition en puissance. De cette manière ceci ne contredit pas ce que nous avons dit.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Quand tu dis: «Ainsi donc ...», cela implique nécessairement que tu réfères à ce que tu venais de dire: «Puisqu'ils sont composés de matière et de forme et qu'une seule définition les rassemble». Tu prends donc comme raison que la définition du genre de l'homme et de sa différence spécifique se trouvent réunis dans la définition de l'homme que «ceux-ci sont composés de matière et de forme, et qu'une seule définition les rassemble». Or, ce n'est pas là la raison pour laquelle la définition du vivant et la différence spécifique du vivant, qui font partie constituante de l'homme, peuvent ne dire véritablement de l'homme et entrent dans sa définition. Car si la raison en était que l'homme, le vivant et sa différence spécifique sont composés de matière et de forme, on devrait en conclure qu'à cause de l'existence de cette cause dans le feu, l'air, l'eau, la terre, les pierres et les plantes, la définition du vivant, la définition du raisonnable et la définition du mortel peuvent s'appliquer véritablement à chacun de ceux-ci. L'impossibilité de cette hypothèse indique assez l'impossibilité de ta position. Ce n'est donc pas là la raison pour laquelle la définition du genre de l'homme et de sa différence spécifique se trouvent réunies dans la définition de l'homme. Cherche donc une autre raison, peut-être que tu trouveras la vérité.

Et quant à ton affirmation que «l'énoncé 'l'homme est vivant' implique déjà qu'il est une substance sensible et animée», c'est une affirmation de quelqu'un qui ne connaît pas la disposition des parties de cette définition. Monsieur, ne sais-tu pas qu'en disant 'sensible' tu n'as plus besoin de mentionner 'animé', puisqu'il n'y a pas de sensible qui ne soit animé? Ajouter 'animé' est donc vain, c'est du radotage. Car si tu veux ajouter 'animé' après avoir dit 'sensible' il faut que ce qui est sensible soit distinct de ce qui est animé. Alors, pourquoi ces erreurs abominables? |

p 19\*

Et quant au reste de ce que tu dis dans ce paragraphe que nous venons de mentionner, il n'y a là rien qui contredise ce que nous avons dit. Il n'est donc pas nécessaire d'y porter son attention.

16. QURYĀQUS dit ensuite: Nous n'affirmons pas que le Christ est deux substances à cause de la différence des deux attributs par lesquels on le qualifie, en envisageant seulement le genre, mais nous établissons cela en considérant que nous et eux ensemble nous l'appelons <sup>1</sup> Dieu — dire qu'il

16. <sup>1</sup> Voir app. crit. l'incertitude concernant la lecture exacte du texte original de Quryāqus (نَسْمِيَّة ou نَسْمِيَّة etc.) étant probablement déjà sensible pour Yahyā lui-même (voir p. 150, notes 2 et 8).

est la Sagesse de Dieu et son Verbe implique qu'il est Dieu; il y a un commun accord sur ce point entre eux et nous — et que par la suite nous lui attribuons ce qui particularise sa substance de la substance de l'homme, ce qui la rend distincte, divergente, incompatible et contradictoire; et nous considérons aussi qu'on l'appelle homme et nous le définissons par ce qui le délimite et le distingue d'une façon substantielle de la substance du Créateur — que son Nom soit exalté — et par ce qui le rend divergent et incompatible. De cette façon il nous devient impossible d'attribuer ces deux qualifications à une seule substance et un seul sujet. Car si cela était possible, la substance une devrait nécessairement être divergente de son essence. Et l'essence une serait divergente d'elle-même. Ce qui est absolument impossible. Car chacune des deux substances conserve sa particularité et sa nature, c'est-à-dire: la divergence et l'incompatibilité. En effet, la substance du Créateur — qu'Il soit élevé et exalté — est éternelle, se mouvant elle-même tout en étant immovible, elle est simple, sans que rien de la matière ne s'y mêle ou qu'elle se confonde avec quelque matière; alors que l'homme est une substance movible, innovée, soumise à la corruption, matérielle, composée, corruptible ...

p. 20\* YAHYĀ B. 'ADĪ dit: Dans ce paragraphe, tu commences par dire: «Mais nous établissons cela ...» et tu termines en disant: «De cette façon il nous devient impossible de qualifier de ces deux une seule substance et un seul sujet». | Voici notre réponse: tu dis que toi et eux, ensemble, vous l'appellez Dieu «parce que dire qu'il est la Sagesse de Dieu et son Verbe implique qu'il est Dieu, et qu'il y a un commun accord sur ce point entre eux et nous»; c'est vrai, il n'y a aucun doute que toi et les jacobites vous appelez le Christ Dieu. Mais eux, ils l'appellent 'Dieu' de deux façons différentes. En premier lieu, ils désignent de ce nom la substance du Christ constituée du Verbe et de l'homme. De cette façon, sous le point de vue de la désignation, il correspond au terme 'le Christ'. Et quant à la seconde façon, ils attribuent ce nom au Christ, tel que d'ailleurs le terme 'homme', comme on qualifie la totalité par ce que se trouve dans une de ses parties. Non que Dieu — que son Nom soit exalté — soit un genre du Christ, ou une différence spécifique, ou une espèce, ou une particularité, ou un accident. Quand ils disent que le Christ est Dieu, ce n'est aucun de ces points de vue-là qu'ils veulent exprimer. Cette expression indique qu'ils affirment qu'une des deux substances dont est formé le Christ est Dieu. Or, il n'est pas illicite d'attribuer à la totalité une des caractéristiques d'une de ses parties. On peut dire de l'homme qu'il est sensible. Or, ce qui est sensible, ce n'est qu'une substance des deux substances dont il

est composé : son corps, à l'exception de l'âme. On dit aussi de l'homme qu'il est raisonnable; alors que ce qui est raisonnable, ce n'est que son âme, qui est une des deux parties dont il est constitué. On dit par exemple que Zayd se trouve dans la maison, et pourtant Zayd ne se trouve que dans une seule de ses parties et non dans la maison toute entière. Selon les jacobites il est correct de qualifier le Christ de ce point de vue-là, étant donné qu'il est la substance une formée de la substance de Dieu le Verbe — qu'Il soit élevé et exalté — et de la substance de l'homme.

Tu dis: «(Nous) l'appelons<sup>2</sup> (Dieu)» et tu affirmes qu'on l'appelle Dieu par rapport à deux substances: ce n'est pas vrai. C'est incompréhensible; car en effet on ne peut appeler<sup>3</sup> 'Dieu' qu'une seule chose; il n'est pas possible que l'appellation<sup>4</sup> concerne deux choses. Comme il n'est pas exact de dire 'les deux'<sup>5</sup> d'une chose, de même il n'est pas exact de dire 'lui'<sup>6</sup> de deux choses. Or, si selon vous le Christ est deux substances et non une substance, sous aucun point de vue, alors votre affirmation qu'il est Dieu n'est pas exacte; sinon qu'on veut dire par cela — quand vous le qualifiez | d'être Dieu — qu'il est Dieu le Verbe — qu'Il soit béni et exalté —. Dans ce cas en effet lui donner l'appellation 'Dieu' se justifie. Mais cette façon de qualifier vous ôte la possibilité d'en faire une qualification du Christ, puisque ni chez vous ni chez aucune des trois communautés chrétiennes — les nestoriens, les jacobites et les melkites — le Christ est seulement Dieu ou seulement homme. Et ce même raisonnement s'impose à toi quand tu dis: «On l'appelle homme et il est défini (par ce qui le délimite)». Dans ce cas aussi, si nous suivons le même chemin que nous avons pris pour l'appellation<sup>7</sup> de Dieu par 'Dieu' — qu'Il soit élevé et exalté —, quand on lui donne le nom<sup>8</sup> de 'homme', l'appellation implique une des deux conséquences qui s'imposaient du point de vue de Dieu — qu'Il soit élevé —. S'il est faux d'attribuer au Christ d'être 'Dieu' ou 'homme' seulement, ton argumentation échoue et ta démonstration s'écroule parce que ses bases sont ruinées.

Il dit: «Par la suite nous lui attribuons ce qui particularise sa substance de la substance de l'homme, ce qui la rend divergente, incompatible et contradictoire». C'est indigne ..., honteux! Car les choses incompatibles

<sup>2</sup> *Tasmiyatuhu* (voir note <sup>1</sup>).

<sup>3</sup> *Yakni*.

<sup>4</sup> *Al-kināya*.

<sup>5</sup> *Humā*.

<sup>6</sup> *Huwa*.

<sup>7</sup> *Al-kināya*.

<sup>8</sup> *Tasmiyatuhu*.

par leur propre essence — et non par l'intermédiaire d'autres choses — ont en propre d'éliminer par le fait même qu'elles existent l'existence de ce qui est incompatible avec elles. Car voilà la condition de l'incompatibilité et de la contradiction. Et cette condition existe pour tous les incompatibles et les contradictoires. Dans quelle religion as-tu trouvé qu'on accepte de dire que quelque chose puisse anéantir l'essence de Dieu? — Qu'Il soit élevé au-dessus d'un tel mensonge! — Et si on ne la trouve pas, quel est l'état d'esprit qui te fait approuver de telles choses? — Que Dieu nous garde d'être privés de son secours! — Quelle en est la raison? A-t-on jamais vu des gens accepter la vérité de propos similaires, sinon qu'ils soient abandonnés de Dieu?

Informe-moi: comment peut-on se permettre de prendre comme témoin Aristote le Philosophe et ce qu'il dit dans son traité *Lambda*<sup>9</sup> — qui est un exposé sur la Métaphysique — alors que tu n'as pas compris ce qu'il affirme dans son exposé qui se trouve au début des livres sur la Logique — c'est-à-dire le livre des *Catégories*<sup>10</sup> — quand il décrit les particularités | de la substance: «Ce qui caractérise aussi les substances, c'est de ne pas avoir de contraire. Quel pourrait être en effet le contraire de la substance première? Un homme, par exemple, n'a rien qui lui soit contraire. Ni l'homme, ni l'animal n'ont pas de contraire non plus». Ce qu'il dit dans ce livre au sujet des opposés<sup>11</sup> — qui sont la même chose que les incompatibles — «qu'il n'est pas possible que les deux contradictoires se trouvent réunis ensemble dans un même sujet», n'indique pas que tous ceux-ci se trouvent dans un sujet. Tout ce qui se trouve par essence dans un sujet — ce qui est une manière d'exister — ce n'est qu'un accident, comme le dit d'ailleurs Aristote dans le livre des *Catégories* au sujet de la subdivision des êtres existents. Or, ce serait un mensonge énorme que de dire que Dieu — qu'Il soit élevé au-dessus de ce que disent les ignorants — est un accident. D'autre part, il serait absurde de dire que l'homme est un accident. Dans quelle religion as-tu trouvé qu'on accepte de qualifier Dieu — que son Nom soit exalté — d'un attribut qui convient aux accidents? Dans quel état d'esprit te trouves-tu pour accepter de juger ainsi de l'homme? — Que Dieu nous préserve d'être sans son secours! —

Et quant à ton affirmation: «... Il nous devient impossible de qualifier

<sup>9</sup> Citation littérale de la traduction des *Catégories* d'Aristote d'après l'ancienne traduction de Ishāq b. Hunayn (Éd. BADAWI, *Manṭiq Aristū I*, p. 12; GEORR, *Catégories*, p. 326); *Cat.* 3b 24-26.

<sup>10</sup> Référence à Aristote, *Cat.* 14 a 13.

<sup>11</sup> Référence à Aristote, *Cat.* 2 a 11 s.

de ces deux une seule substance et un seul sujet», elle n'est pas exacte. Exprimé d'une telle manière, ce n'est pas juste. Car en effet, même si on te concédait ce que tu prétends : que les deux substances de Dieu — que son Nom soit exalté et qu'Il soit élevé — sont incompatibles et contradictoires, on ne doit pas en conclure qu'elles ne peuvent se trouver ensemble dans une seule substance composée des deux ; comme c'est possible pour beaucoup d'incompatibles et de contradictoires, et ceux qui sont soumis aux multiples conditions de la contradiction, ainsi que d'autres opposés — c'est-à-dire d'autres incompatibles —. Nous trouvons en effet que de chacun des deux contraires, du chaud et du froid, de l'humide et du sec, du blanc et du noir, se compose une chose une. Pour le chaud et le froid, il y a le tiède ; pour le sec et l'humide, il y a l'ardent ; pour le noir et le blanc, il y a l'intermédiaire entre les deux, que ce soit le gris ou le bleu ou autre chose. On trouvera aussi qu'une seule et même ligne qui se trouve dans un seul et même état peut être qualifiée comme étant divisible et indivisible, bien que ce soit sous deux points de vue différents et non sous un seul point de vue. } Et nous disons d'un seul et même corps qui se trouve dans un seul état qu'il a cinq doigts et qu'il n'a pas cinq doigts, qu'il est malade et qu'il est sain. Et nous disons d'une roue à eau et du moulin qu'ils bougent, qu'il y a un mouvement. de transfert, mais aussi qu'il ne bougent pas et qu'il n'y a pas de mouvement de transfert. Or, tous ces attributs sont incompatibles et se démentissent mutuellement si on les prend sous un certain aspect. Mais sous un autre aspect, ils se trouvent vraiment ensemble. De tels exemples, il y en a beaucoup, et nous n'avons pas besoin de les énumérer. Ceux que nous avons mentionnés suffisent pour montrer la fausseté de ton jugement que tu as accepté comme s'il était nécessaire de l'admettre et qu'il était évident en soi. p 23

Tu dis : «Car si cela était possible, nécessairement la substance une devrait être divergente de son essence. Et l'essence une serait divergente d'elle-même. Ce qui est absolument impossible». Voici notre réponse : nous t'avons déjà indiqué les êtres existents témoins du fait que non seulement cela est possible, mais aussi que cela existe d'une façon évidente. Il y a là un démenti formel à ce que tu affirmes. C'est un témoignage vrai et véritable qui renverse les conclusions que tu jugeais nécessaires.

Tu dis ensuite : «Car chacune des deux substances conserve sa particularité et sa nature, c'est-à-dire la divergence et l'incompatibilité». Je te dirai en guise de réponse : c'est vrai ! Mais je me suis fait de la peine, je me suis préoccupé beaucoup et j'ai dépensé une partie de mon temps à

cette discussion pour autant d'ignorance! Monsieur — que Dieu te donne la santé — cela ne peut venir que d'une maladie qui te frappe durement. Comment en arrives-tu à dire que la nature de Dieu le Verbe — ou la propriété de Dieu le Verbe — soit incompatible avec la nature de l'homme? Que sont ces propos, sinon des paroles de quelqu'un qui ne sait pas ce que veut dire l'incompatibilité. Monsieur! Si l'incompatibilité est une relation entre des incompatibles, il est possible que chacun d'eux élimine l'autre. Si tu avais compris cela, je ne crois pas que tu aurais accepté de dire que la nature de la substance de l'homme puisse éliminer la nature de la substance de Dieu le Verbe; ou que tu te serais permis de  
 p. 24\* dire que la nature de la substance de Dieu le Verbe élimine la nature | de la substance de l'homme. Comment cela se pourrait-il, alors qu'Il en est le Créateur, Celui qui l'a produit, le fait subsister, le nourrit et le fait croître? Quelle est cette imposture, cette audace et cette hardiesse à affirmer des choses dont tu n'as aucune connaissance et dont tu ne peux même pas t'imaginer la réalité? D'après moi, on ne devrait pas te permettre de discuter avec quelqu'un, ou de t'engager dans des questions qui concernent le Créateur — qu'Il soit béni et exalté —. En manquant ainsi d'exactitude, tu ne cesses d'agrandir la distance qu'il y a entre toi et les spécialistes de la recherche. Quel est l'homme raisonnable qui met en question la proposition que l'incompatibilité ne se trouve pas pour une chose seulement (...) et que pour le moins on doit avoir deux choses? Or, avant la création des créatures rien n'existait en dehors du Créateur — que sa Majesté soit exaltée —. Comment alors ne t'est-il pas apparu que l'incompatibilité n'est pas une nature de sa substance; sinon que par la plus grossière des duperies on dirait de Lui — qu'Il soit exalté et élevé au-dessus d'une telle imposture — qu'à un certain moment Il n'était pas existant. Il apparaît donc que pour la période qui précède la création des créatures, Il ne pouvait pas être incompatible, puisqu'il n'y avait rien qui soit incompatible avec Lui. Et il n'est pas vrai non plus que l'incompatibilité Lui soit une propriété; car d'après ce que dit Porphyre dans l'*Isagoge*, une des conditions du propre est d'être toujours existant<sup>12</sup>. D'ailleurs, comment pourrait-Il être vraiment Créateur de quelque chose d'existant alors qu'il y aurait incompatibilité de la part de la nature de sa substance ou de la part de ce qui Lui est propre<sup>13</sup>?

Et quant à ton affirmation qui commence par: «En effet, la substance du Créateur — qu'Il soit élevé et exalté — est éternelle ...» et qui se

<sup>12</sup> Référence à Porphyre, *Isagoge* 15, 15.

<sup>13</sup> Hypothétique.



termine par : «... change et est corruptible<sup>14</sup>» : tu la présentes comme une preuve de ce que tu prétends au sujet de l'incompatibilité des deux substances. Or, il y a dans tout ce que nous avons dit pour établir la fausseté de ce que tu prétends assez de matière pour démasquer la fausseté de tous les propos qui soutiennent celle-ci; même s'ils n'établissent pas si l'incompatibilité des deux substances est une nature ou une propriété et qu'elle serait donc incompatible à cause de la différence qu'elle comporte. Ce qu'on ne nie d'ailleurs pas : au contraire, nous acceptons que les deux substances sont différentes; mais non que toutes les choses qui sont différentes soient incompatibles!

17. QURYĀQUS dit ensuite : Et en outre le propre de chaque substance garde sa nature, | le simple reste simple, le composé composé, l'intelligible p 25 intelligible, le sensible sensible; comme le dit Abū Bišr Mattā — que Dieu lui soit miséricordieux — dans son commentaire au sujet de la catégorie de la substance, quand il mentionne Aristote : «Assurément, la substance est une!»<sup>1</sup>.

YAHYĀ B 'ADĪ dit : — Que Dieu te garde! — Si tu es nestorien, comme tu l'as dit, je ne crois pas que tu auras l'audace de contredire l'Apôtre Paul, le disciple du Christ chaste et vénérable qui s'écrie et dit que le Christ, Fils de Dieu, est un<sup>2</sup>. Toutes les trois, les communautés chrétiennes le confessent; personne ne le niera. D'ailleurs, l'exposé du credo sur lequel sont tombés d'accord les trois cent dix-huit évêques<sup>3</sup> contient lui aussi que le Christ est un et unique, puisqu'il dit : «(Et je crois) en l'un, le Seigneur Jésus, le Christ, l'unique Fils de Dieu»<sup>4</sup>. Si tu as la témérité de nier ces paroles et de les contester avec entêtement, tu quittes par le fait même le christianisme tout entier et tu abandonnes ce que croient les trois communautés chrétiennes — je veux dire : les jacobites, les melkites et les nestoriens —. Car ces trois groupes sont d'accord pour professer que le Christ est un et souscrivent à la vérité des deux propositions que je viens de prendre en témoignage. On n'est pas d'un avis différent à ce sujet. Autrement, il faudra en tirer la conclusion que tu ne t'exprimes pas à ce sujet comme le font ces chrétiens, les uns comme les autres. Dans la controverse que tu engages ainsi, tu devrais donc prendre un autre

<sup>14</sup> Le texte de Quryāqus ne comporte pas le dernier mot (*mutagayyir*).

17. <sup>1</sup> Référence à Aristote, *Cat.* 4 a 10.

<sup>2</sup> Référence qui revient à divers endroits de l'œuvre de Yahyā (c.a. PÉRIER, *Petits traités*, p. 117). I Cor 8, 6.

<sup>3</sup> Les 318 évêques du concile de Nicée I (AD. 324), le nombre 318 provient d'une tradition se basant sur Saint Athanase (PG XXVI, col. 1031).

<sup>4</sup> Cf DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum et definitionum*, 1900<sup>o</sup>, p 9, ln. 18-19

chém̄in et te mettre à parler comme le font ceux qui s'opposent aux chrétiens tous ensemble. Ou bien tu professes ce que professent tous les nestoriens dans leur ensemble: tu dis en effet que tu es un des leurs! Et si ta croyance est la même que la leur — que le Christ est un — tu es bien obligé de dire que cet un qui est le Christ, est soit une substance, soit un accident. Car tout être existant doit être l'un des deux. Et je ne crois pas que tu trouveras acceptable de dire que le Christ est un accident. Tu as déclaré en effet qu'on le qualifie d'être Dieu; et ce serait de l'incroyance la plus pernicieuse vis-à-vis de Dieu — que son Nom soit béni — que de dire qu'Il est un accident, puisque pour exister tous les accidents ont besoin de quelque chose d'autre dans laquelle ils existent; sans cela ils p. 26\* n'existent pas. Mais le Créateur — qu'Il soit élevé au-dessus de ce | que disent de Lui les athés — n'a pas besoin d'autre chose pour subsister. Avant même d'avoir créé les créatures Il existait, et rien d'autre que Lui. Et je ne pense pas non plus que tu accepterais qu'on dise d'un accident que c'est un homme!

J'ai déjà indiqué qu'on attribue au Christ d'être un. Or, si la proposition 'le Christ, un et existant, est un accident' implique une chose absurde, et qu'il n'y a d'être existant qui ne soit ni substance ni accident, on est obligé de dire que le Christ, qui est un, est une substance. Et c'est bien cela que tu as nié. Tu crois que c'est impossible. Au contraire, ce que tu nies est vrai, alors que ce que tu croyais vrai est faux et a été confondu. — Rendons grâce à Dieu, comme Il en est digne; Lui qui est le défenseur de la Vérité et la protège; qui rejette ce qui est faux et l'expulse en faveur du Vrai. —

— Que Dieu te garde! — En plus de cela, y a-t-il quelque chose dans tout ce que tu as compris de ce que dit Abū Bišr — qu'il soit agréé de Dieu — que tu pourrais employer comme argument contre nous? Penses-tu qu'il en résulte nécessairement qu'il soit impossible que des substances simples se composent entre elles de telle façon qu'à partir de deux d'entre elles ou davantage il ne puisse se former une seule substance composée et formée ainsi? Cela contredit-il ce que nous affirmons au sujet du Christ: qu'il est formé de deux substances, la divine et l'humaine, se composant pour qu'il en advienne une substance une qu'on appelle le Christ? En effet, aucune des deux, prises séparément, n'est apte à porter ce nom, puisque aucune des deux ne correspond à la réalité qu'on désigne par ce nom. Ton opinion est mauvaise; crois-tu vraiment que Abū Bišr — que Dieu rehausse sa valeur, lui qui se trouve au plus haut degré de la science et à un niveau supérieur d'intelligence — ait affirmé et ait cru ce qui s'oppose à la perception directe? Car il est en effet manifeste pour les sens

que les mains, les pieds, la tête, en somme, tous les membres du corps, se joignent pour devenir un corps animal, alors que si on les compare au corps, chaque membre est une entité simple par comparaison au corps lui-même. Par ailleurs, il est une chose au sujet de laquelle ni les savants, ni les experts ne sont en désaccord : que la matière, qui est une substance simple, et la forme, qui elle aussi est une substance simple, se joignent et se composent, et qu'il y a beaucoup de substances composées qui proviennent de ces deux ; chacune d'elles est une substance une ainsi formée et pourtant il n'est pas nécessaire qu'elle soit simple. Cela indique bien que ton opinion est fautive et lui ôte toute valeur. Si tu t'es imaginé p 27\* qu'il est propre aux seules substances de garder leurs essences, cela aussi c'est une idée mauvaise. Car ce fait existe non seulement pour les substances, mais aussi pour les accidents ; chacun des accidents conserve sa nature aussi longtemps qu'il existe. Ainsi, tu ne trouveras jamais que le noir devienne blanc, ou le pair, impair, qu'être assis devienne la même chose qu'être debout, que la paternité devienne filiation ; ou le haut, bas ; ou l'échauffement, refroidissement ; ou l'humidité, sècheresse ; ou le passé, le futur ... ; en somme, tu ne trouveras aucun accident devenir un accident opposé à lui ou incompatible avec lui. Il conserve donc sa nature aussi longtemps qu'il existe ; de sorte que cette propriété n'appartient pas seulement à la substance, sans l'être à l'accident. Notre maître Abū Bišr — que Dieu lui porte assistance — n'indique ni l'un ni l'autre. Rien de ce qu'il dit se tourne contre nous ou est incompatible avec ce que nous affirmons.

Certes, je me rends compte que Vous, le groupe des nestoriens — que Dieu Vous guide — ne doutez pas du fait que nous, le groupe des jacobites, nous professons que lorsqu'Il devint le Christ, le Verbe de Dieu a subi un changement de substance et un transfert d'essence et qu'Il s'est séparé de sa nature. Pourtant, nous en sommes bien loin. Personne ne l'a jamais expliqué de cette façon ; personne n'a jamais eu cette idée, qu'on scrute les siècles passés ou les temps modernes. D'ailleurs, j'ai déjà exposé comment se présente notre foi et j'ai rappelé que l'humanisation de Dieu le Verbe s'est faite sans aucun changement d'essence ni transfert de substance ni de mélange ; mais qu'elle s'est faite à l'exemple de la génération de l'homme qui est une substance composée de deux substances, une substance matérielle, composée, sensible, corruptible, périssable, le corps, et une substance simple, non composée, invisible et immortelle, l'âme. C'est de cette façon que nous parlons de l'humanisation de Dieu le Verbe. Et si vous pensiez que la constitution d'une substance une à partir de deux substances qui ont des attributs différents est impossible,

regardez l'homme, et réfléchissez sur son cas : vous le trouverez comme nous l'avons décrit. S'il vous semble pourtant difficile et trop pénible d'établir l'existence d'une de ces parties — c'est-à-dire l'âme — parce qu'elle ne peut être perçue par les sens, et que vous êtes de ceux qui ne reconnaissent que les choses sensibles et que vous ne pouvez saisir autre chose, considérez alors le corps : chaque corps est composé de membres  
 p. 28\* qui sont chacun | une substance ; un corps est donc composé de ceux-ci et est une substance une, alors que chacun de ces membres conserve sa nature, comme elle était avant la composition ; aucun n'a changé d'essence ou a subi la corruption de sa substance. Mais si tu cherches la dispute et qu'il te plaît à résister à la vérité jusqu'à nier l'unité du corps et à prétendre qu'il n'est pas un, on vous y obligera à partir de prémisses qui sont des premiers principes intellectuels et qu'un homme intelligent ne peut pas ne pas accepter<sup>5</sup>. Il y a d'abord celui-ci : tout être existant doit être, soit réellement un, soit réellement multiple. Et puis celui-ci : de toute chose dont on n'en trouve pas réellement une, on ne peut en trouver réellement plus qu'une. Et ensuite celui-ci : de toute chose dont on en trouve réellement plus qu'une, on doit nécessairement en trouver réellement une.

On peut affirmer maintenant que c'est un mensonge et qu'on rejette ce qui est immédiatement perceptible quand on dit qu'on ne trouve pas réellement plus qu'un corps ; car cela se manifeste d'une façon objective. Et celui qui nie une chose qui possède un tel degré d'évidence devrait se tenir loin des discussions ... Or, s'il en est ainsi, on doit accepter le contraire de ce qui est rejeté : on trouve donc réellement plus qu'un corps. Or, s'il se trouve réellement plus qu'un corps, il devra nécessairement exister un corps réellement un, à cause de l'existence de la proposition universelle qu'on est obligé d'accepter, d'après laquelle on doit nécessairement trouver réellement une chose de toute chose dont on en trouve réellement plus qu'une. Or, s'il se trouve un corps réellement un, on se rend compte par la perception que c'est une substance ; car il ne se trouve pas dans un sujet et il n'existe pas dans une chose en dehors de laquelle il ne pourrait exister — ce que veut dire 'substance' —. Il est donc une substance réellement une. Or, il apparaît aussi clairement au sens qu'il est composé de plusieurs substances, ses membres, qui gardent leurs essences, conservent leurs natures et ne subissent pas de transfert de substance. En effet, la tête, les mains, les pieds et les autres membres du corps ont

<sup>5</sup> Ce type d'argumentation revient à plusieurs reprises dans l'œuvre de Yaḥyā b. 'Adī ; voir plus haut p. 117.

l'essence stable et conservent leur nature après la réunion et la composition. La seule chose qui leur arrive, nécessairement, c'est de se réunir et de se composer, soit dans la réalité, soit dans la pensée, après ne pas avoir été composés.

Mais s'il en est ainsi, ce qu'ils croyaient impossible ne l'est donc pas : qu'une substance réellement une peut se constituer à partir de plus | d'une substance. Or, c'est à partir de cette impossibilité que tu voulais imposer la conclusion que le Christ est deux substances. Nous avons donc montré que ta démonstration doit être rejetée et qu'il faut contredire tout ce que tu as échafaudé. — Rendons grâce et remerciements à Dieu qui nous donne son assistance! —

18. QURYĀQUS dit ensuite: Voici une indication que ce que nous disions est vrai: on attribue à l'homme d'être vivant, raisonnable et mortel. Et en fait nous voulons dire qu'il est mort en puissance, puisqu'il n'est pas possible que deux attributs définis incompatibles soient réunis en acte dans une substance une, alors qu'ils se rattachent aux définitions de deux substances divergentes.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: — Que Dieu te garde! — Tu affirmes: «Nous voulons dire par 'l'homme est mortel' qu'il est mort en puissance». C'est une erreur évidente pour chacun qui comprend ce qu'a dit Porphyre<sup>1</sup>; même s'il est novice dans l'art de la logique il comprendra ce qu'il a dit d'une façon claire et non allusive dans son introduction; et aussi ce qu'a dit Abū Bišr, notre maître — que Dieu l'élève à un plus haut degré — dans son commentaire où il dit: «Il s'agit de l'existence de la différence spécifique du genre dans le genre et de son existence dans l'espèce; il n'y a qu'une différence entre l'existence de celle-ci dans l'un et dans l'autre: qu'elle se trouve dans le genre en puissance et d'une façon réelle et en acte dans l'espèce».

Mon ami Abū'l-Faraġ<sup>2</sup> — que Dieu le tienne longtemps en vie — était chez moi quand il m'a transmis ces paroles que tu as tenues en sa présence — que Dieu lui vienne en aide —. Et cela l'a bien fait rire que tu affirmes que c'est seulement parce qu'il est mort en puissance que tu dis de l'homme qu'il est mortel! Nous nous sommes étonnés aussi de plusieurs passages de ton exposé; ce qui est d'ailleurs inévitable. — Que

18. <sup>1</sup> Cf. Porphyre, *Isagoge* 14, 20, une note d'Abū Bišr à ce sujet dans BADAWI, *Manṭiq Aristū III*, p. 1054, n. 1.

<sup>2</sup> Comme il est dit au début de la polémique, c'est en effet Abū'l-Faraġ at-Tayyib b. Sahl qui a recueilli les propos de Quryāqus; si la phrase est exacte (voir app. crit.) Abū'l-Faraġ est donc venu rapporter à Yahyā les propos qu'il avait entendus et qu'il avait dû noter par écrit.

Dieu te garde! — Connais ta place et ne veux pas dépasser le niveau où tu te trouves; cela t'irait beaucoup mieux. N'insulte pas la science en te précipitant dans une affaire que tu n'arriveras jamais à mener à bien, étant donné que tu es incapables d'atteindre le minimum indispensable.

**19.** QURYĀQUS dit ensuite: Ils sont d'accord avec nous pour attribuer au Christ ces deux attributs contradictoires en substance et incompatibles en nature, alors qu'ils sont réunis en acte. Or, s'il n'était pas deux substances, cela ne nous serait pas permis. |

YAHYĀ B 'ADĪ dit: L'opinion selon laquelle il serait constitué de deux substances incompatibles, nous l'avons déjà mise en défaut. C'est assez, il n'y a aucun besoin de le répéter; car c'est là-dessus qu'est bâtie ta démonstration. Elle est donc gâtée parce que son fondement et sa base n'a aucune valeur. Louange à Dieu!

**20.** QURYĀQUS dit ensuite: Mais s'il est impossible qu'un seul sujet ait plus d'une définition, et que nous acceptons quand-même ce fait, c'est seulement en tant qu'il possède un genre qui est d'une seule nature, puisque la définition du genre et du terme du genre ne sont pas incompatibles, mais qu'ils sont réunis dans le sujet sans qu'il n'y ait de divergence.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Nous t'avons déjà montré que le sujet un constitué de plus d'une chose, peut être défini par les définitions de celles-ci en tant qu'il est qualifié par chacune de ces choses. Et ceci n'est pas seulement le cas pour des choses qui sont d'une seule nature et d'un seul genre, mais aussi pour les choses qui sont constituées d'essences qui tombent sous des genres différents, comme par exemple l'homme écrivain; il est constitué d'une essence — c'est-à-dire une substance —, l'essence de l'homme, mais aussi d'une essence qui tombe sous la catégorie de la qualité: savoir écrire. Ainsi, en tant qu'il est homme, nous définissons l'écrivain comme étant un animal raisonnable et mortel, et en tant qu'il est écrivain nous le définissons en employant une dérivation de la définition de l'art d'écrire, vu que le nom que lui nous donnons en dérive. Il appert donc que ton jugement est faux qu'il serait impossible que le sujet un ait plus d'une définition; du moins, si on l'exprime de la façon absolue comme tu le fais. Tu n'as raison que dans le seul cas où on y ajoute la restriction «en tant qu'il est un».

**21.** QURYĀQUE dit ensuite: Par conséquent, on définit le Christ par deux définitions à cause des deux substances divergentes qui conservent leurs propriétés après la réunion et l'union; elles restent en effet comme elles étaient auparavant, tout en se trouvant ensemble en acte; il s'ensuit nécessairement qu'il n'est pas une substance une mais deux substances.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Dans ce que nous avons dit précédemment nous avons déjà indiqué clairement qu'on n'est pas obligé d'accepter les conclusions qui selon toi s'imposent *nécessairement*. }

p. 31\*

**22.** QURYĀQUS dit ensuite: Si le point de vue sur lequel il s'appuie et qu'il cite comme exemple est faux, son explication ne vaut rien; or, si celle-ci est fautive, ce que dit son adversaire se trouve établi sans aucun doute et sans contestation possible.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: A ceux qui observent (cette dispute): Y a-t-il parmi vous quelqu'un auquel l'injustice de ce jugement reste cachée, ainsi que la malveillance de celui qui émet la sentence et l'énormité de l'ignorance de celui qui parle? Car en disant de telles choses, il n'est pas loin de l'ignorance crasse, soit que les conclusions qui selon lui s'imposent, ne s'imposent pas, soit que le mensonge de son jugement est tellement évident, ou bien à cause de la témérité honteuse avec laquelle il s'engage dans une voie impossible; et chacun de ces maux trouve sa source dans l'ignorance, comme nous l'avons déjà dit précédemment. — Que Dieu te garde! — N'as-tu jamais entendu dire qu'il y a des gens qui s'efforcent de faire triompher une vérité, mais qui en sont incapables? En guise d'arguments, ils tiennent des propos incohérents qu'il est facile de contredire; il n'est donc même pas nécessaire de défaire leurs arguments et de les gâter pour voir que c'est le contraire de ce qu'ils affirment qui est vrai; on n'est donc même pas obligé de montrer la fausseté de leurs opinions. Quant à moi, ton cas me rend perplexe à cause de ton audace et de l'énormité de ton hardiesse, alors que tu es tellement handicapé pour t'engager avec cette témérité dans la discussion d'affaires religieuses: quand on parle de choses théologiques, toute erreur est hérésie! Et vis-à-vis de Dieu le résultat est péché et mensonge. Prie Dieu de ne pas tomber dans les embusques de la passion mauvaise!

p. 32\* (DEUXIÈME QUESTION) |

**23.** QURYĀQUS dit ensuite: Après cette question, il présente un autre exposé en réponse au discours des nestoriens qu'il cite et dans lequel ils affirment la dualité du Christ à partir des concomitants. Comme preuve il donne l'exemple de l'homme dont on peut dire qu'il est blanc de peau et noir de cheveux et corps et non-corps. Nous avons déjà répondu à cette question et le vice en est devenu manifeste; par la volonté de Dieu l'évidence se manifesterait aussi à d'autres quand on le leur expliquera.

YAḤYĀ B. 'ADĪ dit: Si ta réponse à cette question est comme la réponse à l'autre, de la même façon se révélera que je réponds d'une façon correcte et non fautive; et ce sera ta réponse qui sera confondue au lieu de paraître évidente. Avec l'aide de Dieu et la satisfaction qu'Il nous donne selon la faveur de ses bienfaits, même envers des gens comme toi qui sont entêtés contre la vérité; il y en a d'ailleurs beaucoup d'autres que toi et venant bien avant toi ... —Gloire à Celui qui possède la Bonté, la Sagesse et la Puissance; le Maître de la justice, le donateur de l'intelligence, à Lui la louange, éternellement et totalement, comme Il en est digne —<sup>1</sup>.

*Exemple de leur argumentation en faveur de la dualité des substances du Christ à partir des concomitants par lesquels il est qualifié.* Ils disent: «Nous sommes d'accord avec vous pour dire que la substance du Fils éternel, qui est le Verbe et la Sagesse de Dieu, est transcendante aux passions et aux influences et ne subit pas de transformations ni de transferts, ni, en somme, aucune sorte de changement; et qu'on le qualifie d'invisible, non-soumis aux temps et non-localisé. Il est d'autre part évident et incontestable que celui qui est né de Marie était contenu dans son sein, a été enfanté, était passible et influençable, ce trouvait dans le temps, et était visible et directement perceptible. Or, il est évident pour tous ceux

p. 33\* qui ne peut être vue d'aucune façon, n'est pas la même que l'essence visible! |

Il est admis de dire du Christ qu'il est le Verbe de Dieu, l'essence transcendante aux événements; mais on dira aussi de lui qu'il est né de Marie, et qu'il est visible et soumis au temps. Il est donc une réalité transcendante aux événements et aux passions; et cette réalité est de toute évidence une substance. Mais il est aussi une réalité visible, soumise aux événements et aux transformations; et cette réalité est, elle aussi, une substance, puisqu'on ne trouve aucun accident qui soit passible ou influençable. Le Christ est donc deux substances, une substance divine, exempte d'accidents, et une substance humaine, qui y est soumise. Ce que nous voulions démontrer».

*Indication de l'endroit où se trouve l'erreur qu'ils commettent dans cette*

**23.** <sup>1</sup> La réponse de Yaḥyā au paragraphe **24.** implique que Quryāqus avait cité textuellement l'exposé de Yaḥyā dont il est question. Nous le reprenons donc ici, alors qu'il ne figure pas dans les mss. Voir l'édition: PLATTI, *Polémique I*, trad. pp. 9-10.



*démonstration.* L'équivoque s'est introduite chez eux à cause de leur opinion qu'il serait impossible de qualifier une seule et même substance se trouvant dans un seul et même état par deux attributs différents et incompatibles sous deux points de vue différents. Il est pourtant clair que cela n'est pas impossible. Car de Zayd, par exemple, qui numériquement est une substance une et se trouve dans un seul état, on peut dire qu'il est noir et blanc, s'il a les cheveux noirs et qu'il est de couleur blanche; et qu'il est court et long, s'il a les mains courtes et les pieds longs. Comme on peut dire de l'homme, qui est une seule substance, qu'il est corps et non-corps; puisqu'il est corps du point de vue de la chair et non-corps du point de vue de l'âme.

S'il n'est donc pas impossible de qualifier une chose une qui se trouve dans un seul état par des qualifications différentes et même contradictoires et contraires, si on l'examine de deux points de vue différents, leur thèse est rendue caduque. Ils considéreraient en effet comme définitivement admis que l'essence qui se qualifie par la transcendance aux événements est autre que l'essence qui y est soumise. Mais si cette thèse est fautive, ils n'ont pas le droit d'imposer comme nécessaire la dualité.

**24.** <sup>1</sup> Après avoir rapporté la deuxième argumentation des nestoriens concernant la dualité des substances du Christ que nous avons citée, ainsi que notre indication de l'erreur qu'ils commettent dans cette démonstration, QURYĀQUS, LE NESTORIEN, affirme ceci en vue de gâter cette instruction: | Il n'est pas impossible, d'après vous, qu'une seule et même substance qui se trouve dans un seul et même état soit qualifiée par deux attributs<sup>2</sup> qui, divergents, sont seulement différents. D'après nous il est impossible seulement de qualifier une seule et même substance qui se trouve dans un seul et même état et qu'on prend sous un seul point de vue, par deux attributs qui sont divergents et contradictoires et qui se rattachent<sup>3</sup> aux deux définitions de deux substances divergentes. Chacun de ces deux attributs ne peut se rattacher qu'à cette seule définition qui distingue et isole le défini qu'il désigne. Pour cette raison on les appelle des concomitants<sup>4</sup>, parce qu'ils se rattachent<sup>5</sup> aux définitions distinctives des substances et non des accidents. p 34\*

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Tu affirmes: «D'après nous il est impossible seulement de qualifier une seule et même substance qui se trouve dans un seul et même état et qu'on prend sous un seul point de vue ...». Mais

**24.** <sup>1</sup> Il est évident d'après le sens de la phrase que l'indication des mss. B et C *umma qāla Quryāqus* est fautive, ce qui apparaît dans le ms D C'est Yahyā qui renvoie simplement au texte de la lettre concernant la deuxième question.

<sup>2</sup> *Bi-ṣifatayn.*

<sup>3</sup> *Yalḥaqān.*

<sup>4</sup> *Lawāhiq.*

<sup>5</sup> *Talḥaq.*

nous non plus, nous ne disons pas du Christ qu'il est Dieu et homme sous le même point de vue! Nous ne disons pas que le Christ est une substance simple et qu'il ne serait pas constitué de deux substances. Au contraire, nous disons qu'il est un, composé de deux substances. Et pour cette raison il est qualifié par des attributs dont chacun est pris sous un point de vue; on lui attribue donc les attributs de Dieu — que son Nom soit exalté — parce que Celui-ci se trouve en lui, puisqu'Il est une de ses deux parties; et on lui attribue les attributs de l'homme parce que celui-ci se trouve en lui, puisqu'il est une de ses deux parties. Il est donc clair que nous ne lui attribuons ces deux attributs différents qui ne peuvent se trouver ensemble dans une substance simple, que pour autant que nous l'envisageons sous deux aspects différents et non sous un seul point de vue.

Quant à toi, monsieur le nestorien, — que Dieu te guide — tu ne peux pas vraiment lui attribuer l'un et l'autre à la fois, parce que tu dis du Christ qu'il est deux substances. En effet, en le qualifiant de cette façon, tu serais acculé, soit au radotage, à des propos qui n'ont aucune utilité, soit à un mensonge absurde. Comment se fait-il que de telles conséquences s'imposent à toi? Écoute, éveille-toi et fais attention: si d'après toi le nom 'le Christ' doit désigner deux substances qui ne peuvent être une substance une sous aucun point de vue, alors il est clair qu'en disant du  
 p. 35\* Christ qu'il est Dieu, tu affirmes la même chose | qu'en disant que Dieu et l'homme sont Dieu; ce qui est un mensonge absurde. Car il n'est pas vrai que l'homme soit Dieu. Et dire de Dieu — qu'Il soit élevé et exalté — qu'Il est Dieu, cela n'a aucune utilité; c'est du radotage. Tout comme si on affirmait que l'homme est homme, que le ciel est ciel et la terre, terre ... et ainsi de suite pour d'autres choses qu'on veut qualifier. Par Dieu, c'est bien utile de se répéter ainsi: ce sont des paroles en l'air. De la même façon, tu seras bien obligé d'admettre que c'est du radotage que de dire de lui que c'est un homme.

