

logo not found or type unknown

Title La doctrine des chrétiens d'après Abū 'Īsā al-Warrāq dans son traité sur la Trinité / par Emilio Platti

Contained in MIDÉO : Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire / Direction : Georges Shehata Anawati, (puis) Régis Morelon, (puis) Emilio Platti, (puis) Emmanuel Pisani, (puis) Dennis Halft

Volume 20 (1991)

pages 7-30

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/75272>

**LA DOCTRINE DES CHRÉTIENS
D'APRÈS ABŪ 'ĪSĀ AL-WARRĀQ
DANS SON TRAITÉ SUR LA TRINITÉ**

par

Emilio PLATTI

1. La doctrine des chrétiens d'après al-Warrāq.

En 1920, A. Périer édita la Réfutation des chrétiens¹ par Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī. Nous voyons que dès le début de son exposé, le philosophe arabe indique le but qu'il s'est fixé: «réfuter les chrétiens et réduire à néant leur dogme de la Trinité, d'après les principes de la logique et de la philosophie, tout en se bornant à un simple résumé de leur doctrine...»². Dans le premier paragraphe, il résume en effet la doctrine trinitaire des chrétiens, pour examiner ensuite dans le détail les termes employés; il s'appuie pour cela sur l'*Isagoge* de Porphyre, «c'est-à-dire *Le Livre de l'Introduction*».

Quand je me suis mis à étudier le traité sur la Trinité de Abū 'Īsā al-Warrāq³ en vue de sa publication dans le CSCO, en même temps que sa réfutation par Yaḥyā b. 'Adī, il m'est apparu très vite que Abū 'Īsā use lui aussi d'un procédé similaire: il résume d'abord en quinze paragraphes la doctrine des chrétiens, pour ensuite la réfuter en détail dans les 135 paragraphes sur la Trinité et les 201 paragraphes sur l'Incarnation qui suivent.

Au début de l'édition du traité de Abū 'Īsā al-Warrāq sur l'Incarnation⁴, on trouve la question suivante: «L'Union est-elle une opération du Verbe à

l'exclusion du Père et de l'Esprit, ou est-ce une opération des trois hypostases?». On pouvait se demander pourquoi ce traité sur l'Incarnation débute par cette question liée directement à la Trinité. Or, le traité sur l'Incarnation n'est en fait que la continuation de l'ouvrage qui aborde d'abord les questions sur la Trinité. Il ne s'agit que d'un seul grand livre⁵. Il se peut que ce soient les copistes qui aient introduit dans les manuscrits une césure, là où le thème de l'Union s'annonçait, si ce n'est Yaḥyā b. 'Adī lui-même qui l'aurait déjà introduite. On peut relever une autre anomalie dans les manuscrits: dans le traité sur la Trinité, le contradicteur des chrétiens n'est pas cité nommément; ses interventions sont introduites par «qāla l-khaṣm»; dans le traité sur l'Incarnation, il est toujours cité nommément: «qāla Abū 'Īsā». Il n'est pas question de mettre en doute l'attribution à Abū 'Īsā: l'introduction le cite nommément. Mais on ne peut pas remonter à l'origine de cette anomalie, qui elle aussi a pu être introduite par Yaḥyā b. 'Adī; peut-être a-t-il réfuté les deux parties du livre de Abū 'Īsā à des moments différents.

La structure même de l'introduction ne laisse aucun doute quant à l'unité de l'ouvrage: Les quinze premiers paragraphes sont une présentation de la foi des chrétiens concernant aussi bien la Trinité que l'Incarnation; et on voit très bien que les paragraphes 9-15, qui se rapportent à l'Incarnation, sont la continuation de ceux qui précèdent et qui se rapportent à la Trinité. L'unité originelle du traité est confirmée d'ailleurs par le titre que nous trouvons chez Ibn an-Nadīm: *Kitāb ar-radd 'alā l-firaq at-talāt min an-Naṣārā* (la Réfutation des trois sectes chrétiennes)⁶.

En fait, personne ne semble avoir étudié à fond le traité sur la Trinité qui est encore manuscrit⁷, si ce n'est Augustin Périer; on s'en aperçoit immédiatement, puisque personne ne semble s'être rendu compte ni du caractère de cette introduction — les quinze premiers paragraphes qui sont une présentation globale de la foi des chrétiens —, ni de celui de la suite du traité qui correspond exactement à cette introduction, ni des aspects frappants du contenu. Seul Périer mentionne la présence (exagérément) répétitive de la comparaison de l'unité de la substance et de la Trinité des hypostases avec l'unique personne de Zayd, qui se présente aussi sous les aspects de Zayd le médecin, Zayd le géomètre et Zayd le scribe⁸.

Il nous a semblé qu'il serait intéressant de publier ici, à part, ces quinze paragraphes de la présentation de la doctrine des chrétiens d'après Abū 'Īsā al-Warrāq, en arabe et en traduction. Ainsi ce texte apparaît davantage dans son unité, alors que, dans les manuscrits, il est entrecoupé par les réfutations de

Yaḥyā b. 'Adī. Au premier paragraphe de la réponse de Yaḥyā b. 'Adī, celui-ci profite de cette présentation pour définir les termes employés par les chrétiens: substance, accident, un, hypostase...⁹. Nous les mentionnons brièvement, et après avoir résumé l'essentiel de l'argumentation de Abū 'Īsā dans son traité sur la Trinité, nous présentons aussi l'essentiel des arguments de Yaḥyā b. 'Adī, dans le contexte d'autres traités apologétiques.

«Livre attribué à Muḥammad Ibn Hārūn, connu sous le nom de Abū 'Īsā al-Warrāq.

«Le but de l'ouvrage, que mentionne l'auteur, est de démontrer la fausseté de ce que croient les trois communautés chrétiennes, c'est-à-dire, les communautés connues sous le nom de jacobites, nestoriens et melkites¹⁰.

«Voici ce que dit le contradicteur des chrétiens, après avoir rendu gloire à Dieu pour lui avoir accordé la faveur de connaître son Unité, après avoir invoqué l'aide de Dieu contre tous ceux qui dévient de la religion, et après avoir reconnu qu'il n'y a de puissance et de force qu'en Dieu:

(§ 1) «Les jacobites et les nestoriens prétendent que l'éternel est une substance, trois hypostases, et que les trois hypostases sont la substance une, alors que la substance une est les trois hypostases.

(§ 2) «Les melkites, les gens de la religion du roi des Rūm, prétendent que l'éternel est une substance ayant trois hypostases, et que les trois hypostases sont la substance, alors que la substance n'est pas les trois hypostases; ils n'affirment pas non plus que, d'après le nombre, il y en ait une quatrième.

(§ 3) «Ces trois sectes, les jacobites, les nestoriens et les melkites, prétendent qu'une de ces trois hypostases est Père, que l'autre est Fils, et que la troisième est Esprit...,

(§ 4) «... que le Fils est le Verbe et que l'Esprit est la Vie; ce qu'ils appellent l'Esprit Saint.

(§ 5) «Ils prétendent, tous ensemble que ces trois hypostases s'accordent (*muttafiqa*) dans la substantialité et diffèrent (*mukhtalifa*) dans l'hypostaticité, chacune d'elles étant une substance particulière que la substance une générale rassemble.

(§ 6) «Ils prétendent que le Fils est sans cesse engendré (*lam yazal mawlūdan*)

par le Père, que le Père engendre sans cesse (*lam yaʒal wāliḍan*) le Fils et que l'Esprit procède sans cesse (*lam yaʒal munbathiqan*) du Père. Il se peut qu'au lieu de *munbathiq*, ils emploient (le terme) *fā'id*, pour améliorer l'expression¹¹.

(§ 7) «Ils prétendent que la naissance du Fils du Père ne se fait pas comme naissent les êtres engendrés, mais tel que le verbe est engendré par l'intellect, que la chaleur du feu est engendrée par le feu, et que la lumière du soleil (vient) du soleil.

(§ 8) «Ils diffèrent dans l'interprétation du terme 'hypostases'; les uns affirment que les hypostases sont des 'propriétés' (*khawāṣṣ*), les autres que ce sont des 'personnes' (*ashkbās*), d'autres disent que ce sont des 'attributs' (*ṣifāt*). D'autres disent encore autre chose, mais alors que le mot (employé) diffère d'un autre, la signification de ce terme s'accorde ou se rapproche de la signification (des autres termes). Ils diffèrent par rapport au nom qu'ils emploient seulement dans la mesure où ils veulent améliorer (l'expression); chaque groupe a un penchant pour une certaine expression, qu'il trouve plus adaptée qu'une autre pour indiquer ce qu'il veut dire. Alors qu'ils diffèrent donc dans l'expression et le nom qu'ils lui attribuent, ils s'en rapprochent d'eux-mêmes quand il s'agit de la signification.

