

logo not found or type unknown

Title Al-Radd al-jamīl. L'épineuse question de la paternité ghazalienne : Une nouvelle hypothèse / Ines Peta

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 30 (2014)

pages 129-138

URL <https://ideo.diamondrda.org/manifestation/190275>

AL-RADD AL-JAMĪL

L'ÉPINEUSE QUESTION DE LA PATERNITÉ
GHAZĀLIENNE: UNE NOUVELLE HYPOTHÈSE

par

Ines PETA

Università del Sacro Cuore – Milano

1. INTRODUCTION

Le *Radd al-jamīl li-ilāhiyyat Īsā bi-ṣarīḥ al-injīl*¹ est un texte polémique qui vise à réfuter la doctrine chrétienne de la divinité de Jésus Christ. Ce texte est traditionnellement attribué à al-Ghazālī, mais bien des éléments à la fois externes et internes rendent douteuse cette attribution. Cette question a fait l'objet d'une thèse de doctorat dont la publication est imminente². Le présent article présente les résultats de notre recherche.

Du point de vue méthodologique, nous avons recensé dans un premier temps les théories émises jusqu'alors par les orientalistes sur la paternité du *Radd al-jamīl*, et en particulier les analyses de Robert Chidiac (1939)³, Franz-Elmar

1. Dorénavant le *Radd al-jamīl*.

2. La thèse de doctorat de Ines Peta sur *al-Radd al-Jamīl* a été publiée fin décembre 2013. Voici la référence exacte: PETA, Ines, *Il Radd pseudo-ghazāliano: Paternità, Contenuti, Traduzione* (Palermo: Officina di Studi Medievali, 2013), Coll. *Machina Philosophorum*, 29.

3. CHIDIAC, Robert, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les évangiles* (Paris: Ernest Leroux, 1939).

Wilms (1966)⁴, Hava Lazarus-Yafeh (1975)⁵, Gabriel Said Reynolds (1999)⁶ et Maha Elkaisy-Friemuth (2006)⁷.

Par la suite, nous avons identifié les arguments les plus pertinents et rejeté les moins sûrs à partir de l'examen attentif des sources utilisées par les différents auteurs et par l'évaluation des preuves sur lesquelles ces derniers se sont basés pour confirmer ou infirmer l'attribution du *Radd al-jamīl* à al-Ghazālī.

Enfin, nous avons cherché d'autres indices susceptibles d'éclairer la question en menant une analyse systématique et approfondie du traité et en le comparant à d'autres textes ghazālīens dont l'authenticité ne fait aucun doute. Ainsi faisant, nous avons découvert des différences significatives concernant les citations scripturaires, le thème de la divinité du Christ et l'attitude envers les chrétiens.

2. LES CITATIONS BIBLIQUES

En ce qui concerne les citations bibliques, la plupart des dits et récits attribués à Jésus dans les textes authentiques d'al-Ghazālī sont extraits de la tradition islamique et n'ont pas de correspondance dans les Écritures. Parmi les citations qui rappellent les enseignements évangéliques, on trouve pour la majorité d'entre elles une certaine correspondance avec l'Évangile de Mathieu⁸, mais aucune de celles-ci ne se retrouve dans le *Radd al-jamīl*, où il s'avère que cet Évangile est le moins cité; enfin, les citations directes des Évangiles qui ont une réelle correspondance dans les Écritures sont seulement au nombre de trois, et aucune n'est tirée de la *Vulgate* alexandrine, qui est la version des Évangiles utilisée dans le *Radd al-jamīl*.

Ce dernier argument est indubitablement le plus significatif. En effet, en examinant les œuvres ghazālīennes, nous avons trouvé six citations (une dans le *Ayyuhā l-walad*, cinq dans l'*Ihyā' ulūm al-dīn*) qui indiquent une référence directe aux Écritures, puisqu'elles sont introduites par les mots *ra'aytu fi l-Injīl* («J'ai vu dans l'Évangile») ou des tournures similaires. De ces citations, trois sont apocryphes et trois sont authentiques.