Il est donc clair que quand tu dis du Christ qu'il est deux substances et non une substance une sous un certain aspect, on se trouve du même temps dans l'impossibilité de le qualifier d'être Dieu et d'être homme. Or, on est pourtant obligé de lui attribuer ces deux, car ces deux réalités se trouvent en lui. Mais tout ce qui empêche de lui attribuer ce qui s'impose d'une façon nécessaire, est absurde. Attribuer au Christ plus d'une substance, comme tu le fais, est donc absurde. Et le contraire est donc nécessairement vrai; c'est-à-dire: que le Christ n'est pas plus d'une substance. — Que Dieu te garde! — Voilà que tu te trouves en mauvaise posture parce que tu veux entreprendre des choses dont tu es incapable.

Tu dis : « Pour cette raison on les appelle des concomitants, parce qu'ils se rattachent aux définitions distinctives des substances et non des accidents ». Je réagirai de la même façon que celui qui s'adressa à un Arabe bédouin qui s'appelait lui-même *Wattāb* et appelait son chien du nom de 'Umar<sup>6</sup> ; lorsque celui-ci lui fit connaître son nom et celui de son chien, il voulut dire quelque chose, mais resta bouche bée d'étonnement, à cause du renversement et du retournement de sens : du transfert de sens du lieu de son appartenance à son opposé. Pour autant que tu donnes une raison qui n'en n'est pas une, tu ressembles drôlement au chien auquel on demande : « Pourquoi dors-tu au milieu du chemin ? » et qui répond : « Pour que les bêtes ne me piétinent pas ! ». Alors que le fait de dormir au milieu de la rue est précisément la raison pour laquelle les animaux le piétinent ; et non le contraire.

— Que Dieu te garde ! — Réfléchis à ce que tu dis. Comment se pourrait-il que la raison pour laquelle on appelle les attributs substantiels — que tu qualifies d'être des substances et l'essence des choses — des concomitants, serait qu'ils « se rattachent aux définitions distinctives des substances et non des accidents » ? Autrement dit : qu'il n'est pas nécessaire que la chose à laquelle se rattache le concomitant soit existante pour qu'il s'y rattache ensuite. Or, si nous nous imaginons que cette chose à laquelle il se rattache | n'existe pas, il devient impossible que le concomitant s'y rattache ; il devient donc clair que la nature dont on dit qu'elle 'supporte un concomitant'<sup>7</sup>, doit nécessairement exister antérieurement à l'existence du concomitant qui se rattache à elle. Mais il est aussi évident que les substances et les essences qui sont constituées par leur attributs substantiels ne peuvent précéder les attributs substantiels dont ils sont constitués, ni dans l'existence, ni dans la conception intellectuelle. Exemple, l'homme, qui est une substance parmi d'autres ; il est qualifié par des attributs substantiels qu'il possède — qui sont, par exemple : l'animal, le raisonnable et le mortel —. Il est impossible que l'existence de celui-ci précède quoi que ce soit de ces attributs ; que ce soit dans l'existence ou dans la conception intellectuelle. Il n'est pas possible en effet de concevoir réellement l'essence de l'homme sans concevoir aussi l'essence du vivant, l'essence du raisonnable et l'essence du mortel. Et il en va de même pour d'autres choses, qu'elles y ressemblent ou non. S'il est impossible que les choses qualifiées qui sont constituées par les attributs

<sup>6</sup> *Wattāb* est un nom de chien, 'Umar, d'un homme.

<sup>7</sup> *Malhūqa*.

essentiels précèdent leurs attributs dont elles sont constituées, et que 'les supports'<sup>8</sup> doivent nécessairement précéder leurs concomitants, soit dans l'existence et dans la conception intellectuelle, soit dans la seule conception intellectuelle, dans ce cas il s'ensuit nécessairement que les concomitants ne sont pas la même chose que les attributs essentiels substantiels. Or, si ce sont des attributs qui ne sont pas substantiels, et que tout attribut qui n'est pas essentiel doit nécessairement être accidentel, les concomitants sont donc des attributs accidentels. Ce qui est incompatible avec ce que tu as dit<sup>9</sup>.

25. QURYĀQUS dit ensuite: Et s'il en est ainsi, l'objection qu'a faite ce monsieur n'a aucune raison d'être; car il a basé son objection seulement sur la noirceur des cheveux et la blancheur de la couleur. Et comme ces attributs sont accidentels, on ne peut se baser sur eux pour distinguer une substance d'une autre d'une façon substantielle; et il n'atteint donc pas ce qui distingue une substance d'une autre d'une façon substantielle. Au contraire, il est possible de dire que ce qui est qualifié comme étant de couleur blanche est aussi de couleur noire, et de dire de cheveux qu'on qualifie de noirs, qu'ils sont blancs. Et de même pour le long et le court.

p. 37\* Pour cette raison ces attributs ne sont pas des concomitants | substantiels qui distinguent ce qu'ils qualifient d'une façon substantielle, comme c'est le cas pour les attributs dont nous avons dit qu'ils qualifient le Christ; comme la transcendance aux passions et aux changements, l'invisible, l'insensible, qui n'est soumis ni au temps ni au lieu, le Créateur ... Or, il n'est pas possible de qualifier de ces attributs celui dont on dit qu'il est né de Marie, qu'il s'est trouvé enfermé dans son sein, qu'il est passible et influençable, qu'il est soumis au temps et au lieu et qu'il est composé, comme on peut dire du corps blanc qu'il est noir et du noir qu'il est blanc; ou du long qu'il est court et du court qu'il est long. Cette substance, en effet, est une substance une qui se distingue des autres substances seulement par l'adoption des accidents, et cela d'une façon propre — je veux parler du corps qui est composé de matière hylique et de forme: il n'assume les accidents qu'en tant qu'il est matière hylique et

<sup>8</sup> *Al-malhūqāi*.

<sup>9</sup> Il apparaît clairement que Yahyā ne veut pas comprendre que Quryāqus parle de concomitants *nécessaires* et substantiels, ou d'attributs essentiels; il veut apparemment rester dans la même ligne de son propre exposé de la *Lettre* où il est question de simples concomitants. Ce qui crée un malentendu, d'autant plus que dans notre manuscrit, et peut-être aussi dans le texte original, Yahyā parle lui-même parfois de concomitants nécessaires et donc non-accidentels (ainsi, dans la lettre, éd. p. 8, ln. 17) quand il veut traiter de concomitants non-essentiels!

non en tant qu'il est forme —. Pour cette raison, nous ne faisons pas de distinction pour les cheveux, qui forment un corps simple, pour autant que celui-ci adopte les accidents et pour autant que c'est une substance matérielle hyléique, et qu'il est composé de matière et de forme.

YAHYĀ B 'ADĪ dit : Ce que tu affirmes là est basé sur les points suivants : si comme tu le mentionnes, les attributs essentiels sont incompatibles, et que les attributs accidentels qui sont incompatibles — il n'est pas possible que l'un soit égal à l'autre — ne sont pas des attributs substantiels, dans ce cas il t'est donc permis de qualifier une substance une par des attributs accidentels, mais il ne t'est pas permis de qualifier une substance une par les attributs essentiels substantiels. Ce principe, on peut le détruire de deux façons : la première, nous l'avons déjà indiquée ; la substance du Créateur — qu'Il soit élevé et exalté — ne peut pas être une substance qui est incompatible avec la substance de l'homme et tant qu'il est une substance. (La seconde, la voici :) pourquoi y aurait-il une différence entre l'incompatibilité des substances entre elles et l'incompatibilité des accidents entre eux, pour autant qu'ils sont incompatibles ? Comme il n'est pas possible qu'une substance une et simple soit éternelle et innovée à la fois, sous un seul point de vue, ni sensible et insensible, ni passible et impassible, ni simple et composée, de la même façon il n'est pas possible que parmi les accidents incompatibles — c'est-à-dire les accidents opposés — il y ait un accident un qui soit à la fois noir et blanc, | chaud et froid, mouvement et stabilité ; et cela dans un seul sujet, dans un seul état et sous un seul point de vue ; bien qu'il soit possible que les deux existent ensemble dans un seul état et dans un seul sujet, mais sous des points de vue différents. Ainsi, il n'est pas possible de trouver un seul et même corps qui soit noir et blanc, chaud et froid — la chaleur et le froid étant au plus fort — en mouvement et stable à la fois sous un seul point de vue. D'ailleurs, l'impossibilité d'exister ensemble ne provient pas du fait que ce soient des substances, mais de l'opposition du contenu de leurs essences. Car s'il n'y avait incompatibilité qu'en tant que ce sont des substances, alors toutes les substances seraient incompatibles ! Or, il est clair que de beaucoup de substances se constitue une troisième substance, que ce soit à partir de deux ou davantage ; ou que l'une se constitue de l'autre. Comme l'animal et le raisonnable, dont se constitue l'animal raisonnable ; et comme l'animal et le mortel qui constituent l'homme. Or, s'il n'y a pas de différence avec les accidents incompatibles en tant qu'ils sont incompatibles et qu'ils peuvent se composer les uns avec les autres pour former une chose composée, alors il est clair que cela n'est pas impossible non plus pour la substance. Ceci évidemment si on te

concédaient que les substances du Christ soient incompatibles. Ainsi notre objection s'impose quand-même, et elle est juste, alors que les conclusions que tu voulais tirer s'avèrent fausses.

**26.** QURYĀQUS dit ensuite: Et quant à son affirmation: «Comme on peut dire de l'homme, qui est une seule substance, qu'il est corps et non-corps, puisqu'il est corps du point de vue de la chair et non-corps du point de vue de son âme ...» et ce qui suit: on l'appelle corps seulement pour autant que le corps<sup>1</sup> est le genre de son corps-charnel<sup>2</sup>, celui-ci étant un corps et étant aussi défini de la façon qu'on attribue le nom de tout genre ainsi que sa définition à ce qui est défini par lui, et puisqu'ils sont de la même nature. Comme nous l'avons indiqué à partir d'Aristote<sup>3</sup> et d'Abū Bišr — que Dieu lui soit miséricordieux — et comme il apparaît de ce que disent les commentateurs; c'est-à-dire: que le genre est attribué au terme du genre<sup>4</sup> et lui donne son nom et sa définition; et que les deux sont une substance et une nature et ne diffèrent pas sinon pour autant que l'un est plus général et l'autre plus particulier.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Ce que tu dis du début de cet exposé jusqu'à la p. 39\* phrase «de la façon qu'on attribue le nom; de tout genre ainsi que sa définition à ce qui est défini par lui», tu n'y fais que confirmer ce que j'ai dit moi-même; on dit en effet de l'homme qu'il est un corps et tu y as ajouté la raison pour laquelle on le qualifie d'une telle façon. Tu confirmes donc ce que j'ai dit, tu en établis la vérité alors que tu t'imagines de l'avoir mis en faute et de l'avoir défait!

Et quant à ton affirmation: «Les deux sont une nature et ne diffèrent pas, sinon pour autant que l'un est plus général et l'autre plus particulier», c'est absurde. Car dans la définition de l'homme il y a le raisonnable et le mortel et ces deux ne se trouvent pas dans la définition de l'animal. Pour des gens intelligents il ne peut y avoir de différence plus grande que celle-là. Et j'ai déjà mentionné auparavant que bien que les propos de notre maître Abū Bišr — qu'il soit agréé par Dieu — semblent porter à de telles idées, ce qu'ils contiennent de fait n'a pas le sens que tu y cherches. Peut-être le trouveras-tu et seras-tu libéré de cet embarras ...

**27.** QURYĀQUS dit ensuite: Et quant à ce que nous l'appelons 'non-corps': ce n'est pas un nom 'positif'<sup>1</sup>, mais un nom 'non-positif'<sup>2</sup>; et ce

26. <sup>1</sup> *Ġism*.

<sup>1</sup> *Badan*.

<sup>3</sup> Référence à la page 145, ln. 8s

<sup>4</sup> *'alā maġnūsīhi*

27. <sup>1</sup> *Muhassal*.

<sup>2</sup> *Ġayr muhassal*

n'est pas un attribut non plus. De ce fait, il ne désigne pas une essence positivement existante, dont on attribuerait à l'homme le nom et la définition. En fait, on désigne l'âme et on désigne les accidents et d'autres choses qui ne sont pas un corps par des désignations 'non-positives'<sup>3</sup>.

YAHYĀ B 'ADĪ dit : Tu as raison de dire que le 'non-corps' est un nom 'non-positif', bien que cela ne soit pas ainsi sous tout point de vue. Sous un certain aspect en effet il peut être 'positif'. Mais les difficultés que tu fais à ce sujet n'ont pas de raison d'être et il ne nous semble pas que ce que tu mentionnes là contredise quoi que ce soit de ce que nous avons dit ; il n'y a aucun sens d'en montrer la vanité. |

p 40\*

YAHYĀ dit<sup>4</sup> : Si de fait nous indiquons par ce nom ce qu'on désigne par 'l'âme', nous n'avons pas appelé l'homme 'une âme', et nous ne l'avons pas défini par la définition de l'âme ; car il n'est pas permis de dire que l'homme est une âme. De ce point de vue non plus, nous n'appelons pas le Christ 'Dieu', comme nous ne l'appelons pas non plus 'homme'. Mais sous le point de vue que nous avons indiqué il nous est cependant permis d'attribuer à l'homme les attributs de l'âme et les attributs du corps-charnel, comme on attribue à la totalité les attributs de certaines de ses parties. Mais comme tu dis du Christ qu'il est deux substances, il ne t'est pas permis de lui attribuer les attributs d'une d'elles. En effet, si pour toi le Christ est Dieu et homme, et que le nom du Christ ne peut désigner autre chose que les deux pris ensemble, dans ce cas il n'est pas exact de les qualifier tous les deux ensemble, sinon en disant qu'il s'agit de Dieu *et* de l'homme. Les deux ensemble ne sont en effet pas Dieu et ils ne sont pas un homme non plus ; de telle façon que d'après ta doctrine il est inexact d'attribuer au Christ le nom 'homme', ou de le définir par la définition de celui-ci. De notre part, nous disons que l'homme peut se qualifier comme étant non-corps pour autant que le non-corps est une des parties de l'homme<sup>5</sup>. On fait de même pour beaucoup de choses ; nous en avons d'ailleurs donné des exemples dans ce qui précède. Mais nous t'avons montré que d'après ta doctrine il est faux de dire du Christ qu'il est Dieu et qu'il est homme.

**28.** QURYĀQUS dit ensuite : Par Dieu ! Sinon que par 'âme' il veut dire 'l'essence de l'homme' qui comprend son âme et son corps. Mais ce n'est pas là son intention quand il fait cette objection. Il veut parler seulement

<sup>3</sup> *Ġayr muḥassala*.

<sup>4</sup> Le contexte montre qu'il faut attribuer le texte suivant à Yahyā, comme le fait d'ailleurs le ms. D, l'indication du ms B (*umma qāla Quryāqus*) est en fait suivie d'un blanc de quelques mots

<sup>5</sup> Trad hypothétique à partir du sens du texte.

de l'âme qui est non-corps et dont la définition est la suivante: c'est la perfection d'un corps naturel<sup>1</sup> qui possède la vie en puissance et ce qui met en mouvement le corps-charnel<sup>2</sup>.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Tu as raison: ce que nous voulons dire par le nom 'âme', c'est bien ce que tu viens d'indiquer dans ton exposé. Et nous avons déjà mentionné de quel point de vue nous croyons qu'il est possible de qualifier l'homme par ce qui caractérise l'âme. D'ailleurs, c'est une chose connue depuis toujours.

p. 41\* **29.** QURĀQUS dit ensuite: Qu'on appelle l'homme corps et non-corps | n'est donc pas une preuve qu'il serait permis de nommer une seule substance par deux noms contradictoires et incompatibles et de la définir par leur définition.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Le point de vue que nous avons indiqué qui nous permet d'appeler le Christ Dieu, de l'appeler homme et de le définir par la définition de ces deux, c'est le même qui nous permet d'appeler l'homme corps et non-corps et de le définir par la définition de ces deux; nous avons déjà exposé antérieurement quel est ce point de vue. Et quant au point de vue qui ne nous permet pas de le faire pour l'homme, c'est le même qui ne nous le permet pas pour le Christ. Pour cette raison l'objection que nous vous avons faite est justifiée; et nous avons réfuté vos arguments par nos explications.

**30.** QURYĀQUS dit ensuite: Par ailleurs, il est propre à la substance de l'âme et à la substance du corps-charnel de se joindre, car l'animal est composé des deux; or, cette propriété les concerne tous les deux ...

YAHYĀ B 'ADĪ dit: quand on emploie le nom 'jonction', on se trouve nécessairement devant deux possibilités: soit qu'il désigne la jonction du corps-charnel et de l'âme en voie d'actualisation, soit qu'il désigne la jonction déjà actualisée, quand l'actualisation s'est donc déjà parfaite. Si tu veux parler de celle en voie d'actualisation, c'est faux, car c'est une propriété des deux. Or, c'est une des conditions du propre d'exister toujours dans la chose à laquelle il appartient en propre; la jonction n'est donc plus en voie d'actualisation au moment où les deux se joignent en acte; et de ce fait elle ne s'y trouve pas toujours de cette façon. Ce ne peut donc être une propriété des deux. Et si par 'jonction', tu veux parler de la jonction qui s'est déjà parfaite et s'est actualisée de fait, dans ce cas aussi il est faux que ce soit une propriété, car au moment où l'âme se sépare du corps-charnel il ne reste plus en jonction avec celui-ci. La jonction des

28. <sup>1</sup> *Ġism tabī'i*.

<sup>2</sup> *Badan*



deux n'est donc pas une propriété puisqu'il est de l'essence du propre d'exister toujours dans ce qu'il particularise. D'ailleurs, le propre ne peut exister dans deux espèces différentes, comme l'a mentionné Porphyre dans l'*Isagoge*<sup>1</sup>. Or, l'âme et le corps sont deux espèces différentes de corps; c'est-à-dire: le corps et le non-corps. Ils ne peuvent donc avoir à eux deux une seule propriété.

Tu dis: «La preuve et la démonstration en sont faites par la perception immédiate»<sup>2</sup>. Ta conclusion est pourtant manifestement fautive, et le fait qu'elle le soit montre que les preuves qui y conduisent sont réellement fausses, ainsi que les démonstrations qui soutiennent l'établissement de cette conclusion. |

p 42\*

**31.** QURYĀQUS dit ensuite: ... Ainsi que la définition de chacune des deux; en effet, la définition de l'âme est la suivante: c'est une substance par laquelle le corps<sup>1</sup> naturel organique qui possède la vie en puissance vient à sa perfection.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Ceci est en opposition avec ce que tu as dit plus haut. Auparavant en effet, tu as donné la définition de l'âme d'Aristote: «C'est la perfection d'un corps naturel qui possède la vie en puissance»<sup>2</sup>. Nous ne t'en blâmons pas, mais nous te posons simplement la question suivante: comment cela prouve-t-il qu'il leur est propre de se joindre? Nous te trouverons en effet aussi d'autres choses, autres que l'âme, qui se joignent d'essence au corps-charnel. L'intellect est dans le même cas; et les facultés sensibles, les facultés naturelles, la faculté dianoétique, la faculté de l'imagination et les qualités corporelles. Or, si cette réalité se trouve dans plus d'une espèce, il est faux qu'elle soit une propriété.

**32.** QURYĀQUS dit ensuite: Et le corps-charnel<sup>1</sup> est une substance composée d'une manière naturelle et organique que l'âme parfait; c'est par elle que le vivant est ce qu'il est.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Ce n'est pas exact que ce soit là une définition du corps; pour des raisons multiples dont j'en mentionnerai quelques-unes et j'en passerai d'autres. Je me contente d'un tel exposé et je me garderai

30. <sup>1</sup> Référence à Porphyre, *Isagoge* 21, 4

<sup>2</sup> Cette citation ne correspond à aucun texte de Quryāqus rapporté dans les mss. B, C ou D

31. <sup>1</sup> *Al-ġism at-tabī'i*

<sup>2</sup> Référence à Aristote, *De anima*, 412 a 29, voir aussi les références de Quryāqus à cette définition (ligne 12 et p. 169, ln 2) Aucune de ces références n'est une citation littérale de la traduction ancienne publiée par Badawi et attribuée à Hunayn b. Ishāq (BADAWI, A., *Aristotelis De Anima (Islamica)*, 16, Cahira, 1954)

32. <sup>1</sup> *Al-badan*.

bien d'entreprendre une réponse en règle à de telles assertions à cause du caractère peu intelligent de celles-ci et de leur grand nombre. La composition est un accident de la substance et ce n'est pas avec les accidents qu'on forme les définitions des substances. Mais nous serons indulgents quand tu appelles cela une définition; nous le comprendrons dans le sens de 'description'. Mais il reste néanmoins faux que la jonction soit une propriété du corps-charnel; nous avons d'ailleurs montré qu'il est aussi faux de dire que c'est une propriété de l'âme.

**33.** QURYĀQUS dit ensuite: Sous un certain aspect ces deux forment aussi une seule nature; je veux dire: pour autant qu'il s'agit d'une substance qui subit la corruption et le changement. Comme le dit p. 43\* Aristote et comme nous l'avons déjà expliqué à partir de ce qu'il dit: «Des deux autres substances qui sont l'objet de sens, l'une demeure éternellement et l'autre est corruptible. La substance corruptible se divise en trois substances: l'une, c'est la matière<sup>1</sup>, l'autre, c'est la forme et la troisième est composée des deux autres»<sup>2</sup>. Ces trois subdivisions entrent dans une seule substance et un seul genre qui les comprend toutes les trois. Et cette substance, elle aussi, est corruptible, comme le dit le Philosophe.

YAHYĀ B. 'ADĪ dit: Ces trois — je veux dire: la matière<sup>3</sup>, la forme et ce qui est composé des deux — ne sont pas une substance pour autant qu'il s'agit (chaque fois) d'une substance corruptible; on devrait dire plutôt que cette substance une est trois substances pour autant qu'elle est ces trois. Car si l'une devrait nécessairement se joindre à l'autre parce qu'il s'agit de trois substances et que la matière ne devrait s'unir à la forme seulement parce que ces deux sont (chacune) une substance corruptible, dans ce cas on serait obligé de dire que l'homme se joint au cheval, à l'âme, à l'arbre et à la pierre, pour former une substance une composée. Or, cette conséquence manifestement odieuse se trouve impliquée dans la proposition que le corps et l'âme ne sont une substance une — c'est-à-dire l'homme — seulement pour autant qu'ils sont (chacun) une substance corruptible. Cette thèse est donc absurde.

**34.** QURYĀQUS dit ensuite: ... Or, ces trois subdivisions entrent dans une seule substance et un seul genre qui les comprend toutes les trois. Et cette substance, elle aussi, est corruptible, comme le dit le Philosophe<sup>1</sup>.

33. <sup>1</sup> *Al-'unsur*

<sup>2</sup> Référence non-littérale à Aristote, *Metaph.* Λ, 1069 a 30 s

<sup>3</sup> *Al-hayūlā*.

34. <sup>1</sup> Cette phrase a déjà été citée ci-devant (p. 145)

En effet, quand le corps-charnel se corrompt, la vie est anéantie et il n'appartiendra plus à l'âme d'être sa perfection et de le mettre en mouvement, dans l'état de corruption où il se trouve, comme elle était sa perfection et le mettait en mouvement quand il était en état de vivre. L'âme se corrompt donc et s'altère, sous un certain point de vue; et je veux parler ici de l'âme dont on dit qu'elle est une 'forme matérialisée'<sup>2</sup>, c'est-à-dire: mélangée à la matière hylïque.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Quelle est la différence entre toi et celui qui dirait ceci: comme ces trois subdivisions | de l'homme sont une seule substance p 44\* parce qu'elles entrent dans une seule substance, de la même manière la substance une est trois parties différentes, parce qu'elle est subdivisée en trois parties. S'il doit y avoir composition de la substance sous le point de vue de l'unité seulement, c'est l'opposé de celle-ci qui doit lui arriver sous le point de vue de la trinité, c'est-à-dire: la disjonction; or, la réunion de deux opposés se trouvant ensemble dans un même état et sous un seul point de vue est absurde. La composition de l'âme avec le corps existe réellement et ce qui existe n'est pas impossible; voilà pourquoi on parlera de l'unité de leur substance; mais non à cause des modes de corruption! Pour autant qu'on te concède que l'essence de l'âme se corrompt quand l'autre se corrompt!

**35.** QURYĀQUS dit ensuite: ... Et pour cette raison ils ne sont ni divergents ni compatibles dans la substance.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: L'aveux qu'ils sont trois substances suffit à montrer la fausseté de ton affirmation qu'ils ne sont pas divergents, car on ne peut anéantir la multiplicité s'il y a quelque disparité, de même qu'on ne peut défaire l'unité s'il y a quelque accord. Et quant au mot «ni incompatibles», il est exact, sous un certain point de vue; mais sur ce point il y a coïncidence avec les deux substances dont est constituée la substance une de Christ. Nous avons d'ailleurs déjà montré dans ce qui précède que celles-ci n'étaient pas incompatibles. Pour des gens comme toi il n'est d'ailleurs pas nécessaire que j'indique ce que j'ai voulu dire par ces propos.

**36.** QURYĀQUS dit ensuite: Et ainsi ce qui est composé et provient des deux est autre que les deux (dont il est composé), il ne sera pas appelé de leur nom et ne sera pas défini par leur définition. Comme nous l'avons déjà expliqué auparavant.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Nous avons déjà indiqué qu'il est impossible d'appeler ce qui est composé de ces deux du nom de ceux-ci et de le

<sup>2</sup> *Sūra hayūlāniyya.*

définir par leurs définitions, du même point de vue qui nous défend d'appeler le Christ du Nom de Dieu — que son Nom soit exalté — et du nom de l'homme, et de le définir par leur définitions; tout comme il est permis d'appeler le Christ du nom de ces deux du même point de vue qui nous permet d'attribuer à l'homme les noms de l'âme et du corps et de le définir par leurs définitions.

p. 45\* 37. QURYĀQUS dit: Et quant à la Substance éternelle — que son Nom soit exalté — et la substance humaine | innovée, ce n'est pas là la voie qu'ils prennent — je veux dire: pour se joindre et engendrer une substance — puisque aucun des deux n'est la matière de l'autre ou sa forme.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Que l'un n'est pas la matière de l'autre serait la raison pour laquelle il ne se forme pas quelque chose d'autre de ces deux. Si la raison en était celle-là, il serait impossible d'avoir un corps un qui se compose de mains, de pieds, de la tête et des autres membres du corps ... Aucun parmi eux n'est en effet la matière ou la forme des autres. La tête n'est ni la matière, ni la forme du corps; et ni les mains, ni les pieds ne sont sa matière ou sa forme; et pourtant ceux-ci donnent lieu à la formation d'une substance une, le corps de l'homme. Que les uns et les autres ne pourraient composer l'homme et résulter en une chose une, autre que ceux-ci, ne peut résider dans le fait que les uns ne sont pas la matière des autres ou qu'ils ne soient la forme de ceux-ci.

38. QURYĀQUS dit ensuite: Si c'était là la voie qu'ils prennent, il n'y aurait pas eu un temps où le Christ n'existait pas, alors que la nature humaine existait. Car il ne peut y avoir de génération de nature qui soit existante à un moment, et ne l'est pas à un autre, alors que les causes, les raisons et les principes de son existence restent présents.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Les jacobites ne sont sûrement pas d'accord avec toi pour dire que l'humanisation soit une génération naturelle; pour eux, c'est un acte divin — plus élevé que ce qui est naturel —; comme la création du monde est une production divine qui ne s'est pas accomplie de la façon que se constituent les choses engendrées naturellement. Voici une raison qui démontre la vanité des conclusions que tu voulais nous imposer. Par ailleurs, même si on te concédait que l'humanisation est naturelle, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il « n'y aurait pas eu un temps où le Christ n'existait pas ». Les choses générées<sup>1</sup> naturellement peuvent en effet exister objectivement elles aussi durant un certain temps, alors

38. <sup>1</sup> *Al-akwān*

<sup>2</sup> Ainsi dans le résumé du ms. D, le texte du ms. B est incompr., voir app. crit

qu'elles n'existent pas à un autre moment. Tu affirmes qu'il en est ainsi «alors que les causes, les raisons et les principes de son existence restent présents»: pour notre part, vous t'appuyons pour dire que le fait d'en ôter les obstacles rend son existence nécessaire. Mais si tu affirmes cela, nous te dirons que de la même façon, | pour que l'humanisation eût lieu, il fallait nécessairement que les causes et les raisons de celle-ci fussent présentes et que les obstacles fussent ôtés. Or, ces conditions n'étaient pas réunies, sinon au moment même où l'humanisation eut lieu. Et voilà la raison pour laquelle elle n'eut pas lieu auparavant.

p 46\*

39. QURYĀQUS dit ensuite: Mais comme le dit Aristote, la Substance éternelle est une substance en acte qui élimine tout ce qui est en puissance et ne se mélange pas avec lui. En réalité, elle est une nature une dans laquelle on trouve l'existence; et cette chose une est une et ne se mélange pas à la matière; elle conserve sa substance — dont nous disions qu'elle ne se mélange pas à la matière hylique ni à ce qui comporte quelque élément en puissance —.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Il n'est pas vrai que tout ce qui par essence n'a rien de matériel et n'est pas imprégné de puissance est dans l'impossibilité de s'accorder à une substance matérielle hylique. Ainsi, l'intellect n'a, par essence, rien de matériel (et il se joint à ce qui est matériel ... ?)<sup>1</sup>.

40. QURYĀQUS dit ensuite: Alors que la substance de l'homme, qui est une substance composée, est mêlée à ce qui est en puissance; de sorte qu'elle n'est pas réellement une.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: — Que Dieu te préserve de tomber sous cette maladie à laquelle, d'après l'avis des gens, il n'y a aucun remède! — Tu affirmes que l'homme n'est pas réellement un; dans ce cas tu seras obligé d'en tirer les conséquences suivantes<sup>1</sup>: soit que tu n'existes pas réellement, si tu es vraiment un homme; car en effet, de toute réalité dont on n'en trouve pas une réellement, il ne peut s'en trouver davantage. Or, l'homme est une telle réalité; si réellement, on n'en trouve pas un, on n'en trouvera pas réellement davantage. A partir de ces données et à partir de ce que tu dis au sujet de l'homme — qu'il n'est pas un réellement — tu devras conclure nécessairement que dans la réalité on n'en trouvera ni un, ni davantage. En effet, toute réalité dont il s'en trouve une dans la réalité est | réellement existante; et toute réalité dont on n'en trouve pas réellement ni une ni davantage, n'est pas réellement existante. Or, toi-même, tu es une de ces réalités. Si tu affirmes que tu es un homme, tu seras donc obligé de dire que tu n'existes pas réellement; si du moins tu

p 47\*

39. <sup>1</sup> Trad hypothétique d'après ms. D; voir app crit

40. <sup>1</sup> Cette argumentation se retrouve plus haut, voir par. 17. note 5.

tiens fermement à ce que la proposition que l'homme n'est pas réellement un soit exacte. Cette proposition implique en effet que l'homme n'existe pas réellement. Mais si tu affirmes que tu existes réellement, et que la proposition que l'homme n'est pas réellement un est exacte, dans ce cas tu dois en tirer la conclusion que tu n'es pas un homme. Tu peux toi-même faire le choix entre les deux pour conclure à ce que l'homme n'est pas réellement un. Mais il faudra quand-même que tu trouveras une raison!

41. QURYĀQUS dit ensuite: mais cela étant, elle se conserve, car chaque substance possède nécessairement cette propriété. On se trouve devant le dilemme suivant: soit que par essence l'âme de Zayd se mélange au corps de Zayd, soit que par essence, elle ne s'y mêle pas. Or, ce qui par essence se mélange à une autre essence, ne dépasse pas le mélange, ne va pas au-delà de celui-ci et de ce fait, conserve sa propre nature. Et ce qui par essence ne se mélange pas conserve évidemment sa nature (puisqu'il ne se mélange jamais ...?)<sup>1</sup>.

YAHYĀ B 'ADĪ dit en guise de réponse: Ah, monsieur le philosophe, dont la parole est véridique! Comment peut-on «se trouver devant le dilemme suivant: soit que par essence l'âme de Zayd se mélange au corps de Zayd, soit que par essence, elle ne s'y mêle pas»? Quoique tu dises, il est évident que le jugement que tu exprimes est faux. Tu en admetts la nécessité sans rien vouloir vérifier, comme on fait pour les jugements nécessaires qu'on doit accepter parce que ce sont des premiers principes. Et effet, si tu dis que «par essence elle se mélange au corps de Zayd», tu démentis ton affirmation qu'elle «ne dépasse pas le mélange» parce  
48\* qu'elle change | avant de se mélanger à lui et qu'elle s'y introduit parce qu'elle se joint à lui. Et si tu dis que «par essence, elle ne s'y mêle pas», tu ments à cause du mélange de l'un et de l'autre du moment que Zayd existe. Or, s'il s'agit de deux parties d'une contradiction, il faut qu'une des deux soit vraie, puisque une des deux parties d'une contradiction doit nécessairement être vraie. Et ces deux propositions sont en effet deux parties d'une contradiction. Quant à moi, je ne comprend pas comment cela t'a échappé, alors que c'est tellement évident et qu'on peut le percevoir d'une façon immédiate. Tout comme si tu ne t'apercevais pas de ce qui vient à paraître nouvellement après que cela n'ait pas été. Il faut que tu saches par ailleurs que j'ai employé le terme 'mélange' dans le cas de l'âme seulement parce que tu l'as employé toi; car le terme 'mélange' ne convient pas véritablement pour l'âme.

41. <sup>1</sup> Trad hypothétique, voir app crit

**42.** QURYĀQUS dit ensuite: Pour cette raison et pour d'autres qu'il serait trop long d'expliquer, il n'est pas possible qu'il y ait une substance une à partir de deux substances — elles n'ont pas le moyen d'engendrer une substance une —.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Quant à ce qu'il «n'est pas possible qu'il y ait une substance une à partir de deux substances, et qu'ils n'ont pas le moyen d'engendrer une substance une»: c'est vrai, il n'y a aucun doute, mais ce n'est pas pour la raison que tu as donnée.

Tu dis aussi: «Et pour d'autres raison». Ce n'est pas à nous de juger si ce que tu dis là est vrai ou faux, car tu ne t'expliques pas; ce n'est possible qu'après avoir donné tes raisons ...

**43.** QURYĀQUS termine son exposé en disant: Ce que nous avons dit suffit pour montrer que ton instruction ne vaut rien.

Et YAHYA B 'ADĪ ajoute: Cela ne gêne pas mon instruction, nous l'avons montré. Ce qui est clair, au contraire, c'est que la tentative de ruiner notre exposé a échoué. — Gloire à Celui qui possède la Bonté, la Sagesse et la Puissance, le Maître de la Justice, le Donateur de l'intelligence. A Lui la louange, éternellement et totalement, comme Il en est digne —.

p. 49\* (TROISIÈME QUESTION) |

44. QURYĀQUS dit ensuite: Yaḥyā b. 'Adī dit<sup>1</sup>: «Voici un autre exemple de l'argumentation des nestoriens en faveur de la dualité des substances du Christ à partir des choses essentielles. Ensuite ils disent: Il est clair et évident pour quiconque possédant une intelligence saine que les définitions différentes désignent des essences différentes, comme les essences différentes ont des définitions différentes pour les désigner. Tout nom qui se rattache à une réalité désignée par différentes définitions, indique pour sa part des essences qui sont différentes. Vous professez avec nous et vous dites du Christ qu'il est Dieu. Or, la définition de Dieu — si vous voulez, dites 'l'énoncé qui le qualifie' — est d'être éternel, incorruptible, généreux, sage et puissant. Mais nous dirons du Christ aussi qu'il est homme. Or, la définition de l'homme est d'être vivant, raisonnable et mortel. Ces deux définitions différentes sont donc valables toutes les deux avec le nom 'le Christ'. On doit en conclure nécessairement que le nom 'le Christ' désigne deux essences différentes; celles, notamment, que désignent les deux définitions différentes. Or, il est absurde que ces deux essences soient des accidents, ou que l'une soit un accident et l'autre une substance. Il n'y aurait pas en effet de plus grande impiété que de dire que Dieu est un accident; Il est donc une substance. Et il serait aussi absurde de croire que l'homme est un accident; il est donc une substance. Le Christ est donc deux substances, Dieu et homme. Ce que nous voulions démontrer».

Et YAḤYĀ B 'ADĪ dit aussi: «L'endroit où se trouve leur erreur dans cette démonstration se trouve là où ils supposent que c'est une chose admise par tous que les définitions différentes ne peuvent d'aucune façon désigner une seule substance. Nous avons déjà montré dans l'indication de l'endroit où se trouve l'erreur commise dans la première démonstration qu'il n'est ni absurde ni impossible de définir la substance qui est une dans le sujet par plusieurs définitions de signification différente. Il en est ainsi de l'homme: si tu le prends comme sujet, son essence est une substance unique, et pourtant on lui applique avec raison la définition du  
p. 50\* vivant, du raisonnable | et du mortel. Il n'est donc pas impossible que le Christ soit une seule substance et qu'on puisse lui attribuer avec raison la définition de Dieu et la définition de l'homme. Or, si cette thèse est

44. <sup>1</sup> Il s'agit ici de la citation littérale de la troisième question de la *lettre à al-Qāsim*, concernant le troisième type d'argument des nestoriens en faveur de la dualité des substances du Christ; voir l'édition PLATTI, *Polémique I*, trad. pp. 10-11.



ruinée, l'argumentation qu'ils présentent n'établit pas du tout que le Christ est deux substances».

45. QURYĀQUS dit ensuite: Par 'les définitions différentes' nous voulons indiquer simplement celles qui sont différentes par la nature et la substance, d'une façon essentielle, par contradiction et opposition, se trouvent ensemble en acte, sont prises sous un seul point de vue et sont conformes aux autres conditions de la contradiction, et non des définitions que comprend (...) ?<sup>1</sup>. (Le vivant, le raisonnable, le mortel) et l'homme sont une seule nature et un seul genre les réunit tous. Pour cette raison ce qui s'attribue de l'un à l'autre s'attribue d'une façon substantielle et synonyme; c'est-à-dire qu'il lui donne son nom et sa définition. Or, si à l'endroit où il veut rendre compte de leur «affirmation de la dualité de la substance du Christ» ce monsieur avait dit «divergentes selon la nature et la substance» au lieu de parler des «définitions différentes», et le reste étant ce qu'il est, dans ce cas son exposé aurait été absolument incompréhensible. Or, il est bien clair que voilà ce que nous croyons!

YAHYĀ B 'ADĪ dit: — Que Dieu te garde! — Après avoir dit «par contradiction», tu ajoutes «par opposition», ce qui est du radotage, puisque quand tu dis «par contradiction», cela implique déjà l'opposition.

Tu dis: «Par 'les définitions différentes' nous voulons indiquer simplement celles qui sont différentes dans la nature et la substance, d'une façon essentielle, par opposition, se trouvent ensemble en acte, sont prises sous un seul point de vue et sont conformes aux autres conditions de la contradiction». Si tu veux parler de natures dont l'essence diffère d'une façon générale, dans la totalité des genres (...) et de ses caractères concomitants, cela n'est possible qu'au cas où tout attribut qui s'applique véritablement à l'une d'elles ne s'applique que faussement à une autre. Jamais elles ne peuvent avoir d'attribut commun. Et tu seras donc obligé de dire que les deux substances du Christ ne peuvent jamais avoir d'attribut commun et que de ce fait elles ne peuvent jamais exister ensemble, que jamais elles ne peuvent avoir en commun d'être une substance ou un attribut quelconque. Ce qui implique soit que tu ne crois plus en Dieu — qu'Il soit élevé et exalté — si tu affirmes que des deux, c'est l'homme qui existe réellement; car si tu as raison d'attribuer

p. 51\*

45. <sup>1</sup> Le ms. B contient une lacune que la citation de la ligne 22 et p 180, ln 9 ne comble pas entièrement. mais le sens de la phrase est clair «... et non des définitions qui sont comprises dans un genre unique. Il en est ainsi du vivant, du raisonnable, du mortel et de l'homme ils sont d'une seule nature et un seul genre les réunit tous».

l'existence à l'homme, tu seras obligé de dire que cet attribut ne convient pas à Dieu — que son Nom soit élevé au-dessus d'une telle chose — puisque tu as dit que les attributs qui s'appliquent véritablement à une des deux substances ne s'appliquent que faussement à l'autre. Ou bien il faut repousser ce qui est perçu d'une façon immédiate et dire que l'homme n'existe pas, si tu affirmes que Dieu existe — que son Nom soit exalté —. Mais si cette thèse implique la possibilité que les deux substances se réunissent quand-même tout en ayant des natures différentes — non d'une façon générale, mais seulement par certains de leurs attributs — c'est là la vérité! Nous avons d'ailleurs déjà indiqué dans ce qui précède qu'il était impossible que les deux substances dont est constituée la substance du Christ soient incompatibles. Il n'y a aucun mal que nous ajoutions ici ces propos en guise de démonstration. Voici: nous affirmons qu'il n'est pas possible qu'il y ait incompatibilité entre les deux substances qui forment une substance une. Car s'il en était ainsi, elles ne pourraient se trouver ensemble. Je ne veux pas dire qu'elles ne peuvent se trouver ensemble comme un même corps n'est pas à la fois éternel et innové, ou en mouvement et en repos. Je veux dire qu'il en ressort nécessairement et d'une façon absolue que si l'une des deux substances existe, l'autre doit être inexistante: elle ne peut exister d'aucune façon. Car aucune substance n'a de sujet dans lequel elle se trouve — autrement on pourrait remplacer cette manière de parler et dire: 'elles ne se trouvent pas ensemble dans un sujet un' —. Or, s'il en est ainsi, nous te laisserons le choix d'une des deux conclusions qui s'imposent à toi et que tu es obligé d'accepter étant donné la thèse que tu défends. Les voici: ou bien tu tiens à ton affirmation que les deux substances du Christ sont divergentes-incompatibles et alors du devras dire qu'une des deux est inexistante. Tu ne peux éviter cette conclusion, comme nous l'avons

52\* indiqué. Mais de cette façon le Christ n'est plus deux substances; | et ta croyance s'en trouve ruinée. Ou bien tu prends tes distances vis-à-vis de cette croyance et tu te tournes vers la vérité: qu'elles ne sont pas divergentes- incompatibles; mais alors tu devras accepter que nous avons ruiné les arguments qui d'après nous établissent ton argumentation.

Pour ma part, quand tu dis dans ce paragraphe «par contradiction et par opposition», cela témoigne de l'état dans lequel tu te trouves; tes jugements sont bien éloignés de l'art du raisonnement. Ce qui, dans mon esprit, confirme l'idée que je ne devrais pas m'occuper à discuter avec toi et que c'est de la perte de temps que de démontrer l'invalidité de tes propos. Mais étant donné l'opinion que j'ai de ton amour pour la science, c'est ma sollicitude envers toi qui me retient de laisser là la recherche de

tes erreurs pour te conseiller et te donner quelques indications. Pour commencer, applique-toi à considérer les êtres existents<sup>2</sup>, examine l'état dans lequel ils se trouvent et forme tes jugements selon l'art de la logique, l'instrument de confiance pour se former une opinion dans toutes les sciences spéculatives, et pour connaître la cause des erreurs et des faux pas. C'est une chose bien utile pour toi; elle te sera profitable aussi bien maintenant que plus tard.

Nous avons déjà indiqué dans ce qui précède que tu te trompes en disant: «Le vivant, le raisonnable, le mortel et l'homme sont une seule nature, et un seul genre les réunit tous».