(§ 9) «Les nestoriens, ainsi que la plupart des jacobites, prétendent que le Fils, qui est le Verbe, s'est uni à un homme innové¹², né de Marie.

(§ 10) «Les melkites prétendent que le Fils s'est uni à l'homme innové.

Les nestoriens, et la plupart des jacobites, désignent par «homme»: «un homme, une personne»; car pour eux, le Fils ne s'est uni qu'à un homme particulier et non à un (homme) universel.

Les melkites désignent par «l'homme» la substance qui comprend l'ensemble des personnes humaines. Car, d'après eux, le Fils s'est uni à l'homme universel et non à l'homme particulier, pour sauver cet homme universel. Les melkites disent que si (le Fils) s'était uni seulement à un seul homme (particulier), il aurait voulu sauver seulement cet homme-là, et non l'ensemble (des hommes). Puisqu'ils diffèrent dans la description de celui auquel (le Fils) s'est uni, ils s'expriment donc différemment quand ils parlent d'un «homme» ou de «l'homme».

Ils s'expriment parfois tous d'une manière plus commode pour ceux qui savent ce qu'ils veulent dire, et mettent «l'homme» au lieu de dire «un homme», et «un homme» au lieu de dire «l'homme». Mais en fait, ils en reviennent (toujours) au principe défini par eux de telle manière que nous l'avons décrit plus haut.

Parfois, ils mettent au lieu de «*ittahāda*», «*ittawḥāda*», et au lieu de dire «*ittihād*», ils disent «*ittawḥād*». Mais pour eux, le sens de ces deux termes est le même; ils veulent dire par là que «l'un provient de deux».

Parfois, ils disent «il s'est humanisé», alors que certains disent «il s'est incorporé» et que certains disent «il est composé»: ils trouvent plus facile de parler de «composition» au lieu de dire «union», parce qu'ils ont l'habitude d'employer ce terme. Mais tous s'accordent pour dire que le terme «union» est exact.

(§ 11) «Ils s'accordent tous pour dire que l'union est une opération qui s'est produite dans le temps, par laquelle le Christ est devenu Christ; mais ensuite, ils diffèrent d'opinion quant à cette opération, ce qu'elle est, de quelle façon elle s'est produite et comment l'un provient de deux.

Certains prétendent que le Verbe s'est uni à cet homme par la voie du mélange et de la mixtion de l'un avec l'autre.

Certains parmi eux disent que (le Verbe) l'a pris comme temple et comme habitacle.

Certains disent qu'il a endossé le corps comme un vêtement.

Certains disent qu'il a habité en lui et qu'il a exercé son économie par lui et par son entremise.

Certains disent qu'il n'a pas habité en lui, mais qu'il a exercé son économie par son entremise et qu'il s'est manifesté par lui à cette créature, mais non par habitation ou par mixtion.

Certains prétendent que (le Verbe) s'est manifesté en lui tel que l'empreinte du sceau se manifeste dans l'argile, sans que l'empreinte du sceau ne se déplace et aille demeurer dans l'argile, sans qu'elle se mélange à elle, et sans qu'elle ne quitte sa place.

Certains disent que (l'union) ne s'est faite d'aucune de ces façons, mais dans le sens que le Verbe s'est manifesté dans ce corps comme l'image de l'homme se manifeste et comme son visage est perçu dans le miroir poli et sans tache. Ils prétendent que (l'union) s'est faite de cette façon, et non d'une autre.

(§ 12) «La plupart des jacobites prétendent que l'union ne s'est pas faite d'une de ces façons, mais dans le sens que deux substances deviennent une substance et que l'hypostase qui est le Verbe et l'hypostase qui est l'homme innové deviennent une seule hypostase.

Nous avons dit simplement «la plupart des jacobites», car nous n'avons pas mentionné ici tous les jacobites. Il y a en effet parmi eux d'autres groupes qui diffèrent d'avis sur (la question) de l'union concernant le Christ. Ils s'agit d'autres dénominations et nous ne les avons pas nommées ici. Nous n'avons

pas non plus mentionné dans ce livre ce qu'ils affirment, ni ce qu'affirment d'autres groupes de chrétiens, comme les maronites, les julianistes, les sabelliens, les ariens, les pauliens, partisans de Paul de Samosate, et d'autres groupes parmi eux. Car nous avons écrit ce livre contre les gens de ces trois communautés seulement. D'ailleurs, nous avons déjà décrit d'un façon exhaustive ces groupes de chrétiens, nous avons mentionné quels noms et surnoms on leur donne et nous avons indiqué quelles raisons ont provoqué les divisions qui séparent ces confessions, ainsi que l'argumentation qu'avance chaque groupe pour prouver ce qu'ils affirment. Il s'agit de notre ouvrage dans lequel nous décrivons «Ce que disent les hommes et en quoi ils divergent». Tout ce que j'attribue aux jacobites dans ce livre-ci concerne donc la plupart d'entre eux, mais non ces groupes qui se distinguent de la majorité parmi eux.

(§ 13) «Avant qu'il n'y eût cette division entre les jacobites, les melkites et les nestoriens, les chrétiens avaient un discours (commun) concernant la Trinité et l'Union, et ils étaient tous d'accord là-dessus. Quand Arius fit apparaître la discorde à propos de la Trinité et se mit à appeler à (joindre) sa secte, leurs évêques et chefs se réunirent, ils se désolidarisèrent ouvertement de lui et rédigèrent leurs positions sur lesquelles ils étaient d'accord en ce moment-là. Ce qu'ils ont mis par écrit et ce qui emportait leur accord, c'était la croyance que »Dieu l'Éternel est une seule substance, qui enveloppe trois hypostases, un Père qui engendre et n'est pas engendré, un Fils qui est engendré mais n'engendre pas, et un Esprit qui procède des deux. Le Fils est descendu du ciel, a pris corps de Marie, de la descendance de David; il l'a endossé et s'est manifesté aux hommes; il a été crucifié, a été mis à mort et a été enseveli; il est ressuscité après trois jours et est monté au ciel». Ils ont rédigé ce texte en plusieurs exemplaires et l'ont ensuite diffusé dans la plupart des villes et régions. Or, ce fut là leur croyance commune, jusqu'à ce que se soient produites ensuite les divergences entre eux.

(§ 14) «Quant à ce qu'ils affirment par rapport au Christ, ces trois communautés ont des opinions différentes à ce sujet.

Les nestoriens prétendent que le Christ est celui qui donna l'onction (*al-māsīh*) et aussi celui qui la reçoit (*al-mamsūh*), Dieu et homme. Par «celui qui donne l'onction», ils désignent le Verbe; et par «celui qui reçoit l'onction», l'homme auquel Marie donna naissance. Ils prétendent que (le Christ) est deux substances, deux hypostases, une seule volonté: une substance éternelle, le Verbe, et une substance innovée, l'homme, né de Marie, une hypostase

éternelle, le Verbe, et une hypostase innovée, l'homme auquel Marie donna naissance. Certains parlent de deux natures et de deux hypostases; mais dans ce cas, nature et substance veulent dire la même chose.

Certains melkites prétendent que le Christ est deux substances, une hypostase et deux volontés: une substance éternelle, le Verbe, et une substance innovée, l'homme universel, une hypostase qui est le Verbe, et rien d'autre. Ils nient en effet qu'il y eût une hypostase innovée, car d'après eux le Verbe s'est uni à l'homme universel et non à (l'homme) particulier et ils affirment que l'homme universel n'est pas une hypostase, car il ne s'agit pas d'un homme: voilà pourquoi ils disent que le Christ est une seule hypostase. Parmi eux il y en a beaucoup qui affirment que le Christ est une hypostase ayant deux substances et ayant aussi deux volontés. La raison qu'ils invoquent pour dire qu'il n'est qu'une seule hypostase est la même qu'invoquent les autres; l'argumentation est la même.