4. WILMS, Franz-Elmar, *Al-Ghazālīs Schrift wider die Gottheit Jesu*, (Leiden: Brill, 1966).

5. LAZARUS-YAFEH, Hava, «Who was the author of "al-Radd al-Djamīl li-Ilāhiyyat 'Isā bi-ṣarīḥ al-Indjīl" which is attributed to al-Ghazzālī?», dans *Studies in Al-Ghazzali* (Jérusalem: The Magnus Press, 1975), 458-487.

6. REYNOLDS, Gabriel Said, «The ends of al-Radd al-jamīl and its portrayal of Christian sects», dans *Islamochristiana* 25 (1999) 45-65.

7. ELKAISY-FRIEMUTH, Maha, «al-Radd al-Jamīl: Ghazālī's or the pseudo-Ghazālī's?», dans David THOMAS (ed.), *The Bible in Arab Christianity* (Leiden: Brill, 2006), 277-295.

8. S. M. Zwemer les a recueillies dans son article: ZWEMER S. M., «Jesus Christ in the *Ihya* of al-Ghazali», dans *The Muslim World* 7/2 (1917) 144-158, en indiquant les passages parallèles dans le Nouveau Testament.

La première vient de Matthieu 11:17 qui correspond à Luc 7:32; la deuxième est une citation de Mathieu 5:38-41; la troisième est tirée de Matthieu 6, dont al-Ghazālī rapporte les versets 3-4 et 17-18, sans la partie intermédiaire:

قال بعضهم رأيت مكتوبا في الإنجيل غنينا لكم فلم تطربوا وزمرنا لكم فلم ترقصا⁹.

رأيت في الانجيل قال عيسى بن مريم عليه السلام: لقد قيل لكم من قبل ان السن بالسن والأنف بالأنف وأنا أقول لكم لا تقاوموا الشر بالشر بل من ضرب خدك الأيمن فحول إليه الخد الأيسر ومن أخذ بردائك فأعطه ازارك ومن سخرك لتسير معه ميلاً فسر معه ميلين¹⁰.

ورد في الإنجيل إذا تصدقت فتصدق بحيث لا تعلم شمالك ما صنعت يمينك فالذي يرى الخفيات يجزيك علانية وإذا صمت فاغسل وجهك وادهن رأسك لئلا يعلم بذلك غير ربك¹¹.

Or, en comparant ces trois citations faites par al-Ghazālī aux passages correspondants de la version alexandrine, on peut facilement constater qu'il s'agit de deux versions différentes des Évangiles, puisqu'elles diffèrent soit dans la construction des phrases, soit dans le choix des particules, des mots et des verbes:

قائلين: زمرنا لكم فلم ترقصوا ونحنا لكم فلم تبكوا.

سمعتم ما قيل العين بالعين والسن بالسن وأنا أقول لكم لا تقاوموا الشر ولكن من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر ومن أراد خصومتك وأخذ ثوبك فدع له ردائك ومن سخرك ميلاً فأمص معه اثنين.

وأنت إذا صنعت رحمة لا تعلم شمالك ما صنعت يمينك لتكون صدقتك في خفية وأبوك الذي يرى الخفية يجزيك علانية وأنت إذا صمت ادهن رأسك واغسل وجهك لئلا يظهر للناس صياملك لكن لأبيك عالم السر¹².

Cette différence s'explique difficilement si l'on considère al-Ghazālī comme l'auteur du *Radd al-jamīl*. Pourquoi, en effet, aurait-il cité les Évangiles à partir de sources différentes? Or, il est peu probable qu'il eût la connaissance de différentes versions des Écritures chrétiennes, d'autant plus que, nulle part ailleurs, il témoigne d'une familiarité avec ces dernières.

9. AL-GHAZĀLĪ, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, éd. T. Badawī, I-IV, (Le Caire: 1957), vol. II, 279, l. 5.

10. *Ibid.*, vol. IV, 70, l. 15.

11. *Ibid.*, vol. IV, 328, l. 17.