Tu dis que «pour cette raison ce qui s'attribue de l'un à l'autre s'attribue d'une façon substantielle et synonyme; c'est-à-dire qu'il lui donne son nom et sa définition»: même si tu ne t'es pas bien exprimé et qu'on interprète ces paroles dans le sens que tu t'imagines — que la raison pour laquelle ce qui s'attribue ainsi d'une façon substantielle, réside dans le fait que tout cela dérive d'un même genre — même dans ce cas tu n'évites pas l'erreur en donnant une raison qui n'en est pas une ... Car en effet, la cause de l'attribution du vivant, du raisonnable et du mortel à l'homme ne se trouve pas dans le fait qu'ils se trouvent réunis sous un même genre. Si cela en était la cause, ce qui ne se trouve pas sous ce genre unique ne pourrait être attribué à l'homme d'une façon substantielle. Or, nous voyons que 'la substance' est attribuée à l'homme d'une façon substantielle et qu'elle lui donne son nom et ce qui prend la place de la définition — c'est-à-dire la description qui lui convient: de ne pas se trouver | dans un sujet — alors qu'elle n'est comprise sous aucun genre. De sorte que l'homme et 'la substance' ne se trouvent pas réunis sous un seul genre. p 53\*

Voilà donc qu'apparaît la fausseté de ces propos qui mènent selon toi à ce que «mon exposé devient incompréhensible si j'ajoutais à votre affirmation de la dualité de la substance du Christ que les définitions sont divergentes selon la nature et la substance au lieu de parler de définitions différentes». Il appert donc que ton opinion n'a aucune valeur et que tu te faisais vainement des illusions. — A Dieu, qui appuie la vérité et guide ceux qui y tendent, à Lui la louange éternelle, comme Il en est digne. — Que Dieu te garde! — Tu as raison, cette croyance, dont le caractère pernicieux est maintenant divulgué et dont le vice a été mis en lumière, c'est bien ta croyance; nous n'y avons aucune part et jamais nous te donnerons raison!

<sup>2</sup> *Al-mawgūdāt.*

46. QURYĀQUS dit ensuite: Et la nature de Dieu — qu'Il soit élevé et exalté — est différente et divergente par rapport à la nature de l'homme.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: C'est vrai, il n'y a aucun doute.

47. QURYĀQUS dit ensuite: Et s'il en est ainsi, il n'est pas possible que ces définitions, qui sont tellement différentes, désignent une substance une; elles désignent plutôt plus qu'une essence, conformément aux définitions.

YAHYĀ dit ensuite: Cela aussi est exact, sans aucun doute; mais pour ma part j'y ajouterai ceci, en guise de confirmation: les définitions différentes de sens, et qu'elle qu'en soit la différence, ne désignent pas une essence une, mais elles désignent un nombre d'essences qui est égal au nombre de définitions qui sont différentes de sens. De sorte que ce n'est pas seulement parce que la nature de Dieu — qu'Il soit élevé et exalté — est différente et divergente de la nature de l'homme que les définitions différentes ne désignent pas une essence une, mais plusieurs essences, p. 54\* comme il l'affirme. }

48. QURYĀQUS dit ensuite: Or, si ces essences, qui sont plus qu'une essence, ne peuvent pas être des accidents, ce sont des substances.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: C'est vrai; personne qui recherche la vérité et tend vers elle ne pourra s'y opposer.

49. QURYĀQUS dit ensuite: Pour cette raison le motif qu'il donne est sans valeur et son instruction est défaite; alors que la thèse des nestoriens reste intacte. Sur ce point nous en avons assez dit.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Tes illusions prennent la forme de rêves: on ne peut s'y soustraire pour revenir à la réalité: comme le mirage qui fait apparaître l'eau dans l'imagination de celui qui la cherche ardemment; avec peine il se met à la chercher pour l'atteindre; mais ensuite il devient clair que son effort a été vain. — Que Dieu te garde! — Nous avons confirmé la vérité de ces jugements et nous sommes d'accord pour dire qu'il sont vrais; mais ils ne démontrent pas que le Christ est deux substances! Dans les deux paragraphes précédents nous avons montré que si on tient que le Christ est deux substances il n'est pas exact de le qualifier des deux substances à la fois et qu'il n'est pas juste non plus de qualifier chacune des deux substances par chacune des deux; la seule chose qui est établie est que Dieu — que son Nom soit exalté — et l'homme sont deux substances. D'où te vient alors que le motif que j'ai donné soit sans valeur? Ce n'est sûrement pas que la définition des deux substances soit une, ni que les définitions différentes désignent une essence une. Mais la raison de la déficience de la thèse dont j'ai réuni moi-même les éléments à votre place — car je ne l'ai trouvée dans aucun

de vos écrits, qu'il soit de date ancienne ou plus récent — se trouve dans le fait suivant: qu'il n'est ni impossible ni absurde que les deux définitions différentes qui désignent deux substances puissent se dire véritablement d'une substance une; il n'y a aucun moyen de mettre en faute cette affirmation pour les raisons que j'ai déjà indiquées dans mon instruction. Et si toi tu t'imagines d'en trouver une, vas-y; mais dans ce cas tu seras comme celui qui cherche le cheval bigarré pie en état de grossesse et qui veut l'œuf de l'Anouq qu'il ne trouve pas. Il appert donc que le motif que j'ai invoqué n'est pas sans fondement, que mon exposé n'a pas été ruiné, mais qu'au contraire leur thèse n'est pas exacte: j'affirme qu'elle ne correspond pas à la vérité. Et quant à ton assertion qu'à ce sujet tu en as assez dit, par Dieu, cela suffit parce que tu es un mauvais chercheur et que tu manques de perspicacité. |

p 55\*

**50.** QURYĀQUS dit ensuite: Nous affirmons qu'il est évident qu'en tant qu'il est défini le sujet ne peut avoir plus d'une définition.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Si on prend cette affirmation de cette façon absolue, elle n'est pas exacte du tout. Car il y a des êtres simples et des êtres composés. Parmi les êtres composés il y en a qui sont composés d'éléments simples qui ne sont pas composés; mais il y en a aussi qui sont composés d'éléments qui ne sont pas simples, si on les prend d'une façon absolue, mais qui le sont par rapport à ce qui est composé par eux. Les êtres simples qui ne sont pas du tout composés sont comme des genres: les genres — comme par exemple la substance — ne possèdent aucune définition, bien qu'ils aient certaines particularités qui peuvent tenir lieu de définitions quand on veut désigner leur essences. Pour ce qui est des êtres composés de tels éléments simples, il n'y a aucun moyen de les définir d'une autre manière que par leur définition qui est une. C'est la raison pour laquelle il est juste de dire que pour des êtres semblables le défini ne peut avoir plus d'une définition. Mais quant aux êtres qui sont composés de composés qui ne sont pas des éléments simples au sens absolu, mais qui sont d'un genre intermédiaire — comme le corps, ce qui possède une âme, le sensible et les choses qui se meuvent par la volonté — dans leur cas ce jugement n'est pas exact. En effet, pour autant que chacun de ces êtres possède la nature de son genre, il est défini par la définition de son genre; et pour autant qu'ils possèdent la nature de leur différence ou de leurs différences spécifiques, ils possèdent la ou les définitions de leur différence ou de leurs différences spécifiques.

**51.** QURYĀQUS dit ensuite: En effet, le sujet en tant que tel n'est pas défini, il est simplement sujet; car tout défini est sujet, mais tout sujet n'est pas défini. En effet, le corps est sujet des accidents et les accidents

lui sont attribués d'une certaine façon, mais l'attribution n'est pas substantielle et tous ensemble ils ne lui donnent ni le nom ni la définition.

p. 56\* YAHYĀ B 'ADĪ dit : — Que Dieu te garde ! — La raison que tu donnes pour prouver que tout sujet n'est pas défini : « En effet, le corps est sujet des accidents et les accidents lui sont attribués d'une certaine façon, | mais l'attribution n'est pas substantielle et tous ensemble ils ne lui donnent ni le nom ni la définition » : c'est une affirmation qui contient un mensonge évident. En effet, le corps est défini par un genre et par des différences spécifiques essentielles ; et sa définition est comprise dans l'énoncé 'c'est une substance longue, large et profonde'<sup>1</sup>. Comment se pourrait-il dans ce cas que le corps ne soit pas défini, alors qu'il possède un genre et des différences spécifiques ? Renseigne-nous ô Philosophe ! Or, si le corps, qui est un sujet parmi d'autres, est défini, on n'y trouve aucune évidence pour dire que « tout sujet n'est pas défini ».

**52.** QURYĀQUS dit ensuite : Ainsi, la définition n'est pas une définition en tant qu'elle est prédicat ; toute définition est un prédicat, mais tout prédicat n'est pas une définition ; comme tout défini est un sujet, mais que tout sujet n'est pas défini en tant qu'il est sujet.

YAHYĀ B 'ADĪ dit : Par Dieu, il est vrai que la notion de 'définition' et la notion de 'prédicat' ne sont pas la même chose ; et que toute définition est un prédicat, mais que tout prédicat n'est pas une définition. Mais comme « la définition n'est pas une définition en tant qu'elle est prédicat », de cette façon le prédicat n'est pas un prédicat en tant qu'il est définition ; « toute définition est un prédicat et tout prédicat n'est pas une définition », et « tout défini est un sujet, mais tout sujet n'est pas défini » : mais ceci n'est vrai que si on fait la restriction 'en tant qu'il est sujet'. Si on ne fait pas cette restriction, la notion de 'sujet' — pour autant qu'on dit qu'il s'agit d'un sujet — contient la notion de 'défini'.

**53.** QURYĀQUS dit ensuite : Or, s'il en est ainsi, le sujet est sujet du prédicat en tant que sujet et le prédicat est attribué au sujet en tant que prédicat.

p. 57\* YAHYĀ B 'ADĪ dit : C'est un mensonge pur ! En effet, le prédicat en tant que prédicat, et le sujet en tant que sujet sont tous les deux corrélatifs l'un à l'autre, mais aucun des deux ne donne à l'autre son essence en tant qu'il est en relation avec lui ; et il ne lui donne pas non plus son nom en tant qu'il est en relation avec lui. | De ce qui est attribué à quelque chose on ne dira pas que c'est le sujet de cette chose alors qu'il est prédicat, ni que le sujet de quelque chose est son prédicat, alors qu'il en est le sujet.

51. <sup>1</sup> Cfr. Aristote, *Phys.* IV, 209a 5-6.

**54.** QURYĀQUS dit ensuite: Et le défini est sujet de la définition pour autant qu'il est défini; et la définition est prédicé du sujet pour autant qu'il est défini.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Ceci aussi est faux, car en tant qu'il est défini on n'attribue pas au défini la réalité de la définition, ni son nom; et la définition ne donne pas au défini ni sa propre réalité ni son nom.

**55.** QURYĀQUS dit ensuite: Pour cette raison 'le vivant, le raisonnable, le mortel' est attribué à l'homme pour autant que c'est une définition de celui-ci; et l'homme est sujet de cette attribution pour autant qu'il est défini par elle.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Si tu veux dire par 'le vivant, le raisonnable, le mortel' l'énoncé 'être vivant, raisonnable, mortel' et par 'l'homme', le son 'l'homme', alors il est clair que ce son-là est rapporté à ce son-ci. Mais si tu veux dire que cette expression-là est aussi attribuée à la réalité que désigne le terme 'homme', dans ce cas aussi c'est manifestement faux. L'essence de l'homme n'est pas la même chose en effet que l'énoncé 'être vivant, raisonnable, mortel'. Si par contre tu veux parler de la réalité que désigne l'énoncé 'être vivant, raisonnable, mortel', ces réalités ne sont pas une définition de l'essence de l'homme, ni une définition du terme 'l'homme', mais ce sont seulement des parties constituantes de l'essence que désigne le nom de l'homme. Ce qui indique la fausseté de ton affirmation que «'le vivant, le raisonnable, le mortel' est attribué à l'homme pour autant que c'est une définition de celui-ci» et que «l'homme est sujet de cette attribution pour autant qu'il est défini par elle».

**56.** QURYĀQUS dit ensuite: Et quant à l'énoncé 'c'est une substance sensible animée', ce n'est que la définition du genre de l'homme. L'homme serait le sujet de cette définition en tant qu'il serait défini par elle ... |

p 58\*

YAHYĀ B 'ADĪ dit: — Que Dieu te garde! — Combien c'est faux de parler d'une 'substance sensible animée'! Erreur et radotage! Aucun savant philosophe n'attribuera cet énoncé à l'homme, tellement il est faux. Ni de la façon d'attribuer les réalités des définitions aux réalités des définis ni d'un autre mode d'attribution.

Tu dis: «Et l'homme serait le sujet de cette définition en tant qu'il serait défini par elle». S'il en est comme nous l'avons vu et si on s'exprime de la façon que tu le fais, alors cette affirmation est fausse. Et il n'y aura aucun savant qui se permettra d'attribuer cet énoncé à quoi que ce soit. Ce qui implique nécessairement que l'homme n'est pas le sujet de cette définition. Et quant à ton opinion que cet énoncé que tu viens de

présenter soit la définition de la chose, c'est une opinion fausse. S'il n'y avait le danger de dépenser la sagesse à des gens qui n'en sont pas dignes, je te prouverais d'où te vient l'erreur de ce qu'en somme l'énoncé 'une substance sensible animée' ne soit ni une définition ni un prédicat.

57. QURYĀQUS dit ensuite: ... mais s'il en était ainsi, il y aurait inversion, comme on peut invertir 'le vivant-le raisonnable' avec 'l'homme' ...

YAHYĀ B. 'ADĪ dit: Si tu avais compris ce que dit le Philosophe Aristote dans ses notes d'introduction aux livres de la *Logique* — c'est-à-dire le livre qui traite des *homonymes*<sup>1</sup> — ainsi que l'explication qu'en donnent les commentateurs, tu te serais abstenu de dire que d'une façon absolue la définition de quelque chose doit être convertible avec celle-ci. Et tu aurais su qu'en parlant de cette façon absolue, cette affirmation deviendrait fausse en beaucoup de cas. Car si tu avais compris ce que j'ai déjà expliqué précédemment — où je démontre que ce que tu disais à mon rencontre est vain — tu aurais vu ce qu'il en est de tes affirmations que tu fais maintenant. — Que Dieu te garde! — Peut-être as-tu pensé en lisant ce que je dis dans l'instruction et de la façon que je me suis exprimé pour affirmer que la substance une peut se définir par plusieurs définitions, que j'ai voulu dire qu'en tant qu'elle est une, une chose une peut se définir par plusieurs définitions. Je n'ai pas voulu dire cela. — Que Dieu te p. 59\* garde! — Je me suis exprimé ici d'une façon telle | en employant une forme abrégée de ce que j'ai voulu dire dans l'instruction qui précède. J'ai d'ailleurs clairement exposé ce que je veux dire par là quand j'affirme qu'en tant qu'il est vivant l'homme est défini par le vivant, et qu'en tant qu'il est raisonnable, il est défini par le raisonnable, et qu'en tant qu'il est mortel, il est défini par le mortel ... Et j'ai déjà indiqué la vérité de cette affirmation précédemment en montrant la vanité des deux objections que tu présentes ici-devant.

58. QURYĀQUS dit ensuite: Or, l'énoncé 'c'est une substance sensible animée' n'est que la définition du genre de l'homme et non la définition de l'homme.

YAHYĀ B. 'ADĪ dit: Comme nous l'avons dit, cet énoncé ne définit rien du tout, ni l'homme, ni le genre de l'homme, ni rien d'autre. Et renseignons pourquoi cela ne t'est pas évident et nous te l'indiquerons. Pour notre part, nous t'avons déjà montré le chemin que tu devrais prendre pour le savoir; si du moins tu veux t'informer!

59. QURYĀQUS dit ensuite: Si la définition est prise du genre de la

57. <sup>1</sup> Cfr. Aristote, *Cat.* 1 a 1



chose et de ses différences spécifiques, et que la chose ne peut avoir deux genres, ni davantage, et si la définition de l'homme est prise de son genre et de ses différences spécifiques, et que la définition de l'animal est prise du genre de l'homme ...

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Nous avons déjà indiqué, en désapprouvant les deux affirmations précédentes, que l'homme a plusieurs genres: toutes les choses qui lui sont attribuées en guise de réponse à la question 'qu'est-ce?'; et en premier lieu et au-dessus de toutes vient la substance. Si tu avais compris ce que dit Porphyre dans l'*Isagoge*<sup>1</sup>, on ne devrait pas se donner la peine de le mentionner.

**60.** QURYĀQUS dit ensuite: ... celle-ci lui est attribuée d'une façon substantielle, mais on ne dira pas | que c'est la définition de l'homme. On dira que l'animal lui donne son nom et sa définition, mais non que la définition de l'animal est la définition de l'homme. p 60\*

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Par Dieu! Si la définition de l'animal n'est pas la définition de l'homme en tant que (...) (mais que c'est la définition de l'homme ... ?)<sup>1</sup>, va voir comment les commentateurs expliquent ce que dit Aristote au sujet des homonymes et examine s'ils affirment qu'en tant qu'il est animal l'homme se définit par une définition autre que celle de l'animal raisonnable mortel. En premier lieu tu verras qu'ils disent que la définition de l'homme auquel se réfère le nom 'l'animal' est autre que la définition de ce qui est représenté et auquel se réfère aussi bien le nom 'l'animal'. Ah, mon philosophe, que tu es curieux ... étrange! Tu ne savais même pas ces choses-là, alors que c'est la toute première chose dont parle le Philosophe dans la *Logique*<sup>2</sup>; comment alors as-tu l'audace de parler de quelque sujet théologique? Ce n'est autre que de l'hardiesse de gens qui font les choses avec précipitation et qui sont très contents d'eux-mêmes; ils s'occupent de choses dont ils ne connaissent rien et ils veulent atteindre ce dont ils ne sont pas capables. Ils suivent le chemin le plus étroit qui les mène droit à la ruine. — Que Dieu nous pardonne et qu'Il nous sauve! —

**61.** QURYĀQUS dit ensuite: Et d'autre part, étant donné que les définitions désignent l'essence de la chose et sa nature, que les définitions ne peuvent être multiples qu'au cas où elles diffèrent, et qu'elles ne

59. <sup>1</sup> Référence à Porphyre, *Isagoge* 3, 12

60. <sup>1</sup> Deux lacunes dans le ms B.

<sup>2</sup> Référence à Aristote, *Cat.* 1a 2-4 Yahyā veut dire qu'il s'agit de deux choses différentes et donc de deux définitions quand on prend 'animal' dans le sens d'un homme réel, ou dans le sens d'un homme *représenté en peinture*, dont on dit quand-même aussi, voilà 'un homme'!

différent qu'en tant qu'il y a différence des essences des choses définies par elles et que l'intellect en extrait — pour cette raison les définitions ne sont pas en opposition avec la réalité que l'intellect a en vue dans la définition et l'expression — s'il en est ainsi, il n'est pas possible qu'un seul sujet puisse avoir plus d'une définition.

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Je crois qu'il faut prendre avec quelque bienveillance la manière absolue de t'exprimer sans prendre garde aux conséquences et sans mener à fond ton examen; je le jugerai de la meilleure manière possible et l'interpréterai d'après ce qu'il contient de vrai. L'argumentation qui se porte contre toi s'y rattachera. Je dirai ceci: suppose que tout cela soit vrai, qu'y a-t-il là-dedans qui contredise ce que \* nous disons? Nous n'avons jamais dit qu'un seul sujet puisse avoir plus | d'une seule définition. Tu ne trouveras nullepart dans notre exposé cette affirmation, sinon après avoir exprimé antérieurement ce que nous voulons dire par cela; alors que toi tu pensais que c'était là la raison pour laquelle il fallait interpréter nos paroles qui précédaient dans ce sens. Or, nous avons donné le sens de nos propos en disant par exemple qu'en tant qu'il est animal l'homme se définit comme une substance, un corps ayant une âme, sensible et se mouvant par la volonté; qu'en tant qu'il est raisonnable on le définit par la définition du raisonnable et qu'en tant qu'il est mortel on le définit par la définition du mortel. Que je dise 'en tant que'<sup>1</sup> ou 'pour ce qu'il a de'<sup>2</sup>, voilà ce que je désigne par ces deux expressions. Après quelque chose de ce genre, nous nous exprimons parfois ainsi et disons «le sujet un se définit par plusieurs définitions» sans pour autant répéter plusieurs fois 'en tant que' ou 'pour ce qu'il a de' pour rester brefs et concis. Nous nous appuyons alors sur le fait que précédemment nous avons spécifié notre manière de penser. Dès lors, la peine que tu t'es donné pour montrer qu'en aucun cas et pour aucun sujet il n'est permis de s'exprimer ainsi, c'est de la peine perdue; comme nous l'avons déjà indiqué. Ou bien tu ne veux pas t'exprimer de cette manière absolue et tu veux parler du sujet un en tant qu'il est un, et dans ce cas aussi tu t'es fatigué pour rien; car nous ne sommes pas d'accord non plus; car ce n'est pas dans ce sens que nous nous sommes exprimés dans notre instruction.

Me voici venu à la fin de ce discours qui tend à démontrer tes fautes et à indiquer le borbier dans lequel tu es tombé à cause de tes erreurs. Nous demandons à Dieu qu'Il nous assiste dans sa Bonté, qu'Il nous

61. <sup>1</sup> *Min hayl huwa*

<sup>2</sup> *Bi-mā huwa.*

chose et de ses différences spécifiques, et que la chose ne peut avoir deux genres, ni davantage, et si la définition de l'homme est prise de son genre et de ses différences spécifiques, et que la définition de l'animal est prise du genre de l'homme ...

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Nous avons déjà indiqué, en désapprouvant les deux affirmations précédentes, que l'homme a plusieurs genres: toutes les choses qui lui sont attribuées en guise de réponse à la question 'qu'est-ce?'; et en premier lieu et au-dessus de toutes vient la substance. Si tu avais compris ce que dit Porphyre dans l'*Isagoge*<sup>1</sup>, on ne devrait pas se donner la peine de le mentionner.

60. QURYĀQUS dit ensuite: ... celle-ci lui est attribuée d'une façon substantielle, mais on ne dira pas | que c'est la définition de l'homme. On dira que l'animal lui donne son nom et sa définition, mais non que la définition de l'animal est la définition de l'homme. p 60\*

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Par Dieu! Si la définition de l'animal n'est pas la définition de l'homme en tant que (...) (mais que c'est la définition de l'homme ...?)<sup>1</sup>, va voir comment les commentateurs expliquent ce que dit Aristote au sujet des homonymes et examine s'ils affirment qu'en tant qu'il est animal l'homme se définit par une définition autre que celle de l'animal raisonnable mortel. En premier lieu tu verras qu'ils disent que la définition de l'homme auquel se réfère le nom 'l'animal' est autre que la définition de ce qui est représenté et auquel se réfère aussi bien le nom 'l'animal'. Ah, mon philosophe, que tu es curieux ... étrange! Tu ne savais même pas ces choses-là, alors que c'est la toute première chose dont parle le Philosophe dans la *Logique*<sup>2</sup>; comment alors as-tu l'audace de parler de quelque sujet théologique? Ce n'est autre que de l'hardiesse de gens qui font les choses avec précipitation et qui sont très contents d'eux-mêmes; ils s'occupent de choses dont ils ne connaissent rien et ils veulent atteindre ce dont ils ne sont pas capables. Ils suivent le chemin le plus étroit qui les mène droit à la ruine. — Que Dieu nous pardonne et qu'Il nous sauve! —

61. QURYĀQUS dit ensuite: Et d'autre part, étant donné que les définitions désignent l'essence de la chose et sa nature, que les définitions ne peuvent être multiples qu'au cas où elles diffèrent, et qu'elles ne

59. <sup>1</sup> Référence à Porphyre, *Isagoge* 3, 12

60. <sup>1</sup> Deux lacunes dans le ms B.

<sup>2</sup> Référence à Aristote, *Cat.* 1a 2-4 Yahyā veut dire qu'il s'agit de deux choses différentes et donc de deux définitions quand on prend 'animal' dans le sens d'un homme réel, ou dans le sens d'un homme représenté en peinture, dont on dit quand-même aussi: voilà 'un homme'!

chose et de ses différences spécifiques, et que la chose ne peut avoir deux genres, ni davantage, et si la définition de l'homme est prise de son genre et de ses différences spécifiques, et que la définition de l'animal est prise du genre de l'homme ...

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Nous avons déjà indiqué, en désapprouvant les deux affirmations précédentes, que l'homme a plusieurs genres: toutes les choses qui lui sont attribuées en guise de réponse à la question 'qu'est-ce?'; et en premier lieu et au-dessus de toutes vient la substance. Si tu avais compris ce que dit Porphyre dans l'*Isagoge*<sup>1</sup>, on ne devrait pas se donner la peine de le mentionner.

60. QURYĀQUS dit ensuite: ... celle-ci lui est attribuée d'une façon substantielle, mais on ne dira pas | que c'est la définition de l'homme. On dira que l'animal lui donne son nom et sa définition, mais non que la définition de l'animal est la définition de l'homme.

p. 60\*

YAHYĀ B 'ADĪ dit: Par Dieu! Si la définition de l'animal n'est pas la définition de l'homme en tant que (...) (mais que c'est la définition de l'homme ...?)<sup>1</sup>, va voir comment les commentateurs expliquent ce que dit Aristote au sujet des homonymes et examine s'ils affirment qu'en tant qu'il est animal l'homme se définit par une définition autre que celle de l'animal raisonnable mortel. En premier lieu tu verras qu'ils disent que la définition de l'homme auquel se réfère le nom 'l'animal' est autre que la définition de ce qui est représenté et auquel se réfère aussi bien le nom 'l'animal'. Ah, mon philosophe, que tu es curieux ... étrange! Tu ne savais même pas ces choses-là, alors que c'est la toute première chose dont parle le Philosophe dans la *Logique*<sup>2</sup>; comment alors as-tu l'audace de parler de quelque sujet théologique? Ce n'est autre que de l'hardiesse de gens qui font les choses avec précipitation et qui sont très contents d'eux-mêmes; ils s'occupent de choses dont ils ne connaissent rien et ils veulent atteindre ce dont ils ne sont pas capables. Ils suivent le chemin le plus étroit qui les mène droit à la ruine. — Que Dieu nous pardonne et qu'Il nous sauve! —

61. QURYĀQUS dit ensuite: Et d'autre part, étant donné que les définitions désignent l'essence de la chose et sa nature, que les définitions ne peuvent être multiples qu'au cas où elles diffèrent, et qu'elles ne

59. <sup>1</sup> Référence à Porphyre, *Isagoge* 3, 12.

60. <sup>1</sup> Deux lacunes dans le ms. B.

<sup>2</sup> Référence à Aristote, *Cat* 1a 2-4 Yahyā veut dire qu'il s'agit de deux choses différentes et donc de deux définitions quand on prend 'animal' dans le sens d'un homme réel, ou dans le sens d'un homme *représenté en peinture*, dont on dit quand-même aussi: voilà 'un homme'!

différent qu'en tant qu'il y a différence des essences des choses définies par elles et que l'intellect en extrait -- pour cette raison les définitions ne sont pas en opposition avec la réalité que l'intellect a en vue dans la définition et l'expression — s'il en est ainsi, il n'est pas possible qu'un seul sujet puisse avoir plus d'une définition.

YAHYĀ B 'ADĪ dit : Je crois qu'il faut prendre avec quelque bienveillance la manière absolue de t'exprimer sans prendre garde aux conséquences et sans mener à fond ton examen; je le jugerai de la meilleure manière possible et l'interpréterai d'après ce qu'il contient de vrai. L'argumentation qui se porte contre toi s'y rattachera. Je dirai ceci : suppose que tout cela soit vrai, qu'y a-t-il là-dedans qui contredise ce que p. 61\* nous disions? Nous n'avons jamais dit qu'un seul sujet puisse avoir plus d'une seule définition. Tu ne trouveras nullepart dans notre exposé cette affirmation, sinon après avoir exprimé antérieurement ce que nous voulons dire par cela; alors que toi tu pensais que c'était là la raison pour laquelle il fallait interpréter nos paroles qui précédaient dans ce sens. Or, nous avons donné le sens de nos propos en disant par exemple qu'en tant qu'il est animal l'homme se définit comme une substance, un corps ayant une âme, sensible et se mouvant par la volonté; qu'en tant qu'il est raisonnable on le définit par la définition du raisonnable et qu'en tant qu'il est mortel on le définit par la définition du mortel. Que je dise 'en tant que'<sup>1</sup> ou 'pour ce qu'il a de'<sup>2</sup>, voilà ce que je désigne par ces deux expressions. Après quelque chose de ce genre, nous nous exprimons parfois ainsi et disons «le sujet un se définit par plusieurs définitions» sans pour autant répéter plusieurs fois 'en tant que' ou 'pour ce qu'il a de' pour rester brefs et concis. Nous nous appuyons alors sur le fait que précédemment nous avons spécifié notre manière de penser. Dès lors, la peine que tu t'es donné pour montrer qu'en aucun cas et pour aucun sujet il n'est permis de s'exprimer ainsi, c'est de la peine perdue; comme nous l'avons déjà indiqué. Ou bien tu ne veux pas t'exprimer de cette manière absolue et tu veux parler du sujet un en tant qu'il est un, et dans ce cas aussi tu t'es fatigué pour rien; car nous ne sommes pas d'accord non plus; car ce n'est pas dans ce sens que nous nous sommes exprimés dans notre instruction.

Me voici venu à la fin de ce discours qui tend à démontrer tes fautes et à indiquer le borbier dans lequel tu es tombé à cause de tes erreurs. Nous demandons à Dieu qu'Il nous assiste dans sa Bonté, qu'Il nous

61. <sup>1</sup> *Min hayi huwa.*

<sup>2</sup> *Bi-mā huwa*

préserve et qu'Il nous garde la pureté de l'âme et nous donne tout bien, car Il est généreux et puissant. A Lui qui possède la Bonté, la Sagesse et la Puissance, qui possède la justice et donne l'intelligence, à Lui la louange et les remerciements, éternellement et sans bornes, comme Il en est digne<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Le ms. B contient ici, au fol. 176r, la dédicace du manuscrit à la Bibliothèque du Patriarcat Copte du Caire, par le (109<sup>e</sup>) Patriarche Butrus VII (1809-1852 AD.) qui adjure le lecteur de ne pas emporter le manuscrit

## II.

p. 62\* Traité de Yahyā b. 'Adī dans lequel il démontre que le Christ est une substance et non deux substances, en guise de réfutation des nestoriens.

Le nom 'le Christ' doit indiquer quelque chose, ou il n'indique rien du tout. Or, ils reconnaissent qu'il indique quelque chose. Ce quelque chose auquel se réfère le nom 'le Christ' doit être existant ; ou bien il n'est pas existant. Or, ils professent qu'il est existant. Tout existant doit être un ou davantage. Nous sommes d'accord, et les opposants avec nous, qu'il est exact de dire du Christ qu'il est un ; car ils reconnaissent que l'Apôtre élu Paul n'a pu se tromper en disant : « Le Christ, Fils de Dieu, est un »<sup>1</sup>. Il s'ensuit nécessairement que la proposition est exacte d'après laquelle le Christ est réellement un. Aucun homme intelligent ne doute du fait que tout ce qui est réellement un doit être soit une substance, soit un accident. Le Christ doit donc nécessairement être soit une substance, soit un accident. Or, il est des premiers principes procédant de l'intelligence saine que l'essence une ne peut être qu'une substance ou un accident. Il est donc exact que cet un, le Christ, est une substance. Ce que nous affirmons. Et il est donc faux qu'il soit deux substances. On pourrait affirmer que cet un, le Christ, est un accident. Mais ceux qui tiennent de tels propos devront conclure que cet accident est deux substances, dont l'une est Dieu et l'autre un homme ; car d'après eux le Christ est Dieu et homme. Ce qui les mènerait à l'abominable impiété qui ferait de cet accident un Dieu, et à l'extrême absurdité de faire de cet accident un homme ! Et en plus, ils seraient obligés d'accepter l'impie qu'implique

p. 63\* l'inversion de cette proposition que nous venons de décrire ; c'est-à-dire : | que Dieu — qu'Il soit élevé au-dessus de ce que disent ceux qui s'égarent — est un accident ; et l'absurde qu'implique l'inversion de cette proposition absurde que nous venons de décrire ; c'est-à-dire : que l'homme est un accident ...

Fin du traité<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> 1 Cor. 8, 6, cfr. la discussion avec Quryāqus (I), 17, note 2.

<sup>2</sup> Les mss. B et C contiennent à la suite de ce traité et précédant les deux arguments (contre les nestoriens) qui suivent, cette note : « Dans un manuscrit cela se trouve après le grand traité contre les nestoriens » (c'est-à-dire la grande polémique antinestorienne de Yahyā b. 'Adī). Dans la compilation d'as-Safī (ms. D) se suivent en effet dans l'ordre : 1° la grande polémique antinestorienne ; 2° les deux arguments antinestoriens ; 3° ce traité contre les nestoriens ; 4° un commentaire d'as-Safī lui-même. C'est probablement l'ordre dont rend compte la note des mss. B et C

### III.

1. Yahyā b. ʿAdī dit : J'ajoute ici deux arguments contre les nestoriens ; le premier donne la preuve de l'unité de la substance du Christ et l'autre met en faute ceux qui, parmi eux, affirment que l'union du Christ n'est pas une union substantielle, mais une union volontaire des deux substances, la divine et l'humaine. p 64\*

2. L'essence, ou les essences, du Christ, que désigne le nom 'le Christ', doit nécessairement être une de tout point de vue, sans être davantage sous quelque point de vue ; ou bien elle est multiple de tout point de vue, sans être une sous quelque aspect ; ou bien elle est une d'un point de vue et davantage sous un autre aspect. Or, il est impossible qu'elle soit une de tout point de vue, sans être davantage sous quelque point de vue, puisqu'il est évident que l'essence du Verbe éternel n'est pas l'essence de l'homme ; les trois communautés chrétiennes sont toutes d'accord sur ce point. Et il serait par ailleurs absurde de dire qu'elle est multiple sous tout point de vue, sans être une sous quelque aspect, étant donné ce que croient toutes ensemble les trois communautés chrétiennes ; car elles sont d'accord pour dire que le Christ est un. Ce qui est contenu dans un texte qui explicite la foi qu'ils professent d'un commun accord et qui contient la phrase suivante : «Et (je crois) en l'un, le Seigneur Jésus Christ fils de Dieu». On ne peut en effet s'imaginer que ce qui n'est un d'aucun point de vue | soit «un et unique». La deuxième supposition s'impose donc ; p 65\* c'est-à-dire : qu'il est un d'un point de vue et davantage sous un autre aspect.

3. Nécessairement, cette réalité ne doit être une substance, ou ne pas être une substance. Si elle n'est pas une substance, il faut qu'elle soit un accident. Tout existant en effet qui n'est pas une substance doit être un accident. Or, ce serait impiété et mensonge de dire que l'essence du Christ soit un accident. Impiété pour autant que cela implique que le Verbe de Dieu soit un accident ; mensonge, pour autant que cela implique que l'homme soit un accident. S'il s'agit donc d'une substance une, il faudra qu'elle soit une pour autant qu'il s'agit d'un sujet ou en tant qu'il s'agit d'un défini. Or, ce serait impiété et mensonge de dire que (le Christ) est un pour autant qu'il est défini. Cela implique en effet que la définition du Verbe soit la même que la définition de l'homme. Ce qui est de l'impiété. Mais aussi que la définition de l'homme soit la définition du Verbe. Ce qui est un mensonge. Il s'ensuit donc qu'il est une substance pour autant qu'il s'agit d'un sujet.



4. Pour ce qui est des essences multiples que désignerait le nom 'le Christ', elles doivent être plus nombreuses que deux — et cela, aucune des communautés chrétiennes ne l'affirme — ou bien elles sont deux. Or, si elles sont deux, il doit s'agir nécessairement de deux accidents; ce qui n'est professé par aucune des trois communautés chrétiennes; et il s'agirait en plus d'une proposition impie et mensongère. Ou bien il s'agit d'une substance et d'un accident; ce qui implique aussi bien l'imposture si on dit que cet accident est le Verbe — d'ailleurs, ce n'est de la croyance d'aucune des trois communautés —, ou le mensonge, si on dit que l'homme est cet accident. Il reste donc qu'elles soient deux substances. Ce qui implique nécessairement qu'elles soient deux. Soit en tant qu'elles sont toutes les deux des sujets; ce qui implique l'absurde; car il s'ensuit que l'autre aspect de l'essence du Christ, portant sur l'unité de son essence, lui vient alors de ce qu'il serait défini; avec la conséquence que la définition de ces deux substances serait une. Ce qui implique l'impiété et le mensonge, comme nous l'avons indiqué au début. Ou bien elles sont deux, pour autant que l'une est sujet et l'autre un défini. Ce qui implique aussi bien l'impiété et le mensonge. Dire que la réalité du Verbe est le sujet et la réalité de l'homme sa définition est en effet de l'impiété; et dire que la réalité de l'homme est un sujet et la réalité du Verbe sa définition est impie et mensonger; car cette proposition implique que la définition de l'homme est d'être une substance éternelle, d'être engendré, sans engendrer et sans procéder. Ou bien la deuxième supposition est la bonne: qu'elles sont deux en tant qu'elles sont définies et qu'elles sont alors deux substances. Voilà la vérité. Et voilà ce que nous affirmons.

Il est donc évident que le nom 'le Christ' désigne une substance une en tant qu'il est sujet et deux substances en tant qu'il est défini par deux substances, qui sont le divin et l'humain. Ce que nous voulions démontrer.

5. Démontrons maintenant la fausseté de l'affirmation que l'union de Dieu avec l'homme veut dire que leur volonté se fait une et que leur vouloir devient un vouloir unique; je décrirais cette proposition comme suit: en disant que les deux volontés et les deux vouloirs deviennent une seule volonté et un seul vouloir, on comprend que la volonté de l'une des deux substances est aussi la volonté de l'autre, et que ce que veut l'un, l'autre le veut aussi. L'un ne cherche donc pas quelque chose sans que l'autre ne le cherche aussi; et l'un ne veut pas quelque chose sans que l'autre ne le veuille aussi. Or, la volonté du Fils est la même que la volonté du Père et de l'Esprit. Il n'est en effet pas possible que la volonté des trois Hypostases soit différente, qu'il s'agisse d'une différence totale

ou partielle; comme nous allons le montrer dans ce qui suit. Mais si l'unité veut dire que la volonté de l'homme et la volonté du Fils, qui est la même que celle du Père et de l'Esprit, deviennent une seule volonté, ils seront obligés de dire que le Père et l'Esprit se sont eux aussi unis à l'homme et non le seul Fils à l'exception des deux autres; car le Fils n'a pas de prééminence vis-à-vis du Père et de l'Esprit pour ce qui est de l'union de la volonté. Non seulement ils abandonneraient ainsi leurs propres principes, mais ils iraient à l'encontre de ce que croient tous ceux qui se réclament du christianisme.

6. Qu'il est impossible et absurde que la volonté du Père ne soit pas celle du Fils, et de même pour l'Esprit, nous le démontrons ainsi: L'opposition entre les volontés du Père et du Fils doit être une opposition totale; c'est-à-dire que tout ce que veut le Fils n'est pas voulu par le Père et que le Fils ne veut rien de ce que veut le Père. Ou bien il s'agit d'une opposition partielle qui peut prendre trois formes. Primo: le Fils veut lui aussi tout ce que veut le Père, mais le Père ne veut pas tout ce que veut le Fils. Secundo: le contraire; c'est-à-dire que le Père veut tout ce que veut le Fils, mais le Fils ne veut pas tout ce que veut le Père. Tertio: le Fils ne veut pas certaines choses que veut le Père et le Père ne veut pas certaines choses que veut le Fils. Cette disposition sera d'ailleurs nécessairement la même quand on fait la comparaison entre la volonté de l'Esprit, la volonté du Père et la volonté du Fils. | Or, que l'opposition entre la volonté du Père et celle du Fils soit totale ou partielle — et quelle que soit la forme que prend l'opposition partielle parmi les trois formes (citées) — il s'impose que ce qui est voulu soit utile ou ne soit pas utile. S'il est utile, celui qui le recherche échappe aux implications suivantes: que ce soient l'ignorance ou l'avarice ou l'incapacité. Or, ces conséquences s'imposent nécessairement toutes ou en partie à l'autre qui ne le veut pas. Car les raisons de ne pas le vouloir ne peuvent être que l'ignorance, l'avarice ou l'incapacité. Si au contraire ce qui est recherché n'est pas utile, il doit être nuisible et celui qui le recherche doit donc être malveillant, il doit chercher à détruire et ne pas être généreux de ce qu'il y a de meilleur! Alors que celui qui ne le veut pas y échappe. Ou bien le but recherché n'est pas nuisible, mais alors il faut lui attribuer l'ignorance, à cause de l'inutilité d'une action vaine. Car ce n'est quand-même pas le propre du sage de faire une chose inutile. Or, celui qui ne le veut pas y échappe.

Mais il est clair que ce serait le plus grossier des mensonges et une invention des plus hideuses que d'attribuer au Père, au Fils et à l'Esprit l'ignorance, l'avarice, l'incapacité, la méchanceté ou la frivolité. Or, si cela est absurde, la proposition qui implique ces choses absurdes est elle-

même absurde; c'est-à-dire : que la volonté des trois Hypostases n'est pas une volonté unique et non différenciée. Si cette proposition est fausse, son contraire s'impose donc : que leur volonté est une et non différenciée. Ce que nous voulions démontrer.

Grâce à Dieu!