La plupart des jacobites prétendent que le Christ est une substance de deux substances et une hypostase de deux hypostases. Ils veulent dire par là que la substance du Verbe, et la substance de l'homme pris de Marie, sont devenues une seule chose par l'union, une seule nature, une seule hypostase et une seule volonté. Ils disent que si le Christ était deux hypostases ou deux substances, le nombre n'aurait pas disparu par l'union. Et ils comparent (l'union) au charbon qui, au contact du feu, devient une braise, et ils disent: la braise n'est pas le feu tout seul, ni le charbon à lui seul. Celui-ci est devenu une braise seulement, disent-ils, par l'union du feu au charbon. Ils prétendent donc que cet homme est devenu Dieu, mais ils ne disent pas que Dieu est devenu homme, tout comme on dit que le charbon est devenu feu quand il est embrasé, et non que le feu est devenu du charbon. Ainsi, d'après eux, dit-on aussi du dinar chauffé (à blanc) qu'il est devenu du feu, quand l'éclat du feu s'en empare ainsi que sa chaleur et qu'il en est enflammé, mais on ne dit pas que le feu est devenu un dinar!

(§ 15) «Ces trois communautés prétendent que le Christ a été crucifié et a été mis à mort. Mais par rapport à la crucifixion et la mise à mort, ils diffèrent d'opinion quant à savoir qui les subit réellement et qui a été crucifié.

Les nestoriens prétendent que le Christ a été crucifié du point de vue de son humanité et non du point de vue de sa divinité. Et que la crucifixion et la mise à mort ont porté atteinte seulement à l'homme né de Marie, à l'exclusion de Dieu. Dieu en effet n'a été touché ni par la mort, ni par la crucifixion, ni par la passion. Par «son humanité (nāsūt)», ils signifient le fait d'être homme

(insāniyya); par «sa divinité (lāhūt)», ils signifient sa déité (ilāhiyya); et ils désignent par sa déité le Verbe uni à l'homme.

Beaucoup de melkites prétendent que la crucifixion et la mise à mort ont atteint le Christ dans son entièreté par ce corps et que le Christ dans son entièreté est la divinité et l'humanité. Beaucoup parmi eux disent que le Christ est «celui aux deux substances»; l'une de ces deux étant divinité et l'autre humanité; mais non comme l'affirment les nestoriens qui disent que (le Christ) a été crucifié seulement du point de vue de son humanité. Les melkites disent en effet que si l'humanité du Christ est une humanité universelle et non une hypostase ou une personne, il n'est pas possible que (l'humanité) soit seule à être crucifiée, ou soit seule (à subir) autre chose, ou qu'elle subsiste par elle-même, à part, sans autre chose. Et ils disent que s'il en est ainsi, il s'ensuit que la mise à mort et la crucifixion aient touché le Christ dans son entièreté. Et ils affirment que si la divinité se trouvait à part de l'humanité, sans être unie à elle, la divinité n'aurait pu subir ni la mise à mort, ni la crucifixion, et elle n'aurait pas pu être touchée par les mains des créatures. Beaucoup parmi eux prétendent néanmoins que Dieu — qu'Il soit élevé — a subi la crucifixion, la mise à mort et la passion seulement par économie, et non par la sensation et le contact direct.

La plupart des jacobites prétendent que la crucifixion et la mise à mort ont touché le Christ qui est une substance de deux substances. Et ils disent: si la crucifixion et la mise à mort n'ont atteint qu'une seule des deux substances, dans ce cas l'humanisation est vaine et l'union est défaite, et la crucifixion et la mise à mort touchent seulement ce qui n'est pas le Christ. Car chacune des deux substances prise à part n'est pas le Christ. Et ils affirment en même temps que Dieu a été crucifié à cause de nous et pour nous sauver. Quand ils affirment que «Dieu a été crucifié», ils le font dans le même sens de leur affirmation que «l'homme est devenu Dieu»: ils ne pensent pas que la crucifixion ou la mise à mort ont touché la divinité, prise à part, sans être unie (à l'homme); pour eux cela n'est possible que par l'union (de la divinité) à l'humanité; si (la divinité) ne s'était pas unie à elle, elle n'aurait pu subir ni mise à mort, ni crucifixion, ni passion.

Voilà d'une façon concise ce que disent les nestoriens et les melkites et les jacobites auxquels je fais allusion¹³.

2. Les définitions de Yaḥyā b. 'Adī.

Dans sa réponse au tout premier paragraphe de la réfutation de Abū 'Īsā al-

Warrāq, Yaḥyā b. 'Adī définit les termes les plus importants, tels que d'après lui les chrétiens les emploient:

- en premier lieu celui de «Éternel», «le Créateur, est une substance qui est intellect, sage, puissante, éternelle, cause de l'existence de tout existant, et de la génération de tout ce qui est produit par génération».
- ensuite «la substance», dans un sens particulier, «ce qui ne se trouve pas dans un sujet»;
- «l'accident» est «ce qui se trouve dans quelque chose, mais non en tant que partie de celle-ci»;
- «l'un», dans ses diverses acceptations énumérées aussi dans le traité sur l'Unité et les réponses à al-Kindī, et à divers autres endroits: (1) l'unité de genre; (2) l'unité dans l'espèce; (3) l'unité dans la relation; (4) l'unité dans le nombre, l'indivisibilité ou le continu; (5) l'unité dans la définition; (6) l'unité dans le sujet. Avec un accent particulier sur la différence entre ce qui est un dans la définition et un dans le sujet;
- «l'hypostase»; «les Syriens l'appliquent à la chose individuelle, une dans le nombre, tels que Zayd et 'Amr; mais les savants chrétiens (...) l'appliquent d'une façon particulière quand ils l'attribuent au Créateur — qu'Il soit béni et exalté —: ils appliquent le terme 'hypostase' à trois 'réalités' différentes: ils l'appliquent à la 'réalité' qu'ils nomment 'Père', à celle qu'ils nomment 'Fils' et à celle qu'ils nomment 'Esprit Saint'».

Or, le Créateur est une substance, dans le sens indiqué: il est un dans le sujet; mais on peut lui attribuer correctement des qualifications différentes, trois attributs, dont la 'réalité' diffère l'une de l'autre d'un point de vue et s'accorde d'un autre point de vue. Ces trois 'réalités' sont les hypostases.

- Les chrétiens «donnent le nom de 'Père' à la substance qu'ils appellent le Créateur intelligent en tant qu'intellect pur; ils donnent le nom de 'Fils' au Créateur intelligent en tant qu'intellect son essence; et ils donnent le nom d'Esprit Saint au Créateur intelligent en tant qu'intellect de son essence».

- Il faudrait ajouter à ces définitions ce que Yaḥyā b. 'Adī dit au paragraphe numéro 100. Si en effet le Père, le Fils et l'Esprit sont par définition la substance (divine), le Créateur, dans ce cas les chrétiens attribuent au nom de «*Dieu-Allāh* » six significations différentes. Cette idée pourrait sembler étrange, mais elle est impliquée dans les définitions données. On la retrouve d'ailleurs à plusieurs endroits des œuvres de Yaḥyā b. 'Adī ¹⁴. Ces significations sont: (1) Dieu, le Créateur; (2) l'hypostase du Père; (3) l'hypostase du Fils; (4) l'hypostase de l'Esprit; (5) le Christ, étant l'union de Dieu avec l'homme; (6) 'dieu', dans le sens général de celui qui est adoré (*ma'būd*) et honoré (*mu'aẓẓam*).

3. Les objections de Abū 'Īsā al-Warrāq.

Dans l'ensemble de la présentation, c'est le contenu du paragraphe cinq qui attire l'attention. Dans une discussion sur l'Unité de Dieu et de sa Trinité, ce qui importe est évidemment la possibilité de la différence dans l'unité de Dieu. Question qui s'exprime ici dans les termes *muttafiqa-mukhtalifa*, accord et différence. Si on considère l'ensemble du traité sur la Trinité qui comporte 150 paragraphes, nous rencontrons environ 510 fois des termes qui se rapportent à l'accord, la différence ou l'altérité: *ikhtilāf, mukhtalif, yakhtalif; ittifaq, muttafiq; khilāf, mukhālif, yukhālif; wifaq, muwāfiq, yuwāfiq; taghāyur, mutaghāyir...* C'est-à-dire que la question revient presque à chaque page...