12. Je tiens à exprimer ma gratitude à Hikmat Kashouh qui travaille sur les versions arabes des Évangiles, pour m'avoir transmis la version alexandrine et pour son assistance dans l'examen des citations évangéliques. Nous avons vérifié que toutes les citations du *Radd al-jamīl* correspondent parfaitement à la *Vulgate* alexandrine, alors que les citations faites par al-Ghazālī dans ses œuvres authentiques n'y correspondent pas.

En outre, grâce à l'étude de Hikmat Kashouh concernant les versions arabes des Évangiles, intitulé *The Arabic Versions of the Gospels, the Manuscripts and their Families* (2008)¹³, nous avons découvert que dans la littérature arabe chrétienne et musulmane aucun auteur ne cite la *Vulgate* alexandrine avant le XIII^{ème} siècle.

Jusqu'à présent, on pensait que la seule exception était l'œuvre d'Ibn al-Muqaffa', qui vécut au X^{ème} siècle, mais Hikmat Kashouh s'est aperçu que les citations scripturaires qui y sont présentes sont en réalité tirées d'une version différente des Évangiles, qu'il catalogue sous le nom de "famille g"¹⁴.

Par conséquent, si al-Ghazālī était l'auteur du *Radd al-jamīl*, il serait le seul écrivain à notre connaissance qui aurait fait usage de cette version des Évangiles entre la fin du XI^{ème} et le début du XII^{ème} siècle.

3. LA DOCTRINE CHRÉTIENNE

Pour ce qui a trait au thème de la divinité du Christ, nous avons relevé d'autres différences entre le texte du *Radd al-jamīl* et les ouvrages authentiques d'al-Ghazālī, notamment son approche de la notion d' "union hypostatique" ou *ittiḥād*.

Premièrement, dans les textes ghazālīens, en particulier dans le *Maqṣad al-asnā*, la critique de la notion d'*ittiḥād* est dirigée non pas contre la doctrine chrétienne de l'incarnation, mais contre la théorie islamique de l'union avec Dieu propre à certains soufis, par exemple al-Hallāj. Dans cette critique, les chrétiens ont le rôle secondaire par rapport à eux. Ceci signifie donc qu'ils ne sont pas l'objet véritable de la polémique d'al-Ghazālī¹⁵.

Par ailleurs, son approche des chrétiens est généralement de type juridique, et non polémique ou doctrinal, comme c'est le cas, au contraire, dans le *Radd al-jamīl*; et la tolérance qu'il manifeste à l'égard des chrétiens dans le *Fayṣal al-tafriqa bayna l-islām wa l-zandaqa* s'harmonise peu avec l'attitude critique de l'auteur du *Radd al-jamīl*¹⁶.

13. KASHOUH, Hikmat, *The Arabic Versions of the Gospels, the Manuscripts and their Families*, PhD thesis, 3 volumes (Birmingham: University of Birmingham, 2008).

14. *Ibid.*, 68.

15. AL-GHAZĀLĪ, *al-Maqṣad al-asnā* (ed. F. Shahadi), (Beirut: 1982), 162-171.

16. Dans le *Fayṣal al-tafriqa* al-Ghazālī se montre très indulgent envers les chrétiens, notamment en essayant de les sauver du *takfīr* ou «accusation d'infidélité». En effet, il divise les chrétiens en trois catégories: «La première, à laquelle le nom de Muḥammad, que Dieu le bénisse, n'est absolument pas parvenu; ils sont excusables. Une autre, pour laquelle son nom est connu ainsi que sa description et les miracles qu'il a accomplis: il s'agit des voisins des pays musulmans, qu'ils fréquentent en outre, mais ils demeurent des incroyants et des athées. La troisième catégorie concerne des gens situés entre ces degrés: le nom de Muḥammad, que Dieu le bénisse, leur est parvenu, mais ils ignorent tout de

Deuxièmement, la réfutation ghazālienne de cette notion d'*ittihād*, basée sur des fondements différents, varie par rapport à celle du *Radd al-jamīl*. Il est vrai que la comparaison entre les soufis et les chrétiens est également présente dans ce dernier¹⁷, mais celle-ci est développée de façon différente. Pour illustrer l'erreur commune aux soufis et aux chrétiens, al-Ghazālī a toujours recours à des images qui lui sont très chères, à savoir la métaphore du miroir et l'image du vin et du verre¹⁸, mais ces dernières sont totalement absentes du *Radd al-jamīl*.