## INDEX DES NOMS PROPRES\*

- 'Abdallāh b. Kullāb 112  
 'Abd al-Masīh Salīb al-Barāmūsī al-Ma-  
 s'ūdī 53  
 Abel, A xx  
 Abu Bišr Mattā b Yūnus 1, 6, 18, 19, 20,  
 21, 24, 27, 28, 29, 32, 36, 51, 145, 146,  
 147, 154, 155, 158, 167  
 Abū Ishāq as-Sābī 11.  
 Abū'l-Barakāt b Kabar 33, 38, 47-50, 73,  
 109  
 Abū'l-Farağ 'Abdallāh b aṭ-Ṭayyib xviii,  
 20, 28, 79  
 Abū'l-Farağ aṭ-Ṭayyib b Sahl 136, 158  
 Abū'l-Ḥakam 28.  
 Abū'l-Ḥattāb aš-Sābī 11  
 Abū'l-Wafā' al-Mubaššir b Fātik 8  
 Abū Muhammad b Karnib 32  
 Abū Qurra 20, 110, 114  
 Abū Rā'ita, Ḥabīb b. Ḥidma 33, 51, 73,  
 84, 112, 114.  
 Abū Rawh aš-Sābī 18, 25.  
 Abū 'Uṭmān ad-Dimašqī 20, 144.  
 Abū Zayd al-Balḥī 15.  
 Alexandre d'Aphrodise 17, 18, 22, 23, 24,  
 25, 27, 28, 39  
 Al-'Allāf, Abū'l-Ḥuḍayl 110, 111  
 Allard, M. 108, 112.  
 'Ammār al-Bašrī xviii.  
 Ammonius 18, 31, 41  
 Aristote xvii, 3, 4, 6, 14-20, 22, 23-27, 30,  
 39, 47, 65, 66, 78, 80, 82, 85, 87, 94, 99,  
 101, 105, 106, 111, 113, 114, 116, 119,  
 121, 122, 124, 131, 132, 134, 145, 146,  
 151, 154, 167, 170, 171, 174, 183, 185,  
 186.  
 Al-'Arūdī, Abū Muhammad 10, 12, 14.  
 Al-Aš'arī 112  
 Assemani, J.S xvii, 34.  
 Assemani, S.E. xvii, 26, 70  
 (Saint) Athanase 63, 154  
 Athanase de Balad 23, 24, 31  
 Badawi, A xx, 28  
 Al-Badīhī 3, 11, 12, 14, 134  
 Al-Baqillānī 112  
 Al-Basrī, Muhammad b. 'Alī 28  
 Al-Bayhaqī, Zāhir ad-Dīn 2-7  
 Bayt al-Ḥikma 30, 31.  
 Bišr b Sam'an al-Yahūdī xx  
 (Anbā) Butrus (VII, Patriarche d'Alexan-  
 drie) 188  
 Butrus ar-Rāhib, voir an-Nuṣū'  
 Buzurġmīhr 3, 4  
 Cheikho, L xviii  
 Christodule (Patriarche d'Alexandrie) 34  
 David (Les psaumes de —) 102.  
 (Pseudo-)Denys l'Aréopagite 113, 114  
 Dodge, B. 22  
 Endress, G. xxi, xxii, 1, 15, 16, 22  
 (Saint) Éphrem 59  
 Eutychius b. Biṭrīq 48.  
 Al-Fārābī, Abū Nasr Muhammad 1, 3, 4,  
 6, 7, 32, 51, 79, 113, 114, 133, 134  
 Farağ b. Ğirġis b. Afrām 40.  
 Georr, K 15, 23  
 Graf, G. vii, xvii, xviii, xix, xx, xxii,  
 xxiv, 5, 34, 37, 48, 70, 73  
 Grégoire de Nazianze 59, 62  
 Al-Ġubbā'ī, Abū 'Alī 110, 112  
 Al-Ġubbā'ī, Abū Hāsim 6, 110, 112  
 Ğurġis al-Yabrūdī 18  
 Haddād, C. xx, 25.  
 Al-Ḥaġġaġ b. Matar 16, 30  
 Ḥālid al-Kātib 13.  
 Al-Harrānī, voir Qurayqus  
 Hermès Trismégiste 26  
 Ḥunayn b. Ishāq 25, 26, 30, 32, 170  
 Ḥusraw I 30.  
 Ibn Abī Sa'īd b. 'Uṭmān b. Sa'īd al-  
 Mawsilī xx xxi, 6, 106, 134  
 Ibn Abī Ušaybi'a 1, 4, 7, 8, 15, 16, 21, 30

\* Les auteurs modernes figurent dans l'index pour autant qu'il ne s'agit pas seulement d'une référence bibliographique

- Ibn 'Adī, Ibrāhīm 4  
 Ibn 'Adī, Yaḥyā passim.  
 Ibn al-'Āriḍ b Sa'dān 9, 13  
 Ibn al-'Assāl, Al-As'ad Abū'l-Farağ Hiḥ  
 batallāh b. Abī'l-Fadl 39  
 Ibn al-'Assāl, Mu'taman ad-Dawla Abū  
 Ishāq Ibrāhīm VII, XVIII, XXIII, 33, 34,  
 35-42, 45-48, 51, 70, 109, 131.  
 Ibn al-'Assāl, As-Safī Abū'l-Faḍā'il 7,  
 33-37, 42, 45, 49, 51, 55, 62, 63, 64, 70,  
 71, 73, 75, 189  
 Ibn Dadišū, voir Sa'īd  
 Ibn al-Ḥammār, voir Ibn Suwār  
 Ibn al-'Ibrī (Barhebraeus) XVII, 8, 53  
 Ibn Kātib Qaysar, Abū Ishāq Ibrāhīm 33,  
 34, 35, 45  
 Ibn an-Nadīm, Abū'l-Farağ Muhammad  
 b Ishāq 1, 3, 6, 15-19, 22, 23, 24, 25,  
 27, 30  
 Ibn Rušd 25.  
 Ibn as-Samh, Abū 'Alī al-Ḥasan 10, 14,  
 19, 20, 28.  
 Ibn Sīnā 133  
 Ibn Suwār b Bānā b Bahnām Ibn al-  
 Ḥammār, Abū'l-Ḥayr al-Ḥasan 10, 14,  
 15, 19, 20-24, 59, 136  
 Ibn Zur'a, Abū 'Alī 'Īsā b. Ishāq 8, 10,  
 14, 15, 20, 22, 24, 36, 53, 84  
 Ibrāhīm b. 'Abdallāh 17.  
 Ibrāhīm b 'Adī 4  
 Ibrāhīm b as-Ṣalt 17  
 'Īsā b 'Alī b Dawūd b. al-Ġarrāh Abū'l-  
 Qāsim b al-Wazīr 14, 18, 19, 28  
 Ishāq b. Ḥunayn 16-23, 26, 27, 28, 51,  
 105, 145, 151  
 Isrā'īl (évêque) 32  
 Jacques d'Édesse 31  
 Jacobites 33, 34, 44, 47, 50, 54, 55-58, 62,  
 63, 74-79, 89, 90, 91, 103, 104, 126, 131,  
 154, 173.  
 Jamblique 27.  
 Jean (l'évangéliste) 63, 125.  
 Jean (IX, Patriarche d'Antioche) 33, 34.  
 Jean Chrysostome 59, 63  
 Jean Damascène 110, 114  
 Jean Philopon XVII, 18, 19, 28, 31, 38, 80,  
 110, 114.  
 Joël (le prophète) 63.  
 Al-Kindī, Ya'qūb b Ishāq XVIII, 16, 109,  
 113, 134  
 Maimonide 79, 80, 110  
 Al-Ma'mūn (le calife) 30, 31.  
 Al-Marwazi, Abū Yaḥyā Ibrāhīm 19, 32  
 Al-Mas'ūdī, 'Alī b al-Ḥusayn 7, 32, 55  
 Melkites 44, 54, 74, 88, 103, 154  
 Meyerhof, M 31  
 Miskawayh, Abū 'Alī Ahmād b Muham-  
 mad 10, 14, 15  
 Al-Misrī, Abū'l-Ḥusayn Ahmad b Mu-  
 hammad 5, 26, 27, 50, 55, 57, 59, 61-  
 64, 74-78, 90, 91, 93-98, 101, 104, 106,  
 108, 117, 119, 124, 125  
 Mistrīh, V. VII, XXII, 36  
 Moïse 103  
 Muḥyī ad-Dīn al-Isfahānī 108  
 Al-Munağğim, Ibn Abī Mansūr b Far-  
 ruḥānšāh 3, 4  
 Al-Munağğim, Ibn Nusayr b Farruḥānšāh  
 3-4  
 Al-Muqtadir (calife) 32.  
 Mušabbīha 93  
 Mutakallimūn XXI, 12, 79, 80, 93  
 Al-Mutawakkil (calife) 32  
 Mu'tazilites 29, 92, 93, 110, 112  
 An-Nağğar, Al-Ḥusayn 112  
 An-Nā'īmī 24.  
 An-Nazzām, Abū Ishāq Ibrāhīm 110,  
 111  
 Nazīf al-Qass b. Yumn ar-Rūmī, Abū 'Alī  
 14, 84.  
 Nestoriens 44, 48, 49, 50, 54-59, 62, 63,  
 64, 74, 77, 78, 90, 96, 103, 132, 135-193  
 passim  
 Nestorius 27  
 An-Nuṣū' Abū Ṣākīr b Buṭrus ar-Rāhib  
 33, 34, 46, 47, 48, 63, 64  
 Olympiodore 17, 18, 25  
 Paret, R 22  
 (Saint) Paul 58, 63, 154  
 Périer, A XVIII, XIX, XXIV, 1, 5, 66, 80,  
 81, 84, 85, 107, 109  
 Peters, F E. 15, 22, 28  
 Pharaon 103  
 Philopon, voir Jean  
 Pinès, S XXI, XXII, 79, 106  
 Platon 17, 18, 22, 26

- Plotin 16.  
 Porphyre 16, 18, 20, 106, 120, 144, 153, 158, 170, 186  
 Proclus 38, 113  
 Pythagoriciens 7.  
 Al-Qāsim b Ḥabīb, Abū'l-Ḥasan xvii, 11, 15, 34, 48, 49, 50, 55, 59, 60, 62, 74, 90, 93, 96, 127, 134, 135, 136, 139, 177  
 Al-Qifī, Abū'l-Ḥasan 'Alī b. Yūsuf xvi, 1, 6, 8, 15, 16, 18, 19, 22, 25, 28  
 Al-Qūmasī, Abū Bakr al-Ḥasan b Kardah 11, 14, 18.  
 Quryāqus b. Zakariyyā al-Ḥarrānī xvii, xxiii, 5, 23, 55, 57, 59, 60, 61, 63, 74, 75, 90, 96, 98, 99, 101, 119, 120, 121, 134, 135-188 passim.  
 Quwayrā (Quwayrī), Abū Ishāq Ibrāhīm 24, 32.  
 Ar-Rāzī, Muhammad b Zakariyyā 7  
 Ar-Rummānī, 'Alī b Īsā 11.  
 As-Safī, voir Ibn al-'Assāl  
 Aš-Šahrastānī 110, 112, 113.  
 Aš-Šāhrazūrī, Šams ad-Dīn 2  
 Sa'īd b. Dadīšū, Abū 'Alī 37, 67, 134  
 Salmān 30.  
 Samir, K. xxii, 49  
 Šawrišō xvii.  
 Aš-Sayrafī, Abū'l-Ḥayr Bišr b. al-Fadl 55, 59, 74  
 S bath, P xviii, 23, 73  
 As-Sīrāfī, Abū Sa'īd 21, 27.  
 Sergios de Reš-'Aynā 31.  
 Sévère d'Antioche 87, 88, 131.  
 As-Siğistānī al-Mantiqī, Abū Sulaymān Muḥammad b. Ḥāhir b Bahrām 2, 3, 9, 10, 12-15, 22, 32, 39, 40, 41, 47, 132, 134.  
 Sweetman, J W 84  
 Syrianus 18  
 At-Ṭabarī, Abū Ġa'far Ahmad b. Ġarīr 2, 17  
 At-Tawhidī, Abū Ḥayyān 1, 9-16, 18, 19  
 Themistius 16, 18, 19, 28.  
 Theophile d'Édesse 24, 31  
 Theophraste 25.  
 Troupeau, G 40, 108  
 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (calife) 32.  
 Villecourt, L 47-49  
 Walzer, R. 22, 23.  
 Al-Warrāq, Abū Īsā Muhammad b Hārūn xviii, xx, xxiv, 5, 34-39, 42, 45-50, 52, 54, 55, 70, 73, 74, 79, 84, 90, 91, 92, 93, 94, 98, 107, 109, 124, 129, 131.  
 Al-Warrāqīn 2, 10, 17.  
 Wasil b 'Atā' 111  
 Wolfson, H.A 81.  
 Yahyā b. al-Batriq 30.  
 Yahyā b. Yūnis, Abū Zakariyyā 66.  
 Yūhannā b. Ḥaylān 32  
 Yūhannā b Māsawayh 30, 31  
 Yūhannān d'Apamée 31.

- essence à une autre) 27\*11
- transfert, conversion 89, إنتقال  
97, 124, 126, 128, 27\*14
- subissant un منتقل (عن الجوهر)  
transfert (de substance) 28\*18
- Représentant نائبة (الأقوابيل - عن المعاني)  
(les paroles représentent les réalités  
visées) 83
- Espèce (et genre) 14\*4-8, نوع (وجس)  
29\*10
- Matière (et forme) 86, هيولى (وصورة)  
107, 115, 17\*5, 6, 43\*4, 8  
17\*7, 45\*6 (الأشياء) الهيولانية
- Existence 68, 103, 105, 121 وجود  
L'existence (الوجود عرض للموجودات)  
(est un accident des existants) 7\*10  
(en réalité et en (في الوجود والفكر)  
pensée) 28\*20  
(dans l'exis- (- او تصوّر بالعقل)  
tence ou dans la conception intellec-  
tuelle) 36\*4, 7, 10
- existant 100 موجود  
(tout - est (كل - جوهر أو عرض)  
substance ou accident) 7\*8, 9  
(l'homme est un - (الإنسان - والله -)  
et Dieu est un -) 51\*5  
les êtres existants 86, الموجودات  
105, 7\*10, 22\*7, 52\*7, 55\*4
- Point de vue, visage 91, 100 وجه  
aspect, point de vue 99 جهة
- Un (et multiple) 6\*7 واحد (وكثير)  
(- dans la dé- الواحد (في الحدّ)  
finition) 118, 119, 6\*8  
(- dans le sujet) 118, (- في الموضوع)  
119, 6\*8, 9\*17  
(- dans la réalité) 119 (- في المعنى)  
(numériquement un) 84 (- بالعدد)  
un (et unique) 64, (واحد ووحيد)  
65\*1
- unité (et multiplicité) وحدة (وكثرة)  
118, 44\*9
- union 92, 125 اتحاد  
(- volontaire - (إرادى - جوهرى)  
substantielle) 126, 64\*3
- s'unissant 128 متحد
- unicité 126 وحدانية  
( et trinité des ( - وثلاثية الجواهر)  
substances) 44\*3
- Intermédiaire 128 توسط
- Qualification 127 وُصف (أوصاف)  
(essentielles) 123 (- ذاتية)  
(caractères accidentels) (- عرضية)  
qualifié 95, 106, 127 موصوف  
attribut 84, 87, 96, صفة (صفات)  
97, 107, 111, 123, 127, 34\*12  
(attributs d'essence) 94, (- الذات)  
111  
(- essentiels) 127, 36\*10, (- ذاتية)  
12, 37\*12, 14  
(- accidentels) 83, 36\*14, (- عرضية)  
37\*12  
substantiels) 126, (- جوهرية)  
35\*18, 36\*3, 5, 12, 37\*13, 14  
(- incompatibles) 37\*12 (- متنافية)
- Jonction 67 اتصال  
se joignant 125, 128 متصل
- Sujet 93, 98, 118, 119, 6\*8, موضوع  
9\*17, 60\*20  
(- et défini) 56\*12, 17 (و محدود)
- Synonyme 121 متواطئاً
- Coincident 44\*10 موافق (- متناف)  
Ayant en commun 105 متفق (في)
- Enfanter (Marie (ولّد (مريم) ولّدته إنساناً)  
l'enfanta homme) 70
- Qui engendre (est (والد (مولود - مبعث)  
engendré - procède) 123  
engendré 123 مولود  
naissance 92 ولادة

- Entièrement 92 كمال 8\* 10, 9\* 3  
 (un homme) كامل (إنسان - وتامّ) Raison (Sagesse et Vie) (حكمة وحياء) 107  
 complet (et parfait) 126
- Appellation 20\* 16, 21\* 1, 6 كناية  
 Provenir de, se constituer de (من) كان (من) 93, 6\* 17, 13\* 7  
 125  
 provenir de, être constitué (من) كون (من) la logique 21\* 19, 29\* 8 المطق  
 de, génération 28\* 21, 30\* 1, 122, (الصناعة) المنطقية (l'art de la ) 52\* 8  
 27\* 14  
 engendré (par génération) 70, كائن (حد النفس) نفس  
 122 (définition de l'âme) 42\* 4  
 les choses engendrées كائنات (طبيعية) ( - غير جسم) (l' est non-corps) 40\* 10, 41\* 18  
 naturellement أكوان (طبيعية) (l' et le corps-charnel) (والدّن) 40\* 4, 41\* 18, 43\* 11, 44\* 4  
 45\* 15, 17  
 génération 95 تكوّن  
 engendré, produit par متكوّن  
 génération 95, 122
- Qualité, modalité 30\* 10, 114, 126 كيمية  
 Divinité (- humanité) لاهوت (- ناسوت) ( - ومناقضة) 21\* 12, 22\* 16  
 69, 89, 95, 127
- Concomitant(s) لاحق (لواحق) مناف  
 82, 83, 97, 106, 123, 127, 32\* 12, 35\* 24\* 9, 27\* 6, 37\* 16  
 19, 36\* 14  
 se rattacher à 103 لاحق  
 rattaché à 35\* 20 ملحق
- Terme 82, 83, 102, 20\* 5, 48\* 5 لفظة  
 Quiddité 82 ماهية  
 Les images (du miroir) 124 تماثيل (المراة) (صمات متناقبة) 37\* 12  
 par voie de comparaison (على) التمثيل (de accidents -) 37\* (أعراض متناقبة) 20, 38\* 9  
 114
- Matière 10 مادة (هيولى) (متناف أو متقابل) (incompatible ou opposé) 22\* 3, 16, 37\* 20  
 Mélange 67, 88, 125, 27\* 14 إمتزاج  
 Mortel (mort en puissance) مائت (بالقوة) (متناف أو متقابل) (incompatible ou opposé) 22\* 3, 16, 37\* 20  
 29\* 14 (حدّ المائت هو جوهر قابل للموت) (Les deux parties (جزآ) القيص  
 (définition du -) 6\* 17 d'une) contradiction 48\* 4  
 22\* 15
- Distinct 126 متميز  
 Humanité (- divinité) ناسوت (- لاهوت) contradictoire 86, 97, متناقص  
 71, 88, 95, 127 21\* 13, 22\* 13, 50\* 12, 52\* 3
- Conclusion (par syllogisme) نتج (عن قياس) Subir un transfert (d'une (من الذات) إنتقل



- se séparer de 116, 27\* 12 فَارَقَ  
 - séparation 126 تَفَارَقَ  
 disparité (- accord) إقتراق (- إئتاق) 44\* 9  
 séparé 125 متفرق / متفرق  
 Corruption 89, 97, 126 فساد  
 déiruire (la nature de l'homme) أوسد  
 105  
 ne pas corrompre غير فاسد / غير مفسد  
 105-106  
 Disjonction 102 تفصيل  
 Différences spécifiques ( - جنس) فصول  
 (- genre) 18\* 7, 29\* 10, 50\* 2, 55\* 13  
 Le meilleur (est l'union au Créateur) أفضل  
 68  
 Acte (et puissance) 29\* 11 فعل (وقوة)  
 Passion 128 إفعال  
 passible 37\* 19 (قابل للإفعال)  
 Opposé (et incompatible) مقابل (ومناف) 27\* 6, 106, 126  
 opposition 38\* 5 تقابل  
 opposé 68, 106, 126, 22\* 3, 16, 37\* 20, 50\* 11, 53\* 3 مقابل  
 Mise à mort (du Christ) 92 قتل (المسيح)  
 Puissance (Sagesse et Bonté) 107 قدرة (حكمة وجود)  
 Puissant (Vivant et Savant) 107 قادر (حي وعالم)  
 (Pré-)éternité, préexistence 96, 99, 100, 127 قديم  
 Pré-éternel (- 'in-novè') 70, 91, 96, 97, 100, 120, 128, 51\* 12 قديم (- محدث)  
 prémisses 8\* 10, 9\* 3, 11\* 6, 28\* 4 مقدمة  
 (proposition universelle) (- كلية) 12\* 10  
 Approximativement 114 (على التقريب)  
 Subdivision 22\* 7, 43\* 8, 44\* 2 قسمة  
 divisible (الحظ - وغير مقسم) مقسم  
 (et indivisible) 22\* 20  
 Proposition universelle 28\* 12 قضية (كلية)  
 Dimension(s) 116 قطر (أقطار)  
 Se transformer radicalement 116 إقترب  
 changement إقتلاب (الجوهرية)  
 radical (de substantialité) 126  
 Hypostase 68, 80, 82, 84-87, 98, 103, 122 قنوم / أقنوم (أقاييم)  
 (- et personne) 8\* 9 (- وشخص)  
 hypostatique 68 قنومي  
 Parole, propos (et expression) 83, 92 قول (وعبارة)  
 qualification 115 (- واصل)  
 Groupe (d'opposants nestoriens) 96 قنوم  
 constitution (d'un composé) 100, 125, 34\* 9 قوام  
 constituant (de l'homme) مقنوم (للإنسان)  
 18\* 9, 57\* 15  
 (جوهر المسيح المقنوم من الكلمة والإنسان)  
 (la substance du Christ constituée du Verbe et de l'homme) 20\* 4, 100  
 se constituer 38\* 8, 44\* 11 (من) تقنوم  
 constitution 95, 125, 127, 27\* 17 تقنوم  
 qui constitue 116 مقنوم  
 constitué (de deux ou davantage) 69, 70, 95, 100, 101, 103, 109, 119, 121, 125, 30\* 6, 9 مقنوم  
 Puissance (et acte) 29\* 11 قوة (ويعمل)  
 (faculté sensitive) (القوة الحساسة) 42\* 7  
 (- naturelle) 42\* 7 (- الطبيعية)  
 (- dianoétique) 42\* 7 (- الفكرية)  
 (- de l'imagination) (قوة التخيل) 42\* 7  
 Syllogisme 9\* 3, 12\* 11, 51\* 5 قياس  
 (la formation du ) (تأليف -) 11\* 6  
 La totalité (et ses parties) الكل (وأجزائه) 118, 20\* 6, 9, 40\* 5  
 Le Verbe de Dieu 70 كلمة الله

- (ce qui provient (من الهويول والصورة) 26\* 20  
de la matière et de la forme) 26\* 20
- (le) devenir 114, 125, 126 مصير
- Contraire 68, 95, 105, ضدّ (أضداد) 22\* 17
- contraire 105, 22\* 2 مضادّ
- contrariété 126 تضادّ
- contraire 69, 95, 97 متصادّ
- Relation 99 إضافة
- Nature 69, 80, 87-89, 95, 119, طبيعة 16\* 19
- (ce qui conserve sa (حافظ الطبيعة)  
nature au moment de l'union) 27\*  
1, 6, 28\* 1, 19
- la Métaphysique (بعد الطبيعيات) 21\* 18
- naturel 68 طبيعي
- Interpénétrer 115 أطرق
- Manifeste (pour les sens) ظاهر (للحسّ) 26\* 16, 28\* 14, 17
- (objectivement évident) (- للعيان) 78
- Exprimer 82 عبّر
- expression 82, 83 عبارة
- Nombre 84, 92 عدد
- Être inexistant 105 عدم
- inexistence 51\* 17 عدم
- Accident 85, 99, 116, 128 عرض  
(حد العرض: يوجد في موضوع)  
(définition de l'accident) 22\* 5, 25\* 20  
(accidents (أعراض متنافية / متقابلة)  
incompatibles / opposés) 37\* 20  
(attributs accidentels عرضية (صمات)  
123, 36\* 14, 37\* 12
- 'Intelliger' 124 عقل
- intellect 124, 129 عقل
- (- pur) 109, 124 (- مجرد)
- 'intelligant' 109 عاقل
- intelligible ('intelligé') معقول 109, 129
- Être convertible 58\* 18 إبعكس
- Les sciences (spéculatives) (العلوم النظرية) 52\* 9
- Savant (Puissant et (عالم (قادر وحي) Vivant) 107
- Cause (de causes: Dieu) 68, علّة (العلل) 103
- Transcendant 128 معتلّ
- Réalité visée, réalité entitative, no- معى  
tion 80-89, 96, 99, 100, 103, 107, 108,  
116, 117, 119, 123, 127, 133
- (la notion de (الحدّ ومعنى المحمول) définition et - d'attribut) 56\* 9
- (- الكلمة: جوهر أزلي مولود غير والد ولا منعث) 66\* 10  
(la réalité du Verbe) (la ré- (المعنى الذي يدلّ عليه لفظة الانسان)-  
alité que désigne le terme 'homme') 57\* 12
- (les réalités (المعاني الحي الناطق المائت) le vivant, le raisonnable, le mortel) 57\* 14
- Les habitudes (des langues) (اللغات) 82
- Sophisme 13\* 4 مغالطة
- Ce qui n'a pas (في وجوده عن غيره) besoin (d'autre chose pour exister) 8\* 1
- Autre 92 غير
- changement 89, 128 تغيير
- changer (de (تغيّر (عن جوهر) substance) 27\* 11, 28\* 2
- changement 97, 118, 126, 27\* 14 تغيّر
- altérité 105, 126 تغايّر
- autre 105 متغايّر
- Isolé 125 متفرّد
- singularité 126 إفراد
- (pris séparément (على الإفراد) une composante d'un composé) 100, 125, 26\* 14
- Différence 37\* 17 فرق

- 24\*11, 17, 41\*12
- La ligne (divisible (الحط (منقسم وغير منقسم) et indivisible) 22\*20
- Confusion, mixtion 67, 88, 125 إختلاط (لفظة) 'mélange' (لمفظة) المحالطة 48\*5
- Différent (- divergent) مخالف (- مباين) 53\*19
- différence 95, 106, 126 اختلاف (- de façon générale) (- كلي) 50\*15, 51\*7
- différent 84, 95, 96, 101, 118 مختلف (- ومتناف) (- et incompatible) 24\*18
- Créé 96 مخلوق
- Libre choix 90 إختيار
- Perception par les sens 78 إدراك (بالحس)
- Enterrement (du Christ) 92 دفن
- Essence 70, 83, 84, 95, 97, 99, 109, ذات 111, 116, 117, 126
- essentiel 108, 121 ذاتي (réalité essentielle) 83, 123 (معى -) (صفات ذاتية) (attributs essentiels) 127, 36\*10, 37\*12
- Composition 67, 42\*14, 44\*2 تركيب (- du corps) 28\*2 (- المدن) (- de l'âme avec le (البدن مع النفس) corps) 44\*4
- composé 115, 116, 44\*16 مُركَّب (- et formé) 26\*11, 27\*15 (- ومؤلف) (- de matière (من هوى وصوره) et de forme) 17\*5, 15, 18\*6, 10
- Volonté (et vouloir du إرادة (ومشيئة) Christ) 64, 66\*18
- Temps, période 99 زمان
- temporel (- éternel) زمني (- قديم) 97
- Personne 98, 128 شخص (ou hypostase) 8\*9 (أو أقنوم)
- Condition شرط (شروط الخاصة) (conditions de la propriété) 41\*12 (- de la contradiction) (- التناقض) 99, 22\*15
- (conditions de (المنافاة والمنافسة) l'incompatibilité et de la contra- diction) 21\*12
- Homonymie 103 إشتراك (الاسم)
- Dérivation 30\*12 إشتقاق
- Figure 124 شكل
- adopter une figure 124 تشكّل
- Le soleil (et les astres) الشمس (والكواكب) 10\*6
- Chose abominable 75 شناعة
- Volonté 64, 90, 66\*18 مشيئة
- Chose, entité 81-82, 99 شيء
- La vérité (des réalités visées) صحة (المعاني) 82
- Crucifixion (du Christ) صلب (المسيح) 127
- L'art (de la logique) 29\*8 صناعة (المنطق) (- du raisonnement) 52\*5 (القياس) (- de la logique) (الصناعة المنطقية) 11\*2, 52\*8
- Forme (et matière) صورة (وهوى / مادة) 67, 86, 115, 124, 128, 17\*5, 26\*18, 43\*5, 8, 45\*6
- conception intel- تصوير (بالعقل) lectuelle 36\*7
- adopter, prendre une forme تصوّر (s'informer) 124
- information (par une forme) تصوّر 128
- conception intellectuelle (- بالعقل) 36\*4, 11
- informé (par une forme) 128 متصوّر
- Devenir 116, 118, 125, 127 صار (الله الكلمة صار مسيحًا) (Dieu le Verbe) devint le Christ) 27\*11
- (des (- من أعضاء بدن واحد) membres advient un corps) 26\*17

- l'accident) 67  
 (- matérielle hylique) (- هيلواني) 46\*8  
 (- المسيح تقوم من جوهرين غير متناهيين) (le Christ est constitué de deux substances) 51\*8  
 substantiel 123, 127, 35\* 18, جوهرى 36\*3, 37\*13, 52\*12  
 substantialité 97, 191, 126 جوهرية  
 Définition 80, 93, 119, 120 حدّ  
 (la notion de - (معنى الحد ومعنى المحمول) - et de prédicat) 56\*9  
 (- de l'homme) 6\*12, (- الانسان) 16\*13, 39\*5, 40\*9, 60\*5, 61\*3  
 (- du corps) 42\*12 (- البدن)  
 (- de l'âme) 42\*4 (- النفس)  
 (- et description) 42\*15 (- ورسم)  
 définitions (de حدود مختلفة المعاني) significations différentes) 16\*17, 53\*17  
 la défin- تحديد (أي شيء ينعكس عليه) nition de quelque chose est convertible avec celle-ci 58\*18  
 défini (et sujet) محدود (وموضوع) 64, 56\*12, 17, 65\*9, 12  
 Événement, apparition (dans le temps) 99, 100, 128 حدث  
 commencement, حدوث  
 'innovation' 96, 108, 125  
 provenant (de) 108, (- حدث (عن) 125, 127  
 'innové', apparu dans le temps 92, 100, 120, 127, 128 مُحدث  
 'innové' (- éternel) محدث (- قديم) 70, 51\*12  
 (- éternel) 37\*18 (- أزلي) حصول (الاجتماع للبدن والنفس)  
 Actualisation (de la jonction du corps et de l'âme) 41\*10  
 exhaustivement 115 (على التحصيل)
- positif (et non- محصل (وغير محصل) positif) 39\*14-15  
 La réalité (d'une chose) 81, حق - حقيقة 84, 87  
 La Sagesse (de Dieu et الله وكلمته) son Verbe) 20\*1  
 Sagesse (- حياة ونطق, - جود وقدرة) (Raison et Vie, Bonté et Puissance) 107  
 Analyse 102 تحليل  
 Inhabitation 68 حلول  
 Grossesse 92 / Attribution 120 حمل  
 (- الحملات على الموضوعات) attribution des prédicats aux sujets 15\*14, 17\*9  
 attribution (d'une حملًا جوهريًا) façon substantielle) 52\*12, 18  
 (- الحمي الناطق والمات على الانسان) (- du vivant, du raisonnable et du mortel à l'homme) 52\*16  
 attribut (la notion المحمول (معنى -) d'-) 56\*9  
 (- حدود المحمولات وحدود الموضوعات) (définition des attributs et déf. des sujets) 16\*10  
 État 97, 99 حال  
 transformation (d'état) 97, إستحالة 126, 128  
 Vivant حي (حد الحي او حد الحيوان) (définition du - ou définition de l'animal) 6\*15, 13\*6, 16\*16, 61\*3  
 (- puissant et savant) (- قادر وعالم) 107  
 la Vie (la الحياة (- النطق والحكمة) Raison, la Sagesse) 107  
 Propre حصّ  
 propriété, خاصّة (خواص) particularité 84, 87, 88, 98, 103, 107, 41\* 17, 42\* 9  
 (conditions de la -) (شروط الخاصة)

- (Il est une substance) (جوهر) incorporation 126 تحشم  
 7\*17, 19\*14 Se réunir 118 اجتماع  
 (Il n'est pas (ليس منافياً لجوهر الإنسان) jonction (du (البدن والنفس) اجتماع  
 incompatible avec la substance de corps et de l'âme) 41\*8, 13, 42\*6, 15  
 l'homme 37\*15  
 réunion (et disjonction) (- ونقض) 44\*3  
 πρόσωπον 90 برصوب (- et composition) (- وتركيب/تأليف) 28\*19  
 Simple (substance) 100, (بسيط (جوهر) 44\*3  
 120, 128  
 (les êtres simples (البسائط والمركبات) 28\*19  
 et les composés 55\*8  
 Homme (la nature de (نشر (طبيعة الشر) 88  
 l'homme) 88  
 humain 82 بشري  
 Procédant (- qui (مسعث (- والد - مولود) engendre - engendré) 123  
 Éloignement (entre deux substances) (تاعد) 126  
 Conservation 118 نقاء  
 substantif 97 باقى  
 Filiation 90 بنة  
 Évident en lui-même 77 (بين (بنفسه)  
 la divergence 23\*13 المايبة  
 divergent 23\*8 مياين  
 divergence 67, 95, 126 تباين  
 divergent 44\*9, 118 متباين  
 Parfait (homme) 126 تام (إنسان)  
 Stabilité (des essences) (ثبات (الذوات)  
 Faire une restriction 3014, 56\*12 إستثنى  
 restriction 13\*2, 102, 119 إستثناء  
 المستثنى (القول - وغير المستثنى)  
 (l'affirmation restrictive et non -)  
 13\*3, 4  
 dualité 70 إثوية  
 Partie 99, 101 جزء  
 Prendre corps 126 تجسد  
 incorporation 126 تجسد  
 devenant un corps 126 متجسد  
 Corps 116, 118 جسم  
 (حد الجسم: جوهر طويل عريض عميق)  
 (définition du corps) 53\*3  
 incorporation 126 تحشم  
 Se réunir 118 اجتماع  
 jonction (du (البدن والنفس) اجتماع  
 corps et de l'âme) 41\*8, 13, 42\*6, 15  
 réunion (et disjonction) (- ونقض) 44\*3  
 (- et composition) (- وتركيب/تأليف) 28\*19  
 Somme, ensemble 105, 127 حملة  
 Genre (et tomber sous un (جنس (ومجنوس) 88  
 genre) 7\*7, 8\*3  
 (l'homme a (للإنسان احناس كثيرة)  
 plusieurs genres) 14\*1  
 Dieu a un genre) 8\*2 (الله له حس)  
 (- d'après Porphyre) (فرفوريوس) 14\*3, 29\*10  
 (- et différences (فصول) 18\*7, 29\*10, 56\*3  
 spécifiques)  
 Bonté (Sagesse et (جود (- حكمة وقدره)  
 Puissance) 107  
 Bon (Sage et (جواد (حكيم وقادر)  
 Puissant) 66  
 (D'une façon) métaphorique (على -)  
 92  
 Substance 80, 84-85, 87-89, 101, جوهر  
 107, 115, 128  
 (simple et composé) (بسيط ومركب)  
 26\*10, 17, 26\*20, 27\*15, 34\*9, 37\*  
 18, 19  
 (- et opposition) 38\*6 (والتقابل)  
 (حد الجوهر: ليس هو في موضوع)  
 (définition de la - 7\*12, 28\*15, 51\*14,  
 53\*1  
 (- corruptible) 43\*6, 9, 12 (- فاسد)  
 (particularités de la -) (خواص الجوهر) 22\*1  
 (- divine et humaine) (- إلهامي وانسي) 64\*3  
 (- معروض) (l'union de la - avec

## INDEX ANALYTIQUE\*

- Influence 128      تأثير
- Éternel (- innové) 37\* 18, 96, 97, 108      أزلي (- مُحدَث)
- éternité 96      أزلية
- Quintessence 10\* 7      أسطقس خامس
- Nom 83, 102      اسم
- Voir* قنوم      أقنوم
- Composition 102, 125, 126, 127      تأليف
- composant 116      مؤلف
- composé 100, 125      مؤلف
- (- et formé) 26\* 11      مؤلف (ومركَّب)
- (le Christ est (المسيح مؤلف من جوهرين) - de deux substances) 20\* 11, 14, 22\* 4, 26\* 12, 34\* 10
- (البدن مؤلف من جواهر كثيرة هي اعضاؤه) (le corps est - de plusieurs substances, ses membres) 28\* 17
- se composer 20\* 9, 22\* 14, 125      ائتلف
- composition 119, 125      ائتلاف
- formé 95      مؤتلف
- Dieu (le Christ      إله (المسيح اله بنحوين اثنين) est appelé 'Dieu' de deux façons différentes) 20\* 3
- divin (et humain) 26\* 12      إلهي (- وانسي)
- divinité (et humanité) 68, 127      إلهية (وانسانية)
- soumis à Dieu 96, 97      مألوه
- être divinisé 127      تأله
- Le Credo (de Nicée) 25\* 7      الإمانة
- Homme      إنسان (للانسان اجناس كثيرة) (l'homme a plusieurs genres 14\* 1, 59\* 14
- (Définition de l'homme) (حد الانسان) 6\* 12, 16\* 12
- (- est réellement un) (- واحد بالحقيقة) 44\* 14
- (l'homme universel) (الانسان الكلي) 88
- (des attributs substantiels de l'homme) (صفات جوهرية للانسان) 36\* 5 6
- (humain (- divin) أنسي (- إلهي) 26\* 12
- humain 88, 128      إنساني
- humanité (divinité) (انسانية (- إلهية) 128
- s'humaniser, se faire homme      تتأنس 88, 126, 127
- humanisation 27\* 13, 16, 46\* 1, 68, 126      تتأنس
- (l'humanisation n'est pas une génération naturelle) (التأنس غير كون طبيعي) 45\* 13, 14
- humanisé, devenant homme      متأنس 88, 126
- Corps (l'unité du بدن (وحدانية البدن) corps) 28\* 3
- (حد البدن: جوهر هيوالي مركب محسوس فاسد دائر) (la définition du corps) 27\* 15
- (le corps et ses أعضاء البدن) (members) 45\* 6
- Évidence intellectuelle 78      بديهية العقل
- Créateur      باري (هو موجود وليس معدوماً) (Il est existant et non pas inexistant) 7\* 8, 9, 15

\* L'astérisque concerne les traités édités pp 1\*-68\*. Les autres termes proviennent de textes de Yahyā b. 'Adī auxquels il est fait allusion à la page indiquée. La ligne est imprimée en cursive.

- B 107<sup>v</sup> وقد يجب ضرورة ان يكون ما يخالف به ارادة الاب | ارادة الابن كلياً كان الخلاف  
او جزياً على اي نحو من انحاء<sup>٥</sup> الخلاف الجزوي الثلاثة كان اما نافعاً واما ليس بنافع.  
فان كان نافعاً سلم مریده منها<sup>٢</sup> ايها كان من ان يلزمه اما جهل واما بخل وعجز  
ولزمت هذه اما كلها واما بعضها للاخر منها<sup>٣</sup> وهو الذي لا يريد ذلك انه لا يخلوا  
من ان يكون لا يريد له لجهله بنفعه او لبخله او لعجزه عنه وان كان ليس بنافع فقد  
5 يجب ضرورة ان يكون اما ضاراً فيلزم مریده ان يكون شريراً مفسداً غير جواد  
بالافضل ويسلم من ذلك الذي لا يريد واما غير ضار فيلزم مریده ايضاً لعبث  
بالفعل الباطل والانتساب الى الجهل بذلك اذ<sup>٥</sup> ليس من صفة الحكيم ان يفعل  
شيئاً<sup>٤</sup> عبثاً ويسلم من ذلك الذي لا يريد.
- 10 ومن البين ان من اعظم الفرية واقطع الافك ان يوصف الاب والابن والروح  
بجهل او بخل او عجز او شر او عبث<sup>٥</sup>. واذا استحال ذلك استحال الوضع الذي  
عنه لزمت هذه المحالات وهو ان ارادة الثلاثة الاقانيم ليست ارادة واحدة غير مختلفة.  
فاذا بطل هذا وجب ضرورة تقيضه وهو ان ارادتها<sup>٥</sup> واحدة غير مختلفة. وذلك ما  
اردنا ان نبين.
- 15 ولله الحمد.

١. ارادتها *lege* ٦ — D عجزاً وشرّاً وعبث<sup>٥</sup> — شيئاً *lege* ٤ — مهبها *lege* ٣ — منها *lege* ٢

الجوهرين يريد<sup>8</sup> الآخر \* وما يشاه<sup>9</sup> احدهما يشاه<sup>9</sup> الآخر<sup>10</sup> وان لا<sup>11</sup> يفرد احدهما بارادة<sup>12</sup> شيء دون ان يريد<sup>13</sup> الآخر منها<sup>14</sup> ولا يشاه<sup>15</sup> احدهما شيئاً<sup>16</sup> دون ان يشاه<sup>17</sup> الآخر. \* واذا كان ذلك كذلك وكانت ارادة الابن هي بعينها ارادة D 267v<sup>o</sup> الاب والروح وذلك انه لا يمكن ان يختلف ارادة الاقنيم الثلاثة لا اختلافاً كلياً ولا اختلافاً جزوياً كما سنبين فيما بعد. فان كان معنى الاتحاد هو ان ارادة الابن و ارادة الانسان<sup>18</sup> التي هي بعينها ارادة الاب والروح صارتا ارادة واحدة لزمهم ضرورة ان يقولوا ان الاب والروح ايضاً قد اتحدا بالانسان لا الابن وحده دونها اذ<sup>o</sup> ليس الابن بالارادة المتحددة اولى من الاب والروح وهذا خروج عن اصلهم بل خلاف ما يعتقد<sup>o</sup> جميع من انتسب الى النصرانية<sup>19</sup>.

6. فاما امتناع واستحالة ان يكون ارادة الاب غير ارادة الابن وكذلك القول 10 في الروح فيتين بما انا قائله لا يخلوا ان يكون الخلاف بين ارادتي الاب والابن خلافاً كلياً وهو بان يكون كل ما يريد<sup>o</sup> الابن لا يريد<sup>o</sup> الاب وكل ما يريد<sup>o</sup> الاب لا يريد<sup>o</sup> الابن او خلافاً جزئياً وهذا على ثلاثة أنحاء<sup>o</sup> احدهما<sup>1</sup> ان يكون كل ما يريد<sup>o</sup> الابن وليس كل ما يريد<sup>o</sup> الابن يريد<sup>o</sup> الاب والثاني عكس ذلك وهو ان يكون كل ما يريد<sup>o</sup> الابن يريد<sup>o</sup> الاب وليس كل ما يريد<sup>o</sup> الاب يريد<sup>o</sup> الابن والثالث ان يكون بعض ما يريد<sup>o</sup> الاب لا يريد<sup>o</sup> الابن وبعض ما يريد<sup>o</sup> الابن لا يريد<sup>o</sup> الاب. كذلك ما يلزم هذه القسمة بعينها في المقايسة بين ارادة الروح و ارادة الاب و ارادة الابن.

D -- ويشاه + <sup>13</sup> -- D -- مشية + <sup>12</sup> -- D -- ولا <sup>11</sup> -- D -- ويشاه <sup>10</sup> -- يشاه lege <sup>9</sup> -- D -- ويشاه + <sup>8</sup> -- ارادة الانسان و ارادة الابن lege <sup>187</sup> -- يشاه lege <sup>17</sup> -- شيئاً lege <sup>16</sup> -- يشاه lege <sup>15</sup> -- D < <sup>14</sup> -- واذ ارادة الابن هي بعينها ارادة الاب والروح وقد قالوا ان معنى الاتحاد هو ان D : résumé et fin en \* <sup>19</sup> ارادة الابن و ارادة الانسان صارتا ارادة واحدة فيلزمهم ان يقولوا ان الابن والروح ايضاً قد اتحدا بالانسان وهذا خروج عن اصلهم.

(وللمختصر في مثل ذلك (Suit en D un commentaire d'as-Safī

6. <sup>1</sup> lege احدهما



جوهر وعرض وهذا أيضاً مع انه ليس من اعتقاد فرقة من هذه الفرق الثلاثة فقد لزمه  
 اما فرية<sup>2</sup> ان<sup>3</sup> قيل ان العرض منها<sup>4</sup> هو الكلمة واما بهت ان قيل ان الانسان منها<sup>5</sup>  
 هو العرض. فقد وجب ان يكونا جميعاً جوهرين<sup>6</sup> وقد لزم ضرورة ان يكونا اثنين  
 اما من حيث هما جميعاً موضوعان<sup>7</sup> ويلزم ذلك محال لانه يلزم<sup>8</sup> ان يكون الوجهة  
 الاخرى التي بها ذات المسيح واحدة هي من حيث هو محدود فيكون حد هذين<sup>5</sup>  
 D 267r<sup>o</sup> الجوهريين واحداً<sup>1</sup> فيلزم كفر وبهت على ما بيننا انفاً<sup>9</sup> واما ان يكون<sup>10</sup> اثنين<sup>o</sup> من  
 حيث احدهما موضوع والاخر محدود<sup>1</sup> فيلزم ذلك ايضاً كفر وبهت وذلك<sup>11</sup> ان  
 القول ان<sup>12</sup> معنى الكلمة هو الموضوع ومعنى الانسان هو حده<sup>13</sup> كفر والقول ان  
 معنى الانسان هو موضوع<sup>14</sup> ومعنى الكلمة هو حده كفر وبهت وذلك انه<sup>15</sup> يلزم  
 ان يكون حد الانسان<sup>16</sup> بانه<sup>17</sup> جوهر ازلي مولود غير والد ولا منبعث<sup>o</sup> واما ان<sup>10</sup>  
 يكون القسم الثاني وهو ان<sup>18</sup> يكونا اثنين<sup>o</sup> من حيث هما محدودان<sup>19</sup> وهما جوهران  
 وهذا هو الحق<sup>20</sup> وهو قولنا. فقد تبين<sup>1</sup> اذن<sup>o</sup> بما قيل<sup>21</sup> ان ما يدل عليه اسم المسيح  
 هو جوهر واحد من حيث هو موضوع<sup>1</sup> وجوهريين اثنين<sup>22</sup> من حيث هو محدود  
 بجوهريين اثنين هما الاله والانسان. وهذا ما اردنا ان نبين.