En résumé, la question se présente de la façon suivante:

La substance (divine) une, dont vous prétendez qu'elle est éternelle, est-elle *mukhtalif*, différenciée ou non (cf. § 16)? S'agit-il d'une différence de la substance? S'agit-il d'une différence des hypostases? Mais la substance est-elle autre chose que les hypostases? S'agit-il d'une différence de propriétés ou de personnes et non de la substantialité? Mais les propriétés, ne sont-elles pas en fait pour vous la substance elle-même (§§ 17-19)? D'où viennent ces propriétés du Père, du Fils et de l'Esprit? Et d'où vient cette différence: vient-elle de la substance elle-même ou d'un autre principe (§§ 91, 95, 21)? Dans ce dernier cas vous affirmez deux entités éternelles... (§ 28). Affirmez-vous peut-être une différence d'un côté et un accord d'un autre (§ 31)? Et la substance est-elle différente des hypostases sous certains aspects seulement? Mais dans ce cas aussi, quelle est la cause de cette différence (§ 44)? N'y a-t-il pas quand-même sous cet aspect une entité éternelle autre que la substance éternelle de Dieu, de sorte que vous affirmez deux substances éternelles différentes (§ 47)? Comment la substance peut-elle être la substance et les hypostases des hypostases, sans qu'il y ait en fait deux entités éternelles (§ 61)? S'il y a différence, n'y a-t-il pas finalement différence dans le nombre, dans le genre, dans l'espèce ou dans la qualification (*al-wasf*) (§ 125)¹⁵? Ou doit-on dire qu'il s'agit simplement d'une différence dans l'expression (*fī l-'ibāra*)? Mais, dans ce cas, cessons de parler de différence (§ 79). S'il y a quelque différence qui intervient, n'est-ce pas que quelque chose survient accidentellement à cette substance (divine) et à ces hypostases (*li-'arīḍin ya'riḍu fī himā aw fī aḥadīhimā*) (§ 51)? Les hypostases seraient-elles des accidents (§ 62)? (Dans ce cas Abū 'Īsā al-Warrāq observe lui-même que «d'après vous rien n'arrive accidentellement à la substance ou aux hypostases»). Ne doit-on pas affirmer qu'il y a trois hypostases et une

quatrième entité à côté, la substance? Trois et un, autre (*ghayr*) que ces trois, est-ce trois ou quatre (§§ 64-65)¹⁶?

4. Les réponses de Yaḥyā b. 'Adī aux objections.

La réponse à toutes les objections concernant l'impossibilité de la différence trinitaire dans l'unité de Dieu se trouve dans l'hypothèse suivante évoquée par Yaḥyā b. 'Adī dans son traité sur l'Unité: «D'autres disent que (le Créateur) est un dans un sens et multiple dans un autre (*wa qāla ākharūn: bal huwa wāḥid min jiha wa-kathīr min jiha*)»¹⁷. Dans ses réponses aux contradicteurs, en particulier al-Kindī et Abū 'Īsā al-Warrāq, mais aussi d'autres, Yaḥyā b. 'Adī souligne qu'ils omettent certaines subdivisions de l'un et de la pluralité.

Par rapport à al-Kindī, il indique que les chrétiens affirment d'une part que le Créateur est un, et que sa quiddité est une (*al-qawl ad-dāll 'alā māḥiyatīhi wāḥid*), mais qu'ils affirment aussi qu'Il est trois, pour autant qu'il est bon, sage et puissant; la raison en est qu'il y a en lui la 'réalité'¹⁸ de la Bonté, la 'réalité' de la Sagesse et la 'réalité' de la Puissance. Chacune des ces 'réalités' est autre (*ghayr*) que les deux autres. On parlera donc d'une substance bonne, sage et puissante. Ceci n'est pas contradictoire, parce que l'un peut se dire un dans le sujet et multiple dans la définition; tel que l'homme Zayd est un individu, un dans le sujet, mais multiple dans la définition, celle de l'homme *vivant, raisonnable et mortel*. C'est de cette manière que les chrétiens disent du Créateur qu'il est un.

Nous retrouvons les qualificatifs de la Bonté, de la Sagesse et de la Puissance dans le *Traité sur l'Unité*, auquel Yaḥyā b. 'Adī se réfère explicitement au paragraphe 70 de sa réfutation de Abū 'Īsā al-Warrāq; mais il n'en fait pas son argument principal contre al-Warrāq, loin de là.

La définition de Créateur qu'il donne à ce paragraphe 70 est la suivante: «Il est une substance (...)»¹⁹ à laquelle on attribue d'être éternelle, ce qui est quelque chose d'autre que la substance; on attribue aussi (à la substance) d'être bonne, d'être sage et d'être puissante²⁰, d'être la cause de l'existence de tout être en dehors d'elle et d'être la cause de la génération de tout ce qui est généré».

Or, dans la même définition en tête de la réfutation de Abū 'Īsā al-Warrāq il définit l'éternel (*al-qadīm*) comme suit: «l'Éternel», «le Créateur, est une

substance qui est intellect, sage, puissante, éternelle, cause de l'existence de tout existant, et de la génération de tout ce qui est produit par génération». On s'aperçoit qu'il ne reprend pas l'attribut de bonté. Ce n'est pas le cas non plus dans la même définition au paragraphe 112. La raison en est bien que son argumentation ne porte pas ici sur cet élément-là, sans qu'il ne nie ce qu'il a écrit dans des traités précédents. Il en est de même de l'élément de comparaison «l'homme, vivant, raisonnable et mortel»²¹, qui ne revient pratiquement pas dans la réfutation de Abū 'Īsā al-Warrāq, mais bien ailleurs un grand nombre de fois²².

Dès le premier paragraphe, Yaḥyā b. 'Adī montre son désaccord avec Abū 'Īsā al-Warrāq, qui affirme que «les jacobites et les nestoriens prétendent que l'Éternel est une substance, trois hypostases, et que les trois hypostases sont la substance une, alors que la substance une est les trois hypostases»: Non, la substance n'est pas les hypostases! Il y a une différenciation à faire.

En guise de réponse à Abū 'Īsā al-Warrāq, Yaḥyā b. 'Adī présente pour la première fois la comparaison avec l'individu Zayd; celle-ci sera répétée à satiété:

- On peut dire de l'individu Zayd qu'il est médecin, géomètre ou scribe. Mais est-ce la même chose que Zayd le médecin, Zayd le géomètre ou Zayd le scribe et Zayd tout court? Nullement. Il s'agit chaque fois d'une 'réalité' différente.

- D'autre part, on ne peut évidemment pas dire qu'il y a trois individus Zayd.
- Par ailleurs, la 'réalité' désignée par Zayd le médecin est différente de la 'réalité' désignée par Zayd le géomètre. Or, il n'y a aucune incompatibilité entre ces différents aspects de la 'réalité' Zayd.

- On ne peut pas dire non plus que d'un côté il y a Zayd, et que de l'autre côté il y aurait Zayd le médecin, le géomètre, le scribe; il n'y a pas deux Zayd non plus. Qui accueille Zayd en hôte, accueille aussi le médecin, le scribe ou le géomètre.

- La conclusion s'impose: Il n'y a donc qu'un seul sujet Zayd, mais on peut lui attribuer les trois qualifications qui existent réellement en lui. Il y a une différenciation possible.

Il en est de même des hypostases divines:

- Quand on exprime la quiddité de la substance divine, exprimée par la définition, on s'aperçoit qu'elle est différente de la quiddité du Père, du Fils ou de l'Esprit, exprimée par leur définition. Il s'agit chaque fois d'une 'réalité' différente.

- D'autre part, il n'est pas question de dire qu'il y a trois substances divines, trois dieux ou trois seigneurs.
- Il est pourtant vrai qu'à la réalité de la substance divine appartiennent trois 'réalités' qui se distinguent l'une de l'autre. Sans qu'il n'y ait vraiment d'incompatibilité entre elles.
- Et il n'y a pas non plus d'un côté la substance (divine) et d'un autre côté les hypostases: qui adore une des hypostases, adore Dieu²³; qui adore le Père, adore Dieu; de même pour le Fils et l'Esprit Saint.
- La conclusion s'impose: il n'y a qu'une substance (divine), mais on peut la qualifier différemment, parce que lui appartiennent trois 'réalités' différentes. Quand on parle de Dieu le Père, on désigne la substance divine, sous l'aspect de sa paternité. Il en est de même pour la filiation du Fils ou la procession de l'Esprit. La paternité (*al-ubuwwa*), la filiation (*al-bunuwwa*) et la procession (*al-inbi'āth*) peuvent donc être attribuées à Dieu: ce sont des attributs de Dieu²⁴.