Le langage même avec lequel al-Ghazālī réfute la notion d'*ittihād* ne présente pas de points communs avec celui du *Radd al-jamīl*. Et par ailleurs, nulle part al-Ghazālī ne s'étend sur les différentes théories chrétiennes relatives à ce sujet ni ne semble en connaître les détails précis. Quand il en parle, il dit simplement que les expressions des chrétiens concernant l'union hypostatique varient, puisque certains parlent proprement d'union (*ittihād*), d'autres d'inhabitation (*ḥulūl*), d'autres encore de revêtement (*tadarru'*)¹⁹.

Ce dernier terme n'apparaît jamais dans le *Radd al-jamīl*, malgré la présence dans le traité d'un vocabulaire christologique très riche. À ce propos, il faut souligner que la richesse terminologique du *Radd al-jamīl* ne se retrouve dans aucun texte ghazālīen authentique, où même le mot *uqnūm* (hypostase), un des plus communs en christologie et très utilisé dans le *Radd*, est absent. En bref, pour ce qui concerne du thème principal du traité, c'est-à-dire la réfutation de la doctrine chrétienne de l'union hypostatique, il n'y a aucune affinité ni d'ordre terminologique ni doctrinal entre la critique ghazālienne et celle du *Radd al-jamīl*.

sa personnalité et de ses qualités. Au contraire, ils ont surtout entendu dire, depuis leur enfance, qu'un menteur et un mystificateur dont le nom est Muḥammad s'est prétendu prophète, de la même façon que nos enfants ont entendu dire qu'un menteur dénommé al-Muqaffa' s'est prétendu prophète. D'après ces données, je considère les gens de cette catégorie identique à ceux de la première, car bien qu'ils aient entendu le nom du prophète, on le leur a décrit à l'opposé de ses qualités, ce qui ne peut susciter une réflexion théorique pour savoir la vérité». Voir AL-GHAZĀLĪ, *Le critère de distinction entre l'Islam et l'incroyance*, éd et trad. par M. Hogg, (Paris: Vrin, 2010), 100-102 (texte arabe en regard).

17. Il écrit à propos du terme "Dieu" attribué par les chrétiens au Messie: «C'est dans des difficultés de ce genre que sont tombés un certain nombre de personnages illustres, dont l'un a dit: "Gloire à moi!", l'autre: "Que je suis grand!", et Hallāj: "Je suis Dieu!", "Dans cette tunique, il n'y a que Dieu!". Cela a été mis de leur part sur le compte des états mystiques qui restreignent le contrôle du langage, au point que l'on a pu dire: "Ceux-là sont ivres! Et les propos des gens ivres, on les tait et on ne les rapporte point»: CHIDIAC, *Réfutation excellente*, 38* (texte arabe en regard).
18. Ce sont deux allégories utilisées par al-Ghazālī pour exprimer l'identification erronée entre l'humain et le divin propre à certains soufis et aux chrétiens. Selon al-Ghazālī, ils font la même erreur que ceux qui confondent le vin avec le calice qui le contient où l'image réfléchit par un miroir avec la réalité de cette image. Voir surtout al-Ghazālī, *al-Maqsad al-asnā*, 165-167.
19. AL-GHAZĀLĪ, *Ihya' 'ulūm al-dīn*, vol. II, 288-289.