5. | ونبين بطلان قول القائلين بان<sup>1</sup> معنى اتحاد<sup>2</sup> الاله بالانسان هو ان ارادتهما<sup>15</sup>  
 B 107r<sup>o</sup> صارت<sup>3</sup> واحدة ومشيئتهما صارت<sup>4</sup> مشيئة واحدة بما انا واصفه وهو ان من<sup>5</sup> المفهوم  
 من<sup>1</sup> مصير الارادتين والمشيئتين ارادة واحدة ومشية واحدة<sup>6</sup> وهو<sup>7</sup> ان ما يريد احد

D — فهي بالاتفاق جوهران\*<sup>6</sup> — منها<sup>2</sup> lege<sup>5</sup> — منها<sup>2</sup> lege<sup>4</sup> — B س — superscr. B —<sup>3</sup> B قرنه<sup>2</sup>

D — تقدم بياه، بيناً انفاً<sup>9</sup> B, lege<sup>9</sup> —<sup>8</sup> < D —<sup>8</sup> D — فاما ان يكون اثنين من حيث هما موضوعان<sup>7</sup>

لا<sup>15</sup> — D الموضوع<sup>2</sup> lege<sup>14</sup> — D حد<sup>13</sup> — D والقول بان<sup>12</sup> — D —<sup>11</sup> < D — يكونا<sup>2</sup> lege<sup>10</sup>

<<sup>21</sup> D — حق<sup>20</sup> — D محدودات<sup>19</sup> — D —<sup>18</sup> < D —<sup>17</sup> — B marg — الكلمة +<sup>16</sup> — D

D — وجوهريان اثنان<sup>22</sup> lege<sup>22</sup> — D

D —<sup>5</sup> < D — صارتا<sup>3</sup> lege<sup>4</sup> — D صارتا ارادة، صارتا<sup>3</sup> lege<sup>3</sup> — D الاتحاد<sup>2</sup> — D ان<sup>1</sup> 5.

D هو<sup>7</sup> — D مصيرهما واحد<sup>6</sup>

واحدًا ووحيدًا<sup>14</sup> فقد وجب اذن<sup>o</sup> القسم الثاني<sup>15</sup> وهو ان<sup>1</sup> يكون واحدًا<sup>16</sup> من وجه  
ما واكثر من واحد<sup>17</sup> من وجه اخر.

3. وكان هذا المعنى الواحد قد<sup>1</sup> يجب ضرورة<sup>2</sup> ان يكون اما جوهرًا<sup>3</sup> واما

<sup>1</sup> ليس بجوهر<sup>4</sup>. فان كان ليس بجوهر فقد يجب ضرورة ان يكون عرضًا<sup>5</sup>. وذلك

ان<sup>6</sup> كل موجود ليس بجوهر<sup>7</sup> فهو<sup>1</sup> لا محالة<sup>8</sup> عرض. ومن الكفر والبهت ان يكون

ذات<sup>o</sup> المسيح عرضًا اما الكفر<sup>7</sup> فمن قبل انه<sup>9</sup> يلزم ان يكون كلمة الله عرضًا واما

البهت<sup>7</sup> فمن قبل انه<sup>10</sup> يوجب<sup>11</sup> ان يكون الانسان عرضًا. وان<sup>12</sup> كان جوهرًا

واحدًا<sup>1</sup> فقد يجب ضرورة<sup>13</sup> ان يكون الوجه الذي هو به واحد اما من حيث هو

موضوع واما من حيث هو محدود وكان من الكفر والبهت<sup>14</sup> ان يكون واحدًا<sup>7</sup> من

حيث<sup>o</sup> هو محدود<sup>15</sup> وذلك انه<sup>16</sup> يوجب ان يكون حد الكلمة بمعنيه<sup>17</sup> هو حد

الانسان. ا<sup>1</sup> وهذا كفر وان يكون حد الانسان هو حد الكلمة وهذا بهت<sup>18</sup>. وقد

وجب اذن<sup>o</sup> ان<sup>19</sup> يكون جوهرًا<sup>20</sup> من حيث هو موضوع.

4. واما الذوات<sup>o</sup> اللواتي هن اكثر من واحدة<sup>1</sup> اللواتي يدل عليهن اسم المسيح\*

فقد وجب ضرورة ان يكون اكثر من اثنين<sup>o</sup> وليس تقول هذا ولا واحدة من فرق

النصارى واما اثنان. فاذا<sup>o</sup> هي اثنان فقد وجب ضرورة ان يكون اما عرضين وليس

تعتقد هذا ولا واحدة من الفرق الثلاثة النصرانية وهو مع ذلك كفر وبهت واما

مع اجماع النصارى على ان المسيح واحد وكون الامانة الجامعة التي هم بها مقرون عليها مضمون يتضمن<sup>14\*</sup>  
وبالواحد الرب يسوع المسيح ابن الله الوحيد وامتناع ان يكون ما ليس بواحد بوجه من الوجوه واحدًا ووحيدًا  
واحدة<sup>17</sup> - D تكون واحدة<sup>16</sup> - D الثالث<sup>15</sup> lege D

هو جوهرًا<sup>7</sup> - D لان<sup>61</sup> < D - <sup>51</sup> عرضًا<sup>41</sup> - B جوهر<sup>3</sup> D - <sup>2</sup> < D - <sup>1</sup> < D  
- D < D - <sup>14</sup> مع<sup>13</sup> D - اذا<sup>12</sup> D - يلزم<sup>11</sup> D - لانه<sup>10</sup> D - لانه<sup>9</sup> D - <sup>8</sup> < D  
D. واحدًا<sup>20</sup> + D - <sup>19</sup> < D - وبالعكس<sup>18</sup> - D بعينه<sup>17</sup> B, lege D - لانه<sup>16</sup> D - محدودًا<sup>15</sup>

4. واحد<sup>1</sup> D, B

### III.

1. قال يحيى بن عدي : وانا مضيف<sup>1</sup> حجتين على النسطورية احدهما اثبت B 105v°  
D 266r°
- بها وحدانية جوهر المسيح | والاخرى افسد<sup>2</sup> بها قول القائلين منهم ان اتحاد المسيح B 106r°  
ليس اتحاداً<sup>3</sup> جوهرياً لكنه اتحاداً<sup>4</sup> ارادي للجوهرين<sup>5</sup> الالهي والانسي.
2. لما كانت ذات<sup>1</sup> او ذوات<sup>1</sup> المسيح<sup>2</sup> وهي التي يشار اليها باسم المسيح قد<sup>3</sup> 5  
يجب ضرورة ان تكون اما واحدة من كل وجه غير متكررة بوجه من الوجوه واما  
اكثر من واحدة من كل وجه لا يتحد بوجه من الوجوه واما واحدة من وجه ما  
واكثر من واحدة من وجه اخر وكان محالاً ان يكون ذاتاً<sup>6</sup> واحدة من كل وجه<sup>7</sup> لا  
يتكرر بوجه من الوجوه<sup>4</sup> اذ<sup>8</sup> كان من البين ان<sup>5</sup> ذات<sup>6</sup> الكلمة الازلية<sup>7</sup> ليست  
ذات الانسان وهو مجتمع<sup>8</sup> عليه ايضاً من جميع<sup>9</sup> فرق النصارى الثلث<sup>10</sup> وكان من 10  
المحال ايضاً ان يقال انها<sup>7</sup> اكثر من واحد من كل وجه لا تتحد<sup>11</sup> بوجه من الوجوه  
\* معما يعتقدوه ويجتمع عليه جميع الفرق الثلث النصرانية اذ<sup>10</sup> كان كلها مجتمعاً على  
ان المسيح واحد ويتضمن ذلك نص شرح الامانة التي هم بها مقرون وعليها  
بمجمعون فانها تشتمل على ما هذه حكايته وهو : «وبالواحد الرب يسوع المسيح ابن  
15 D 266v° الله» وكان مما لا يمكن تصويره<sup>12</sup> ان يكون ما ليس واحداً<sup>13</sup> بوجه من الوجوه |

1. الجوهرين<sup>5</sup> — B اتحاداً<sup>4</sup> D — B اتحاد<sup>3</sup> D — D ابطل<sup>2</sup> — D الى هذه الرسالة +<sup>1</sup>

2. D — 7 < D — 7 الاله +<sup>6</sup> — D — 5<sup>1</sup> < D — 4<sup>1</sup> < D — 3<sup>1</sup> او ذواته +<sup>2</sup> — D — 1<sup>1</sup>

B واحد<sup>13</sup> — B بصوره<sup>12</sup> — D (!) غير متحسدة<sup>11</sup> — D الثلاث<sup>10</sup> — D — 9 < D — 9 ايضاً مجمع<sup>8</sup>

الاله - تعالى عما يقول الضالون - عرضًا ومحال هو عكس المحال الذي وصفناه هو

ان يكون الانسان عرضًا<sup>3</sup>.

تم المقالة<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> résumé du traité en D. اسم المسيح لا يخلوا ان يدل على شيء او لا يدل والذي يدل عليه D. وله مثل ذلك. اما موجودًا او غير موجود وهم مقرون بانه موجود وكل محدود اما واحدًا واكثر من واحد والاجماع على انه واحد كما شهد به بولص الرسول والامانة الجامعة ولهذا يصدق القول بانه واحد بالحقيقة وكل شيء واحد بالحقيقة فهو اما جوهر واما عرض والاجماع ليس هو عرضًا فادن الذي يدل عليه اسم المسيح هو جوهر واحد  
<sup>4</sup> add B et C. هذه في نسخة بعد الرسالة الكبيرة على السطورية.

## II.

مقالة يحيى بن عدي يدلّ فيها على ان المسيح جوهر لا جوهران ردًا<sup>1</sup> على  
النساطرة.

B 105v  
D 267v

اسم المسيح لا يخلوا من ان يدل على شيء او لا يدل على شيء وهم معترفون انه  
يدل على شيء. وهذا الذي يدل عليه اسم المسيح لا يخلوا من ان يكون موجودًا او  
ليس موجودًا<sup>2</sup> وهم مقرون بانه موجود. فكل موجود لن يخلوا من ان يكون واحدًا  
او اكثر من واحد. وقد اجتمعنا ومخالفونا على ان المسيح يصدق عليه الوصف بانه  
واحد اذ<sup>3</sup> كانوا معترفون بان بولس الرسول المنتخب لا يقول الا حقًا وانه قال :  
المسيح ابن الله واحد. فلذلك يجب ضرورة بان يصدق القول بان هذا المسيح هو  
واحد بالحقيقة. ومما لا يشك فيه عاقل ان كل ما هو بالحقيقة واحد لا بد ضرورة  
من ان يكون اما جوهرًا واما عرضًا. فالمسيح اذن<sup>4</sup> هو بالحقيقة لا بد ضرورة من ان  
يكون اما جوهرًا واما عرضًا. فانه من الاوائل في كل عقل صحيح ان الذات  
الواحدة لا يمكن ان يكون الا اما جوهرًا او عرضًا. فان كان هذا الواحد الذي هو  
هذا المسيح جوهرًا فهو حق وهو قولنا وبطل ان يكون جوهرين. وان قيل ان هذا  
الواحد الذي هو هذا المسيح عرض لزم القائلين بذلك<sup>5</sup> ان يقولوا ان هذا العرض  
هو جوهرين احدهما الاله والاخر انسان اذ<sup>6</sup> كان المسيح عندهم الالهًا وانسانًا.  
فيلزمهم كذلك كفر شنيع جدًا وهو كون العرض الالهًا ومحال جدًا وهو ان يكون  
العرض انسانًا. ويلزمهم ايضًا كفر هو عكس هذا الكفر الذي وصفناه وهو ان يكون

B موجود<sup>2</sup> — B ردًا<sup>1</sup>

من حد واحد ولا تجده<sup>3</sup> في شي من اقاويلنا الا بعد ان قد قدمنا قبل ما قلناه ما ظننت بسببه انا قد عطينا هذا المعنى في اقاويل تقدمت لنا ما نعينه بذلك مثل ان الانسان يحد من حيث هو حيوان بانه جوهر جسم ذو<sup>o</sup> نفس حساس متحرك بارادة ويحد من حيث هو ناطق بحد الناطق ويحد بحد المائت من حيث هو مائت. وسواء<sup>o</sup> قلت «من حيث هو» او قلت «بما هو» فيها ادل بهاتين العبارتين عليه. وربما اطلقنا بعد بما مثل هذا ان الموضوع الواحد يحد بحدود كثيرة من غير اعادة لكثير «من حيث هو» او «بما هو» توحياً للانجاز والاختصار واعتماداً على ما قدمناه من اقاويلنا في التخصيص. ولذلك يكون تكلفك الابانة ان للموضوع الواحد لا يجوز ذلك في كل موضوع من الموضوعات البتة على ما بيننا<sup>4</sup> من ذلك<sup>o</sup> واما عياء<sup>o</sup> باطلاً ان كنت تؤثر لا على الاطلاق بل في الموضوع الواحد من حيث هو واحد ونحن نخالفك في ذلك<sup>o</sup> ولا استعملنا<sup>1</sup> هذه المعنى في ارشادنا.

B 176<sup>o</sup>

وهذا اخر ما ابتدأته نفسي في تبين سقاطك وتورطك في غلطاتك. والله نسل<sup>5</sup> حسن التوفيق للصيانة والنزاهة ولكل خير فانه جواد قدير وله ذي<sup>o</sup> الجود والحكمة والحول ولي العدل وواهب العقل الحمد شكراً دائماً خالصاً كما هو له اهل.

انه حد الانسان بل يقال ان الحيوان يعطيه اسمه وحده لا ان حد الحيوان هو حد الانسان.

- قال يحيى بن عدي : لعمرى ان حد الحيوان ليس هو حد الانسان من حيث هو [...] <sup>1</sup> ولكنه حد الانسان [...] <sup>2</sup> فارجع الى تفسير المفسرين لقول ارسطوطاليس «المتفقة اسمائها» فانظر هل يقولون ان الانسان يحد من حيث هو <sup>5</sup> حيوان يحد غير الحيوان الناطق المائت. اولاً فانك تجدهم يقولون ان حد الانسان بحسب اسم الحيوان غير حد المصور بحسب اسم الحيوان. ايها <sup>3</sup> الفيلسوف العجيب البديع ! اذا كنت لا تعرف هذا المعنى وهو اول ما تكلم به الفيلسوف في المنطق كيف تقدم على ان تتكلم في شي من الالهيات؟ ما هذا الا اقدام المهورين الذين اعجبتم انفسهم بشدة عجبهم فتعاطوا ما لا يعرفوه وراموا ما لا يطبقونه وسلكوا <sup>10</sup> اضيق المسالك الضيقة المفضية الى المهالك. - والله يغفر لنا ويخلصنا واياك -.
61. ثم قال قرياقس : وايضاً فلان الحدود دالة على ذات ° الشيء وطبيعته وانما تكثر الحدود من حيث اختلفت انما تختلف بحسب اختلاف ذوات ° محدوداتها التي <sup>B 175v°</sup> انما ينزعها العقل منها - ولذلك ° لا تخالف الحدود المعنى الذي اياه يقصد العقل في التحديد والقول - واذا كان ذلك كذلك فلا يجوز ان يكون الموضوع <sup>1</sup> الواحد اكثر <sup>15</sup> من حد واحد فقط.

- قال يحيى بن عدي : انا ارى ان اسامحك في اطلاقك هذا القول من غير احتراس مما يلزمك فيه والاستقصاء ° بكشفك بل اصرفه الى احسن متصرف واثأوله على ما يصح من معانيه والحجة عليك من التعلق بسببه. فاقول فهب ان هذا القول كله صحيح ما الذي تنتفض به من اقاويلنا؟ لم نقل <sup>2</sup> قط ان للموضوع الواحد اكثر <sup>20</sup>

60. <sup>1</sup> lacune (3 mots) — <sup>2</sup> lacune (1 mot) — <sup>3</sup> بايها B.

61. <sup>1</sup> lege للموضوع <sup>2</sup> نقل B

على ما تقدم من تلخيصي ما اعنيه<sup>2</sup> فيما سلف من الارشاد المتقدم. فاني قد اوضحت فيه ما<sup>3</sup> اعنيه بذلك [وذلك]<sup>4</sup> حيث قلت ان الانسان يحد من حيث هو حي يحد الحي ومن حيث هو ناطق يحد الناطق ومن حيث هو مائت يحد المائت<sup>5</sup>. وقد بينت فيما قدمته من افساد قوليك اللذين قبل هذه الصحة هذا.

58. ثم قال قرياقس : وذلك ان قولنا «جوهر حساس متنفس» انما هو حد لجنس الانسان لا حد الانسان.

قال يحيى بن عدي : هذا القول كما قلنا ليس هو حدًا لشي لا للانسان ولا لجنس الانسان ولا لغير ذلك. وقد عرفناك كما<sup>1</sup> لا يتبين لك ذلك ولكننا قد ارشدناك الى الطريق التي بها تعرف ذلك ان كنت مستفحصًا.

59. ثم قال قرياقس : اذ<sup>o</sup> الحد مأخوذ<sup>o</sup> من جنس الشيء وفصوله والشي لا يجوز ان يكون له جنسان ولا اكثر من جنس واحد فحد الانسان مأخوذ<sup>o</sup> من جنسه وفصوله وحد الحيوان مأخوذ<sup>o</sup> من جنس | الانسان ...

B 175<sup>o</sup>

قال يحيى بن عدي : قد بينا<sup>1</sup> فيما سلف من ترذيلنا<sup>o</sup> قوليك الاولين ان الانسان<sup>2</sup> اجناس كثيرة وهي جميع الاشياء<sup>o</sup> التي تحمل عليه في جواب «ما هو» الذي فوهه واعلاها الجوهر. ولو كنت فهمت ما قاله فرفوربوس في ايساغوجي لاغنى عن تكلف ذكر ذلك.

60. ثم قال قرياقس : ... ولذلك<sup>o</sup> انما يحمل عليه حملًا جوهريًا ولا يقال

2 fin du résumé en تم المختصر وله الحد دائمًا ادًا + 5 — D — lege < 4 — D الذي 3 — D (sic) اعسه 2  
D

58. 1 ك B

59. 1 lege يتا — 2 lege للانسان



قال يحيى بن عدي : كم هو الغلط - يا عافاك الله - قولك «جوهر حساس متنفس» خطأ وهذيان<sup>56</sup>. وليس احد من حكماء<sup>57</sup> الفلاسفة يحمل هذا القول على ما هو عليه من الفساد على الانسان لا كما تحمل معاني الحدود على معاني المحدودات ولا على غير هذا الوجه من الكمل.

- وقولك<sup>1</sup> «والانسان موضوع له<sup>2</sup> بما هو محدود منه» فان كان الامر على ما قلناه 5  
فان هذا القول اذا قيل على ما اتيت به كان فاسداً لا تستجيز الحكماء<sup>3</sup> حمله على شي فهو لازم ضرورة الا يكون الانسان موضوعاً له. واما ظنك ان هذا القول الذي اتيت به حد الشيء فظن باطل. ولولا خطر بذل<sup>4</sup> الحكمة لغير اهلها لثبت لك من اين فسد قولك «جوهر حساس متنفس» عن ان يكون حدًا او محمولاً بالجملة.
57. ثم قال قرياقس : ... ولو كان ذلك<sup>5</sup> لانعكس عليه انعكاس الحي 10  
الناطق على الانسان.

- قال يحيى بن عدي : لو فهمت ما قاله الفيلسوف ارسطوطاليس في جداول كتبه في المنطق وهو كتاب في كلامه في<sup>6</sup> «المتفقه اسماؤها»<sup>1</sup> وشرح المفسرين لقوله B 174v<sup>o</sup> لذلك<sup>2</sup> لاحجمت عن ان تقول ان كل تحديد اي شي كان يجب ان ينعكس عليه على الاطلاق ولعلمت ان قولك هذا اذا اطلقته هذا الاطلاق لزمه ان يكذب<sup>3</sup> في 15  
كثير من الاشياء<sup>4</sup> على انك ان فهمت ما قد بينته فيما سلف من اقاويلي في تبين فساد ما ورد علي من اقاويلك ظهر لك ما كنت عنه في هذا القول من ذلك<sup>5</sup>. -  
يا عافاك الله - لعلك ظننت ان قولي في هذا الارشاد واطلاقي القول بانه قد يحد الجوهر الواحد بحدود كثيرة اني اعني ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يحد بحدود كثيرة. 20 D 218v<sup>o</sup>

56. <sup>1</sup> cit. B<sup>2</sup> (p. 57\* ln. 19) — <sup>2</sup> لهذا الحد<sup>2</sup>.

57. <sup>11</sup> v v.

فان المحمول على شي ما لا يوصف بانه موضوع لذلك ° الشيء اذا كان محمولاً ولا الموضوع ليس<sup>4</sup> ما يوصف بانه محمول عليه اذا كان موضوعاً له.

54. ثم قال قرياقس : والمحدود موضوع للحد بما هو محدود والحد محمول على الموضوع بما هو محدود.

5 قال يحيى بن عدي : وهذا ايضاً باطل لان المحدود بما هو محدود لا يحمل عليه معنى الحد ولا اسمه ولا الحد ايضاً يعطي المحدود معناه ولا اسمه.

55. ثم قال قرياقس : ولذلك ° الحي الناطق المائت محمول على الانسان [...] <sup>1</sup> بما هو حد له والانسان موضوع له بما هو محدود منه.

10 قال يحيى بن عدي : ان كنت تعني بالحي الناطق المائت قولاً حي ناطق مائت وبالانسان هذا الصوت فهو بين ظاهر ان ذلك الصوت محمول على هذا الصوت.

وان كنت تعني ان ذلك القول ايضاً <محمول> <sup>2</sup> على المعنى الذي تدل <sup>3</sup> عليه لفظة الانسان فهذا ايضاً بين الكذب °. وذلك ان ذات ° الانسان ليست قولك حي ناطق مائت. وان كنت تعني [ان] <sup>4</sup> المعنى الذي يدل <sup>5</sup> عليه قولك حي ناطق مائت فهذه

المعاني ليست حدًا ا لذات ° الانسان ولا حدًا للفظة الانسان بل انما هي اجزاء ° B 174r

15 مقومة للذات ° التي يدل عليها اسم الانسان. فقد تبين بطلان قولك ان ° «الحي الناطق المائت محمول على الانسان بما هو حد له والانسان موضوع له بما هو محدود منه».

56. ثم قال قرياقس : فاما قولنا «جوهر حساس متنفس» انما هو حد الجنس

الانسان. والانسان موضوع لهذا الحد بما هو محدود منه ...

<sup>4</sup> لشيء lege.

B — <sup>5</sup> — < lege — <sup>4</sup> B — يدل <sup>3</sup> — محمول + lege — <sup>2</sup> — lacune (2 ou 3 mots) <sup>1</sup> 55.

<sup>6</sup> cit. B<sup>2</sup> (In 7 - In. 8).

وان كان ليس جوهرياً ولا يعطيه الحد والاسم جميعاً» قول يتضمن كذباً<sup>٥</sup> بيتاً. وذلك ان الجسم محدود بجنس وفضول ذاتية<sup>٥</sup> وحده هو القول جوهر طويل عريض عميق. فكيف يكون الجسم وله جنس وفضول ذاتية<sup>٥</sup> غير محدود؟ عرفنا ايها الفيلسوف! فاذا كان الجسم وهو موضوع ما محدوداً<sup>٣</sup> لم يتبين به ان ليس كل موضوع محدوداً.

5

52. ثم قال قرياقس : وكذلك ليس الحد حدًا بما هو محمول وكل حد محمول وليس كل محمول حدًا كما ان كل محدود موضوع وليس كل موضوع محدودًا بما هو موضوع.

قال يحيى بن عدي : لعمرى ان ليس معنى الحد ومعنى المحمول معنى واحد. وكل حد محمول وليس كل محمول حدًا. ولكن كما ان «الحد <ليس><sup>١</sup> حدًا بما هو محمول» كذلك<sup>٥</sup> ليس المحمول محمولاً بما هو حد «وكل حد محمول وليس كل محمول حدًا» و«كل محدود موضوع وليس كل موضوع محدودًا» الا اذا استثنى<sup>٥</sup> فيه بما هو موضوع ولا اذا لم يستثن<sup>٥</sup> ذلك لان معنى الموضوع فيما يقال فيه انه موضوع هو B 173v  
معنى الحدود<sup>٢</sup> فيه.

53. ثم قال قرياقس : واذا كان ذلك كذلك فالموضوع موضوع المحمول بما هو

موضوع والمحمول محمول على الموضوع بما هو محمول.

قال يحيى بن عدي : هذا كذب<sup>٥</sup> صراح<sup>١</sup>. وذلك ان المحمول بما هو محمول فالموضوع بما هو موضوع كل واحد منها<sup>٢</sup> مضاف الى صاحبه. وليس يعطى ولا واحد منها<sup>٣</sup> صاحبه ذاته من حيث هو مضاف اليه ولا اسمه ايضاً الذي له بما هو مضاف.

B محدود<sup>٣</sup>

المحدود<sup>٢</sup> lege - ليس + lege<sup>١</sup> 52.

مهما<sup>٣</sup> lege - منها<sup>٢</sup> lege B صراح<sup>١</sup> 53.

50. ثم قال قرياقص : الا انا [لا] <sup>1</sup> نقول ان تبين انه لا يجوز ان يكون الشي

الموضوع من حيث هو محدود اكثر من حد واحد.

قال يحيى بن عدي : هذا القول اذا اطلق هكذا<sup>o</sup> لم يكن صادقاً على

الاطلاق. وذلك<sup>o</sup> ان من الموجودات بسائط ومنها مركبة. والمركبة منها ما هي مركبة

5 من بسائط ليست مركبة ومنها مركبة من اشياء هي وان كانت بسائط باضافتها الى ما

هو مركب منها فليس بسائط على الاطلاق. فاما البسائط التي ليست مركبة البتة

فكأجناس : الاجناس مثل الجوهر مثلاً فلا حدود لها وان كان لها خواص تنوب

مناب الحدود في الدلالة على ذواتها<sup>o</sup>. واما المركبات من امثال هذه البسائط ولا

سبيل الى تحديدها باكثر من حدها هو واحد. فلذلك يصدق في امثال هذه القضية

10 ان المحدود لا يجوز ان يكون له اكثر من حد واحد. واما المركبات من مركبات

B 173<sup>r</sup> ليست بسائط مطلقة بل هي اجناس ا متوسطة كالجسم وذوي<sup>o</sup> النفس والحساس

والمتحركة بارادة فلم يصح فيها هذه القضية. وذلك ان كل واحد منها يحد من حيث

له طبيعة جنسه بحده<sup>2</sup> بجنسه<sup>3</sup> ومن حيث له طبيعة فصله او فصوله بحد او بحدود

فصله او فصوله.

15 51. ثم قال قرياقص : وذلك ان الموضوع ليس هو محدوداً انما هو موضوع اذ<sup>o</sup>

كل محدود موضوع وليس كل موضوع محدوداً. وذلك ان الجسم موضوع ما

للاعراض والاعراض يحمل عليه حملاً ما وان كان ليس جوهرياً ولا يعطيه الحد

والاسم جميعاً.

قال يحيى بن عدي : اعطاؤك - عافاك الله - السبب لثبت ان ليس<sup>1</sup> كل

20 موضوع محدوداً «ان الجسم موضوع ما الاعراض<sup>2</sup> والاعراض يحمل عليه حملاً ما

50. <sup>1</sup> lege < — <sup>2</sup> lege — <sup>3</sup> جسسه lege.

51. <sup>1</sup> marg. B — <sup>2</sup> lege للاعراض

48. ثم قال قرياقس : واذا وجب ان يكون هذه الذوات ° التي هي اكثر من

ذات واحدة لا اعراض فهي جواهر.

قال يحيى بن عدي : وهذا حق لا مدفع له من طالب الحق وقاصده.

49. ثم قال قرياقس : ولذلك ° [ما] <sup>1</sup> تبطل ° العلة التي اعتل بها <sup>2</sup> وتفسد <sup>3</sup>

ارشاده ويصح الاثبات على ما هو وفي ذلك كفاية. 5

قال يحيى بن عدي : هذا اليوم كصفة من اصفات <sup>4</sup> الاحلام لا يرجع منها الى

صحة. او كسراب يخيل للظمان الماء ° فبكدته يقصده حتى اذا بلغه. يتبين حينئذ °

سعيه بطلان. كذا <sup>5</sup> ليس يتبين - عافاك الله - من هذه القضايا التي قد صدقناها

وافئناك على صحتها ان المسيح جوهران. وقد بيننا <sup>6</sup> فيما سلف من قولنا المتقدمين انه

لن يصح مع وضع المسيح جوهرين اوصفه بها معاً ولا يحسن وصف واحد واحد 10 B 172v°

منها بواحد واحد منها وانما يثبت بها ان الاله - جل اسمه - والانسان جوهران.

ومن اين تبطل بهذا علتي ولست <sup>7</sup> لا ان حد الجوهرين واحد ولا ان الحدود المختلفة

تدل على ذات واحدة. انما السبب في فساد الاثبات الذي لفقته انا لكم من حيث

لم اسمعه من احد ممن بعد ولا من قرب عهدة منكم انه ليس بمستحيل ولا غير

ممكن ان يصدق الحدان المختلفان الدالان على جوهرين <sup>8</sup> <على جوهر واحد> <sup>8</sup> ولا 15

سبيل الى بطلان هذا لما قد بينته في ارشادي. فان خيل لك انك تجد اليه طريقاً

فاسلكها فانك تكون كمن طلب يلق <sup>9</sup> العقوق ولما لم يجده اراد بيض الانوق <sup>10</sup>. فقد

ظهر ان العلة لم تبطل وان الارشاد لم يفسد والاثبات لم يصح واقول انه لم يصح.

فاما قولك ان فيه كفاية فلمعري ان فيه كفاية في محلك من سوء البحث ° وضعف

النظر.

20

— هذا الوهم كضفت من اصعاث <sup>4</sup> lege? — وبعسد <sup>3</sup> lege — D اعتداله <sup>2</sup> — <sup>1</sup> lege < D <sup>49</sup>.

<sup>9</sup> D — على جوهر واحد + <sup>8</sup> lege — (vide in 13) — والسبب <sup>7</sup> lege — يتنا <sup>6</sup> lege — B كده <sup>5</sup>

طير. marg. <sup>10</sup> — الابلق

في موضوع - وليس للجوهر جنس يحويه. ولذلك ° لا يحويه والانسان جنس واحد.

واذ قد تبين قساد هذه الاقاول التي ظننت <sup>36</sup> «اني لو زدت <sup>37</sup> في اثباتكم الاثنينية لجوهر المسيح حيث قلت «حدود مختلفة» ان اقول «المتباينة في الجوهر والطبيعة» واتبعته بما اتبعته لم يكن لارشادي مدخل البتة» فقد تبين بطلان ظنك وفساد توهمك. - والله مؤيد الحق ومهدي عاصديه <sup>38</sup> الحمد دائماً كاستحقاقه - .

قد صدقت - عافاك الله - في هذا الاعتقاد الذي قد افترض دماره واتضح B 172<sup>3</sup> عواره هو اعتقادك ليس لنا فيه نصيب ولا نعطيك عليه مصيب.

46. ثم قال قرياقس : وان طبيعة الاله - عز وجل - مخالفة مباينة لطبيعة الانسان 10

قال يحيى بن عدي : هذا حق لا مرية فيه!

47. ثم قال قرياقس <sup>1</sup> : واذا كان ذلك كذلك <sup>2</sup> لم يجوز <sup>2</sup> ان تكون الحدود المختلفة هذا الاختلاف تدل على ذات واحدة بل على ذوات ° اكثر من واحدة بحسب الحدود.

15 ثم قال يحيى ايضاً : وهذا ايضاً حق لا شك فيه بل انا ازيدته تأكيداً بان اقول : الحدود المختلفة المعاني اي اختلافاً كان <sup>3</sup> لا تدل على ذات واحدة بل على عدد الذوات ° المدلول عليها مساو لعدد الحدود المختلفة المعاني. الا انه ليس انما لم يجد ان يدل الحدود المختلفة على ذات ° واحدة بل على ذوات ° كثيرة لان طبيعة الاله - عز وجل - مخالفة مباينة لطبيعة الانسان كما قال.

<sup>36</sup> ref B<sup>2</sup> (p 50\* ln 8 - ln. 10) — <sup>37</sup> vide بريد B<sup>2</sup> - <sup>38</sup> lege? قاصديه.

47. <sup>1</sup> sic B — <sup>2</sup> لا يجوز <sup>21</sup> — <sup>3</sup> lege? كانت.

بذلك اعتقادك. واما اذا هربت من ذلك ° الى الحق وهو انها ليسا متباينين متنافيين  
فيلزمك افسادنا احتجاجك هذا الذي ° اثبتنا به حججتك.

وقد شهد عندي قولك في هذا الفصل «متناقضًا متقابلًا» من حالك في البعد  
من احكامك صناعة القياس بما اكد في نفسي ما كنت رأيت من ترك التشاغل

5 بمخاطبتك وافنى الزمان ! في تبين فساد ما يرد من اقاويلك وحملني الاشفاق عليك B 171v

لما ظنته بك من محبتك للعلم على العدول عن تكشف ما اخطك<sup>27</sup> فيه الى النصح  
لك والمشورة عليك بالابتداء ° فيك تعاطي النظر في الموجودات وبحث احوالها  
باحكامك بالصناعة المنطقية وهي الاداة التي بها يؤمن في النظر في جميع العلوم  
النظرية والعلة في الخلل والزلل. فان ذلك ° انفع لك واعود عليك عاجلاً وآجلاً.

10 وقد بيننا<sup>28</sup> فيما سلف من اقاولنا خطأ قولك ان<sup>29</sup> «<sup>7</sup> الحى والناطق والمائت<sup>30</sup> °  
والانسان كلها<sup>31</sup> طبيعة واحدة <وجنس><sup>32</sup> واحد يحويها».

واما قولك<sup>33</sup> «ولذلك يحمل ما يحمل منها على الآخر حملاً جوهرياً متوالياً اي  
يعطيه اسمه وحده» فاذا ° لم يحسن بك النطق ويصرف الى انك انما توهمت ان

السبب في حمل ما يحمل منها على ما يحمل عليه حملاً جوهرياً انها تحت جنس  
حلولها لم ينفك ذلك من الخطأ باعطائك شيئاً [شيئاً]<sup>34</sup> هو ليس بسبب. وذلك انه

15 ليس السبب في حمل الحى والناطق والمائت على الانسان هو انها يحويها جنس  
واحد. وذلك ° انه لو كان ذلك هو السبب لوجب ان يكون ما ليس<sup>35</sup> يحويه جنس  
واحد لا يحمل على الانسان حملاً جوهرياً. وها نحن نجد الجوهر يحمل على الانسان  
حملاً جوهرياً ويعطيه اسمه وما يقوم له مقام الحد - وهو رسمه القابل له وليس هو

27 lege — احتواؤك — 28 lege بيتا — 29 cit. B<sup>2</sup> (p. 50\* ln. 6 - ln. 7) — 30 < B<sup>2</sup> — 31 كله B<sup>2</sup> —

32 lege + وحسن B<sup>2</sup> — 33 cit B<sup>2</sup> (p. 50\* ln. 7 - ln. 8) — 34 lege<sup>2</sup> < — 35 marg. B

ملزمك اما كفر بالله<sup>12</sup> - جل وعز - ان قلت ان الانسان منها موجود<sup>13</sup>. وذلك  
انه اذا صدقت على الانسان الصفة بالموجود وجب لوصفك كذب<sup>o</sup> الصفات  
الصادقة على احدى الجوهرين على<sup>1</sup> <الآخرى ان><sup>14</sup> لا يصدق صفة | الاله - B 171r<sup>o</sup>  
تعالى ذكره - عن ذلك بالوجود<sup>15</sup>. واما دفع الاقويل<sup>16</sup> في الحس - وهو ان  
يقول ان الانسان ليس بموجود - ان قلت ان الاله - تعالى اسمه - موجود. \* 5  
وإذا كان الجوهران [لا]<sup>17</sup> يمكن حسب هذا الوضع ان يجتمعا طبائع مختلفة لا  
اختلافًا كليًا بل اختلافًا في بعض صفاتها وهذا هو الحق<sup>18</sup>. فقد بينا<sup>19</sup> فيما تقدم  
من اقاولنا انه غير ممكن ان يكون الجوهران اللذان<sup>o</sup> منها تقوم جوهر المسيح  
متنافيين. ولا بأس بان نزيد<sup>20</sup> ذلك في قولنا هذا بيانًا فنقول انه لا يمكن ان يكون  
التنافي في الجوهرين هما جوهر واحد وذلك انه لو امكن ذلك لما امكن ان يوجد  
معًا. ولست اعني انهما لا يمكن ان يوجد معًا في شي واحد كما لا يوجد جسم بعينه  
قديمًا محدثًا او متحركًا ساكنًا معًا بل انما اعني انه كان يجب ضرورة اذا<sup>o</sup> كان احد  
الجوهرين موجودًا على الاطلاق ان يعدم الآخر فلا يوجد البتة. وذلك ان الجواهر  
كلها لا موضوع لها يوجد فيه - فيمكن ان يصرف القول فيها الى ان لا توجد معًا  
في موضوع <واحد><sup>21</sup> <sup>1</sup> [لها بحد فلا توجد البتة]<sup>22</sup>. واذا<sup>o</sup> كان ذلك<sup>o</sup> كذلك<sup>o</sup> 15  
فنحن نحريك احد امرين يلزمك وضعتك ما وضعته ان تقول باحدهما لا محالة. وهما  
اما اذا اثبت على قولك ان جوهرى المسيح متباينان<sup>23</sup> متنافيان<sup>24</sup> بان تقول بقدم<sup>25</sup>  
احدهما وذلك<sup>o</sup> لازمك بما قد بيننا<sup>26</sup>. ولذلك<sup>o</sup> لا يكون المسيح | جوهرين ويبطل D 218r<sup>o</sup>

<sup>12</sup> lege B — lacune (3 ou 4 mots) B — <sup>15</sup> — الأخرى ان + lege<sup>14</sup> — D موجودًا<sup>13</sup> — D بالله lege<sup>12</sup>  
<sup>19</sup> — D فان اردت اختلافًا جرويًا في بعض صفاتها وكذلك نقول<sup>18</sup> — اما lege<sup>17</sup> — الاوائل  
D, — متباينين<sup>23</sup> — D — (rep. In 13?) lege < — D واحد + lege<sup>21</sup> — B — بريد<sup>20</sup> — بيًا  
بيًا lege<sup>26</sup> — D — بدم lege<sup>25</sup> — B — متنافيين



وحد المائت. فليس اذن<sup>22</sup> مستحيلًا<sup>22</sup> ان يكون المسيح 'جوهراً واحداً'<sup>23</sup> وان صدق<sup>24</sup> 'عليه حد الاله وحد الانسان. واذا فسدت عليهم هذه القضية'<sup>25</sup> لم يثبت<sup>26</sup> لهم<sup>27</sup> ان المسيح جوهران بهذه الحجة التي يوردونها.

45. ثم قال قرياقس<sup>1</sup> : انما اردنا الحدود<sup>2</sup> المختلفة الحدود التي هي مختلفة في

الطبيعة والجوهر<sup>3</sup> اختلافًا ذاتيًا مناقضًا متقابلًا معًا بالفعل والجهة على سائر ضروب<sup>5</sup> التناقض لا حدود يشتمل عليها [...] <sup>4</sup>. والانسان كله طبيعة واحدة وجنس واحد يحويها ولذلك يحمل ما يحمل منها<sup>5</sup> على الآخر حملًا جوهريًا متواليًا اي يعطيه اسمه وحده. ولو حتى يريد هذا الرجل اثباتًا<sup>6</sup> لاثنية<sup>6</sup> جوهر المسيح حيث قال «الحدود المختلفة» بأن يقول «المتباينة في الجوهر والطبيعة» واتبعه بما اتبعه لم يكن لارشاده مدخل البتة. ومن البين الظاهر ان هذا هو اعتقادنا.

10 قال يحيى بن عدي : زيادتك - عافاك الله - بعد قولك «متناقضًا» قولك «متقابلًا»<sup>6</sup> هذيان<sup>6</sup> اذ<sup>6</sup> كان قد اشتمل عليه قولك «متناقضًا».

واما قولك<sup>7</sup> «انما اردنا الحدود<sup>8</sup> المختلفة الحدود التي هي مختلفة في الطبيعة والجوهر اختلافًا ذاتيًا<sup>9</sup> متقابلًا معًا بالفعل وبالجهة<sup>9</sup> وعلى سائر ضروب التناقض» فان كنت تريد بذلك طبائعًا تختلف ذواتها اختلافًا كليًا في جميع اجناسها<sup>10</sup> ولو احقها<sup>10</sup> وذلك انما يكون بان تكون كل صفة منها يصدق على احدها ما كذب<sup>10</sup> على الاخرى ولا يجتمع في صفة البتة لزمك ان يكون جوهرًا<sup>11</sup> المسيح لا يجمعها ا صفة واحدة<sup>11</sup> البتة ولا يجتمعان في الوجود ولا معنى الجوهر ولا في غيرهما من الصفات. وذلك<sup>11</sup>

عليه حد الاله وحد الانسان + lege<sup>25</sup> - B<sup>1</sup> يصدق<sup>24</sup> - BB<sup>1</sup> جوهر واحد<sup>23</sup> - B مستحيل<sup>22</sup> B<sup>1</sup> < B<sup>1</sup> - B<sup>1</sup> ثبت<sup>26</sup> - B<sup>1</sup> واذا فسدت عليهم هذه القضية

الحمي (+) D incompl. -<sup>4</sup> الجواهر D -<sup>3</sup> بالحدود lege<sup>2</sup> -<sup>2</sup> الرد على الارشاد الثالث +<sup>1</sup> 45. B<sup>2</sup> (p. 50\*) cit. D -<sup>7</sup> (!) (متناهيًا) (= متناهيًا) -<sup>6</sup> marg B -<sup>5</sup> B<sup>2</sup>, vide p. 52\* ln. 10) والناطق والمائت جوهر<sup>11</sup> - B (1 ou 2 mots) lacune (sic) D, داساها<sup>10</sup> - B<sup>2</sup> الجهة<sup>9</sup> - بالحدود lege<sup>8</sup> - ln. 4)

44. ثم قال قرياقس : قال يحيى بن عدي : <sup>1</sup> «هذا مثال اخر لاثبات <sup>2</sup> النسطورية <sup>3</sup> الاثينية ° لجوهر <sup>4</sup> المسيح من الاشياء ° الذاتية. ثم <sup>5</sup> يقولون ° : من البين الظاهر لكل ذي ° عقل صحيح ان الحدود المختلفة دالة على ذوات ° مختلفة كما ان الذوات ° المختلفة الحدود الدالة عليها مختلفة. وان كل اسم يلحق ما دل <sup>7</sup> عليه حدود مختلفة والذوات ° التي تدل <sup>8</sup> عليها مختلفة واتم <sup>9</sup> ونحن معترفون بان المسيح موصوف انه <sup>10</sup> الاله <sup>11</sup> وحد الاله - وان شتم <sup>12</sup> فقولوا القول الواصف له - انه <sup>13</sup> ازلي غير فاسد جو او حكيم قادر. وموصوف <sup>14</sup> ايضاً بانه انسان وحد الانسان انه حي ناطق مائت. فهذان ° الحدان المختلفان قد صدقا مع اسم المسيح. فواجب اذن ° ضرورة ان يكون ما يدل عليه اسم المسيح ذاتين مختلفتين وهما اللذان ° يدل عليها الحدان المختلفان. ومن المحال ان يكون <sup>1</sup> هاتان الذاتان <sup>15</sup> عرضين ولا ايضاً احدهما جوهر والاخر عرض. وذلك انه من اعظم الكفر ان يقال ان الاله عرض فهو اذن ° جوهر. ومن المحال ايضاً ان يعتقد ان الانسان عرض فهو اذن ° جوهر. فالمسيح اذن ° جوهران اله وانسان. وهذا ما اردنا ان نبين <sup>16</sup>».