La raison de la différence entre les trois hypostases, ce sont les propriétés (*khawāṣṣ*) des hypostases: le fait d'engendrer pour le Père (*al-Īlād*), celui d'être engendré pour le Fils (*at-tawallud*), celui de procéder pour l'Esprit Saint (*al-inbi'āth* ou *al-inbithāq*).... La différenciation se fait donc par l'existence de ces propriétés dans les hypostases; dans la 'réalité' de l'hypostase se trouve donc la 'réalité' de la substance divine, pour autant qu'on lui attribue une des trois propriétés, qui s'adjoignent à cette substance (*lāḥiq*).

- La raison de la différence entre les hypostases, ce sont donc les propriétés.
- La raison de l'accord entre les hypostases, c'est la substance divine: *ma'nā al-jawhar mawjūd fī kull wāḥid min al-aqānīm* .

On pourra affirmer de chacune des hypostases qu'elle est une substance, étant donné que la 'réalité' de la substance unique est une des deux 'réalités' dont elles sont constituées.

Cette position de Yaḥyā b. 'Adī est clairement exprimée à la fin de son *Petit traité apologétique n°I* ²⁵: «Le Créateur est une substance unique qui n'est multiple sous aucun point de vue en tant qu'Il est une substance» (il n'y a donc ni trois dieux, ni trois substances); «mais Il possède trois attributs — si vous voulez, dites 'trois propriétés' -. Si on les adjoint à cette substance, le composé (*al-mujtama'*) qui résulte de celle-ci et de chacun de ces attributs, est différent du composé qui résulte de chacun des deux autres attributs, et cela par son attribut (*ṣifa*) ou sa propriété (*khāṣṣa*). (La différence) provient des propriétés et non de la substance».

Ce texte correspond dans son ensemble à la réponse de Yaḥyā b. 'Adī à Abū

ʿĪsā al-Warrāq au paragraphe 71. Nous verrons plus loin que ce n'est pas seulement sur ce point qu'il y a une convergence entre la réfutation de Abū ʿĪsā al-Warrāq et ce petit traité.

Abū ʿĪsā al-Warrāq n'a pas bien perçu la position des chrétiens: Yaḥyā b. ʿAdī doit revenir sur la question à plusieurs reprises: «Les chrétiens ne disent pas que les hypostases sont des propriétés, étant donné que les propriétés sont des entités qui entrent dans la 'réalité' des hypostases et ne sont pas les hypostases elles-mêmes». «Quant aux propriétés, ils affirment que chacune d'elles est une partie des deux parties de chacune des hypostases, non les hypostases; ils n'affirment donc pas que le Fils soit une propriété, ni que le Père soit une propriété, ni que l'Esprit soit une propriété: la 'réalité' de chacune des hypostases est constituée de la 'réalité' de la substance une (d'une part) ainsi que d'une des propriétés (d'autre part)»²⁶. Périer, dans une note, souligne à la fin du premier *Petit traité* que Yaḥyā b. ʿAdī répète souvent cette idée de composition des hypostases. C'est un autre point de convergence entre la réfutation de Abū ʿĪsā al-Warrāq et ce petit traité.

La réponse de Yaḥyā b. ʿAdī est donc claire:

- La substance s'accorde aux hypostases par sa substance, parce que cette substance existe en partie dans la 'réalité' des hypostases;
- elle s'en différencie si on la prend séparément, alors qu'il y a constitution des hypostases par les propriétés.

Si on ajoute (ces propriétés) à la 'réalité' de la substance, se constitue en effet la 'réalité' de l'hypostase.

À la question si les hypostases sont éternelles, Yaḥyā b. ʿAdī répond dans ses réfutations de Abū ʿĪsā al-Warrāq²⁷ et d'al-Kindī²⁸ qu'en effet «il est possible de trouver de nombreuses causes qui ne précèdent pas leurs effets»²⁹. Chacune des hypostases peut donc être éternelle; elles n'ont pas besoin d'être causées par génération (*takawwun*); cela reviendrait à dire que les hypostases aient été causées dans le temps. Ainsi nous lisons au paragraphe 6: «Le Père est la cause de l'existence (éternelle) du Fils (*'illat wujūdihī*), non de sa génération (*lā 'illat takawwunihī*)».

C'est au même paragraphe que nous retrouvons la comparaison avec l'intellect, dont parlent tous les auteurs: «Comme l'intellect intelligant son essence est la cause de son existence en tant qu'intelligant (*kamā al-'aql al-'āqil dhātahu 'illa li-wujūdihī 'āqilan*), et comme l'intelligant est donc causé (*ma'lūl*) par lui puisqu'il est la raison (*sabab*) de son existence, Il en est de

même de l'Esprit, dont on dit qu'il procède (*munbathiq* ou *munba'ith*) ou émane (*fā'id*): le Père est la cause de son existence qui (en est) issue (*khārijan*); tel que l'intelligible est issu de l'intellect (...)»; «il n'y eut pas un temps où le Créateur ne fut intelligent, pour le devenir ensuite (...), comme il ne fut pas d'abord incompréhensible de son essence pour le devenir ensuite». Il est bien établi que Yaḥyā b. 'Adī s'inspire ici de son maître al-Fārābī³⁰.

Comme nous l'avons vu, cette comparaison est affirmée simplement parmi les définitions du début du traité, au tout premier paragraphe de la réfutation de Abū 'Īsā al-Warrāq. Yaḥyā b. 'Adī y revient au paragraphe 42, pour se référer à son traité *Fī t-tamthīl li-t-tathlīth bi-l-'aql wa-l-'āqil wa-l-ma'qūl*, probablement le *Petit Traité n° II*.

Sur ce point aussi, le *Petit Traité n° I* résume clairement l'idée exprimée par rapport aux objections de Abū 'Īsā al-Warrāq. Il est frappant d'ailleurs que dans cette réfutation de Abū 'Īsā al-Warrāq, il ne fait que rarement allusion à la triade intellect, intelligent, intelligible; beaucoup moins qu'à la comparaison avec Zayd!

- Il affirme au paragraphe 42 que «l'essence de l'intellect pur est la cause (*sabab*) de l'existence de l'intellect, de l'intelligent et de l'intelligible».
- Elle est implicite dans les définitions du Père, du Fils et de l'Esprit au paragraphe 84: Le Père est «une substance, intellect, éternel, sage (*hakīm*), puissant (*qādir*), cause de l'existence de tout créé, celui qui engendre et n'est pas engendré ni ne procède»; le Fils est «une substance, intellect intelligent son essence, éternel, sage, puissant, cause de l'existence de tout créé, celui qui est engendré et n'engendre pas ni ne procède»; et l'Esprit Saint est «une substance, intellect intelligible de son essence, éternel, sage, puissant, cause de l'existence de tout créé, celui qui procède, n'engendre pas et n'est pas engendré»³¹.
- L'idée revient au huitième paragraphe de la discussion sur l'Incarnation dans sa réfutation de Abū 'Īsā al-Warrāq pour y prouver la possibilité qu'un homme s'unisse à Dieu dans l'Incarnation par une union intellectuelle de l'intelligent, le Fils, et non le Père ou l'Esprit, l'intellect et l'intelligible³².

De ce bref aperçu des thèmes majeurs contenus dans la réfutation de Abū 'Īsā al-Warrāq, en relation avec d'autres œuvres polémiques, il s'avère que Yaḥyā b. 'Adī est avant tout un théologien: il applique l'adage *fides quaerens intellectum*. Le dogme chrétien de la Trinité, issu de la Révélation, aussi bien que celui de l'Incarnation, n'est pas pour lui anéanti par la loi de la contradiction³³ que ses interlocuteurs historiques lui opposent: le Christ ne

peut pas être Dieu et homme en même temps, Dieu ne peut pas être un et trois en même temps. Dans ces cas, Yaḥyā b. 'Adī démontrera que les conditions de la contradiction ne sont pas remplies, que l'unité n'est pas absolue, et que sous d'autres aspects, la multiplicité est possible.

- Il donne parfois des exemples simples, ainsi le bateau à bord duquel se trouve une cargaison: celle-ci est à la fois en mouvement, puisque la navire se déplace, et immobile, puisque la cargaison est fixée fermement.

- Il le fait par le renvoi à la différentiation de l'un, un dans le sujet, multiple dans la définition. Il use de la doctrine des attributs de Dieu, qui est Bon, Sage et Puissant.