En outre, si l'on considère le *Radd al-jamīl* comme un texte écrit par al-Ghazālī, il faudrait dater sa composition entre 1098 et 1103, puisque c'est la seule période durant laquelle al-Ghazālī pouvait se trouver en Égypte, le lieu de composition du traité. Or, s'il en allait ainsi, quelques-uns des textes ghazālīens examinés seraient antérieurs et d'autres postérieurs au *Radd al-jamīl*; pourtant ils ne témoignent d'aucun changement, ni dans la façon de citer les Écritures, ni dans la description de la doctrine chrétienne. Par conséquent — comme le dit Lazarus-Yafeh²⁰ — il est difficile d'imaginer qu'al-Ghazālī ait acquis des compétences spécifiques au cours de son séjour présumé en Égypte et qu'il ne les ait utilisées que dans le *Radd al-jamīl*, pour revenir ensuite à écrire d'autres textes où il cite les Évangiles et traite des chrétiens dans les mêmes termes qu'il employa antérieurement à son séjour en Égypte.

Pour toutes ces raisons, et à ce stade de l'analyse, il nous semble fondé de rejeter l'idée de la paternité ghazālīenne du *Radd al-jamīl*. Ceci étant acquis, nous pouvons avancer davantage dans l'analyse du *Radd*.

Dans un premier temps, nous allons examiner l'hypothèse défendue par Lazarus-Yafeh et soutenue par Reynolds, selon laquelle l'auteur serait un ancien copte converti à l'islam, pour ensuite faire l'examen du contenu et de la terminologie du *Radd al-jamīl*, en les comparant avec d'autres textes de la polémique islamo-chrétienne; ce qui nous permettra de relever d'autres indices appuyant cette hypothèse.

4. UNE CITATION EN LANGUE COPTE

En ce qui concerne les Écritures, et comme nous l'avons indiqué, la version des Évangiles utilisée dans le *Radd al-jamīl* est la version alexandrine, laquelle était propre à l'Église copte. Il s'avère par ailleurs que la plupart des citations sont tirées de Jean et de Paul, dont les Évangiles ont été les plus importants et les plus influents pour le développement de la christologie jacobite, qui influença profondément la théologie copte en arabe.

En outre — et il y a là un argument majeur — on trouve dans le *Radd al-jamīl* une citation en langue copte du verset Jean 1:14, correctement transcrite, traduite en arabe et accompagnée d'une longue analyse grammaticale du verbe copte *af'er* et de ses deux significations de "faire" et "devenir", ce qui indiquerait que l'auteur connaissait la langue et les sources coptes.

20. LAZARUS-YAFEH, Hava, «Who was the author of "al-Radd al-Djamīl li-Ilāhiyyat 'Isā bi-ṣarīḥ al-Indjil"», 473.

Ce dernier point est manifestement le plus probant: en effet, l'auteur du *Radd al-jamīl* cite ce passage de l'Évangile de Jean "la Parole est devenue chair", pour démontrer, en se basant sur la version copte, qu'il faut le traduire "la Parole a fait une chair", puisque le verbe copte *af'er* signifie à la lettre "faire". Dès lors, il condamne le choix du traducteur qui a préféré la seconde acception de ce verbe, celle de "devenir", qui est à son avis rationnellement inacceptable²¹.

Or, il apparaît peu probable de la part d'un chrétien qui ne soit pas copte, et encore moins de la part d'un musulman, d'utiliser une source copte pour éclairer un passage des Évangiles et de présenter la longue dissertation grammaticale qui suit. Tout au contraire, cette argumentation linguistique s'explique fort bien, si on la considère forgée par des coptes convertis, et utilisée par eux contre leurs anciens coreligionnaires²².

5. LA TERMINOLOGIE THÉOLOGIQUE JACOBITE ET COPTE ARABE.

Quant à la réfutation du christianisme développée dans le traité, elle s'adresse surtout aux coptes — influencés par les auteurs jacobites — au point que l'auteur semble viser les coptes même lorsqu'il parle des chrétiens en général. Non seulement il connaît bien les arguments typiques utilisés par ceux-ci, mais la terminologie christologique dont il fait usage dans le traité recourt à de nombreux termes couramment employés par eux.