وقال يحيى بن عدي ايضاً : <sup>17</sup> «وموضع غلطهم في هذا الارشاد <sup>18</sup> ايضاً هو ما اقتضوه كالمقرب به من ان الحدود المختلفة لا <sup>1</sup> يدل عليها <sup>19</sup> جوهر واحد. وقد بيننا <sup>20</sup> نحن في الارشاد الى موضع غلطهم في الاثبات الاول انه ليس محالاً <sup>21</sup> ولا ممتنع ان يحد الجوهر الذي هو واحد في الموضوع بحدود كثيرة مختلفة المعاني. كالانسان الذي ذاته اذا اخذت ° موضوعه هي جوهر واحد ويصدق عليها حد الحي | وحد الناطق <sup>170v</sup> B

44. <sup>1</sup> cit. B<sup>1</sup> (ed. p. 12 ln 9 - p. 13 ln 5) — <sup>2</sup> B<sup>1</sup> لاثباتهم — <sup>3</sup> < B<sup>1</sup> — <sup>4</sup> lege لجوهرى — <sup>5</sup> B<sup>1</sup> بأنه lege — <sup>6</sup> B<sup>1</sup> فاتم — <sup>7</sup> B<sup>1</sup> يدل — <sup>8</sup> B<sup>1</sup> يدل — <sup>9</sup> B<sup>1</sup> يقولون ان B يقولون — <sup>10</sup> B<sup>1</sup> < B<sup>1</sup> — <sup>11</sup> بانه — <sup>12</sup> B هاتين الذاتين B<sup>1</sup> — <sup>13</sup> B<sup>1</sup> موصوف — <sup>14</sup> B<sup>1</sup> جوهر + — <sup>15</sup> شتم lege — <sup>16</sup> B<sup>1</sup> — <sup>17</sup> B<sup>1</sup> — <sup>18</sup> B<sup>1</sup> الاثبات — <sup>19</sup> B<sup>1</sup> يدل على lege — <sup>20</sup> B<sup>1</sup> بيّننا lege — <sup>21</sup> BB<sup>1</sup> حال

قبل مخالطتها له وتعديتها<sup>7</sup> اياه لمقارنتها له قولك انها لا تتعدى المخالطة. وان قلت انها «ليس من شأنها ان تخالط بدن زيد» كذبت<sup>8</sup> مخالطتها اياه عند وجود زيد قولك انها ليس من شأنها ان تخالطه. ولا بد ضرورة من ان يصدق احد هذين<sup>9</sup> اذ<sup>10</sup> كان جزآ النقيض لا بد ضرورة ان يصدق احدهما وهذان جزآ نقيض. اما انا<sup>8</sup> فما ادري كيف ذهب<sup>9</sup> عليك هذا مع ظهوره للمشاهدة كانك لم تشاهد حادثاً بعد ان «لم»<sup>9</sup> 5  
يكن. وينبغي ان تعلم اني انما استعملت لفظة المخالطة في النفس لما استعملتها انت والا والمخالطة لن تصح في النفس.

42. ثم قال قرياقس : ولذلك وغيره مما يطول شرحه ليس يجوز ان يكون عن

جوهرين - ليس سبيلهما ان يتكون عنهما جوهر واحد -<sup>7</sup> جوهر واحد<sup>1</sup>.

10 قال يحيى بن عدي : اما انه<sup>2</sup> «ليس يجوز ان يكون<sup>3</sup> عن جوهرين - ليس

سبيلهما ان يكون عنهما جوهر واحد - جوهر واحد» فحق لا مريّة فيه ولكن ليس سبب ذلك<sup>9</sup> ما قلت انه سبب. فاما قولك «ولغيره» فليس لنا ان نقضي على قولك فيه بصحة ولا فساد ذلك لانه ليس يتضح لنا. ذلك<sup>4</sup> الا بعد ذكرك<sup>9</sup> اياه.

43. ثم<sup>9</sup> ختم<sup>1</sup> قرياقص<sup>2</sup> | قوله هذا بان قال : وفيما قلناه كفاية في فساد B 170r<sup>o</sup>

15 ارشاده.

وقال يحيى بن عدي ايضاً : ليس ذلك مفسدًا للارشاد كما قد بيننا<sup>3</sup> ولكنه

مظهر مشاد الافساد للارشاد. - ولله ذي<sup>9</sup> الجود والحكمة والحول ولي العدل وواهب العقل الحمد شكرًا دائمًا خالصًا كما هو له اهل -.

D لم + lege<sup>9</sup> - B (sic) ان<sup>8</sup> - D تعديها<sup>7</sup>

B ذلك<sup>4</sup> - B<sup>2</sup> يتكون<sup>3</sup> - (In 8) - cit B<sup>2</sup> - marg B<sup>11</sup> 42.

بيّنا<sup>3</sup> lege B -<sup>3</sup> sic B -<sup>2</sup> B (?) حشم<sup>1</sup> 43.

واحد<sup>6</sup> بالحقيقة. وكل معنى لا يوجد منه واحد بالحقيقة ولا اكثر من واحد بالحقيقة فليس هو موجودًا بالحقيقة. وانت واحد من المعاني فيلزمك اذن<sup>7</sup> ان قلت انك انسان بالحقيقة الا تكون موجودًا بالحقيقة ان اقلت على ان وصفك «الانسان ليس موجودًا<sup>7</sup> بالحقيقة» صحيح. وذلك انه قد لزم هذا الوضع ان الانسان ليس بموجود بالحقيقة. ويلزمك ان قلت انك موجود بالحقيقة وان وصفك صحيح ان الانسان ليس هو واحد<sup>8</sup> بالحقيقة انك لست انسانًا بالحقيقة. فاختر لنفسك اي هذين الامرين لوصفك ان الانسان ليس بواحد بالحقيقة ويلزمك سبب<sup>9</sup>.

41. ثم قال قرياقس : وهو مع هذا حافظ بالحقيقة اذ<sup>10</sup> كل جوهر يلزمه هذه

الخاصة. لا يخلوا نفس زيد من ان يكون من شأنها ان تخالط بدن زيد او<sup>1</sup> ليس

10 من شأنها ان تخالطه. فما من شأنه ان تخالط غيره من الجواهر لا يتعدى المخالطة ولا<sup>169v</sup> B يعبر عنها : بذلك<sup>10</sup> يحفظ طبيعته. وما ليس ذلك من شأنه فهو يحفظ طبيعته<sup>7</sup> بالانهايي لا يخالط غيره<sup>2</sup>.

قال يحيى بن عدي في الجواب : ايها الفيليسوف الصادق اللهجة. هل<sup>3</sup>

15 «(لا) <4> تخلوا<sup>5</sup> نفس زيد من ان يكون<sup>1</sup> من شأنها ان تخالط بدن زيد او ليس من<sup>217r</sup> D شأنها ان تخالطه؟» فانك اي هذين<sup>10</sup> القولين قلت ظهر كذبك<sup>10</sup> في هذا الحكم الذي اقتضيته من غير مرام لتصحيحه كما يقتصب القضايا الواجب قبولها لانها او ايل في العقول. وذلك<sup>10</sup> انك ان قلت ان «من شأنها ان تخالط بدن زيد» كذبت<sup>10</sup> لتغييرها<sup>6</sup>

قولك ان الانسان ليس واحدًا بالحقيقة<sup>9</sup> — واحدًا *lege*<sup>8</sup> — D بواحد، واحدًا *lege*<sup>7</sup> — موجود *lege*<sup>6</sup> يلزمك اما ان لا تكون موجودًا واما ان لا تكون انسانًا بالحقيقة لان كل معنى ليس منه واحد بالحقيقة فليس منه اكثر من واحد بالحقيقة : والانسان معنى من المعان (sic) فان كان ليس مه واحد بالحقيقة فلا يكون منه اكثر من واحد بالحقيقة وكلها لا يوجد مه واحد ولا اكثر من واحد بالحقيقة لا يكون موجودًا في الحقيقة وانت واحد من المعان (sic) فان قلت انك انسان فلا تكون موجودًا. وان قلت انك موجود فلا تكون انسانًا. وهذا انما لزم D من وصعتك ان الانسان ليس بواحد بالحقيقة.

B<sup>2</sup> ref. 3 — D لا مخالطة غيره، بلا نهاية لا يخالط غيره<sup>2</sup> *lege*<sup>21</sup> — B (?) اد، B<sup>2</sup> (ln. 9).<sup>1</sup> 41. D لتغيرها، B (?) لتغيرها<sup>6</sup> — B<sup>2</sup> يخلوا، BD<sup>5</sup> — D لا + *lege*<sup>4</sup> (ln. 9).

موجب ضرورة في وجود التأنس ان يحضر اسبابه ودواعيه وان ترتفع العوائق عنه ولم  
يجتمع هذا الا في الوقت الذي كان فيه التأنس ولذلك<sup>o</sup> لم يوجد قبل ذلك.

39. ثم قال قرياقس : بل الجوهر الازلي كما قال ارسطو جوهر بالفعل يسقط

لا يخالط<sup>1</sup> ما هو بالقوة لكنه على الحقيقة طبيعة واحدة الوجود فيها. والواحد شي

واحد ولا يخالط هيولى ومع ذلك حافظ جوهره الذي هو ما ذكرناه من انه لا يخالط<sup>5</sup>

هيولى ولا يخالط ما فيه شي بالقوة.

قال يحيى بن عدي : ليس كلما هو في ذاته<sup>o</sup> الا هيولى له غير<sup>2</sup> لابس القوة ا

B 169<sup>r</sup>  
D 216<sup>v</sup>

يتمتع ان يتألف مع جوهر هيولاني. \* فان العقل هو في ذاته<sup>o</sup> لا هيولى له ولا صار

كل واحد منهما مع الهيولى على احد وجهي ما يدل عليه لفظة الهيولاني والمخاطبة<sup>3</sup>

للهيولى على احد وجهين ما يدل عليه لفظة الهيولى<sup>4</sup>.

40. ثم قال قرياقس : واما جوهر الانسان فهو جوهر مركب يخالطه ما هو

بالقوة وكذلك<sup>1</sup> ليس هو واحداً<sup>2</sup> بالحقيقة.

قال يحيى بن عدي : \* قولك - عافاك الله من مرضك هذا الذي انا له ذا<sup>o</sup>

عبياً ليس له دواء<sup>o</sup> - ان الانسان ليس واحداً<sup>3</sup> بالحقيقة يلزمك اما الا تكون

موجوداً بالحقيقة ان كنت انساناً بالحقيقة. وذلك ان كل معنى ليس منه واحد<sup>15</sup>

بالحقيقة فليس منه اكثر من واحد بالحقيقة. والانسان واحد من المعاني. فالانسان<sup>4</sup>

أذا<sup>o</sup> ان لم يكن منه واحد بالحقيقة فليس منه اكثر من واحد بالحقيقة. فيلزمك من

ذلك ومن وصفك ان الانسان ليس واحداً<sup>5</sup> بالحقيقة الا يكون. منه اكثر من واحد

بالحقيقة ولا واحد بالحقيقة. وذلك ان كل معنى يوجد منه واحد بالحقيقة فهو<sup>3</sup> فيه

فان العقل هو في ذاته لا هيولى له وقد sic B، \* 4 - والمخالطة <sup>3</sup> lege - غير <sup>2</sup> lege - D يخالطه <sup>1</sup>. 39. D جمع معاً هو هيولاني

B واحد<sup>5</sup> - marg. B - B واحد<sup>4</sup> - D واحد<sup>3</sup> - B واحد<sup>2</sup> - D واحد<sup>1</sup> ولذلك <sup>1</sup>.

D 216r<sup>o</sup> المحدث فليس سبيلها هذا السبيل - اعني ان يجتمعا في كون جوهر عنهما - اذ<sup>o</sup> ليس بعضها هيولى لبعض ولا صورة.

قال يحيى بن عدي : لو كانت العلة في الا يتألف عنهما اخر غيرهما ان بعضها ليس بهيولى لبعض لما<sup>1</sup> تركب من البدن<sup>2</sup> والرجلين والرأس وسائر اعضاء<sup>o</sup> البدن بدن

واحد<sup>1</sup>. وذلك انه ليس من هذه شي هو هيولى ولا صورة للباقية ولا الرأس هيولى<sup>o</sup> B 168v<sup>o</sup> ولا صورة للبدن ولا اليدين ولا الرجلين هيولى ولا صورة له. وقد ايتلفت من هذه جوهر واحد وهو بدن الانسان. فليست اذن<sup>o</sup> العلة في الا يتركب الانسان بعضها من بعض والا يكون شي واحد غيرهما منها في انها ليس بعضها هيولى لبعض ولا صورة له.

38. ثم قال قرياقس : ولو كان سبيلها هذا السبيل لما كان متى لم يكن المسيح<sup>10</sup> عند وجود طبيعة الانسان اذ<sup>o</sup> لا كون الطبيعة [لا]<sup>1</sup> تكون في وقت دون وقت اذا وجدت اسبابها وعللها والدواعي الى وجودها.

قال يحيى بن عدي : ما توافقك اليعقوبية على ان التأنس كون طبيعي بل هو عندهم فعل الهي - اعلا<sup>2</sup> من الطبيعي<sup>3</sup> - كما ان خلق العالم تكوين الهي غير مضاه للكائنات الطبيعية. فهذا وجه واحد يبطل به ما رمت ان يلزمناه. وايضاً فلو سلمنا لك ان التأنس يكون طبيعياً لما لزم من ذلك<sup>4</sup> «الا يكون متى لم يكن فيه<sup>5</sup> المسيح». وذلك ان الاكوان<sup>6</sup> الطبيعية<sup>7</sup> ايضاً قد توجد عياناً موجودة في وقت دون وقت. فان قلت انه<sup>8</sup> «اذا وجدت اسبابها<sup>9</sup> والدواعي الى وجودها» كما قلت وتؤيدك نحن من عندنا بان ارتفاع العوائق منها يوجب<sup>10</sup> وجودها قلنا لك : وكذلك<sup>o</sup>

37. <sup>1</sup> D. الديدن lege<sup>2</sup> -- D ولا صورة<sup>1</sup>.

38. <sup>1</sup> lege < -- <sup>2</sup> BD, lege أعلى<sup>3</sup> — D الطبيعة<sup>4</sup> ref. B<sup>2</sup> (In. 10) — <sup>5</sup> < B<sup>2</sup> — <sup>6</sup> D. B<sup>2</sup> -- <sup>10</sup> نوحب B<sup>2</sup> -- وعللها + <sup>9</sup> - ref B<sup>2</sup> (In 11-12) — <sup>8</sup> D الطبيعة<sup>7</sup> -- B (sic) الالوان

للانسان جوهر واحد لانها داخله في جوهر واحد كذلك ذلك الجوهر الواحد ثلثة B 168r  
اقسام مختلفة لانقسامه بهذه الثلثة الاقسام. ولو كان ! انما وجب له التركيب من  
جهة وحدانيته لوجب له من جهة ثلاثيته<sup>10</sup> مقابله وهو القرض واجتماع المتقابلين معاً  
في حال واحدة وجهة محال. لان تركيب النفس مع البدن موجود وما هو موجود  
ليس محالاً فاذن<sup>9</sup> ليس تسميته وحدانية جوهرهما في فنون الفساد ان سلم لك ان  
ذات<sup>9</sup> النفس فاسدة مع فساد ذلك.

35. ثم قال قرياقس : ولذلك ليست هذه متباينة<sup>1</sup> ولا متنافية بالجوهر.

قال يحيى بن عدي : اعترافك بانها ثلثة جواهر كافٍ في تكذيب<sup>9</sup> قولك. انها  
ليست متباينة اذ كان لا تدفع الكثرة من افتراق كما لا تدفع الوحدة من اتفاق. فاما  
قولك «ولا متنافية» فهو حق على وجه ما ولكنها موافقة في ذلك للجوهرين اللذين  
منهما تقوم جوهر المسيح الواحد. فقد بيننا<sup>2</sup> فيما سلف من اقاويلنا انها ليسا متنافيين.  
وفي ذلك<sup>9</sup> ما يجب بامثالك بيان ما رمت بيانه بهذا القول.

36. قال قرياقس : وكذلك<sup>9</sup> ما تركب وصار عنها المركب منها غيرهما لا

يسمى باسمها ولا يحد بحدتها على حسب ما قد شرحنا آنفاً.

قال يحيى بن عدي : قد بيننا<sup>1</sup> ان بالوجه الذي به تمتنع تسمية المركب من  
هذين<sup>9</sup> باسمها وحديهما بعينه تمتنع تسمية المسيح باسمي الاله - جل اسمه -  
والانسان وحده بحدتها<sup>2</sup>. وان الوجه الذي يسوغ تسمية المسيح باسمي ذينك<sup>9</sup> وحده  
بحدتها<sup>3</sup> به بعينه ليسوغ ان يسمى الانسان باسمي النفس والبدن ويحد بحدتها.

37. قال قرياقس : فاما الجوهر الازلي - جل اسمه - والجوهر الانساني

35. <sup>1</sup> بيّنا lege D - (sic) مابته <sup>1</sup>.

36. <sup>1</sup> lege بيّنا <sup>2</sup> - <sup>3</sup> بحدتها B - <sup>3</sup> بحدتها B

<sup>1</sup> «والجوهرة الاخرين اللذان<sup>2</sup> يقع عليهما الحس احدهما دائم البقاء<sup>3</sup> والاخر يقبل الفساد. والجوهر<sup>3</sup> القابل للفساد ينقسم على ثلاثة جواهر الواحد كالعنصر والاخر كالصورة والثالث مركب منها». فهذه الثلاثة اقسام<sup>4</sup> هي داخلية في «جوهر»<sup>5</sup> واحد وجنس واحد يحصرها وهو ايضاً<sup>6</sup> جوهر<sup>7</sup> يقبل<sup>8</sup> الفساد كما قال الفيلسوف.

5 قال يحيى بن عدي : ليس هذه الثلاثة جواهر<sup>9</sup> - اعني الهيولى والصورة والمركب منها - بان يكون جوهرًا واحدًا فاسدًا اولى بان يكون ذلك الجوهر الواحد ثلاثة جواهر من حيث هو هذه الثلاثة. فلو كان انما وجب ان يجتمع بعضه مع بعض من قبل انه ثلاثة «جواهر»<sup>10</sup> وايضاً لو كان انما وجب للهيولى والصورة اجتماع احدهما مع الاخر من قبل انها جوهر واحد فاسد لوجب ان يجتمع الانسان مع الفرس والحمار والشجر والحجارة فيكون جوهرًا واحدًا مركبًا ولكن هذا ظاهر الشناعة مما لزم انما كان من البدن والنفس جوهر واحد هو الانسان من قبل انها جوهر واحد فاسد فهذا الوضع اذاً<sup>11</sup> محال.

34. ثم قال قرياقس : فهذه الثلاثة الاقسام<sup>1</sup> هي داخلية في جوهر<sup>2</sup> واحد وجنس واحد يحصرها وهو انها<sup>3</sup> جوهر تقبل<sup>4</sup> الفساد كما قال الفيلسوف. وذلك ان البدن اذا فسد عدم حياته ولم يكن لنفسه التي كانت كمالاً له ومحركة له في حال فساده كما كانت كمالاً له ومحركة في حال حياته. فالنفس اذن<sup>5</sup> متغيرة وفسادة بوجه من الوجوه : اعني النفس التي تقال انها صورة هيولانية - اعني مخالطة لهيولى - . قال يحيى بن عدي : ما الفرق بينك وبين من يقول : كما هذه الثلاثة الاقسام<sup>5</sup>

33. <sup>1</sup> cit. B<sup>2</sup> (infra p. 16\* ln. 1 - ln. 2) — <sup>2</sup> < B<sup>2</sup> — <sup>3</sup> + B<sup>2</sup> المحسوس — <sup>4</sup> B<sup>2</sup> الاقسام (rep. ln. 18) — <sup>5</sup> lege + جوهر B<sup>2</sup>D — <sup>6</sup> lege<sup>2</sup> انها B<sup>2</sup>D — <sup>7</sup> < D — <sup>8</sup> B<sup>2</sup> تقبل — <sup>9</sup> lege B<sup>2</sup> — <sup>10</sup> جوهر + لهيولى — <sup>11</sup> جوهرًا

34. <sup>1</sup> marg B. — <sup>2</sup> B<sup>2</sup> يقبل — <sup>3</sup> ايضاً B<sup>2</sup> — <sup>4</sup> < B<sup>2</sup> — <sup>5</sup> B<sup>2</sup> الاقسام (rep ln. 3)



31. ثم قال قرياقس : وحد كل واحد وواحد<sup>1</sup> منهما : وذلك ° ان حد النفس انها جوهر تكمل به الجسم الطبيعي الالي الذي هو ذو° حياة بالقوة.

قال يحيى بن عدي : هذا مخالف لما قد قلته قبل : وذلك ° انك اتيت قبل الحد بالذي حد به ارسطو النفس فقلت انه «تمام جسم طبيعي ذي ° حياة بالقوة» ولكننا لا نواخذك ° في هذا بل نسلك<sup>2</sup> : كيف يكون هذا دليلاً على ان الاجتماع 5 خاصة لها؟ وذلك بان نوجدك ايضاً اشياء ° اخر غير النفس من شأنها الاجتماع مع البدن. فان العقل ايضاً هذه حاله والقوى الحساسة والقوى الطبيعية والقوى<sup>3</sup> المفكرة وقوة التخيل والاعراض الجسمانية. واذا كان هذا المعنى موجوداً لانواع اكثر من واحد بطل ان يكون خاصة.

32. ثم قال قرياقس : والبدن جوهر مركب تركيباً طبيعياً لئلا تكمل النفس التي 10 بها الحي هو ما هو.

قال يحيى بن عدي : اما هذه فليس يصح ان يكون حدًا للبدن لاسباب انا ذاكر° بعضها ومتجاوز بعضها. استغني لهذا الضرب من الكلام وتصوناً عن التعرض للجواب عن امثاله لركاكته ولكثرة زلله. التركيب عرض للجوهر وبالاعراض لا تتم 15 حدود الجواهر. فان ساحتك في تسميتك هذا القول حدًا وفهمناه عنك بمعنى الرسم بطل عليك ان يكون الاجتماع خاصة للبدن بما قد بيننا<sup>1</sup> به بطلانه ان يكون خاصة للنفس.

33. ثم قال قرياقس : وهما ايضاً طبيعة واحدة بوجه اعني بانه جوهر يقبل

B 167v الفساد والتغيير. كما قال ارسطو وكما قد شرحناه من قوله ا وذلك انه قال :

31. <sup>1</sup> marg. B — <sup>2</sup> lege نسالك — <sup>3</sup> superscr. (القوة).

32. <sup>1</sup> lege بيتا.

بدليل على انه قد يجوز ان يسمى جوهر واحد باسمين متناقضين متنافيين ويحد بحدهما.

قال يحيى بن عدي : اما ما بيننا<sup>1</sup> من الوجه الذي يسمى به المسيح الهاً

ويسمى انساناً ايضاً ويحد بحدهما فنه بعينه نسمي الجسم<sup>2</sup> وبغير الجسم ونحد<sup>3</sup>

بحدهما وقد شرحنا هذا الوجه اي وجه هو. واما من الوجه الذي لا يسوغ ذلك في

الانسان فنه بعينه لا يسوغ في المسيح. ولذلك<sup>4</sup> يصح ما عارضناكم به ووارثا<sup>5</sup>

حججكم المدحوضة<sup>5</sup> بشرحه.

30. ثم قال قرياقس : وايضاً فان جوهر النفس وجوهر البدن من خاصتها

الاجتماع<sup>6</sup> لان تركب<sup>1</sup> منها الحيوان وهذه الخاصة تشملها<sup>2</sup> ايضاً.

قال يحيى بن عدي : ليس يخلوا اسم الاجتماع من ان [لا]<sup>3</sup> يشير به الى

الطريق الى حصول الاجتماع للبدن والنفس او الى الاجتماع الذي قد حصل ا وتم<sup>4</sup> D 215v<sup>10</sup>

حصوله لها. فان كنت تريد به<sup>5</sup> الطريق فسد ذلك ان يكون خاصة لها. وذلك ان

من شروط الخاصة ان توجد دائماً لما هي له خاصة. وهذه الطريق تبطل عندهما<sup>6</sup>

تمام اجتماعها بالفعل. فلذلك لا يوجد لها دائماً فليست اذاً<sup>7</sup> خاصة لها. وان كنت

تريد بالاجتماع الاجتماع الذي قد تم وحصل بالفعل لها فيفسد ايضاً ان يكون خاصة

لها ولان<sup>7</sup> النفس اذا فارقت البدن لا يبق اجتماعها معه. ولذلك<sup>8</sup> لا يكون الاجتماع

لها خاصة لان الخاصة من شأنها ان توجد لمخصوصها دائماً. وايضاً فان الخاصة لا

توجد لنوعين مختلفين كما قد ذكر فرفوريوس في ايساغوجي. والنفس والبدن تحت

نوعين مختلفين من انواع الجوهر وهما الجسم ولا جسم فلا يوجد لها خاصة واحدة. ا B 167r<sup>10</sup>

واما قولك «والدليل على ذلك والبرهان فمن الشاهد» فقد تبين فساد نتيجتك

وفسادها شاهد صدق بفساد الادلة الميينة لها والبراهين<sup>9</sup> اللائمة بتحقيقها<sup>8</sup>. 20

B. المدحوضة<sup>5</sup> -- ورددنا<sup>4</sup> lege<sup>4</sup> -- ونحد<sup>3</sup> lege<sup>3</sup> -- الانسان بالجسم<sup>2</sup> lege<sup>2</sup> -- بيتا<sup>1</sup> lege<sup>1</sup>.

عند lege<sup>6</sup> -- B بها. superscr.<sup>4</sup> -- BD ثم<sup>4</sup> -- lege < D<sup>3</sup> -- D تشملها<sup>2</sup> -- D لا يترك<sup>1</sup>. 30.  
B. الائمة بتحقيقها<sup>8</sup> -- D لان<sup>7</sup> -- D لان<sup>7</sup>.

٩ > قال يحيى : فان نحن جعلنا مدلوله مدلول النفس لم نسم الانسان نفساً ولا يحد<sup>10</sup> النفس وذلك ° انه لا [لا]<sup>11</sup> يجوز ان يقال ان الانسان نفس. ومن هذا الوجه ايضاً لا يسمى المسيح الالهاً ولا يسمى ايضاً انساناً. واما على الوجه الذي بيناه<sup>12</sup> فقد يسوغ لنا نحن ان نصف الانسان بصفات النفس وبصفات البدن كما يوصف الكل بصفات بعض اجزائه. فاما انت فلن يسوغ لك بحسب وصفك ان<sup>5</sup> المسيح جوهران ان تصفه بصفات واحدة منها<sup>13</sup>. وذلك انه اذا كان المسيح عندك الهاً وانساناً واسم المسيح لا يشار به الا اليهما معاً فلن يصح ان يوصفا معاً الا بالاله والا بالانسان<sup>14</sup>. وذلك انها معاً ليسا الهاً ولا هما ايضاً انساناً. ولذلك لا يصح على مذهبك ° ان يوصف المسيح باسم الانسان ولا ان يحد بحدّه. وانما نقول نحن ان الانسان يوصف بانه غير جسم من قبل ان<sup>1</sup> [ ... ] جزو من<sup>15</sup> [ ... ]. قد استعمل<sup>10</sup> في اشياء ° كثيرة قد مثلنا ببعضها بعضاً فيما سلف من اقاويلنا. واما انت فقد اريتاك انه يفسد على مذهبك ° ان وصف<sup>16</sup> المسيح بانه اله او انه انسان.

28. ثم قال قرياقس : اللهم الا ان يعني<sup>1</sup> بالنفس ذات ° الانسان المشتمة على نفسه وبدنه. وليس هذا قصده في معارضته بل انما اراد النفس التي هي لا جسم والتي حدها انها تمام لجسم طبيعي ذي ° حياة بالقوة والمحركة للبدن.<sup>15</sup>

قال يحيى بن عدي : قد صدقت : انما اردنا باسم النفس هذا الذي قد شرحته. وقد ذكرنا ° على اي وجه استجزنا ان نصف الانسان | بما وصفت به النفس وان ذلك شائع مستمر.

29. ثم قال قرياقس : فليس اذن ° تسميتنا الانسان انه جسم وغير جسم

— منها lege<sup>13</sup> — D بَيَّاه lege<sup>12</sup> — D < lege<sup>11</sup> — D تحده بخد lege<sup>10</sup> — D قال يحيى + lege<sup>9</sup> — يوصف lege<sup>16</sup> — ان غير جسم جزء من اجزاء الانسان lege<sup>15</sup> — D الانسان<sup>14</sup>

B (?) معي 28. 1

كل جنس وحده على محدوده» فانما صدقت به ما قلته انا ان الانسان يوصف بانه جسم وزدد<sup>4</sup> على ذلك السبب الذي له وصف بذلك فقصدت<sup>5</sup> قولي وايدته متوهماً انك قد ابطلته وافسدته.

واما قولك «اذ<sup>6</sup> هما طبيعة واحدة لا يختلفان الا بالعموم والخصوص» فحال<sup>6</sup> اذ<sup>6</sup> كان الانسان يوجد في حده الناطق والمائت<sup>7</sup> وليس يوجد هذان<sup>6</sup> في حد الحيوان<sup>8</sup>. ما بقي فرق ابين من هذا لذوي<sup>9</sup> العقول. وقد ذكرت<sup>9</sup> قبل هذا ان قول شيخنا ابي بشر - وضي الله عنه - وان كان ظاهره يجذب<sup>9</sup> الظن الى هذا فان ما بعينه فيه ليس هو هذا المعنى ما بحثت عما يشير اليه ولعلك تجده فتخلص من هذه الحيرة.

27. ثم قال قرياقس : واما تسميتنا له انه غير جسم فليس هو اسم محصل بل هو اسم غير محصل ولا هو ايضاً صفة. ولذلك ليس يدل<sup>1</sup> على ذات<sup>9</sup> محصلة يحمل على الانسان اسمها وحدها. <sup>1</sup>[ولا يحمل]<sup>2</sup> وذلك انه<sup>3</sup> يدل على النفس فيدل على الاعراض وسائر ما ليس بجسم دلالة<sup>1</sup> على غيره<sup>4</sup> محصلة. | D 215r<sup>o</sup>

قال يحيى بن عدي : قد صدقت في قولك «ان غير جسم هو اسم غير محصل» وان كان ذلك<sup>9</sup> ليس من جميع الوجوه. وذلك<sup>9</sup> انه قد يكون محصلاً<sup>5</sup> على وجه B 166r<sup>o</sup>

ما الا ان مضايقتك في هذه لا وجه لها. وما يظهر لنا ان ما ذكرته من هذا مناقض لشي من اقاويلنا ولا<sup>6</sup> معين في ابطالها<sup>6</sup>.

<sup>1</sup>[ثم قال قرياقس]<sup>7</sup> [...] <sup>8</sup>

D الناطق<sup>8</sup> - D الحيوان<sup>7</sup> - D ناطق<sup>6</sup> - D فقيوت<sup>5</sup> B superscr<sup>5</sup> - D وزدت lege<sup>4</sup>

وان كان ذلك ليس من + <sup>51</sup> - D عبر lege<sup>41</sup> - D لانه<sup>31</sup> - D lege < D<sup>21</sup> فلا يحمل<sup>11</sup> 27. - D < lege<sup>71</sup> - معنى في ابطالها lege<sup>61</sup> - B (ditt.) جميع الوجوه وذلك انه قد يكون محصلاً

<sup>8</sup> lacune 3 mois B

- وحرًا وبردًا وحركة وسكونًا<sup>11</sup> ولا يوجد<sup>11</sup> أيضًا في موضوع واحد معًا في حال واحدة ومن جهة واحدة وان كان قد يمكن ان يوجد معًا في حال واحدة في موضوع واحد من جهات مختلفة. فانه ليس يمكن ان يوجد الجسم الواحد بعينه اسود وايض<sup>1</sup> وحر وبارد<sup>12</sup> حرارة وبردًا في الغاية ولا متحركًا ساكنًا معًا من جهة واحدة. وانما حصل امتناع | الوجود معًا من جهة تقابل ما يتضمنه<sup>13</sup> ذواتها<sup>13</sup> لا من حيث هي جواهر. 5 D 214v<sup>o</sup>
- فانه لو كان<sup>14</sup> انما تنافت بما هي جواهر لكانت الجواهر كلها متنافية. ومن البين ان جواهر كثيرة تقوم من اثنين<sup>15</sup> ومن اكثر من اثنين<sup>16</sup> منها جوهر ثالث وتقوم أيضًا احدها الاخر كالحیوان والناطق اللذين يتقوم منهما الحيوان الناطق كالحیوان والمائت فانها تقومان الانسان. واذا كان لا فرق بين الاعراض المتنافية من حيث هي متنافية وكانت الاعراض المتنافية قد يتركب احد المتنافيين منها مع الاخر فيكون منها شي 10 واحد مركب فن البين ان ذلك ليس بممتنع في الجوهر. هذا لو سلم لك ان جوهری المسیح متنافيان فقد وجبت اذن<sup>17</sup> معارضتنا وصحت وتبين فساد ما رتم ان توجبه.
26. ثم قال قرياقس : «اما قوله<sup>18</sup> «كما يوصف الانسان وهو جوهر واحد | بانه 15 B 165v<sup>o</sup> جسم وغير جسم اما جسم فن قبل بدنه واما غير جسم فن قبل نفسه» وما يتلوه فانما يسمى جسمًا من حيث ان الجسم جنس لبدنه اذ<sup>19</sup> هو جسم ما يحده كما يحمل اسمه<sup>20</sup> كل جنس وحده على محدوده اذ<sup>21</sup> هما طبيعة واحدة. كما بيننا<sup>22</sup> ذلك عن ارسطو وابي بشر - رحمه الله - وكما تبين من اقاويل سائر المفسرين - اعني ان الجنس يحمل على مجنوسه ويعطيه اسمه وحده وانها جوهر واحد وطبيعة واحدة لا يختلفان الا بالعموم والخصوص فقط - .
- قال يحيى بن عدي : اما ما قلته من اول هذا القول الى قولك «كما يحمل اسم 20

كأت <sup>14</sup> lege — تنصه <sup>15</sup> BD, lege<sup>2</sup> — وحرًا وباردًا <sup>12</sup> lege — D ولا ان يوجد <sup>11</sup> lege

بينا <sup>3</sup> lege — DB<sup>2</sup> (infra In 20) — اسم <sup>2</sup> — 1 ref. B<sup>1</sup> (ed. p. 12 ln. 1-3) — 26.

- جوهرية يتميز بها الموصوف بها تمييزاً جوهرياً كالصفات التي قلنا ان المسيح يوصف بها \* وهو الاعتلاء<sup>5</sup> عن قبول الانفعالات والاستحالات الغير مري<sup>3</sup> ولا محسوس<sup>4</sup> ولا واقع تحت الزمان والمكان الخالق. فان هذه الصفات لا يمكن ان يوصف بها الموصوف بانه مولود من مريم المحصور كان في بطنها المنفعل القابل للتأثير<sup>9</sup> الواقع تحت الزمان والمكان<sup>1</sup> المركب كما يمكن ان يوصف الجسم الابيض بانه اسود والاسود<sup>3</sup> D 214<sup>3</sup> 5 بانه ابيض والطويل بانه قصير والقصير بانه طويل. وذلك ان هذا الجوهر انما هو جوهر واحد ينفصل من سائر الجواهر بقبول الاعراض وهذا خاصية - اعني الجسم المركب من هيولى وصورة وانما يقبل الاعراض بما هو هيولى لا بما هو صورة - . ولذلك لا تخالف الشعر بسيط الجسم بما هو قابل للاعراض وبما هو جوهر هيولى مركب من مادة وصورة. 10
- قال يحيى بن عدي : قولك هذا مبني على انه اذا كان ما ذكرت<sup>9</sup> من ان الصفات الذاتية<sup>9</sup> متنافية وكانت الصفات العرضية المتنافية التي لا يمكن ان يكون احدها هي الاخرى ليست صفات<sup>5</sup> جوهرية جاز عندك ان يوصف بالعرضية جوهر واحد ولم يجز ان يوصف بالصفات الذاتية الجوهرية<sup>6</sup> جوهر واحد. وهذا الاصل يفسد من وجهين : احدهما قد بيناه<sup>7</sup> وهو ان جوهر الباري - جل وتعالى - لا يمكن ان<sup>3</sup> B 165<sup>3</sup> 15 يكون جوهرًا منافياً لجوهر الانسان بما هو جوهر. <sup>7</sup> لما كان<sup>8</sup> بين منافاة الجواهر بعضها بعضاً وبين منافاة الاعراض بعضها بعضاً بما هي منافاة فرق؟ وذلك كما انه لا يمكن ان يكون<sup>7</sup> جوهر واحد بسيط<sup>9</sup> ازلياً ومحدثاً معه من جهة واحدة ولا محسوساً وغير محسوس ولا غير قابل للانفعال وقابلاً له ولا بسيطاً ومركباً وكذلك لا يمكن في الاعراض المتنافية - وهي المتقابلة - ان يكون العرض الواحد<sup>10</sup> سواداً وبياضاً 20

- يتناه *lege* - - D المتنافية<sup>6</sup> - B صفاتاً<sup>5</sup> - D انه غير متعبر ولا مفعل ولا محسوس<sup>4</sup> \* - مرثي *lege*<sup>3</sup>

D محسوساً وغير محسوس<sup>3</sup> + <sup>10</sup> - B جوهرًا واحدًا بسيطاً<sup>9</sup> D. <sup>9</sup> - D والاخر انه ليس<sup>8</sup>

معدومًا لما يمكن ان يكون اللاحق لاحقًا به. فقد تبين ان الطبيعة التي تعرض لها ان تكون ملحوقه يجب ضرورة ان يتقدم وجودها وجود لحوق اللاحق بها. ومن البين ايضًا ان الجواهر والذوات ° المتقومة من صفاتها الجوهرية لا يمكن ان يتقدم صفاتها الجوهرية التي منها قوامها لا في وجود ولا في تصور بالعقل. مثال ذلك ان الانسان - وهو جوهر من الجواهر - موصوف بصفات جوهرية له - وهي مثلاً 5 الحيوان والناطق والمائت - لا يمكن ان يتقدم 25 وجوده 26 وجود شي من هذه الصفات لا في وجوده ولا في تصويره بالعقل. وذلك انه لا يمكن ان تعقل ذات ° الانسان على الحقيقة من دون ان يعقل ذات ° الحي وذات ° الناطق وذات ° المائت. وكذلك يجري الامر في سائر ما اشبه هذا وغيره. واذا كانت الموصوفات التي قوامها بالصفات الذاتية ° لا يمكن ان تتقدم صفاتها الذاتية ° التي منها قوامها وكانت 10 المخلوقات 27 ويجب ضرورة ان تتقدم لواحقها اما في الوجود والتصور واما في التصور فقط فواجب ضرورة ان تكون اللواحق ليست الصفات الذاتية ° الجوهرية. واذا كانت صفات 28 وليست جوهرية وكانت كل صفة ليست جوهرية فهي لا

B 164v محال عرضية فاللواحق هي صفات عرضية وهذا مناف لما قلته. 1

25. ثم قال قرياقس : وان كان ذلك كذلك ولا وجه لهذه المعارضة التي 15 عارض بها هذا الرجل لانه انما عارض بسواد الشعر وبياض اللون وهذه صفات عرضية ليس يتميز بها جوهر من جوهر تمييزاً جوهرياً ولا يلحق ما يتميز بها جوهر من جوهر تمييزاً جوهرياً بل قد يمكن ان يوصف الموصوف بانه ابيض اللون او 1 اسود اللون ايضًا والشعر الذي وصفه بانه اسود 2 اسود اللون ايضًا والشعر الذي وصفه بانه اسود بانه ابيض. وكذلك ° الطويل والقصير. ولذلك ليس هذه الصفات لواحق 20

B. صفاتاً 28 -- الملحوقات lege 27 -- B وجودها 26 -- B تقدم 25

ايض وبأنه lege 2 -- D وبأنه lege 1. 25.

قولك هذا وقولك ان الاله والانسان اله وهذا كذب ° محال لان الانسان لا يصدق عليه انه اله. ووصف الاله - جل وتعالى - بانه اله | لا فائدة فيه بل هو هذيان ° D 213v°  
 كما ان القائل ان الانسان انسان والسماء ° سماء ° والارض ارض. وكذلك ° وصف سائر الاشياء ° فتكرر له القول فائدة لعمر وهواء. وبمثل ° هذا بعينه يلزمك هذيان °  
 5 في وصفك اياه بانه انسان. فقد تبين ان وصفك ان المسيح جوهران وليس بجوهر واحد على وجه من الوجوه يستحيل معه ان يوصف بانه اله وبانه انسان. ووصفه بهذين ° واجب ضرورة لوجود معنيهما فيه. وكلما استحال لوصفه ما هو واجب ضرورة فهو محال<sup>16</sup>. فوصفك<sup>17</sup> اذن ° ان المسيح اكثر ° من جوهر واحد<sup>18</sup> محال. فنقيضه حق واجب ضرورة وهو ان المسيح ليس اكثر من جوهر واحد. وهذا ما  
 10 جلبه عليك - عافاك الله - تعرضك لما لا طاقة لك به.

واما قولك<sup>19</sup> «ولذلك تسمى لواحق لانها تلتحق بالحدود<sup>20</sup> المميزة بالجوهر لا بالوصف<sup>21</sup>» فاقول في جوابه كما قال قائل لاعرابي يسمى وثاباً ° وسمى كلبه عمراً عند تعريفه<sup>22</sup> القائل اسم واسم كلبه فقال واجلا فاه تعجباً من قلب المعاني ونكسها ونقل كل واحد منها عن موضعه الولي به الى موضع مخالفه. ما اشبه قولك هذا بما  
 15 تشبه به وضع ما ليس يسبب سبباً وهو ان الكلب لما يسيل<sup>23</sup> «لم تنام في وسط | B 164r° الطريق؟» قال : «لثلا تدوسني الدواب» ونومه في وسط الطريق سبب ليدوسه الدواب لا لثلا تدوسه الدواب. تأمل - عافاك الله - ما تقوله : كيف يمكن ان يكون سبب تسمية الصفات الجوهرية - وهي التي وصفتها بانها جواهر وذات ° الامور - لواحق لانها «تلتحق بالحدود المميزة بالجوهر لا بالعرض» او ليس اللاحق  
 20 يجب ضرورة ان يكون ملحوقه موجوداً ثم يكون لاحقاً به. فان لو توهمنا للذوق<sup>24</sup>

<sup>16\*</sup> cit B<sup>1</sup> (p 34) - <sup>17</sup> D فوصعك<sup>17</sup> - D وكلما امتنع الواحد بسبه فهو محال<sup>16\*</sup>  
<sup>18</sup> B<sup>1</sup> بالعرض<sup>21</sup> lege - <sup>20</sup> بالحدود<sup>20</sup> - In 5) - <sup>22</sup> بثل lege<sup>23</sup> - تعريفه<sup>22</sup> lege<sup>23</sup> - <sup>24</sup> بالذوق<sup>24</sup> الملحق



لم يستحيل<sup>3</sup> عندنا ان يوصف الجوهر الواحد بعينه في حال واحدة بعينها \* بصفتين  
 D 213r متباينتين<sup>4</sup> مختلفتين فقط<sup>5</sup>. وانما يستحيل عندنا | ان يوصف جوهر واحد بعينه في  
 حال واحدة بعينها وجهة واحدة بصفتين<sup>6</sup> متباينتين متناقضتين<sup>6</sup> يلحقان بحدين  
 لجوهرين متباينين. ليس من سبيل كل صفة منها ان يلحق الا بذلك<sup>6</sup> الحد الواحد  
 الذي يتميز وينفصل محدوده المدلول به عليه. ولذلك تسمى لواحق لانها تلحق  
 5 بالحدود<sup>7</sup> المميزة بالجوهر لا بالعرض<sup>8</sup>.