- Il adopte une comparaison, Zayd, médecin, géomètre, scribe, qui s'apparente à ce que veulent dire les chrétiens (*bādhā-l-mithāl mu'ādil limā yaqūl an-Naṣārā*)³⁴.

- Pour la Trinité, il se réfère explicitement à Aristote et son *De anima* ainsi qu'à Alexandre d'Aphrodise pour expliquer la comparaison avec l'intellect, l'intelligente et l'intelligible³⁵.

Yaḥyā b. 'Adī est à la recherche de comparaisons et d'analogies qui lui permettent de présenter aux musulmans et à ses coreligionnaires les dogmes de la foi qui aient une base rationnelle³⁶, sans pour autant avoir recours aux textes révélés.

Dans ces diverses confrontations avec les interlocuteurs et célèbres auteurs musulmans, on s'aperçoit qu'il est en recherche: il devient clair que les solutions qu'il présente ne sont pas toujours les mêmes; que parfois, il se contredit; qu'il y a eu une évolution dans les solutions qu'il adopte.

Mais les questions qu'il pose lui-même aux musulmans restent finalement les mêmes: pourquoi en effet, Dieu n'a-t-Il pas pu se révéler sous les trois aspects de ses Hypostases, que les chrétiens désignent sous différents vocables, tel que nous l'apprennent les Écritures; pourquoi Dieu n'a-t-Il pas pu être présent dans un homme, tel que nous l'apprend l'Évangile? Rien n'indique que ce fût impossible. Tout laisse à croire que Dieu pût se révéler ainsi³⁷.

4. Le texte arabe.

Le texte arabe de la doctrine des chrétiens d'après Abū 'Īsā al-Warrāq correspond aux quinze premiers paragraphes de la réfutation de la Trinité. Ce texte se trouve dans les manuscrits décrits dans l'édition du *Traité sur l'Incarnation*³⁸. En attendant notre édition critique du traité complet sur la

Trinité avec les réponses de Yaḥyā b. 'Adī, nous présentons ici le texte d'après le manuscrit de base Par. ar. 167, fol. 3-14 (sigle A) et sa copie Vat. ar. 114, fol. 3-15 (sigle E); le titre provient du ms. Par.ar. 168 (sigle D); le ms. A ne contient plus le premier feuillet; dans le ms. E ce feuillet a été remplacé ultérieurement.

Comme nous l'avons fait dans l'édition du traité sur l'Incarnation, nous avons retenu les lectures المتحد, ايتحد, ايتحد plutôt que les formes المتحد, اتحد, اتحاد. Cette lecture s'impose d'ailleurs puisque Abū 'Isā al-Warrāq lui-même y ajoute en plus (au § 10) les formes اتوحد et اتوحد. Une « correction » dans le sens moderne (اتحاد) rendrait incompréhensible sa remarque. Dans la ligne de cette méthode d'édition, les formes ثلث et ثلثة sont conservées, ainsi que les formes جزوي et الجزوي, ou مشيئة (مشيئة).

بسم الله الرحمن الرحيم¹.

... كتاب منسوب² الى محمد بن هارون المعروف بابي عيسى الوراق يذكر فيه واضعه ان غرضه فيه تبين فساد ما تعتقده الفرق الثلث من فرق النصارى وهي الفرق المعروفة احدها باليعقوبية واخرى منهن بالنسطورية³ واخرى منهن بالملكية ...

... قال خصم النصارى بعد حمده الله على ما منَّ به عليه من معرفة توحيدهِ ومُسئَلته اياه المعونة على مَنْ أَلحدَ في دينه واقرارهِ بأن لا حول به ولا قوة الا بالله :

(1) زعمت اليعقوبية والنسطورية ان القديم جوهر واحد اقانيم ثلثة وان الاقانيم الثلثة هي الجوهر الواحد والجوهر الواحد هو الاقانيم الثلثة.

(2) وزعمت الملكية اهل دين الملك من الروم ان القديم جوهر واحد ذو ثلثة اقانيم وان الاقانيم

الجوهر والجوهر غير الاقانيم ولم يثبتوه رابعاً لها في العدد.

(3) وزعمت هذه الفرق الثلاث يعقوبية ونسطورية وملكية ان احد¹ هذه الاقانيم الثلثة اب والآخراين والثالث روح.

(4) وان الابن هو الكلمة وان الروح هو الحياة وهي التي تُدعى عندهم روح القدس.

(5) وزعموا بأجمعهم أنّ هذه الاقانيم الثلثة متفقة في الجوهرية مختلفة في الاقنومية وان كل واحد منها جوهر خاص يجمعها الجوهر الواحد العام.

A 8 r^o (٦) وزعموا ان الابن لم يزل مولوداً من الاب ولم يزل الاب والداً للابن ولم يزل الروح منبثقاً من الاب ورتباً جعلوا مكان « منبثق » « فائضاً » يريدون بذلك تحسين اللفظ.

A 8 v^o (٧) وزعموا ان ولادة الابن من الاب ليس كولاد المتناسلين ولكن على نحو من تولد الكلمة من العقل وتولد حرّ النار من النار وضياء الشمس من الشمس.

A 9 r^o (٨) واختلفوا في تفسير قولهم « اقانيم » فزعم بعضهم ان الاقانيم « خواص » * وقال بعضهم « اشخاص » وقال بعضهم « اشخاص » وقال بعضهم « صفات » وقالوا غير ذلك ايضاً مما يخالف لفظه هذا اللفظ ومعناه موافق لهذه المعاني او مقارب. واختلفا في تسمية ذلك انما هو على قدر استحسانهم وميل كل فريق منهم الى ضرب من العبارة يراها ابلغ من الابانة عن مراده من غيرها وان كانوا مع اختلافهم في العبارة عن ذلك والتسمية له يرجعون عند انفسهم الى تقارب في معناه.

A 9 v^o (٩) ثم زعمت النسطورية واكثر يعقوبية ان الابن الذي هو الكلمة يتحد بانسان مُحدث مولود من مريم.

(١٠) وزعمت الملكية ان الابن يتحد بالانسان المُحدث.

ذهبت النسطورية واكثر يعقوبية بقولهم « انسان » الى « انسانٍ واحدٍ شخصٍ واحدٍ » لان الابن عندهم انما يتحد بانسان جزوي^١ لا كلي.

A 10 r^o وذهبت الملكية بقولها « الانسان » الى الجوهر الجامع * لاشخاص الناس وذاك ان الابن عندهم انما يتحد بالانسان الكلي لا الجزوي^٢ ليخلص الكل. زعموا قالت الملكية : ولو كان يتحد بانسانٍ واحدٍ لكان انما اراد تخليص ذلك الواحد لا الكل. فلاختلافهم في وصف المتحد به اختلفوا في قولهم « انسان » و « الانسان ».

وربما سهلوا^٣ جميعاً في العبارة عند من يعرف معناهم فجعلوا مكان قولهم « انسان » « الانسان » ومكان قولهم « الانسان » « اساناً » والاصل الذي يرجعون اليه هو ذلك التحديد الذي وصفناه عنهم قبل.

وربما قالوا « تانس » وربما قال بعضهم « تجسد » وبعضهم يقول « تركب » ويستسهل ان يقول « التركيب » مكان قولهم « الايتحاد » لعادة قد جرت له بتلك اللفظة وكلهم مجمع على صحة لفظ « الايتحاد ».

A 10 v^o (١١) وأجمعوا جميعاً ان الايتحاد فعلٌ حادث به صار المسيح مسيحاً * ثم اختلفوا في ذلك الفعل ما هو وعلى اي وجه كان وكيف صار من الاثنين واحداً.

فزعم بعضهم ان الكلمة ايتحدت بذلك الانسان على طريق الامتزاج والاختلاط منها به. وقال بعضهم « بل اتخذته هيكلاً ومحللاً ».

وقال بعضهم «بل أدّرت الجسد أدراعًا».
 وقال بعضهم «بل حلّت فيه فدبّرت به وعلى يديه».
 وقال بعضهم «لم تحلل فيه ولكنها دبّرت على يديه وظهرت منه لهذا الخلق لا على الحلول ولا على المخالطة.

وزعم بعضهم انها ظهرت فيه كما يظهر نقش الخاتم في الطينة المطبوعة لا على ان نقش الخاتم انتقل فحلّ في الطينة ولا خالطها ولا زال عن موضعه.
 وقال بعضهم : ليس على شيء¹ من ذلك كلّه ولكن على معنى ان الكلمة ظهرت في ذلك الجسد كما تظهر صورة الانسان ويُرى وجهه في المرآة المجلوة النقية. فعلى هذا الوجه زعموا كان الايتحاد لا على غيره.