-
21. L'auteur veut prouver que le verset en question n'a rien à voir avec la divinité du Christ, puisque le terme "Parole" n'est autre que l'essence divine dotée de l'attribut de la Science; et puisque le verbe *af'er* signifie à la lettre "faire", la phrase «La Parole a fait une chair» signifie que «Dieu a créé un corps», c'est-à-dire que Dieu a créé Jésus. Cf. CHIDIAC, *Réfutation excellente*, 43*-48*.
22. Selon M. Elkaisy-Friemuth, «al-Radd al-Jamīl: Ghazālī's or the pseudo-Ghazālī's?», la citation copte faite par l'auteur est un argument contre son ancienne appartenance au christianisme, puisque le copte n'est pas la langue d'origine des Évangiles et un ex-chrétien ne pouvait pas penser résoudre ainsi la question de la correcte interprétation du texte. Je crois, au contraire, que pour sa singularité, et même pour son inefficacité, cette argumentation ne pouvait venir qu'à l'esprit d'une personne provenant d'un environnement copte dans le but de réfuter ses anciens coreligionnaires. Chidiac même, tout en attribuant l'œuvre à al-Ghazālī, juge étrange son recours à un argument étymologique si spécifique et inefficace et souligne qu'il s'explique seulement si l'on le considère comme originellement forgé par des apostats et ensuite répandu dans les milieux musulmans d'Égypte, auxquels il l'aurait puisé: CHIDIAC, *Réfutation excellente*, 32. Mais à mon avis il faut aller plus loin puisque l'auteur semble bien connaître la langue et les sources coptes: non seulement sa citation correspond parfaitement au dialecte copte bohairic, mais la longue et subtile dissertation sur le verbe *af'er* et sur sa double significations de "faire" et "devenir" ne semble pas être le résultat d'un simple oui-dire. Je crois donc que l'auteur ne s'est pas limité à puiser l'argument aux sources des ex-coptes répandues dans les milieux musulmans d'Égypte, sans toutefois connaître la langue copte — comme le dit Chidiac en attribuant l'œuvre à al-Ghazālī — mais je crois au contraire qu'il était lui-même un ex-copte.

Pour expliquer la Trinité, par exemple, l'auteur fait usage de la triade Intellect (*'aql*), Intelligent (*'āqil*) et Intelligible (*ma'qūl*), qui était propre au jacobite Yahyā ibn 'Adī († 974)²³ et qui devint après lui typique de la christologie copte écrite en arabe. En outre, la description qu'il donne des théories christologiques des principales communautés chrétiennes de son époque, à savoir les jacobites, les melkites et les nestoriens, trahit une perspective christologique de type jacobite, basée sur l'identification de la nature (φύσις) avec l'hypostase (ὑπόστασις).

Pour les jacobites, en effet, la nature ou φύσις, en arabe *ṭabī'a*, n'est pas la nature individuelle, contre-distinguée de l'hypostase dans laquelle elle subsiste, mais bien la nature concrète, déjà subsistante, c'est-à-dire que la nature est l'hypostase. De la sorte, ils refusent de considérer dans le Christ deux natures, en affirmant qu'après leur union il n'y en a qu'une seule, correspondante à une seule hypostase, celle du Verbe.

Or, malgré cette identification de la nature avec l'hypostase, en vertu de laquelle les Jacobites refusent de reconnaître deux natures dans le Christ, quand ils doivent se référer à la nature humaine ou divine de Jésus, considérées séparément, soit avant leur union soit après celle-ci, ils utilisent le même terme de «nature». Aussi définissent-ils le Christ comme «une nature dérivée de deux natures» ou comme «une nature composée de deux natures»²⁴.

Or, l'auteur du *Radd al-jamīl* donne la même définition du Christ et emploie le terme «nature» avec la même ambiguïté que des jacobites, même si le terme arabe qu'il utilise n'est pas *ṭabī'a*, qui est le plus commun auprès les chrétiens, mais le terme *ḥaqīqa*, qui signifie littéralement «réalité». Il s'agit d'un choix très particulier, dû probablement à la réticence de la part de l'auteur à parler de nature divine en employant un terme comme *ṭabī'a*, qui signifie nature au sens physique et matériel.