قال يحيى بن عدي : اما قولك «وانما يستحيل عندنا ان يوصف جوهر واحد  
 بعينه في حال واحدة بعينها وجهة واحدة» فانا نحن ايضاً لا نصف المسيح بانه اله  
 وانه انسان من جهة واحدة. ولا نقول ان المسيح جوهر واحد بسيط ليس قوامه من  
 10 جوهرين. ولكننا نقول انه واحد مؤلف من جوهرين. فهو لذلك يوصف بصفات  
 واحد واحد منها<sup>9</sup> من جهة واحدة فيوصف بصفات الاله - جل اسمه - من قبل  
 وجوده فيه - اذ<sup>9</sup> هو احد جزيه<sup>10</sup> - ويوصف بصفات الانسان لوجوده فيه -  
 اذ<sup>9</sup> هو احد جزيه<sup>11</sup> - . فقد تبين انا انما نصفه بالصفتين المختلفتين اللتين لا يمكن  
 B 163v ان يجتمعا في جوهر واحد بسيط لا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين. |

واما انت ايها النسطوري - هداك الله - فلن يصح لك لوصفك ان المسيح  
 15 جوهران ان تصفه بواحد واحد منها<sup>12</sup>. وذلك انه يلزمك بوصفك ذلك اما هديان<sup>9</sup>  
 وقول ما لا فائدة فيه واما كذب محال. فاما كيف يلزمك ذلك<sup>9</sup>؟ فاسمع وُع ان كنت  
 واعياً : اذا كان اسم المسيح عندك انما يشار به الى جوهرين<sup>13</sup> ليس هما<sup>7</sup> جوهرًا  
 واحداً<sup>14</sup> على وجه من الوجوه فن البين انك اذا وصفت فقلت المسيح اله فسواء<sup>15</sup>

B. متباينين متناقضين<sup>6</sup> — D من جهتين مختلفتين بصفتين مختلفتين<sup>6\*</sup> — B متباينين<sup>4</sup> — D يستحل<sup>3</sup> lege  
 — D منها لا<sup>9</sup> — B<sup>1</sup> بالوصف<sup>8</sup> — B<sup>1</sup> (cité p. 35\* In. 11) الحدود<sup>7</sup> — D (متناقضين = sic) ماسم  
 جوهر, D<sup>14\*</sup> — D هما الاله وانسان<sup>13</sup> + — D منها<sup>12</sup> — 11 voir n. 10 — D حره جزأيه<sup>10</sup> lege  
 B فسوأ<sup>15</sup> — B واحد

ومن المقر به ان المسيح موصوف بانه كلمة الله وهي الذات المتعلية عن الاحداث وموصوف ايضاً بانه مولود من مريم ومربي وتحت الزمان. فهو اذن معنى معتل عن الاحداث والانفعالات وهذا المعنى من البين انه جوهر ومعنى مربي واقع تحت الاحداث والاستحالات وهذا المعنى ايضاً جوهر لانه ولا واحد من الاعراض يوجد قابلاً للانفعال او في تأثير. فالمسيح اذن جوهران جوهر الاهي متزه عن الاعراض وجوهر انسي قابل لها. وذلك ما اردنا بيانه».

الارشاد الى موضع خطائهم. انما دخلت الشبهة عليهم من قبل ظنهم انه مستحيل ان يوصف الجوهر الواحد بعينه في حال واحدة بعينها بصفتين مختلفتين متنافيتين من جهتين مختلفتين. ومن البين انه ليس ذلك مستحيلاً. وذلك انه قد يوصف زيد مثلاً وهو جوهر واحد بالعدد في حال واحدة بانه اسود وايض اذ كان اسود الشعر ابيض اللون وانه قصير وطويل اذ كان قصير اليدين طويل الرجلين وكما يوصف الانسان وهو جوهر واحد بانه جسم وغير جسم اما جسم فن قبل بدنه واما غير جسم فن قبل نفسه.

فاذا كان ليس بمستحيل ان يوصف الشي الواحد بصفات مختلفة بل متناقضة ومتضادة في الحال الواحدة من جهتين مختلفتين بطلت عليهم قضيتهم التي اخذوها كالمقر بها وهي قولهم ان الذات الموصوفة بالاعتلاء عن الاحداث غير الذات التي تحتها. واذا بطلت هذه لم يجب لهم ما اوجبوه من الاثينية».

24. ' [ثم قال قريامس] 1.

1 بعد اقتصاصه حجة ثانية اتينا بها للنسطورية في الاثينية ° لجوهر المسيح وارشادنا في غلطهم فيها هكذا قال قرياقس النسطوري في افساد هذا الارشاد 2 :

23. ثم قال قرياقس : وهو بعد هذه المسئلة<sup>1</sup> يأتي بارشاد اخر<sup>2</sup> جواباً لكلام يأتي به عن النسطورية يشبتون به اثينية<sup>3</sup> المسيح من اللواحق. ويتمثل فيه بان الانسان قد يوصف بانه ابيض اللون واسود الشعر وانه جسم وغير جسم. وقد اجبنا عن ذلك ووضحنا فساداه كما سيتضح بمشية الله اذا<sup>4</sup> اوردناه بعد هذه عند غيرنا. B 163r

5

قال يحيى بن عدي : ان كان جوابك عن ذلك كجوابك عن هذا وكذلك<sup>5</sup> هو فسيتضح سداداً *<وما<sup>3</sup> اجبت عنه لا فساداً او يفتضح جوابك ولا يتضح.*  
- بمعونة الله واجزائه ايانا على جميل عوائده في امثالك من معاندي الحق قبلك وقبل من بعدهم -.

10 - فله ذي<sup>6</sup> الجود والحكمة والحول ولي العدل وواهب العقل الحمد شكراً دائماً خالصاً كما هو اهله -.

<sup>4</sup> *<ومثال اثباتهم الاثينية بجوهري المسيح من اللواحق الموصوف بها. قولهم : «انا نحن واتم مجتمعون على ان جوهر الابن الازلي وهو كلمة الله وحكمته يعتلي عن قبول الانفعالات والتأثيرات والاستحالات والانتقالات وبالجملة عن جميع ضروب التغيير وانه موصوف بانه غير مرئي ولا واقع تحت الزمان ولا تحصره الاماكن. ومن الظاهر الذي لا مرية فيه ان المولود من مريم كان محصوراً في بطنها ومولوداً ومنفعلاً متأثراً وواقعاً تحت الزمان ومرئياً مباشراً بالعيان. ومن البين لكل من لم يخرج عن عقله ان الذات الموصوفة بهذه الصفات لا يمكن ان ترى بوجه من الوجوه غير الذات المرئية.*

23. <sup>1</sup> lege — <sup>2</sup> ref. B<sup>1</sup> (ed p 10 ln 16s) - <sup>3</sup> lege<sup>2</sup> + وما — <sup>4</sup> = ed. p 10 ln 16 - p 12 ln 8.

22. ثم قال قرياقس : واذا بطل الوجه الذي احتج به وتمثل به بطل ارشاده  
واذا بطل ارشاده ثبت ما قاله خصمه بلا شك ولا مرية.

قال يحيى بن عدي : معاشر الناظرين هل منكم من يغبي عليه جور هذا الحكم  
وعدوان هذا الحاكم وفرط جهل هذا القائل؟ فانه لن يبعد بقوله هذا القول من الجهل  
5 اما بان ما اوجبه ليس بواجب اما بظهور تكذبه ° في قضاء ° بما قضى به واما بقبح  
اقدامه على فعل ما لا يجب فعله. فان لكل واحد من هذه الاصناف شر وينبوع كل  
شر الجهل كما قد سبق من الفعل. يا هذا الرجل - عافاك الله - أما علمت انه قد  
يجوز ان يتعاطى قوم نصره حق فيعجزون عن نصرته؟ ويأتون في الاحتجاج له  
بأقويل فاسدة يسهل نقضها فلا يكون نقض حججهم وافسادها موجباً لصدق  
10 نقيض ما تصوره ولا ملزماً فساد ما اعتقده. اما انا فقد حيرني امرك وتجاسرك على  
شدة اقدامك مع ان منزلتك هذه المنزلة من الغفلة ° على الاقدام على الجدل في  
الديانات والكلام في الالهيات الذي الغلط فيه كفر معقب اثماً ° وافكاً بالله<sup>1</sup>.  
استدفع الوقوع في خدع الهوى المردي!

قال يحيى بن عدي : قد افسدنا كون الجوهرين متنافيين بما فيه كفاية وغني عن اعادته وعلى هذا مبني بيانك. فقد فسد بفساد اصله وعمدته - والله الحمد - .

20. ثم قال قرياقس : واذا<sup>o</sup> كان لا يجوز ان يكون الموضوع<sup>1</sup> الواحد اكثر من

حد واحد واذا جوزناه انما نجوزه فيما له جنس وهو من طبيعة واحدة اذ<sup>o</sup> لا يتنافى حد الجنس والمجنوس بل تجتمع في الموضوع من غير مباينة.

قال يحيى بن عدي : قد اريناك ان الموضوع الواحد المتقوم من اشياء<sup>o</sup> اكثر من واحد قد يحد من حيث يوصف بكل واحد من تلك الاشياء<sup>o</sup> بحدودها. وليس هذا

من الاشياء<sup>o</sup> التي هي من طبيعة واحدة ومن جنس واحد فقط بل وفي الاشياء<sup>o</sup> المتقومة من ذوات<sup>o</sup> اجناس مختلفة كالانسان الكاتب. فانه متقوم من ذات<sup>o</sup> هي

جوهروهي ذات<sup>o</sup> الانسان ومن ذات<sup>o</sup> هي تحت الكيفية وهي علم الكتابة. وقد نحد الكاتب من حيث هو انسان بانه حيوان ناطق مائت ونحده<sup>2</sup> من حيث هو كاتب

على اشتقاق من حد الكتابة بحسب تسميتها اياه باسم مشتق من اسمها. فقد تبين كذب<sup>o</sup> قضيتك هذه القائلة انه لا يجوز ان يكون للموضوع الواحد اكثر من حد

واحد اذا اطلقت على ما اطلقها | وانما تصدق اذا استثنى<sup>o</sup> فيها «من حيث هو B 162v واحد».

21. ثم قال قرياقس : وكان المسيح يحد بحدين للجوهرين متباينين حافظين

لخواصهما بعد الاجتماع والاتحاد كما كانا قبل ذلك معاً بالفعل وبالواجب وليس هو جوهراً واحداً بل جوهراً.

قال يحيى بن عدي : قد بيننا<sup>1</sup> فيما سلف من قولنا ان ما ظننته واجباً ليس

بواجب.

B نحد<sup>2</sup> — للموضوع<sup>1</sup> lege 20.

بيتا<sup>1</sup> lege 21.

من واحد. وهو الذي اوجبت باستحالتها ان المسيح جوهران. فقد اريناك اندخاض<sup>32</sup> بيانك وانتقاض بيانك. - والله موفقنا له المنة والشكر -.

18. ثم قال قرياقس : ومما يدل على صحة ما قلناه ان يصف<sup>1</sup> الانسان بانه

حي ناطق مائت. ونريد بانه مائت بالقوة اذ<sup>o</sup> لا يجوز اجتماع صفتين محدودتين متنافيتين بالفعل لاحقتين بحدود جوهرين متباينين في جوهر واحد.

قال يحيى بن عدي : قولك - عافاك الله - انكم تريدون بوصف بالانسان

بانه مائت «مائت بالقوة» خطأ<sup>o</sup> بين عند من فهم من المبتدئين بالنظر في صناعة المنطق ما قاله فرفوريوس في المدخل تصريحاً من غير تعريض. وقاله شيخنا ابو

بشر - اعلاه الله في منزلته - في تفسيره له حيث يقول :<sup>2</sup> «هو وجود فصول الجنس في الجنس ووجودها في النوع. فانه انما فرق بين وجودهما<sup>3</sup> في هذين بانها<sup>4</sup>

في الجنس بالقوة وفي النوع بالفعل وحفاً».

لقد حضرني في الوقت الذي<sup>1</sup> اوصل<sup>1</sup> الي صديقنا ابو الفرج<sup>5</sup> - اطال الله

بقاه<sup>6</sup> - قولك هذه بحضرة ابي الفرج - ايده الله - واستضحكه قولك انك انما تصف الانسان بانه مائت لانه مائت بالقوة ونعجب ايضاً من مواضع كثيرة في

15 اقاويلك توجب ذلك<sup>o</sup>. فاعرف - عافاك الله - محلك ولا تتجاوز منزلتك فذلك<sup>o</sup>

اجمل بك ولا تهجن العلم ولا تهور في الخوض فيما لا تطيق القيام به وتعجز عن النهوض بالواجب فيه :

19. ثم قال قرياقس : وهم ونحن مجمعون على وصف المسيح بهاتين الصفتين

المتناقضتين تناقضاً جوهرياً وتنافياً طبيعياً معاً بالفعل. فلو لم يكن جوهرين لما جاز لنا ذلك.

B اندخاض<sup>32</sup>

اوصل الي صديقنا ابو "lege"<sup>5</sup> - بأنها lege<sup>4</sup> - وجودها lege<sup>3</sup> - v v<sup>2</sup> - يوصف lege<sup>1</sup>. 18. قءاء lege<sup>6</sup> الفرج قولك

جوهـر مركب منها بدن وجوهـر واحد وكل واحد منها حافظ لطبيعته على ما كانت قبل التركيب لم تتغير عن ذات ° ولم يفسد جوهره. فان حملكم المحك ومحبة المعاندة للحق على انكار وحدانية البدن وادعاء ° انه ليس هو واحد لزمكم من مقدمات اوائل في العقل لا يمكن عاقلاً<sup>26</sup> يعتقدـها منها ان كل موجود واجب ضرورة ان يكون اما واحداً بالحقيقة واما اكثر من واحد بالحقيقة. ومنها ان كلما لا يوجد منه واحد 5 بالحقيقة لا يوجد منه اكثر من واحد بالحقيقة. ومنها ان كلما [لا]<sup>27</sup> يوجد <منه><sup>28</sup> اكثر من واحد بالحقيقة ووجب ضرورة ان يوجد منه واحد بالحقيقة. فنقول الان انه من البهت ودفع المشاهدات ان يقال ان ابداناً كثيرة بالحقيقة ليست موجودة اذا كان ذلك ظاهر للعيان. ومن انكر ما هذه منزلته من الظهور ووجب الاعراض عن مخاطبته. واذا كان ذلك كذلك فنقيض هذه واجب ضرورة وهو ان ابداناً اكثر من 10 واحد بالحقيقة موجودة. واذا كانت ابدان اكثر من ابدان<sup>29</sup> بالحقيقة موجودة فواجب ضرورة ان يكون بدن واحد بالحقيقة | موجوداً لوجود القضية الكلية الواجب قبولها القائلة ان كلما يوجد منه اكثر من واحد بالحقيقة فواجب ضرورة ان يوجد منه واحد بالحقيقة<sup>30</sup>. واذا كان بدن واحد بالحقيقة موجوداً وهذا البدن ظاهر للحس انه جوهر اذ ° ليس هو في موضوع اذ ° ليس موجوداً<sup>31</sup> في شي لا يمكن ان 15 يوجد خلواً منه - وهذا هو معنى الجوهر - فهو اذن ° جوهر واحد بالحقيقة. وهو ايضاً ظاهر للحس انه مؤلف من جواهر كثيرة هي اعضاؤه وهي باقية الذوات ° محفوظة الطباع غير منتقلة عن جواهرها. فان الرأس واليدين والرجلين وغيرها من اعضاء ° البدن ثابت على ذاته وحافظ لطبيعته بعد الاجتماع والتركيب. وانما لزمها الاجتماع والتأليف بعد ان لم تكن مؤلفة اما في الوجود واما في الفكر. واذا كان ذلك 20 كذلك لم يستحيل ما تظنوه مستحيلاً من كون جوهر واحد بالحقيقة من جواهر اكثر

B 161v موجوداً<sup>31</sup> — marg B<sup>30</sup> — واحد *lege*<sup>29</sup> - منه + *lege*<sup>28</sup> — < *lege*<sup>27</sup> — عاقل ألا *lege*<sup>26</sup>

توهمت ان حفظ كل واحد من الجواهر ذاته<sup>18</sup> وطبيعته خاصة للجواهر فقط فبيسها<sup>18</sup> توهمت ايضاً. وذلك ان هذا موجود لا للجواهر فقط بل للاعراض ايضاً. فان كل واحد منها يحفظ طبيعته ما دام موجوداً<sup>19</sup>. وذلك انك لا تجد السواد يصير بياضاً ولا الفرد زوجاً ولا القعود قياماً ولا الابوة بنوة ولا العلو سفلاً ولا التسخين تبريداً ولا اليبس رطباً<sup>20</sup> [...] <sup>21</sup> ولا الماضي مستقبلاً. وبالجملة لن توجد<sup>22</sup> شيئاً من الاعراض يصير عرضاً مقابلاً له<sup>23</sup> ولا منافياً<sup>23</sup> فهو لذلك<sup>23</sup> حافظ لطبيعته ما دام موجوداً. فليس هذا المعنى اذاً<sup>24</sup> خاصاً بالجواهر دون الاعراض. ولكن معنى ابي بشر شيخنا - نصر الله وجهه - غير هذين المعنيين. وهو ما لا حجة فيه علينا ولا منافاة لقولنا.

10 واني لأجدكم معشر النسطورية - هداكم الله - لا تشكون في أنا معشر اليعقوبية نعتقد ان الاله الكلمة لما صار مسيحاً تغير عن جوهره وانتقل من ذاته<sup>25</sup> وفارق طبيعته. ونحن من ذلك نزلف عنه بعداً لم يقله متأول ولا ظنه ظان في قديم الدهر ولا حديث. ا وقد شرحت كيفية اعتقادنا وناديت ان تأنس الله الكلمة من غير تغيير<sup>B 161<sup>r</sup></sup> ذات<sup>26</sup> ولا انتقال عن جوهر ولا امتزاج بل على مثال كون الانسان الذي هو جوهر واحد مؤلف من جوهرين هبولي مركب محسوس فاسد دائر<sup>27</sup> هو البدن وبسيط غير مركب غير مري<sup>24</sup> ولا مائت هو النفس. فعلى هذا النحو قلنا في تأنس الاله الكلمة. فان كنتم تظنون ان تقوم جوهر واحد من جوهرين مختلي الصفات غير ممكن فالخطوا الانسان وتدبروه فانكم تجدونه كما وصفنا. فان صعب عليكم او عسر ان تثبتوا احد جزويه<sup>25</sup> وهو النفس لامتناع احساسها وكنتم ممن لا يعترف الا بالمحسوسات ولا يدرك سواها فاعتبروا بالابدان. فان كل واحد مركب من اعضاء<sup>28</sup> كل واحد منها

18 ولا توهم ان الجواهر فقط هي التي تحفظ طابعها وخواصها فان كل واحد من<sup>19</sup> - نس ما lege  
 20 - D رطوبة<sup>20</sup> - D lacune (1 mot)<sup>21</sup> - D رطوبة<sup>22</sup> - D الاعراض يحفظ طبيعته ما دام موجوداً  
 23 - D نجد<sup>22</sup> - D رطوبة<sup>21</sup> - D رطوبة<sup>20</sup> - D الاعراض يحفظ طبيعته ما دام موجوداً  
 24 - D نجد<sup>22</sup> - D رطوبة<sup>21</sup> - D رطوبة<sup>20</sup> - D الاعراض يحفظ طبيعته ما دام موجوداً  
 25 - D نجد<sup>22</sup> - D رطوبة<sup>21</sup> - D رطوبة<sup>20</sup> - D الاعراض يحفظ طبيعته ما دام موجوداً  
 26 - D نجد<sup>22</sup> - D رطوبة<sup>21</sup> - D رطوبة<sup>20</sup> - D الاعراض يحفظ طبيعته ما دام موجوداً  
 27 - D نجد<sup>22</sup> - D رطوبة<sup>21</sup> - D رطوبة<sup>20</sup> - D الاعراض يحفظ طبيعته ما دام موجوداً  
 28 - D نجد<sup>22</sup> - D رطوبة<sup>21</sup> - D رطوبة<sup>20</sup> - D الاعراض يحفظ طبيعته ما دام موجوداً



يقوله الملحدون - مستغن في ذلك عن غيره وقد كان قبل خلقه خليقته موجودًا ولا شي غيره. ولا اظنك ايضًا تستحسن ان تقول ان عرضًا من الاعراض يوصف بانه انسان. وقد قلت ان المسيح موصوف بانه واحد. فاذا كان قد لزم <من> <sup>12</sup> وضع المسيح الواحد الموجود ان يكون عرضًا محال ولا موجود الا جوهر او عرض فقد وجب ضرورة ان يكون المسيح الواحد جوهرًا. وهذا ما انكرته وزعمت انه 5 مستحيل. فقد صح ما انكرت واتضح وبطل ما حققت وافتضح. - ولله ناصر الحق وبجيرة <sup>13</sup> وداحض الباطل ومثيره ° الحق شكرًا دائمًا كاستحقاقه - :

ثم ° مع هذا ليت شعري ما الذي فهمت - عافاك الله - من قول ابي بشر - رضي الله عنه - مما يسوغ لك فيه ان تحتج به علينا؟ أظننت انه يوجب ان الجواهر البسيطة يمتنع فيها ان تتركب فيكون من اثنين ° منها او اكثر من اثنين ° جوهرًا واحدًا 10 مؤلفًا مركبًا؟ فان هذا هو المناقض لما نقوله في المسيح انه مؤلف من جوهرين الاهي وانسي ايتلفا فصار منها جوهر واحد مؤلف هو المسمى بالمسيح. وذلك ان كل واحد منها على انفراده ليس يستحق هذا الاسم اذ ° ليس هو المعنى المسمى به. فان كنت قد أظننت <sup>14</sup> فبئس ° ما ظننت وذلك ان ابا بشر - رفع الله قدره - اجل منزلة في العلم واعظم محلاً في الفهم من ان يقول ويعتقد ما يخالف لمشاهدات. وذلك انه مما 15 هو ظاهر للحس ان اليدين والرجلين والرأس وبالجملة جميع اعضاء ° البدن ا مع ان كل واحد منها اذا قيس بالبدن يوجد بسيطًا بقياسه <sup>15</sup> اليه قد تركب <sup>16</sup> فصار منها بدن واحد من ابدان الحيوانات. وايضًا فما لا يختلف فيه الحكماء ° المحقون ان الهبولي - وهي جوهر <sup>17</sup> بسيط - والصورة - وهي جوهر بسيط - قد ايتلفا وتركبا فصار منها جواهر كثيرة مركبة كل واحد منها هو جوهر واحد مؤلف وان كان ليس 20 بواجب بسيط. وفي هذه ما يشهد بفساد هذا الظن ويبطله. \* وان كنت انما

D واحد + <sup>17</sup> - D تركبت <sup>16</sup> - D بالقياس <sup>15</sup> - ظلت <sup>14</sup> lege - B بحر <sup>13</sup> - من + <sup>12</sup> lege

البيسط بسيطاً<sup>3</sup> والمركب مركباً والمعقول معقولاً والمحسوس محسوساً. كما قال ابو بشر متى - رحمه الله - في تفسيره لمقولة الجوهر لما ذكره ارسطو : «الجوهر واحد البتة».

قال يحيى بن عدي : ما احسبك - هداك الله - ان كنت كما قلت نستورياً تجتري ان تحالف بولس<sup>4</sup> السليح الطاهر الجليل في تلاميذ<sup>5</sup> المسيح اذ<sup>6</sup> ينادي ويقول ان المسيح<sup>7</sup> ابن الله<sup>8</sup> واحد. وان جميع الفرق الثلث النصرانية معترفة بهذا ولا ينكره. وشرح الامانة التي اجتمعت عليها الثلثائة<sup>9</sup> وثمانية<sup>10</sup> عشر اسقف تتضمن ايضاً ان المسيح واحد ووحد اذ<sup>11</sup> يقول : «وبالواحد<sup>12</sup> الرب يسوع المسيح الوحيد ابن الله». وبانك ان تجاسرت على انكار هذه محكاً ومعاندة خرجت بذلك عن النصرانية جملة وعمما تعتقده الثلث فرق النصرانية - اعني يعقوبية الملكية والنسطورية - .

وذلك ان هذه الفرق مجتمعة معترفة على ان<sup>13</sup> المسيح واحد وعلى تصديق القولين اللذين استشهد بهما لا يختلف في ذلك. ووجب الا تخاطب في هذا كما يخاطب هولاء<sup>14</sup> النصرانية بعضهم بعضاً بل يجب ان تسلك في مناظرتك طريقاً أخرى وتخاطب مخاطبة المخالفين للنصاراة كلهم. فاما ان اعترفت بما يعترف به ويجمع جملة

النسطورية الذين تقول انك منهم ا وان اعتقادك اعتقادهم من ان المسيح واحد<sup>15</sup> D 212v<sup>9</sup> فيلزمك ضرورة ان يكون هذا الواحد الذي هو المسيح اما جوهرًا واما عرضًا. وذلك انه لا بد في كل موجود من ان يكون واحدًا من هدين<sup>16</sup>. وما احسبك تستجيب<sup>17</sup> ان تقول ان المسيح عرض. وذلك انه قد اقررت بانه موصوف بانه اله. ومن اضر الكفر بالله<sup>18</sup> - تبارك اسمه - ان يقال انه عرض ا اذ<sup>19</sup> كانت الاعراض كلها فقيرة<sup>20</sup> B 160r<sup>10</sup> في وجودها الى شي غيرها لتوجد فيه ولا قوام لها من دونه. والباري - تعالى عما

- B superscr B<sup>8</sup> - B (biffé) اسم +<sup>7</sup> D - بومن بالواحد<sup>6</sup> - D <<sup>51</sup> - D بولص<sup>4</sup> - D <<sup>3</sup> - B بالله<sup>11</sup> - D تستحيز lege<sup>10</sup> - D وحيد +<sup>9</sup>

B 159r<sup>o</sup> جوهر الانسان. كيف ذلك وهو خالقه ورازقه ومنشيه ا ومبقيه ومغذيه ° ومنميه. ما هذه الفرية وهذا التهور والاجترأ ° على ان تقول ما لا تعلمه ولا تتصور حقيقته؟ ما يحل لك عندي ان تخاطب احدًا ولا ان تخوض في شي من امور الباري - تبارك وتعالى - . ما دمت بهذا النقص من سداد التطويل من مباينة احوال الشادين في البحث. فأى عاقل سبيل عن ان المنافاة لا توجد لشي واحد ° [وانها واحد] °<sup>62</sup> وانها 5 اقل ما يوجد من شيين؟ والباري - جل جلاله - قبل خلقه خلانقه لم يكن موجودًا غيره. وكيف لم يظهر لك ان المنافاة ليست طبيعة جوهره الا من اعظم الافك ان يقال فيه - تعالى وجل عن هذا البهتان - انه لم يكن موجودًا في حال من الاحوال. فن البين اذن ° للبعد قبل خلقه خلانقة ولم °<sup>63</sup> يكن منافيًا اذ ° لا يوجد شي ينافيه. وكذلك لا يصح ان تكون المنافاة ايضًا خاصة له. وذلك ان <من> °<sup>64</sup> 10 شروط الخاصة على ما ذكر ° فرفوروريوس في ايساغوجي ان تكون °<sup>65</sup> موجودة دائمًا. وايضًا كيف يصح ان يكون خالقًا موجودًا ° لمنافية طبيعة جوهرية او خاصة °<sup>66</sup>؟ واما قولك الذي اوله °<sup>67</sup> «وذلك ان جوهر الباري - عز وجل - ازلي» واخره قولك «متغير °<sup>68</sup> فاسد» فانما اتيت به على انه دليل على ما ادعيت من منافاة الجوهرين. وفي ما اتينا به واثبتناه ° من بطلان دعواك هذه كفاية في بطلان كل 15 الاقاويل الناصرة لها وان كانت لا ثبتت ° ان المنافاة للجوهرين طبيعة او خاصة فهي منافية لخلافها وهذا ما لا ينكره بل نحن معترفون بان الجوهرين مختلفان الا انه ليس كل شيين مختلفين هما متنافيان.

17. ثم قال قرياقس : ومع هذا فان خاصة كل جوهر °<sup>1</sup> تحفظ طبيعته °<sup>2</sup> 17. B 159v<sup>o</sup>

°<sup>62</sup> sic B(?), lege ° < - °<sup>63</sup> lege - ان لم °<sup>64</sup> lege + من - °<sup>65</sup> يكون B -- °<sup>66</sup> incompr., lege °

°<sup>67</sup> cit B<sup>2</sup> (supra p. 19\* ln 12) - °<sup>68</sup> < B<sup>2</sup>

D طبيعة °<sup>2</sup> - D ان °<sup>1</sup> + 17.

واحدة. ونصف بدءاً واحداً بعينه في حال واحدة بانه ذو° خمس اصابع وبانه ليس  
 بذي° خمس اصابع وبانه مريض وبانه صحيح. ونصف الدولاب والرحاء° بانها  
 متحركان حركة نقلة وبانها ليسا متحركين حركة نقلة ا. وكل هذه الصفات يتنافى  
 ويتكاذب° على وجه ما وتوجد وتصدق معاً على وجه اخر. وامثال لهذه كثيرة لا  
 حاجة بنا الى تعديدها. ان فيما ذكرناه° كفاية في اظهار بطلان قضيتك هذه التي  
 اخذتها° كانها قضية واجب قبولها بينة بنفسها.  
 واما قولك<sup>51</sup> «لانه لو جاز ذلك لوجب اضطراراً<sup>52</sup> ان يكون الجوهر الواحد  
 مبايناً لذاته والذات° الواحدة مباينة بعينها<sup>53</sup> وهذا ما لا يجوز البتة». فجوابنا عنه انا  
 قد اوجدناك في الموجودات المشاهدة ان ذلك° ليس انما هو جائزاً فقط بل هو  
 موجوداً ايضاً وجوداً ظاهراً. \* وفي ذلك° تكذيب<sup>54</sup> لقولك وشهادة صحيحة  
 صادقة ببطلان وجوب ما اوجبه.  
 وقولك<sup>55</sup> «اذا كان<sup>56</sup> كل واحد من الجوهرين حافظاً<sup>57</sup> لخاصته ولطبيعته التي هي  
 المبانية والمنافاة» واني اقول لك في جواب : هذا حق<sup>58</sup>. لقد سألني وشغلت نفسي  
 وافتنت جزواً<sup>59</sup> من زماني في مخاطبة من هذا مبلغ جهله. يا هذا الرجل - وهب  
 الله لك العافية - فما يصدر عنك هذه الالمرض عظيم بنفسك. كيف تجتري ان  
 تقول ان طبيعة الله الكلمة او خاصه الله الكلمة - تعالى عما تقوله - منافية لطبيعة  
 الانسان؟ ما هذا القول الا قول من لا يعرف معنى المنافاة<sup>60</sup>. يا هذا! ان المنافاة  
 اضافة بين متنافيين يمكن ان يفسد كل واحد منها خصه<sup>61</sup>. ما اظنك لو علمت  
 هذا استحللت ان تقول ان طبيعة جوهر الاله الكلمة يمكن ان تفسدها طبيعة جوهر  
 الانسان ولا ايضاً استحسنت ان تنفوه بان طبيعة جوهر الاله الكلمة تفسد طبيعة

<sup>51</sup> cit B<sup>2</sup> (supra p 19\* ln. 9) — <sup>52</sup> من الاضطراب — <sup>53</sup> بعينه B<sup>2</sup> — <sup>54</sup> B تكديماً — <sup>55</sup> cit B<sup>2</sup> —  
 عن معترفين\*<sup>60</sup> — جزءاً lege<sup>59</sup> — B حقاً<sup>58</sup> — B حافظ<sup>57</sup> — B<sup>2</sup> < <sup>56</sup> — (supra p 19\* ln 10) —  
 D منها الاخر lege<sup>61</sup> — D ناه هذين الجوهرين مختلفان الا ان ليس كل المختلفين هما متنافيان

- الجوهر بقوله<sup>39</sup> «ومما للجواهر أيضًا انه لا مضاد<sup>40</sup> لها. فإذا يضاد<sup>41</sup> الجوهر الاول؟ كانسان ما فانه لا مضاد<sup>42</sup> له ولا للانسان أيضًا ولا للحيوان مضاد<sup>42</sup>». ولم يتبين أيضًا ما يظهر من اقاويله في هذا الكتاب في المتقابلات - وهي هي الاشياء<sup>o</sup> المتنافية - من ان جميعها انما<sup>43</sup> شأنها ان توجد في موضوع «لا يمكن ان يجتمع المتنافيان منها معًا في موضوع واحد». وكل ما من شأنه ان يوجد في موضوع 5 هذا الضرب من الوجود فانما هو عرض كما قد ذكر<sup>o</sup> ذلك ارسطو أيضًا في كتاب قاطيغورياس<sup>44</sup> عن قسمة الموجودات. ومن اعظم الفرية ان الاله - تعالى عما يقوله الجاهلون - عرض. ومن المحال ان يقال ان الانسان عرض. فأبي دين استحللت ان تصف الهًا - جل اسمه - بصفة الاعراض؟ فأبي<sup>45</sup> عقل استحسنت ان تحكم بذلك على الانسان؟ - المعاذ<sup>o</sup> بالله من الخذلان<sup>o</sup> - . 10
- واما قولك<sup>46</sup> «استحال عندنا ان يوصف بها جوهر واحد وموضوع واحد» فلم يصح ولا يصدق على هذا الاطلاق<sup>47</sup>. وذلك انه لو سلم لك ما ادعيت من ان جوهر<sup>48</sup> الاله - جل اسمه وعز - متنافيان متناقضان لما وجب الا يوجد<sup>49</sup> في جوهر واحد مؤلف منها ولجاز ان يجتمعا ويأتلف منها جوهر واحد كما جاز في كثير من المتنافيات من المتناقضات<sup>50</sup> والتي فيها شروط كثيرة من شروط التناقض وغيرها 15 من المتقابلات وهي المتنافيات. وذلك انا قد نجد الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبياض والسواد يأتلف ا من كل ضدين منها شي واحد. اما من البرودة والحرارة فكالفاتر واما من اليبوسة والرطوبة فكالحار واما من السواد والبياض وكالمتوسط بينهما وكالادكن والاخضر وغيرهما. وقد نجد الخط الواحد بعينه في حال واحدة بعينها يوصف بانه منقسم وبانه غير منقسم وان كان ذلك من جهتين اثنتين<sup>o</sup> لا من جهة 20

B - قاطيغورياس<sup>44</sup> - من lege<sup>2</sup><sup>43</sup> - مضاد lege<sup>42</sup> - يضاد lege<sup>41</sup> - مضاد lege<sup>40</sup> - v.v.<sup>39</sup> -  
 لاه لا مضاد بين جوهرى الاله والانسان +<sup>47</sup> -- cit B<sup>2</sup> (supra p. 19\* In. 8) - فأبي lege<sup>45</sup> -  
 D المتضادات والمتنافيات<sup>50</sup> - D يوجد<sup>49</sup> - B جوهر<sup>48</sup> - D

الله - الله الكلمة - تبارك وتعالى - فيصح لك حينئذ ° الكناية بالهأ °<sup>29</sup> الا انه °<sup>30</sup>  
يخرج الوصف بذلك °<sup>31</sup> ان يكون وصفاً للمسيح اذ ° كان المسيح ليس ا هو عندك °<sup>157v</sup>  
ولا عند احد من الثلث فرق النصرانية النسطورية والملكية واليعقوبية الهأ فقط ولا  
انساناً فقط. وهذا القول بعينه يلزمك في قولك « تسمية انساناً وحده بحده °<sup>32</sup> ». 5  
وذلك انه اذا سلكننا فيه السبيل التي سلكنها في الكناية عن الاله - جل وعز -  
بالهأ °<sup>33</sup> لزم الكناية بها عند تسميته انساناً احد الامرين اللذان ° لزمنا من جهة  
الاله - تعالى حده. اذا بطل ان يكون الوصف بالاله وبالانسان وصفاً للمسيح  
فشل برهانك وانهدم بيانك بانتقاض اركانه.  
وقوله °<sup>34</sup> « ثم يخصه °<sup>35</sup> ما يختص به جوهره من جوهر الانسان وبيانه °<sup>36</sup> وينافيه  
ويناقضه » فقبح شنيع. وذلك ° ان الاشياء ° المتنافية بذواتها ° - لا بتوسط اشياء ° 10  
اخرى - من الذوات ° التي هي من شأنها ان يبطل كل واحد منها بوجودها وجود  
المنافية لها اذا كان هذا شرط المناقضة والمناقضة. وكذلك ° هو موجود في كل متنافيين  
ومتناقضين. وبأي دين استحللت ان تقول ان ذات ° الاله - تعالى عن هذه  
الفرية - لها ما يمكن ان يبطلها. واذا لا يوجد : او بأي عقل استحسنت هذه؟ -  
نعوذ ° بالله من الخذلان ° - فما سبب هذا وما اشبهه من الاقاويل الا خذلان ° الله 15  
لقائلية حقاً.

لقد خبرني °<sup>37</sup> : كيف يستجيز ان تستشهد بكلام ارسطوطاليس الفيلسوف في  
مقالة اللام - وهو كلام فيها بعد الطبيعيات - . وانت لم تفهم ما قاله في كلامه في  
الاول من كتبه في المنطق - وهو كتاب قاطيغورياس °<sup>38</sup> - عند وصفه خواص

D, سمي انساناً. سمي انساناً ونحده بحده °<sup>32</sup> - D عن °<sup>31</sup> - D لكر °<sup>30</sup> - باله °<sup>29</sup> BD, lege  
- cit. B<sup>2</sup> (supra p. 19\* In 6) °<sup>34</sup> - باله °<sup>33</sup> lege - B<sup>2</sup> (supra p. 21\* In. 4) °<sup>35</sup> تسميه انساناً ونحده  
B فاطيغورياس °<sup>38</sup> - B خبراني °<sup>37</sup> - B<sup>2</sup> يميزه + °<sup>36</sup> - B<sup>2</sup> يخصه °<sup>35</sup>

جوابنا عنه هو هذا : اما قولك بانك وهم باجمع تسمونه الله لان «قولنا انه حكمة  
 B 157<sup>o</sup> الله وكلمته ينتظم انه الله باجتماع منا ومنهم» فحق لا شك فيه انك واليعقوبية ا  
 يسمون المسيح الله الا انهم يسمونه الهنا بنحوين اثنين<sup>o</sup>. احدهما يشيرون به الى  
 جوهر المسيح المقوم<sup>19</sup> من الكلمة والانسان فيكون بهذا النحو مساوياً في الدلالة  
 للفظه المسيح والنحو الآخر فيصفون به ويقولهم انسان ايضاً المسيح كما يوصف  
 5 الكل بما يوجد لاحد اجزائه لا على ان الاله - جل اسمه - جنس المسيح<sup>20</sup> ولا  
 فصل ولا نوع ولا خاصة ولا عرض. ولذلك ليس يعنون بقولهم ان المسيح الاله  
 واحد من هذه الوجوه. بل قولهم ذلك<sup>o</sup> يدل من<sup>21</sup> قولهم ان احد الجوهرين | الذي  
 D 211<sup>v</sup> ايتلف منها المسيح هو اله. وليس وصف الكل وصفة<sup>22</sup> بعض اجزائه بمنكر. فقد  
 يوصف الانسان بانه محسوس وانما المحسوس منه جوهر واحد من جوهرية اللذين هو  
 10 مؤلف منها وهو بدنه دون نفسه ويوصف ايضاً الانسان بانه عاقل وانما العاقل منه  
 نفسه وهي احد جزويه<sup>23</sup> اللذين منها تقوم. ويوصف الدار بان فيها زيداً وانما زيد  
 في جزو<sup>24</sup> من اجزائها لا في جميعها. وعلى هذا الوجه يصح عند اليعقوبية وصف  
 المسيح وهو الجوهر الواحد المؤلف من جوهر الاله الكلمة - جل وعز - ومن جوهر  
 الانسان.

\* واما قولك<sup>25</sup> «تسميته...» وقولك انه يكتفي الهماً عن جوهرين فانه لا يصح  
 ولا يفهم. وذلك ان الهماً انما يكتفي بها<sup>26</sup> عن شي واحد ولا يجوز ان يكون الكناية  
 عن شيين. فانه<sup>27</sup> كما لا يصح ان يقال «انها» لشي واحد كذلك لا يصح ان يقال  
 «انه» لشيين. فاذا كان المسيح عندك جوهرين وليس جوهرًا واحدًا على وجه من  
 20 الوجوه فلن يصح قولك انه اللهم<sup>28</sup> الا ان يكون يعني بذلك انه - اذا وصفته بانه

<sup>19</sup> *lege* — <sup>24</sup> *lege* — جوهرية. خزأه *lege* — <sup>23</sup> — صفة *lege* — <sup>22</sup> — على *lege* — <sup>21</sup> — *D* للمسيح — <sup>20</sup> — *D* المنقوم<sup>19</sup>  
 وكتابتك عنه وهو عندك اثنان بالهأ التي هي <sup>27</sup>\* — به *lege* — <sup>26</sup> — *ref B*<sup>2</sup> (supra p 19\* ln. 5) — <sup>25</sup> — جزء  
 اله *lege* — <sup>28</sup> — *D* صمير الواحد لا يصح ولا يفهم

وأما باقي قولك في هذا الفصل الذي ذكرناه<sup>٥</sup> فليس فيه شيء أتى به نقيصاً لما قلناه فلذلك لا ينبغي ان ترتفع به.

16. ثم قال قرياقس : لانا لم نثبت ان المسيح جوهران لاختلاف الصفتين

اللتين يوصف بهما ونعائين الجنس فقط \*\* ولكن اثبتنا ذلك لما رأينا انا وهم باجمع

نسميه<sup>١</sup> الله - لان قولنا انه حكمة الله وكلمته ينتضم<sup>٢</sup> انه الله باجماع منا ومنهم - \*

ثم نخصه<sup>٣</sup> بما يختص به من جوهره من جوهر الانسان ويميزه<sup>٤</sup> ويباينه وينافيه

ويناقضه<sup>٥</sup> ونسميه انساناً ونحده<sup>٦</sup> بما يحيزه ويميزه تمييزاً جوهرياً من جوهر الباري -

جل اسمه - ويباينه وينافيه<sup>٧</sup>. وكذلك<sup>٨</sup> استحال عندنا ان يوصف بهما جوهر واحد

وموضوع واحد<sup>٨</sup> \* لانه لو جاز ذلك لوجب من الاضطرار ان يكون الجوهر الواحد

مبايناً لذاته<sup>٩</sup>. والذات<sup>٩</sup> الواحدة مباينة لعينها<sup>٩</sup>. وهذا ما لا يجوز البتة<sup>١٠</sup>. \*\* اذ<sup>١٠</sup>

كل<sup>١١</sup> واحد من الجوهرين حافظ<sup>١٢</sup> لخاصته لطبيعته<sup>١٣</sup> \* التي هي المباينة

والمنافاة<sup>١٤</sup>. وذلك ان جوهر الباري - جل وعز - ازلي<sup>١٥</sup> محرك ولا متحرك بسيط

لا يشوبه شيء من الهوى ولا مخالط شيئاً منها. والانسان جوهر متحرك محدث يقبل

الفساد هوى مركب<sup>١٦</sup> فاسد<sup>١٧</sup>.

15 قال يحيى بن عدي : قولك في هذا الفصل الذي اوله «ولكن اثبتنا ذلك...»