(١٢) وزعم اكثر يعقوبية ان الايتحاد ليس على وجه من هذه الوجوه ولكن على معنى ان الجوهريين صاروا جوهرًا واحدًا وان الاقنوم الذي هو الكلمة والاقنوم الذي هو الانسان المحدث صاروا اقنومًا واحدًا. A 11 r°

— وانما قلنا «اكثر يعقوبية» ولم نذكر في هذا الموضوع كل يعقوبية لان في يعقوبية صنوفًا أُخر¹ تخالف هولاء في الايتحاد وفي معنى المسيح ولها ألقاب أُخر¹ لم نسمها بها ولم نذكر اقاويلها في هذا الكتاب ولا اقاويل غيرها من صنوف النصراني كالمارونية والاليانية والسبالية والاريوسية والبولية اصحاب بولي الشميساطي وغير هولاء من فرقهم لانا انما كتبنا هذا الكتاب على جمهور هذه الفرق الثلاث لا غير. وقد اتينا على وُصف صنوف النصراني وألقابها واسمائها وذكرنا بعض العلل التي فرقت بين اديانها واحتجاج كل فرقة منها لقولها في كتابنا الذي وصفنا فيه «مقالات الناس واختلافهم» * فجميع ما أضيفه في كتابي هذا الى يعقوبية فانما اعني به الاكثر منهم لا تلك الصنوف التي تميزت عن مُعظمهم. A 11 v°

(١٣)¹ وقد كان لجمهور النصراني قول متقدّم في التثليث والايثحاد قبل افتراق يعقوبية والملكية والنسطورية اجتمعوا عليه. لما أظهر اريوس الخلاف في التثليث ودعا الى نحلته اجتمع² اساقفتهم * ورؤسأؤهم واظهروا البرأة منه وكتبوا قولهم الذي اجتمعوا عليه يومئذ. وكان الذي كتبوا من ذلك واجتمعوا عليه أن زعموا ان «الاله القديم جوهرٌ واحدٌ يعمّ ثلاثة اقانيم اباً والداً غير مولود وابناً مولوداً غير والد وروحاً منبثقاً بينها وان الابن نزل من السماء واتخذ جسداً من مريم من زرع داوود فتدّرع به وظهر للناس وُصِّلب وقُتِل ودُفِن وقام بعد ثلاثة ايام وصعد الى السماء» وكتبوا ذلك الكتاب نُسخًا وبشوه في اكثر مدنهم وأمصارهم وكانت هذه جملتهم الى ان حدثت الاختلافات بعد ذلك.

(١٤) فاما قولهم في المسيح فانّ هذه الفرق الثلاثة اختلفت فيه. * A 12 v°

فرزعت النسطورية أنّ المسيح ماسحٌ وممسوحٌ اله وانسان يعنون بالماسح الكلمة وبالمسوح الانسان الذي ولدته مريم وزعموا انه جوهران قنومان مشيئة واحدة جوهر قديم هو الكلمة وجوهر مُحدث هو الانسان المولود من مريم اقنوم قديم هو الكلمة واقنوم مُحدث هو الانسان الذي ولدته مريم. وربما قال بعضهم طبيعتان واقنومان وطبيعة وجوهر هاهنا واحد.

وزعم بعض الملكية أنّ المسيح جوهران اقنوم واحد مشيتان جوهر قديم هو الكلمة وجوهر محدث هو الانسان الكلي واقنوم قديم هو الكلمة لا غير وانما نفوا ان يكون له اقنوم محدث لان الكلمة عندهم يتحدث بالانسان الكلي لا الجزوي¹. قالوا والانسان الكلي ليس باقنوم اذ ليس بشخص فلذلك زعموا ان المسيح اقنوم واحد. وكثير منهم يقولون المسيح اقنوم واحد ذو جوهرين وذو مشيتين وعلّة هولاء في انه اقنوم واحد علّة اوليك واحتجاجهم واحد.

وزعم اكثر يعقوبية ان المسيح جوهر من جوهرين واقنوم من اقنومين يذهبون بذلك الى ان جوهر الكلمة وجوهر الانسان المأخوذ من مريم * صارا بالايتحاد شيئاً واحداً طبيعة واحدة اقنوماً واحداً ومشيئة واحدة. قالوا ولو كان المسيح اقنومين او جوهرين لكان العدد لم يسقط بالايتحاد ومثلوا ذلك بالفحمة تُلقي في النار فتصير جمرة قالوا فالجمرة ليست بنار مفردة ولا فحمة مفردة وانما صارت جمرة زعموا لايتحاد النار بالفحمة. وزعموا ان ذلك الانسان صار الهاً ولا يقولون صار الاله انساناً كما يقال صارت الفحمة ناراً اذا صارت جمرة ولا يقال صارت النار فحمة كما يقال زعموا الدينار الحمّي اذا غلب عليه ضياء النار وحرارتها وتلهبها صار الدينار نارا ولا يقال صار النار دينارا.

(١٥) وزعمت هذه الفرق الثلث ان المسيح صُلب وقُتل ثم اختلفوا في الصلب والقتل بمن وقعا على الحقيقة ومن المصلوب على الحقيقة.

فرزعت النسطورية ان المسيح صُلب من جهة ناسوته لا من لاهوته وان الصلب والقتل انما وقعا على الانسان المولود من مريم دون الاله لان الاله لا يناله قتل ولا صلب ولا ألم يعنون بقولهم «ناسوته» انسانيته وبقولهم «لاهوته» الاهيته يذهبون بالاهيته الى الكلمة المتوحدة بانسانه.

وزعم كثير من الملكية أنّ الصلب والقتل وقعا على المسيح بكماله بذلك الجسد والمسيح بكماله هو اللاهوت والناسوت. وكثير منهم يقولون ان المسيح هو ذو الجوهرين اللذين احدهما لاهوت والآخر ناسوت لا كما قالت النسطورية انه انما صُلب من جهة ناسوته. قالت الملكية : واذا كان ناسوت المسيح ناسوتاً كلياً ليس باقنوم ولا شخص لم يجز عليه الانفراد في الصلب ولا في غيره ولا القيام بنفسه مفرداً دون غيره. قالوا : واذا كان الامر كذلك فقد وجب ان يكون القتل والصلب انما وقعا على المسيح بكماله. قالوا : ولو كان اللاهوت مفرداً * من الناسوت غير موّحد به لما جاز على

A 13 r^oA 13 v^oA 14 r^o

اللاهوت قَتْلٌ ولا صَلْبٌ ولا نالته ايدي المخلوقين. وكثير منهم يزعم ان الصلب والقتل والالم كل ذلك انما نال الاله - تعالى الاله - بالتدبير لا بالحس والمباشرة.

وزعم اكثر يعقوبية ان الصلب والقتل وقعا بالمسيح الذي هو جوهر من جوهرين. قالوا: ولو كان الصلب والقتل انما وقعا بأحد الجوهرين لكان قد بطل التأنس وانتقض الايتحاد ولكان الصلب والقتل انما وقعا على ما ليس بمسيح لان كل واحد من الجوهرين على الانفراد ليس بمسيح ويقولون مع ذلك «صَلِبِ الاله من أجلنا اي ليخلصنا» وقولهم «صَلِبِ الاله» على نحو قولهم «صار الانسان الهًا» لا يذهبون بذلك الى تجويز وقوع الصلب والقتل باللاهوت لو كان مفردًا غير موحد ولكنه انما جاز ذلك عليه عندهم لايتحاده بالناسوت ولو كان غير موحد به لم يجز عليه قَتْلٌ ولا صَلْبٌ ولا أَلَمٌ.

فهذه جوامع اقاويل النسطورية والملكية ومن أومأت اليه من يعقوبية وانا مبتدئ في النقض عليهم ان شاء الله - تعالى - وبالله ذي الحول والقوة استعين -.

E. بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد¹

² < E.

E. النسطورية³

(٣) ¹ marg. A

(١٠) ¹ AE. (sic) جزوي

² AE. الجزوي

³ superscr. A, marg. E. تسهلوا

(١١) ¹ AE. شي

(١٢) ¹ sic AE.