Or, à notre connaissance, le seul auteur qui applique le mot *ḥaqīqa* à la nature du Christ est une fois encore un copte: il s'agit du fameux Ibn Kabar, qui dans son *Livre de la lampe des ténèbres* écrit que le Christ est «une réalité unique (*ḥaqīqa wāḥida*) formée de deux réalités (*ḥaqīqatayn*) dont l'une est la réalité (*ḥaqīqa*) du Fils éternel et l'autre la réalité (*ḥaqīqa*) de l'homme temporel»²⁵. Cette définition est très proche de celle du *Radd al-jamīl* où l'auteur définit le Christ plus ou moins dans les mêmes termes²⁶.

23. Il illustre très bien cette triade dans son petit *Traité pour démontrer que les Chrétiens ont raison de croire que le Créateur est une substance unique douée de trois attributs*, édité par Augustin PÉRIER, *Petits traités apologétiques de Yahyā ben 'Adī* (Paris: 1920), II-23, en particulier 20-22.

24. LEBON, Jean, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, 233-234.

25. Abū-l-Barakāt IBN KABAR, *Misbāḥ al-zulma wa-īdāḥ al-khidma* (*Livre de la lampe des ténèbres et de l'exposition lumineuse du service de l'église*), texte arabe édité et traduit par L. Villecourt, E. Tisserant, G. Wiet, *Patrologie Orientale*, 20/4 (1926) 648 (texte arabe en regard).

26. CHIDIAC, *Réfutation excellente*, 26*.

Enfin, l'exposition des doctrines des nestoriens et des melkites révèle l'usage de sources jacobites, en particulier pour ce qui concerne les points suivants. À propos des melkites, l'auteur du *Radd al-jamīl* dit que leur doctrine se caractérise par la théorie de l'union de la nature divine avec l'homme universel²⁷. Or, l'attribution de cette théorie aux melkites était propre aux jacobites, tel que Yaḥyā Ibn 'Adī²⁸. L'auteur du *Radd al-jamīl* fait à ce propos la distinction entre melkites anciens, partisans de l'union avec l'homme universel, et melkites modernes, partisans au contraire de l'union avec l'homme particulier²⁹; ce qui est propre au jacobite al-Ṣafī ibn al-'Assāl († vers 1260)³⁰. Pour ce qui concerne les nestoriens, la théorie de l'union volontaire selon laquelle ils professaient le monothélisme était également un malentendu jacobite qui se retrouve, entre autres, dans les *Fuṣūl muntaṣara fī l-tathlīth wa l-ittiḥād* d'al-Ṣafī ibn al-'Assāl³¹ et dans la *Risāla fī l-tawḥīd wa l-tathlīth* de Muḥyī al-dīn al-İṣfahānī (XIII^e siècle)³². Ce dernier, en particulier, met l'accent sur l'union volontaire des nestoriens de la même façon que l'auteur du *Radd al-jamīl*.

À ces arguments, il faut ajouter une considération de caractère plus général: le *Radd al-jamīl* est essentiellement une exégèse scripturaire caractérisée par un fort esprit de conciliation entre la Bible et le Coran. Cet esprit imprègne toute l'œuvre qui cherche à rendre au Jésus des chrétiens l'humanité que lui donne le Coran. L'auteur fait un grand effort pour interpréter les textes évangéliques afin de rendre leur signification plausible et pénétrable dans l'univers islamique. Cet effort est caractéristique de beaucoup de convertis, qui cherchent à harmoniser leur héritage chrétien avec la nouvelle foi musulmane, en essayant de donner un sens islamique aux Évangiles. On le trouve par exemple dans les ouvrages de 'Alī al-Ṭabarī (m. 855)³³ ou al-Ḥasan ibn Ayyūb (vivant avant 987)³⁴, dont les textes analysent, comme le *Radd al-jamīl*,

27. *Ibid.*, 32*.