واخره<sup>١٨</sup> «وكذلك استحال عندنا ان يوصف بهما جوهر واحد وموضوع واحد»

16. <sup>١</sup> hyp., تسمية B, نسمه D (v. note 7), cfr. ref. B<sup>2</sup> (infra p. 20\* ln. 1) et ref. B<sup>2</sup> (infra p. 20\* ln. 16) — <sup>٢</sup> dialect, lege يتضم, cfr. ref. B<sup>2</sup> (infra p. 20\* ln. 2) — <sup>٣</sup> hyp. B<sup>2</sup> — <sup>٤</sup> lect hyp. B, < B<sup>2</sup> — <sup>٥</sup> cit. B<sup>2</sup> (infra p. 21\* ln. 9) — <sup>٦</sup> hyp., وتسمية B, وتسمية انساناً ونحده — <sup>٧</sup> hyp. لكن لانا وهم نسميه الله ثم نخصه بما يخص جوهر 7\*\* — B<sup>2</sup> (infra p. 21\* ln. 4) — <sup>٨</sup> انساناً وحده عنده — D الانسان — <sup>٩</sup> cit. B<sup>2</sup> (infra p. 22\* ln. 11) — <sup>١٠</sup> بعيه B<sup>2</sup> — <sup>١١</sup> cit. B<sup>2</sup> (infra p. 23\* ln. 7) — <sup>١٢</sup> — D لطبيعته وحاصيته — <sup>١٣</sup> cit. B<sup>2</sup> (infra p. 23\* ln. 12) — <sup>١٤</sup> — B<sup>2</sup> حافظاً — <sup>١٥</sup> كان + <sup>١٦</sup> — B<sup>2</sup> (infra p. 24\* ln. 13) — <sup>١٧</sup> — B<sup>2</sup> متغير + <sup>١٨</sup> — B<sup>2</sup> (infra p. 24\* ln. 14) — <sup>١٩</sup> — D بسيطاً مركباً غير قابل للفساد فاسد — <sup>٢٠</sup> cit. B<sup>2</sup> (supra p. 19\* ln. 8)



15. ثم قال فرياقس : ولذلك يجمع في حد الانسان حد جنسه وفصوله. وذلك كقول القائل ان الانسان حي قد جمع انه جوهر حساس متنفس. وقوله «ناطق» قد اشتمل على انه جوهر مستعمل النطق. وقوله «مات» قد دل على معنى جوهر قابل للفساد لان الاسم يتضمن الحد بالقوة. وكذلك ليس هذا ناقضاً لما قلناه.
- قال يحيى بن عدي : قولك «وكذلك...» يقتضي انك انما تشير بذلك الى قولك<sup>1</sup> «لأنها مركبة من هيولى وصورة ويحويها حد واحد»<sup>2</sup>. فجعلت السبب في اجتماع حد جنس الانسان وفصوله في حد الانسان «انها مركبة من هيولى وصورة ويحويها حد واحد». وليس هذا هو سبب صدق حد الحي وفصول الحي القاسمة له المقومة للانسان على الانسان ودخولها في حده. فانه لو كانت العلة في ذلك هي ان الانسان والحي وفصوله مركبة من هيولى وصورة لوجب لوجود هذه العلة في النار والهواء<sup>3</sup> والماء<sup>4</sup> والارض والحجارة والنبات ان يصدق على كل واحد من هذه حد الحي وحد الناطق وحد المائت. وكفى بيان استحالة هذا بالاستحالة لهذا الموضع. فليس بهذا اذاً السبب في ان يجمع في حد الانسان حد جنسه وفصوله. فاطلب لذلك سبباً اخر فعساك تجد الحقيقة فيه.
- واما قولك من ذلك<sup>5</sup> ان «قول<sup>3</sup> القائل ان<sup>4</sup> الانسان حي قد جمع انه جوهر حساس متنفس» فقول من لا يعرف ايضاً مراتب اجزاء<sup>6</sup> هذا الحد. يا هذا الا تعلم B 156v انك اذا قلت «حساس» استغنيت عن ان تذكر «المتنفس» اذ<sup>7</sup> لا حساس الا متنفس؟ فتكون زيادتك للمتنفس هدراً وهذياناً<sup>8</sup>. واياك اذا اردت بعد قولك «حساس» قولك «متنفس» يقتضي ان يكون مبين الحساس ما هو متنفس. فلم هذه السقطات القبيحة؟

15. <sup>1</sup> cit. B<sup>2</sup> (supra p 17\* In. 2) — B<sup>2</sup> وكونها واحد بل خاصة واحدة<sup>21</sup> — B<sup>2</sup> (supra p 18\* In. 2) — <sup>4</sup> B<sup>2</sup>, < B.

14. ثم قال قرياقس : فالانسان والحى والناطق والمائت طبيعة واحدة وجوهر

واحد لانها مركبة من هوى وصوره<sup>1</sup> وكونها واحد بل خاصة واحدة<sup>1</sup>.

قال يحيى ابن عدي : قد بيننا<sup>2</sup> ان طبيعة الحى ليست طبيعة الانسان.

وكذلك<sup>3</sup> طبيعة الناطق ليست طبيعة الانسان بما يغنيا عن اعادته. واما نصرک

بسبب<sup>3</sup> كون طبيعة الانسان والحى والناطق طبيعة واحدة ما انها مركبة من هوى

وصورة فيلزمك ان تكون طبيعة الانسان وطبيعة الحجر طبيعة واحدة وطبيعة الارض

وطبيعة النار طبيعة واحدة وكذلك جميع الاشياء<sup>4</sup> الهولانية طبيعة واحدة. وحسب

وضع [...] <sup>4</sup> هذا المحال محالاً ومواضعه جهلاً. ما اراك الا وقد اغتررت بظاهر قول

ابى بشر - رضي الله عنه - <sup>5</sup> «انه لا فرق بين المحمولات المحمولة حمل المحمول

على الموضوع وبين الموضوعات الا في الخصوص والعموم» ولانك لم تعرف ما يشير

اليه به وما تفوه بقوله. هل لك اعتقدت ان لا فرق بين الحيوان والانسان ولا بين

الحيوان والفرس<sup>6</sup> الا في الخصوص ولا في العموم<sup>6</sup>؟ وما ادري كيف لم يلح لك ما

يلزم من هذا الاعتقاد من الشناعة مع ظهوره. وهو ان تقول : لا فرق بين الانسان

والفرس بل [...] <sup>7</sup> ان تقول الا فرق بين الانسان وبين الحيوان اذ<sup>8</sup> الجسم يحمل

على كل واحد منها هذا الضرب من الحمل وكل واحد منها مركب من هوى

وصورة. وما اراك ترضى لنفسك ان يوصف بان لا فرق بينك وبين الحيوان<sup>8</sup>. بل

اعلم انك تتقصص من ذلك وتحيني منه. او ما يجب ان تغضب من الحق بل ان ترضى<sup>9</sup>

به وتسلم له. ولكن ابا بشر - رضي الله عنه - يشير بقوله<sup>9</sup> «ان المحمولات على

هذه الجهة وموضوعاتها<sup>10</sup> من طبيعة واحدة» الى غير ما يسبق من الظن من ظاهر

قوله بل الى معنى غيره. لولا الخطر لاخبرت به.

14. <sup>1</sup> lege — <sup>2</sup> بيّننا (infra p 18\* ln 6) B<sup>2</sup> وبحويها حد واحد <sup>11</sup> lege — <sup>3</sup> lacune (2 mots) — <sup>4</sup> cfr. supra p 16\* ln. 8 — <sup>5</sup> lege<sup>2</sup> في العموم وفي الخصوص (cfr supra ln. 10) —

<sup>6</sup> lacune (2 mots) — <sup>7</sup> marg. B. العدره (?) text B — <sup>8</sup> cit. B<sup>2</sup> (supra p 15\* ln. 7) —

<sup>9</sup> B<sup>2</sup> موضوعاتها هي<sup>10</sup>

الحس احدهما دائم<sup>4</sup> والآخر يقبل الفساد. والجوهر المحسوس<sup>5</sup> القابل للفساد ينقسم على ثلاثة جواهر : الواحد كالعنصر والآخر كالصورة والثالث مركب فيها<sup>6</sup>.

قال يحيى بن عدي : يا هذا الرجل - عافاك الله - كيف يناقض او يضادد<sup>7</sup> هذا او يفسد او ينافي شيئاً مما ذكرناه<sup>8</sup> في قولنا الذي قد صدرته وذكرته عنا؟ بئها عن ذلك<sup>9</sup> وعرفناه! فليس بين فيه مناقضة لنا. وانه ليخيل لي انك لم تقصد بذكره<sup>10</sup> 5

الأ ان تعلمنا ان هذه الكلمات والكتب التي هي مقضية منها قد وقعت اليك. هذا على انك ان كان ظنك قد انجذب<sup>11</sup> الى ما انجذب<sup>12</sup> اليه ظاهر قول شيخنا ابي بشر - رضي الله عنه - فانه : «لا فرق بين المحمولات والموضوعات التي تحمل على هذه الجهة بالجوهر والطبع. ان الطباع التي تدل عليها<sup>13</sup> حدود المحمولات هي هي الطباع التي تدل على<sup>14</sup> حدود الموضوعات بعينها<sup>15</sup> والطباع التي تدل عليها 15

حدود الموضوعات هي هي التي تدل عليها حدود المحمولات بأعيانها». فقد اعتقدت اعتقاداً باطلاً لا حقيقة له. وذلك<sup>16</sup> انه من البين الظاهر ان ما يدل عليه حد الانسان - وهو احد موضوعات الحيوان - ليس هو ما يدل عليه حد الحيوان. وذلك انه ليس احد له عقل يذهب<sup>17</sup> عليه ان ما يدل عليه حد الانسان - وهو القول حيوان ناطق مانت - ليس هو بعينه ما يدل عليه حد الحيوان - وهو القول جوهر ذو<sup>18</sup> نفس حساس متحرك بارادة -. فان الفرق بينهما كثير<sup>19</sup> ظاهر ولا يذهب<sup>20</sup> على عاقل ان الحدود المختلفة المعاني تدل على طبائع مختلفة. فيلزم لذلك 155v<sup>21</sup> وبمخالفة حد الحيوان لحد الانسان ان يكون ا طبيعة الانسان مخالفة لطبيعة الحيوان.

والطبائع المختلفة من حيث هي مختلفة ليست طبيعة واحدة.

— عليها lege<sup>9</sup> — B على ها<sup>8</sup> — يضاد lege<sup>7</sup> — B<sup>2</sup> معها lege<sup>6</sup> — B<sup>2</sup> < B<sup>2</sup> — B<sup>2</sup> القاء +<sup>4</sup>  
 B كثير<sup>11</sup> — (cfr. infra) باعيانها lege<sup>10</sup>

جوهرياً لان الانسان وجنسه وفصوله من طبيعة واحدة وجوهر واحد<sup>3</sup>. وذلك يتبين من قول ارسطو فانه قال في قاطيغورياس<sup>4</sup> هكذا : «متى حمل شي على شي حمل المحمول على الموضوع قيل كلما يقال على المحمول على الموضوع ايضاً». وقال ابو بشر - رحمه الله - في تفسير هذا الموضوع بعد كلام طويل هكذا<sup>5</sup> : «فجميع الاشياء<sup>6</sup> التي تحمل بعضها على بعض حمل المحمولات على الموضوعات وهي الكليات على جزئياتها<sup>7</sup> تحمل المحمولات على الموضوعات من طريق «ما هي» من قبل ان المحمولات على هذه الجهة <و><sup>7</sup> موضوعاتها هي<sup>8</sup> من طبيعة واحدة وهي منقسمة منشعبة من ذات<sup>9</sup> واحدة المحمولات والموضوعات جميعاً<sup>7</sup> والطبع لكن بالجوهر والعموم فقط<sup>9</sup>».

10 قال يحيى : كلما حكيت في هذا الفصل عن ارسطو وعن شيخنا ابي بشر - رضي الله عنه وارضاه واكرم ما به ومثواه<sup>9</sup> - فحكايته لك صحيحة وانت عنها صادق الا انه ليس يتضمن نقيضاً لقولنا ولا ضداً له. فان الذي يتضمن قولهما هو ان المحمولات على المحمولات حمل المحمولات على الموضوعات هي ايضاً محمولات على الموضوعات. ولم انكر هذا قط ولا في كلامي شي يناقض هذا ولا يضادده<sup>10</sup>.  
15 فما اشتغالك بما لا فائدة فيه ولا عائدة منه؟ وكذلك الحال في قولك الثاني كهذا : وهو قولك :

13. «قال قرياقس<sup>1</sup> : وقال ايضاً ارسطو في كتابه المعروف بحرف اللام

هذا :<sup>2</sup> ان جميع الجواهر ثلثة : الواحد منها لا يستحيل ولا يتحرك اصلاً وهذا

الجوهر ليس يدرك | بالحواس لكنه انما يدرك بالعقل والجوهران الاخران<sup>3</sup> يقع عليهما<sup>155r</sup>

<sup>3</sup>\* cit B<sup>2</sup> (supra p 12\* ln. 15) — <sup>4</sup> B فاطيغورياس — <sup>5</sup> v.v. — <sup>6</sup> lege — <sup>7</sup> جزئياتها — <sup>8</sup> B<sup>2</sup> + lege (infra p. 17\* ln. 19) — <sup>9</sup> < B<sup>2</sup> — <sup>10</sup> lege? فقط والعموم والعموم فقط (cfr. infra p. 17\* ln. 10) — <sup>11</sup> lege يضاده

13. <sup>1</sup> lege + قرياقس — <sup>2</sup> v v — <sup>3</sup> B<sup>2</sup> اللدين + (infra p 43\* ln 1)

فرفوريوس في ايساغوجي من ان للانسان اجناساً كثيرة منها الحيوان الناطق الحيوان والحساس والجسم والجوهر. فان حملك المحل على ان تدعي ان ليس واحد من هذه ليس هو جنساً للانسان ذكرنا لك رسم الجنس الذي أتى به فرفوريوس في المدخل وهو قوله : <sup>11</sup> «ان الجنس هو المحمول على كثيرين مختلفين النوع من طريق ما هو». ومن البين ان كل واحد من هذه التي عددنا يحتمل على الانسان والفرس والحمار وبالجملة على كل واحد من الحيوانات وهي انواع كثيرة من طريق «ما هو» جنس لكل واحد من تلك الانواع. وكل واحد من هذه التي عددنا اذاً° جنس لكل واحد من انواع الحيوان. والانسان واحد من انواع الحيوان. وكل واحد من هذه التي عددنا اذاً° جنس للانسان. ومن البين انها اجناس <sup>12</sup> كثيرة وليست جنساً واحداً <sup>13</sup>. فليس انما للانسان اذاً° جنس واحد بحسب الحقيقة وانما له جنس واحد بحسب <sup>10</sup> وضعك وهذا محال لازم لوصفك ان الانسان انما له جنس واحد. وكل وضع يلزم محالاً <sup>14</sup> فهو محال. فوضعك اذاً° ان الانسان انما له جنس واحد محال هو ان الانسان ليس انما له جنس واحد حق ضروري. هذا على انه لو يوجد للانسان الا جنس واحد لما وجب ان يكون ذلك° هو السبب في ان لا يوجد للشي كما قلت الا حد واحد. بل انما سبب ذلك ما لو عرفته لانصرفت عن هذه الجرأة والبسط فيما لا <sup>15</sup> نقبله علماً ولا يحصله خبراً ا ولولا ان الخطر لبذل° الحكمة لغير اهلها <sup>15</sup> لذكرنا° B 154v° ذلك° لك.

12. ثم قال قرياقس : <sup>1</sup> [قد تقدم] <sup>1</sup> \* فاما انه حي فانما يحتمل عليه حملاً متوطياً - اعني باسمه وحده اي اسم الحي وحده - لا على ان حدّ الحي هو حدّ الانسان بل على انه حد لجنسه وكذلك° فصوله وانما يصح <sup>2</sup> حملها عليه حملاً <sup>20</sup>

B v v قد تقدم + <sup>15</sup> -- B محال <sup>14</sup> -- B واحد <sup>13</sup> -- B اجناساً <sup>12</sup> -- ref v v. — <sup>11</sup>

B<sup>2</sup> انصح <sup>2</sup> — v.v. < <sup>11</sup> lege 12.

قال يحيى : اما قولك «لا يكون للشي الذي له حد اكثر من حد واحد» فحق  
 الا انك لا تجدني قلت ان الانسان ذو<sup>٥</sup> حدود كثيرة الا مع استثناء<sup>٥</sup> تركت ذكره<sup>٥</sup>  
 اما غلطاً - ان كنت قد استوى عندك معنى القول المستثني<sup>٥</sup> مع معنى القول غير  
 المستثني<sup>٥</sup> - واما مغالطة - ان كنت قد فعلت ذلك<sup>٥</sup> عن علم به - . فارجع الى  
 قولي<sup>٥</sup> فانك تجدني لم اقل «ان الانسان من حيث<sup>٥</sup> هو موصوف بالحلي له حد هو  
 قولنا جوهر ذو نفس حساس متحرك بارادة ومن حيث هو موصوف بالناطق هو قولنا  
 جوهر مستعمل النطق<sup>٤</sup>». ما هذه<sup>٥</sup> الجرأة على هذه الحركات الكاذبة<sup>٥</sup>؟ ما هذا من  
 فعل المتحرمين بالعلم والفضل؟ ثم<sup>٥</sup> انظر : هل يستجيز ان يحد<sup>٥</sup> به لو ان حد الحيوان  
 الذي ذكرت<sup>٥</sup> يحد به الانسان من حيث هو حيوان وان ينكر ان حد الناطق يحد به  
 الانسان من حيث هو ناطق؟ فان استجزت ذلك<sup>٥</sup> في ارتياء<sup>٥</sup> رأيك ان لا تخلوا من  
 ان يكون انكارك ايا<sup>٧</sup> مع علم تحقيقه فتكون معاند للحق وللجهل ما لزمك انكلرك  
 اياه من الشناعة. وذلك ان وجود<sup>٨</sup> معنى الناطق في الانسان ظاهر بيبن. وقد اعترفت  
 انت ايضاً به في قولك في هذا الفصل :<sup>٩</sup> «وكذلك ليس له الا حد<sup>١</sup> واحد بما هو  
 انسان وهو انه حي ناطق مائت». واذا كان الانسان حياً وحد الحلي هو حد كل حي  
 من حيث هو حي وكذلك<sup>٥</sup> حد الناطق هو حد لكل ناطق من حيث هو ناطق فحد<sup>١٥</sup>  
 الانسان من حيث هو ناطق هو حد الناطق.

واما قولك ان سبب امتناع ان يكون<sup>١٠</sup> «للشي الذي له حد اكثر من حد واحد»  
 ان «الانسان ليس له الا جنس واحد» : فهو شاهد بانك لم تفهم ما بينه

<sup>٤١</sup> phrase incompl. ? (par hom. ?); réponse de Yahyā non rés par D mais annotée par le  
 قال المختصر اما اراد الشيخ يحيى ان له حدود كثيرة لا عما هو انسان لكن عما هو حي وناطق . ومائت. وكذلك المسيح له حد واحد بما هو المسيح وهو انه الاله وهو انه الاله متأس وله حد بما هو الاله وهو  
 يعود<sup>٨</sup> - اياه lege<sup>٧</sup> - B<sup>٥</sup> ارتياء<sup>٦</sup> - B هذا<sup>٥</sup> - القول لشارح لاسم الاله بما هو انسان هو الانسان.  
 marg B - <sup>٩</sup> cit B<sup>2</sup> (supra p. 12\* ln. 15) - <sup>١٠</sup> cit. B<sup>2</sup> (supra p. 12\* ln. 14)

قال يحيى : قد تقولت عليّ ما لم اقله<sup>5</sup>. فاني لم اقل ان الانسان من حيث هو موصوف بالانسان له حد ثاني<sup>6</sup>. لم استجيز<sup>6</sup> ان اقول هذا لما فيه من الفساد الذي ما اوجب ان ابنه من قصدك في المجارة عليه. وزعمت ايضاً ان محصول قولي في ارشادي انما هو ان يكون جائزاً في المسيح ان يكون واحداً<sup>7</sup> في الموضوع كثيراً في الحد كما جاز ذلك في الانسان. وليس هذا قصدي بقولي هذا. وان عجبني ليكثر<sup>5</sup> بردها من قصدي بهذا القول عليك مع تصريحني به من غير تعريض. فاني قد قلت في اخر قولي هذا الذي قد حكيتني عني :<sup>8</sup> «واذا كان الواحد قد يقال على هذه<sup>9</sup> الانحاء<sup>9</sup> وقد وجد<sup>10</sup> واحد هو واحد في الموضوع وان كان ذا<sup>9</sup> حدود كثيرة لم يثبت لهم ان المسيح جوهران من ان حد الابن الازلي غير حد الانسان. وهذا فسخ هذه الحجة». فالذي قصدته - عافاك الله - انما هو ابطال<sup>11</sup> المقدمة الكلية التي<sup>12</sup> 15 عليها معنى القياس الموجب لاثنيية<sup>13</sup> الجوهرين | من اثنيية<sup>9</sup> الحدين. وهذا هو الذي يحصل<sup>14</sup> من قولي.

11. ثم قال قرياقس : وهذا الكلام فليستحل ذلك<sup>9</sup> ان لا يجوز ان يكون للشي الذي له حد اكثر من حد واحد. لان الانسان ليس له الا جنس واحد وكذلك<sup>9</sup> ليس له الا حد واحد بما هو انسان وهو انه حي ناطق مائت. واما انه<sup>15</sup> حي فانما يحمل الحي عليه حملاً متواطئاً - اعني باسمه وحده اي<sup>1</sup> اسم الحي وحده - لا على ان حد الحي هو حد الانسان بل على انه حد لجنسه<sup>2</sup>. وكذلك<sup>9</sup> فصوله. وانما اتضح<sup>3</sup> حملها عليه حملاً جوهرياً لان | الانسان وجنسه وفصوله من طبيعة واحدة وجوهر واحد.

<sup>5</sup> lege — <sup>6</sup> lege — <sup>7</sup> واحد B — <sup>8</sup> cit. B<sup>1</sup> (ed. p 10 ln 12-13) B<sup>2</sup> (supra p 6\* ln. 18) — <sup>9</sup> B<sup>1</sup>B<sup>2</sup>, هذا B — <sup>10</sup> BB<sup>1</sup>, يوجد B<sup>2</sup> — <sup>11</sup> اطال D — <sup>12</sup> الذي D — <sup>13</sup> اسمه D — <sup>14</sup> B. (؟) يحصل

11. <sup>1</sup> marg B — <sup>2</sup> \* حسه B — <sup>3</sup> DB<sup>2</sup> يصح D — وليس حد الحي هو حد الانسان وانما هو حد حسه \* — <sup>4</sup> 14\* ln. 19)

فأتخيل لي من امرك الا انك قصدت فيها تعاطيته من هذا الكلام التجميل عند قومك بالانتساب الى رد هذه الاقاويل. وهي فن لم يلبس شيئاً من الصناعة المنطقية فلم استتمتها عرضتها عليهم فظنوها حججاً ولم يظهر لهم عوارها وخفي عنهم انها بالهذيان ° اشبه منها بالبيان. فسولت لك نفسك ان موقعها عند سائر من يسمعونها في خفاء ° الغيوب موقعها عندك وعندهم فتجاسرت لذلك على اطلاع اعمارهم عليها. والا فعلى 5 من من العارفين بتأليف القياس يذهب ° انه لا قياس من مقدمة واحدة او من يغني عليه منهم ان ولا نتيجة واحدة توجد مباينة لمعرفة قياسها<sup>1</sup> في حدها كليها<sup>1</sup>؟ انت عافاك الله الى معرفة معنى القياس واحواله وكيف كونه اخرج منك الى تعاطي<sup>2</sup> استعماله في اثبات شي او نفيه وبطلب ذلك ° اولى بل من مرام المناقضات للاقاويل. - والله يوفقنا واياك للاعود علينا والاصحح<sup>3</sup> لنا -. كيف يذهب عليك 10 انك انما قويت قولي بقولك «ان زيدا لا ثاني ° له»؟ فاني انما مثلت الشمس ا 1533<sup>3</sup> لاصدق بك قولي ان في الموجودات الموضوعات<sup>4</sup> ما لا ثاني ° له في معناه واكتفيت باتخاذي ° لها هذا عن رد غيرها. فلما اتيت بزيد واعترفت انه لا ثاني له زدت قولي تأييداً ومذهبي ° تشديداً متوهماً انك بذلك قادح فيه ومفسداً.

10. ثم قال قرياقس : فنقول ان محصول كلامه انه كما قال كما جاز ان «يوجد 15 واحد في الموضوع كثير في الحد كالانسان مثلاً» فانه زعم انه «ذات ° واحدة ذو ° حدود كثيرة» وكذلك «من حيث لانه<sup>1</sup> موصوف بالحلي له حد ومن حيث هو موصوف بالانسان له حد» وما يتلوا ذلك من قوله :<sup>2</sup> «كذلك يجوز ان يكون المسيح واحداً<sup>3</sup> في الموضوع - اعني جوهرًا واحدًا - كثيرًا في الحد». هذا<sup>4</sup> محصول 20 كلامه ومعنى ارشاده.

9. <sup>11</sup> incompr., lege? + المتقدمين<sup>2</sup> - B تعاطي<sup>3</sup> - lege<sup>4</sup> - الموصوعات lege<sup>4</sup>

10. هذه<sup>4</sup> - B واحد<sup>3</sup> - ref non littéraire<sup>2</sup> - B<sup>2</sup> (supra p. 6\* In. 15) هو lege<sup>1</sup>



قال يحيى : الخوض فيما لا نفع فيه من ذلك ° - الشكر لله دائماً كافياً كاستحقاقه - .

8. ثم قال قرياقس : وقوله ايضاً في الشمس : «انها واحدة في المعنى وفي الموضوع لا ثاني ° لها» فيه شك اذ ° سائر الكواكب الستة تدخل في الجنس مع الشمس وفي الطبيعة كدخول الفرس مع الانسان في الحيوان.

قال يحيى : قد صدقت ان الشمس قد تعمها والكواكب كلها الا الستة فقط انها جوهر<sup>1</sup> وانها اجسام وانها من اسطقس خامس وانها متحركة على استدارة وفي اشياء ° كثيرة ولكن اي مدخل لهذا في تريف ما قلته؟ وما الذي ينتقض به من اقاويلي؟ هل القول بان الشمس واحدة في المعنى وفي الموضوع ناقضه او نافية انها مشاركة الكواكب الستة في الجنس وفي الطبيعة وانها داخله معها في الطبيعة؟ فاما من يشك<sup>10</sup> فان<sup>2</sup> الشمس واحدة لا ثاني ° لها في معنى الشمس فلا حيلة في افهام اثاره ° ولا طريق الى ازالة شكه عنه الا الى الرغبة الى الله - جل اسمه - الذي لا يعجزه شي B 152v في ان ايب له حساً صحيحاً وعقلاً خالصاً. فانه لم يمكن احد صحيح النظر لم يدخل على بصره آفة تزيله عن صحته ان يبدل الشمس اكثر من شمس واحدة ولا الا يدركها واحدة اذ<sup>3</sup> ° لم يحل<sup>4</sup> بين بصره وبينها حائل. وانما يعرف هذا الحول او<sup>15</sup> الذين قد دخل على ابصارهم علة ازلتها عن صحتها.

9. ثم قال قرياقس : واما استثناءه ° وقوله في معنى الشمس اي فيما يخصها فانه يلزم ايضاً ان يكون زيد في معناه الذي يخصه لا ثاني ° له.

قال يحيى : قد صدقت في قولك ان زيداً فيما يختص به من المعنى الذي به صار شخصاً لا ثاني له كما ان الشمس في معنى الشمس لا ثاني لها. ولكن ما الذي<sup>20</sup> ينتقض به من اقاويلي؟ عرفناه! فلعلك قد انكشفت لك ما هو خاف علينا. اما انا

B. (?) يحل<sup>4</sup> - ادا<sup>3</sup> lege - نان<sup>2</sup> lege<sup>2</sup> - جواهر<sup>1</sup> lege.

- قال يحيى : عافاك<sup>6</sup> الله - ليس من هذا الذي حكيتك من قولي ما ذكرت<sup>6</sup> انه يتبين فيه. فاين نذهب بك وما هذه الغفلة؟ اما انا فأظن انك لا تعلم انه لا يمكن ان يوجد في نتيجة عن قياس ما لا يوجد اصلاً في شي من مقدمته. لم تفعل ان تدعي لزوم نتيجة مقدمة واحدة حتى اضفت الى ذلك ان نتجت عن مقدمة واحدة نتيجة لا تشاركها لا في موضوعها ولا في محمولها؟ فمن اين استقدت هذه الصناعة المنطقية الغربية البليغة؟ ومن سبقك الى هذا النظر الحديث الطريف؟ ليس معنى 'الموضوع - [...] الله<sup>7</sup> - عندي معنى الشخص. ولا ما ادعيته علي من اسمي عرفت ذلك اولاً في العقل ولا لازماً ما ظننته لازماً منه. فاما انه وان كان زيد وعبد الله وخالد<sup>8</sup> عرض لكل واحد منهم ان كان شخصاً وعرض لهم مثلاً ان كان كل واحد منهم افطس او اقنى او قصير او طويل او ازرق ا او عجل لا يلزم من قبل 152<sup>3</sup>
- انهم فطس او زرق ان يكون ما قد قال انهم اشخاص. كذلك لا يلزم من قال انهم موضوعون انه قد قال انهم اشخاص. فان اردت وامكنك ان تبين ما ادعيته بغير هذا الذي ذكرت انه يبين منه فرية فانك تكون كمرور الشراب في خيبة الطلاب وطالب ما لا ينال من صحيح المحال.
6. ثم قال قرياقس : واذا كان انما اراد بقوله «واحد في الموضوع» الشخص فقد غلط كما قلنا عند سائر النصارى. 15
- قال يحيى : لم نرد - عافاك الله - بالواحد في الموضوع معنى الشخص فنكون غالبين عند سائر النصارى.
7. ثم قال قرياقس : واما غلظه في ذلك عند غير النصارى فليس بنا حاجة 20 ان نبينه او نطول الكلام وما يوجهه فضل ما.

خالدًا<sup>8</sup> - - عافاك + lege<sup>2</sup>, d'après le sens lacune d'une ligne, hormis le sujet, d'après le sens B عافاك<sup>6</sup>

جواهر على مثال واحد. ومن الظاهر ان معنى المستغني في وجوده عن غيره موجود جنسًا لجميع الاجسام وذوات ° الاجسام. فهو اذًا ° جنس له - تبارك اسمه - كما هو جنس لها ° ا. فقد تبين بطلان قوله «ليس بمجنوس».

4. قال الحراني <sup>1</sup> : وقوله انه «واحد في الموضوع» : ان كان اراد انه <sup>2</sup> واحد

في الشخص فغلط ايضًا عند سائر النصارى اذ ° الشخص هو اقنوم والله عندهم باجمع ثلاثة أقانيم. وقد تبين ذلك من قوله ايضًا في وصف اعتقاد اليعقوبية وشرح مذهبه ° اول رسالته اذ يقول : <sup>3</sup> «سواء ° قلت شخص او اقنوم».

ا قال يحيى : تأمل - عافاك الله - ما نقول. كيف يدل قولي «سواء ° قلت

شخص او اقنوم» على اني اردت بقولي «الموضوع» معنى «الشخص»؟ ومن اي مقدمتين نتجت هذه علي؟ فان هذا الفعل منك يشهد عليك بأحد شيين لا يوجد ولا واحد منها في طالبي الحق ولا يليق بأهل العلم اذ ° لم يوجد ولا واحد منها الا في ذوي ° رذيلة ° من الجهل ان كان ذلك صدر عن غير علم به او في ذوي ° العجب والظن بان يملسه ويلبسه ليخفي. فلا نعطف به ان كان عن علم به وتعمد له.

5. قال قرياقس : تبين ذلك ايضًا تقديرًا <sup>1</sup> - يعني انه انما اراد بالموضوع

الشخص - من قوله في هذا الارشاد حيث يقول ويتمثل هكذا : <sup>2</sup> «فان حد الانسان واحد وهو كثير في الموضوع لانه <sup>3</sup> موضوعاته كثيرة <sup>4</sup> كزيد وعبدالله وخالد <sup>5</sup>».

حاشية . الموجود حس عرضي لا دائي فهو لغوي لا منطقي. وقد قيل في ان الجوهر حس لما يقال عليه + ° كذلك لان عدم الاحتياج لما يوجد فيه ليس هو معنى وجودنا (= وجوديًا) مقومًا لما يقال عليه

4. D — <sup>3</sup> cit B<sup>1</sup> (ed p 7 ln. 6-7). D — <sup>21</sup> قرياقس <sup>1</sup>.

5. لان lege <sup>3</sup> — B<sup>2</sup> (supra p 6 ln. 12) — ref B<sup>1</sup> (ed p. 10 ln. 4-6) — <sup>2</sup> B marg — <sup>1</sup> تقدير

B<sup>1</sup>B<sup>2</sup> — <sup>4</sup> موضوعه كثير — <sup>5</sup> < B<sup>2</sup>

الانحاء<sup>٥</sup> وقد يوجد<sup>23</sup> واحد هو واحد في الموضوع وان كان ذا<sup>٥</sup> حدود كثيرة لم يثبت لهم ان المسيح جوهران من ان حد الابن الازلي غير حد الانسان. وهذا فسح هذه الحجة<sup>24</sup>».

3. قال الحراني<sup>1</sup> في افساد هذا الارشاد : اما قوله «واحد في الحد واحد في

الموضوع كالباري - جل اسمه -» فغلط اذ<sup>٥</sup> الباري لا حد له - عز وجل - اذ<sup>٥</sup>

ليس هو بمجنوس<sup>3</sup>. | 151P<sup>٥</sup>

قال يحيى بن عدي : قوله «ليس بمجنوس» دعوى لا حقيقة لها. وذلك انه من

البين انه - جل اسمه - موجود اذ<sup>٥</sup> كان من اعظم الفرية ان يقال انه معدوم. وكل

معنى ليس هو معدومًا فهو لا محالة اما 'وجود او'<sup>4</sup> موجود بوحد. والقول بانه وجود

محال اذ<sup>٥</sup> كان الوجود عرضًا لجميع الموجودات. وذات الباري - تبارك وتعالى -

ليست في شي من الموجودات سواه. فقد بقي ان يكون موجودًا. وكل موجود لا

يخلوا من ان يكون مستغنيًا في وجوده عن شي يوجد فيه - وهذا هو المسمى

جوهراً - واما الا يكون مستغنيًا في وجوده عن شي يوجد فيه - وهذه صفة سائر

الاعراض -. الا ان المعترفين بوجود الباري - تبارك اسمه - كلهم لا يختلفون في

انه - تعالى - مستغن<sup>5</sup> في وجوده عن شي اخر يوجد فيه اذا كان موجودًا قبل

خلقه خلائقه وحده لا شي غيره. فقد بقي اذًا ان يكون مستغنيًا في وجوده عن شي

اخر يوجد فيه. وهذا قد كنا قلنا انه جوهر. ومن البين ان هذا المعنى - اعني

المستغني عن شي اخر يوجد فيه - موجود لجميع الاجسام ولذوات<sup>٥</sup> الاجسام

كالحيوان والنبات والموات. فهذا المعنى اذًا<sup>٥</sup> عام له - تعالى - ولجميع المسميات

B<sup>1</sup> وبالله التوفيق + 24 - B<sup>1</sup> وجد 23

B مستغني<sup>5</sup> - BD وجودًا و<sup>4</sup> - (ln 7) DB<sup>1</sup> محسوس lege<sup>3</sup> - D لان<sup>2</sup> - D الجرائ<sup>1</sup> 3.

جوهري. <sup>1</sup> «وكذلك أيضًا معنى الانسان ليس بعرض فهو اذن<sup>o</sup> جوهري. فاذا كان المسيح حكمة الله وكان أيضًا انسانًا وحكمة الله جوهري وهو غير الانسان<sup>4</sup> والانسان جوهري غير حكمة الله<sup>1</sup> فقد وجب<sup>5</sup> ضرورة ان يكون المسيح جوهريين<sup>6</sup> احدهما حكمة الله والاخر الانسان. وهذا ما اردنا ان نبين».

- قال يحيى بن عدي : « الارشاد الى موضع غلطهم في هذا الاثبات. انما دخلت<sup>5</sup> عليهم الشبهة فغلطوا او ادخلوها فغالطوا من قبل انهم لم يميزوا على كم نحو<sup>7</sup> يقال الواحد والكثير. وذلك ان الواحد والكثير ليس انما يقال كل واحد منها بنحو واحد فيها<sup>8</sup> بل قد يوجد<sup>9</sup> الشيء واحد<sup>10</sup> في الحد - اعني<sup>11</sup> المعنى - وواحد في الموضوع كالباري - جل اسمه - : فان معناه معنى واحد. وهو أيضًا واحد لا نظير له كالشمس<sup>12</sup> : فانها في المعنى واحدة<sup>13</sup> وفي الموضوع أيضًا واحدة لانها لا ثاني لها<sup>10</sup> في معنى الشمس. ويوجد أيضًا واحد في الحد وان كان كثيرًا<sup>14</sup> في الموضوع كالانسان. فانه حد الانسان واحد - اعني حيا ناطقًا مائتًا - وهو كثير في الموضوع لان<sup>1</sup> موضوعه كثير<sup>15</sup> - اعني الموضوعات التي تحت<sup>16</sup> الانسان كثيرة كزيد وعبد الله<sup>17</sup> - . وقد يوجد أيضًا واحد في الموضوع كثيرًا<sup>18</sup> في الحد كالانسان<sup>19</sup>. فانه ذات واحدة ذو<sup>o</sup> حدود كثيرة فانه من حيث هو موصوف بالحي له حد هو قولنا<sup>15</sup> جوهري ذو<sup>o</sup> نفس حساس متحرك بارادة ومن حيث هو موصوف بالنطق<sup>20</sup> له حد غير حد الحي وهو انه جوهري مستعمل للنطق<sup>21</sup> ومن حيث هو موصوف بالمائت له حد غير ذينك<sup>o</sup> وهو انه جوهري قابل للموت<sup>22</sup>. فاذا كان الواحد قد يقال على هذه

وكذلك أيضًا معنى الانسان ليس بعرض فهو اذن جوهري. فاذا كان المسيح حكمة الله وكان أيضًا + lege<sup>4</sup> (? نحو<sup>7</sup> - B جوهريان B<sup>1</sup> 6 - B<sup>1</sup> فوجب ضرورة<sup>5</sup> - B<sup>1</sup> انسانًا وحكمة الله جوهري وهو غير الانسان B<sup>1</sup> 13 - B<sup>1</sup> والشمس<sup>12</sup> - B<sup>1</sup> في +<sup>11</sup> B<sup>1</sup> واحدًا<sup>10</sup> - B<sup>1</sup> يوجد<sup>9</sup> - B<sup>1</sup> فقط lege<sup>8</sup> - B<sup>1</sup> 17 - B<sup>1</sup> بخالد +<sup>17</sup> - B<sup>1</sup> تحد بعد lege<sup>16</sup> - B<sup>1</sup> موضوعاته كثيرة lege<sup>15</sup> - B<sup>1</sup> كثير<sup>14</sup> - B واحد B<sup>1</sup> الموت<sup>22</sup> - B<sup>1</sup> النطق<sup>21</sup> - B<sup>1</sup> بالناطق<sup>20</sup> - B<sup>1</sup> أيضًا +<sup>19</sup> - B<sup>1</sup> كثير lege<sup>18</sup> BB<sup>1</sup>

'بسم الله الدائم بلا زوال الذي ليس له شبيه ولا مثال اللهم عونك<sup>1</sup>.

كتاب فيه مناقضة ابي زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا الفيلسوف

لقرياقس ابن زكريا الحراني في رده عليه ما ابانه من غلط النسطورية<sup>2</sup>.

1. قال ابو زكريا يحيى بن عدي - اطال الله بقاءه<sup>1</sup> - : قصدي ان اورد في

هذا الكتاب نسخة ما بينت به عوار قول احضرنيه ابو الفرج الطيب ابن سهل -

اطال الله بقاءه<sup>2</sup> - : ذكر<sup>3</sup> ان قائله قرياقس ابن زخريا الحراني يوم الجمعة لعشر

ليال بقين من شعبان سنة ثلثمائة خمسة وخمسين.

2. قال الخصم : قال يحيى بن عدي :<sup>1</sup> «<sup>1</sup> معنى اثبات النسطورية<sup>2</sup> الاثنيية

10 لجوهري المسيح من ذاته. قولهم :

انا ونحن<sup>3</sup> واتم مجموعون على ان معنى الابن الازلي وهو احد صفات الباري - جل

اسمه - ليس هو معنى الانسان. وذلك انا لو سيلنا : ما الانسان؟ لحدنانه بانه حي

ناطق مائت. وما فينا ولا فيكم من يلحق هذا الحد بالابن الازلي الذي معناه انه

حكمة الله وكلمته. ومن المعترف به ايضاً منكم ان المسيح موصوف بانه حكمة

15 الله وانه انسان ايضاً. ومعنى حكمة الله غير معنى الانسان. وكل معنى لا يحلوا من ان

يكون جوهرًا او عرضًا. ومن البين ان معنى حكمة الله ليس بعرض. ا فهو اذن<sup>0</sup> B 150<sup>v</sup>

وهذا كتته من سحرة اولها ما هذه حكايته + 2 - D بسم الات والابن والروح القدس الاله الواحد<sup>11</sup> وجدت مصر في الحرم سنة اربعمائة اربعة وسعين هذا الكتاب بحط الفيلسوف ابي الخير الحسن ابن سوار بن B (cette note concerne le texte qui précède dans le ms B, la lettre à al-Qāsīm; v.v)

1. <sup>1</sup> lege بقاءه - <sup>2</sup> بقاءه lege.

2. <sup>1</sup> cit B<sup>1</sup> (ed. p. 9 ln 14 - p. 10 ln. 14), < D - <sup>21</sup> ومثال اثباتهم<sup>21</sup> B<sup>1</sup> نحن<sup>3</sup> -

I. مناقضة يحيى بن عدي لقرياقس ابن زكريا الحراني في رده عليه من ابانة غلط النسطورية في هذه الرسالة ونقض حججهم من طريق المنطق.

II. مقالة يدل فيها على ان المسيح جوهر لا جوهران ردًا<sup>1</sup> على النساطرة.

III. حجتان<sup>2</sup> على النسطورية احدهما<sup>3</sup> يثبت فيها<sup>4</sup> جوهر وحدانية<sup>4</sup> المسيح والآخرى يثبت ان الاتحاد جوهريًا.

وحدانية جوهر<sup>4</sup> lege — B احدثها<sup>3</sup> B حجتين<sup>2</sup> — B رد<sup>1</sup>

\* *Note d'introduction* Les principes d'édition sont les mêmes que ceux formulés dans l'introduction à l'édition de *La grande polémique antinestorienne de Yahyā b 'Adī* (CSCO 427/Ar 36), pp. IX-XIII. Les manuscrits B (Patr. Copt. theol. 184) et D (Vat. ar. 115) qui sont à la base de la présente édition, y sont décrits. Notons seulement que le ms. D n'est qu'un résumé du ms. B.

Le sigle B<sup>1</sup> renvoie au texte arabe de l'édition de *La Lettre à al-Qāsim* (CSCO 427/Ar 36) citée fréquemment dans la polémique éditée ici. Quant au sigle B<sup>2</sup>, il renvoie aux textes repris et cités dans cette polémique même.

Les particularités du ms. B (qui sont minimales) ont été reprises dans l'édition. Ainsi p.e. l'omission du *hamza* après un *yā*, comme dans تي (pour شي) ou مشية (pour مشية).

Pour éviter la surcharge de l'appareil nous nous écartons de ce principe dans les cas suivants :

1. en ajoutant le *hamza* en médiane et finale, quand le ms. comporte son support ;
  2. en ajoutant le *hamza* dans le cas du *alif mamdūda* sans suffixe ;
  3. en corrigeant quand le ms. écrit *dāl* au lieu de *dāl*, *īā* au lieu de *īā*, *'ayn* au lieu de *gayn*.
- Les cas 2 et 3. ont été indiqués par le signe °

يحيى بن عدي

ثلاث مقالات على النسطورية