(١٣) ¹ AE contiennent à cet endroit un paragraphe sur la prononciation des noms des sabelliens et des pauliens. Il est évident qu'il s'agit d'une note de copiste insérée dans le texte:

الحرف المنقوط في السبالية باء حرف بين الباء والفاء الا انه الى الباء اقرب والحرف المنقوط باء في البولية حرف تجنب به الباء ونغمة اخرى ليست في العربية يقارب مخرجها مخرجا بين الباء والفاء وكثير ممن يكتب هذا الاسم يكتب هذا الحرف فاء وهو الى الباء اقرب وليس من جنس الحرف الذي في السبالية.

AE. واجتمع²

(١٤) ¹ AE. الجزوي

- 1 PÉRIER, Augustin, *Un traité de Yahyā b. 'Adī: Défense du dogme de la trinité contre les objections d'al-Kindī*, dans *Revue de l'Orient chrétien* 3/2 (1920-21) 3-21 (sigle: al-Kindī). PÉRIER, Augustin, *Petits traités apologétiques de Yahyā b. 'Adī*, Paris, 1920, 118-128 (sigle: Petits traités).
- 2 Petits traités, pp. 118-119.
- 3 Le traité n'a pas de titre (sigle: Trinité). Dans tous les manuscrits connus c'est Yahyā b. 'Adī qui introduit le texte du livre de Abū 'Īsā al-Warrāq. Il affirme avoir trouvé un livre attribué Abū 'Īsā al-Warrāq, dans lequel il est dit que le but de l'auteur est précisément «de démontrer la fausseté de ce que croient les trois communautés chrétiennes». Cf. plus loin.
- 4 Abū 'Īsā al-Warrāq — Yahyā b. 'Adī, *De l'Incarnation*, édité par E. Platti, CSCO 490/Ar. 46, Lovanii, 1987 (sigle: Al-Warrāq éd.); traduit par E. Platti, CSCO 491/Ar. 47, Lovanii, 1987, (sigle: Al-Warrāq trad.), p. 1.
- 5 Abū 'Īsā al-Warrāq dit à deux reprises qu'il veut compléter cette réfutation des trois grandes communautés chrétiennes par une présentation d'autres sectes, comme les ariens, les partisans de Macédonius, d'Appolinaire, de Paul de Samosate et d'autres (al-Warrāq trad. p. 177); Trinité, § 12.
- 6 TAJADDOD, R. *Kitāb al-Fibrīst li n-Nadīm*, Téhéran, 1971.
- 7 WOLFSON, Harry Austryn, *The Philosopher Kindī and Yahyā b. 'Adī on the Trinity*, Études philosophiques offertes au Dr. Ibrahim Madkour, Le Caire, 1974. WOLFSON, Harry Austryn, *The Philosopher Kindī and Yahyā b. 'Adī on the Trinity*, dans *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge-London, 1976, 318-336. MAKHLOUF, Avril Mary, *The trinitarian doctrine of Yahyā b. 'Adī. An appraisal*, dans PO 10 (1981-1982) 37-50. MAKHLOUF, Avril Mary, *The doctrine of the Trinity in certain early Arabic Christian writers with special reference to the influence of the Islamic environment*, Edinburgh, 1965, (Thèse non publiée). DE VALVE, Robert Henry, *The Apologetic Writings of Yahyā b. 'Adī*, Connecticut, 1973, (Thèse non publiée).
- 8 PÉRIER, Augustin, *Yahyā b. 'Adī, un philosophe arabe chrétien du Xe siècle*, Paris, 1920, pp. 150-191 (sigle: PÉRIER), p. 156, 167, 171: «Et nous sommes condamnés à entendre encore une fois l'inévitable comparaison de Zéid qui revient bien une centaine de fois au cours du traité». Si on prend la comparaison dans son ensemble, elle revient en fait une trentaine de fois.
- 9 Pour d'autres définitions philosophiques, cf. YAḤYĀ IBN 'ADĪ *The Philosophical Treatises (Maqālāt Yahyā b. 'Adī al-falsafiyā)*. A critical Edition with an introduction and a study by Dr. Shaban Khalifat, Department of Philosophy. Faculty of Arts. University of Jordan, Amman, 1988.
- 10 Du texte de l'introduction de la main de Yahyā b. 'Adī nous avons simplement repris le début, qui est en quelque sorte le titre du traité.
- 11 On verra plus loin que Yahyā b. 'Adī emploie aussi *munba'ith*.
- 12 Ainsi que l'avons fait dans Al-Warrāq, p. XVIII, nous traduisons le terme muḥdath, qui veut dire «ayant eu un commencement dans le temps», par «innové».
- 13 Et Abū 'Īsā al-Warrāq ajoute ensuite: «Je commence maintenant la réfutation de ceux-ci — si Dieu le veut, Lui qui est élevé —. J'implore le secours de Dieu qui possède force et puissance!».

- 14 Yahyā, p. 103.
- 15 Cette question nous ramène à la réfutation d'al-Kindī, qui se base sur l'*Isagogue* de Porphyre et demande si les trois hypostases (*aqānīm*) sont des genres éternels, des espèces éternelles, des différences éternelles, des accidents ou des propriétés, ou des individualités.
- 16 Cette question du nombre nous ramène aussi à la réfutation d'al-Kindī, au Petit traité n° IV (Petits traités, p. 46), et à la question simplissime: «Les Chrétiens disent: trois font un, un fait trois, et c'est d'une fausseté manifeste...» (Al-Kindī, p. 16).
- 17 PERIER, Yahyā, p. 124.
- 18 Cf. Al-Warrāq trad., p. XVIII: «Le terme qui pose le plus de problèmes est incontestablement *al-ma'nā*». Périer le traduit par 'notion'. Il le fait aussi dans ce cas. Et il en conclut d'une façon tout à fait erronée: «voilà, certes, du nominalisme le plus pur» (PÉRIER, p. 98). N'ayant pas trouvé d'autre solution suffisante, nous traduisons le terme '*al-ma'nā*' par 'réalité', et nous désignons par là surtout l'aspect 'res', 'un aliquid' qui est signifié, équivalent à *al-amr*.
- 19 Suit ici la définition de la substance: «Ce qui n'est pas dans un sujet, mais non comme partie de celui-ci, et qui n'a pas besoin pour exister de quelque chose dans laquelle il se trouve»; cette définition se retrouve des dizaines de fois dans les œuvres de Yahyā b. 'Adī: cf. Yahyā, p. 74*.
- 20 Voir aussi Trinité, § 46.
- 21 Trinité, § 19.
- 22 Cf. Yahyā, p. 137, 118-119.
- 23 Trinité, § 57.
- 24 Trinité, § 99.
- 25 Petits traités, p. 22. La même idée n'est pas exprimée aussi clairement dans son *Petit traité apologétique n°IV*: «Il est correct d'affirmer du Créateur qu'Il est une substance unique ayant trois propriétés que les chrétiens appellent hypostases (Périer traduit par 'personnes')»: Yahyā b. 'Adī identifie ici aussi les propriétés aux hypostases. Ce qui n'est pas le cas ailleurs, comme nous l'avons vu.
- 26 Trinité, § 142.
- 27 Trinité, § 72.
- 28 Al-Kindī, p. 7 et 17.
- 29 WOLFSON, 324: an eternal uncaused composition is possible.
- 30 PLATTI, Emilio, *Yahyā b. 'Adī, philosophe et théologien*, dans MIDEO 14 (1980)167-184, p. 175; DE VALVE, p. 69-70.
- 31 Comparer avec la définition de la substance divine 8.
- 32 MIDEO 14, p. 176: le texte invoqué ne provient pas de la discussion sur la Trinité, mais est le huitième paragraphe de la discussion sur l'Incarnation de la réfutation de Abū 'Īsā al-Warrāq.
- 33 DE VALVE, p. 49
- 34 Trinité, § 97.
- 35 Trinité, § 42.

- 36 DE VALVE, p. 58-59: «Ibn 'Adī is obviously searching for rational foundations he can use to defend the dogmas of the faith»... «It was Yaḥyā's goal to develop doctrines of christianity from reasonable syllogisms and analogies without using revelation».
- 37 La dernière partie de cet article est une version remaniée et abrégée de notre contribution au colloque Christian Arabic Apologetic Texts during the Abbasid Period (750-1258), Woodbrooke-Mingana Symposium on Arab Christianity and Islam (25-27 mai 1990).
- 38 Al-Warrāq éd., pp. VII-XIV.