28. Ainsi à plusieurs endroits de sa réfutation d'al-Warrāq concernant les Melkites: YAḤYĀ IBN 'ADĪ, *De l'Incarnation* (trad. E. Platti), (CSCO 491, scr. ar. 47), (Lovanii: Peeters, 1987), Index analytique, 184.

29. *Ibid.*, 34*.

30. AL-ṢAFĪ IBN AL-'ASSĀL, *Fuṣūl muntaṣara fī l-tathlīth wa l-ittiḥād* (*Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*), introduction, texte arabe et traduction avec un index-lexique exhaustif par S. Khalil Samir, *Patrologie Orientale*, 42/3 (1985), 721 (texte arabe en regard).

31. *Ibidem*, 721.

32. MUḤYĪ AL-DĪN AL-İṢFAHĀNĪ, *Risāla fī l-tawḥīd wa l-tathlīth*, dans: *Épître sur l'Unité et la Trinité, Traité sur l'intellect, Fragment sur l'âme*, texte arabe édité, traduit et annoté par M. Allard et G. Troupeau (Beirut: Imprimerie catholique, 1962) 27 (49 du texte arabe).

33. 'ALĪ AL-ṬABARĪ, *al-Radd 'alā l-naṣārā* (*Riposte aux chrétiens*), traduction française par J.-M. Gaudéul (Roma: PISAI, 1995).

34. Il a été l'auteur d'une *Risāla* (Lettre) contre les chrétiens reproduite par Ibn Taymiyya (m. 1328) dans son traité *al-Jawāb al-ṣaḥīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*. Il y en a un résumé très détaillé en italien

toutes les Écritures des chrétiens, en réfutant leurs interprétations et en leur opposant des lectures islamisées. L'auteur du *Radd al-jamīl* est sur la même ligne que ces écrivains, car il donne lieu à une véritable réinterprétation de la Bible, ce qui constitue une autre preuve de son antérieure adhésion au christianisme.

6. CONCLUSION

L'hypothèse d'une précédente appartenance copte de l'auteur du *Radd al-jamīl* semble donc être la plus convaincante, car dans son exégèse biblique et dans sa réfutation des théories christologiques et trinitaires chrétiennes il semble bien que l'auteur se soit basé beaucoup plus sur les écrits des ex-chrétiens ou des chrétiens jacobites que sur les traités des autres polémistes musulmans.

En outre, l'usage dans le traité de la *Vulgate* alexandrine qui, comme nous l'avons dit, n'est utilisée par les différents auteurs qu'à partir du XIII^e siècle, fait penser que c'est vers cette époque-là qu'il faut situer le *Radd al-jamīl*. En faveur de cette hypothèse, on constate aussi la présence dans le traité d'arguments retrouvés chez des écrivains du XIII^e siècle, notamment al-Ṣafī ibn al-'Assāl.

Plus généralement, enfin, dans la réfutation mise en œuvre dans le *Radd* — qui se présente essentiellement comme l'assimilation et l'affinement d'arguments couramment utilisés dans la polémique islamo-chrétienne antérieure — on peut voir un effort de compréhension et de reconversion de la doctrine chrétienne de telle sorte qu'on est amené à situer le *Radd al-jamīl* à une époque où la confrontation entre les deux religions avait atteint sa pleine maturité.

La nouvelle hypothèse évoquée par le titre de mon intervention, qui exclut la paternité ghazālienne du texte et appuie la théorie suggérée par Lazarus-Yafeh d'une ancienne appartenance de l'auteur à la communauté copte, concerne donc en particulier le déplacement chronologique du traité. En effet, à la lumière des nouveaux indices illustrés, relatifs à la *Vulgate* alexandrine et aux sources et à la typologie des arguments que l'on trouve dans le *Radd al-jamīl*, je crois qu'il faut situer l'œuvre en Égypte autour du XIII^e siècle.

dans: Ignazio DI MATTEO, *Ibn Taymiyya o riassunto della sua opera "Al-jawāb al-saḥīḥ li man baddala dīn al-Masīḥ"* (Palermo: D. Vena, 1912).