



HAL
open science

Logique aristotélicienne et kalām ʿalā-l-naṣ ārā : la réponse à Abū Qurra dans le Muḡ nī de ʿAbd al-Ġabbār

Christian Boudignon

► To cite this version:

Christian Boudignon. Logique aristotélicienne et kalām ʿalā-l-naṣ ārā : la réponse à Abū Qurra dans le Muḡ nī de ʿAbd al-Ġabbār. *Arabica*, 2011, 58 (6), pp.519-544. 10.1163/157005811X561550 . hal-01499533

HAL Id: hal-01499533

<https://hal-amu.archives-ouvertes.fr/hal-01499533>

Submitted on 31 Mar 2017

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

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



BRILL

Arabica 58 (2011) 519-544

Arabica



brill.nl/arab

Logique aristotélicienne et *kalām 'alā-l-naṣārā*: la réponse à Abū Qurra dans le *Muḡnī* de 'Abd al-Ġabbār

Christian Boudignon

Université Aix-Marseille Centre P.A. Février CNRS UMR 6125

Résumé

À la fin de sa réfutation du christianisme dans *al-Muḡnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl* (rédigé entre 361-380/971-990), 'Abd al-Ġabbār reprend une argumentation dirigée contre l'évêque de Ḥarrān, Abū Qurra (m. v. 210/825). Pour Abū Qurra, Dieu aurait besoin d'un Fils éternel pour pouvoir avoir domination sur un égal (sinon il serait privé d'une souveraineté honorable) : le réfutateur musulman tourne en ridicule ce besoin d'un « dominé » en Dieu. C'est autour du statut du *relatif* dans les *Catégories* d'Aristote que se construit cette réfutation. La comparaison du texte de 'Abd al-Ġabbār avec les deux traités d'Abū Qurra sur le sujet montre que le texte aujourd'hui perdu en arabe (mais conservé en grec) est probablement la cible du réfutateur. Le théologien mu'tazilite al-Murdār (m. 226/840) pourrait être ici la source de 'Abd al-Ġabbār, comme le signale al-Nadīm.

Mots clés

logique arabe, controverse islamo-chrétienne, Aristote, Abū Qurra, 'Abd al-Ġabbār

Abstract

Ending his refutation of Christian theology in *al-Muḡnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl* (written between 361-380/971-990), 'Abd al-Ġabbār assumes the reasons given by an unknown author against Abū Qurra, bishop of Ḥarrān (d. ca 210/825). According to Abū Qurra, God needs an eternal Son in order to have an equal to "dominate", lest he should be deprived of honor and sovereignty. The unknown author laughs at this need of a subject God and Son, and argues throughout against this thought out of the Aristotelian category of "relative". 'Abd al-Ġabbār's text, compared to Abū Qurra's two treatises on this theme, shows up that it may be based on a lost Arabic treatise (known today through its Greek translation). The unknown author might be the theologian al-Murdār (m. 226/840), whose treatise *Against Abū Qurra* is recorded by al-Nadīm.

Keywords

Arabic logic, Christian-Muslim contest, Aristotle, Abū Qurra, 'Abd al-Ġabbār

On a abondamment étudié¹ la transmission de la logique aristotélicienne dans la philosophie arabe – et c'est une belle chose! On a peu analysé² comment cette logique gréco-syriaque avait été utilisée dans la « dialectique religieuse » des confrontations entre chrétiens, juifs et musulmans à l'époque abbasside. C'est pourtant là un vaste et passionnant champ de recherche. Comment la logique d'Aristote connue en syriaque puis progressivement traduite en arabe, a-t-elle insufflé ces débats? Notre présente étude portera sur la courte réponse à un traité d'Abū Qurra, le grand théologien arabe chrétien (m. ca 210/825). On la trouve à la fin du « discours contre les chrétiens » (*al-kalām 'alā l-naṣārā*³) dans le célèbre livre d'Abū l-Ḥasan 'Abd al-Ġabbār, *al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl*, écrit entre 360-380/971-990⁴. Notre but est de montrer que l'on doit lire cette réfutation à travers les *Catégories* d'Aristote, et plus particulièrement son chapitre VII sur les relatifs. Cet exemple s'inscrira dans une plus vaste entreprise d'analyse de la logique grecque à la base d'une cer-

¹ Avant tout, nous remercions Philippe Vallat, Mohammed Bakhouch et Nouar Barakat de leurs conseils et corrections dans la relecture de tout ou partie de cet article. Pour une étude de la logique d'Aristote en arabe, on se reportera à Nicolas Rescher, *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh, Pittsburgh University Press, 1964 et pour la bibliographie, à l'article d'Abdelali Elamrani-Jamal, « Les *Catégories*. Tradition arabe », *Dictionnaire des philosophes antiques*, éd. R. Goulet, Paris, éditions du CNRS, 1989, vol. 1, p. 510-3.

² Le pionnier en ce domaine pour le *kalām* est Josef Van Ess, « Logical Structure of Islamic Theology », dans *Logic in Classical Islamic Culture*, éd. Gustave D. von Grünebaum, Wiesbaden, Harrassowitz, 1970, p. 22-4 et « Disputationpraxis in der islamischen Theologie, ein vorläufige Skizze », *Revue des études islamiques*, 44 (1976), p. 23-60. Les thèses de Van Ess sur une origine purement musulmane de la méthode logique du *kalām* sont réfutées par Michael A. Cook, « The Origins of *Kalām* », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43/1 (1980), p. 32-43 et *Early Muslim Dogma*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, ch. 13-15, qui voit plutôt l'origine de la méthode logique du *kalām* dans les controverses christologiques en grec ou en syriaque remontant au moins au VII^e siècle. Un historique de la querelle en faveur de la thèse de Cook est donné par Gabriel S. Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu*, 'Abd al-Jabbār and the Critique of Christian Origins, Leyde, Brill, 2004, p. 24 et suiv. Pour la logique des controverses, on trouve quelques éléments chez Sydney H. Griffith, *The Controversial Theology of Theodore Abu Qurrah, a methodological comparative study in Christian Arabic Literature*, Diss., Washington D.C., 1978, p. 124 et suiv., et Sarah Stroumsa (éd.), *Dāwūd b. Marwān al-Muqammiṣ Twenty Chapters / 'Iṣrūn Maqāla*, Leyde, Brill (« Études sur le judaïsme médiéval », 13), 1989, p. 24-5. Pour une synthèse, on se reportera à Ida Zilio-Grandi, « Le opere di controversia islamico-cristiana nella formazione della letteratura filosofica araba » & « Temi e figure dell'apologia musulmana ('ilm al-kalām) in relazione al sorgere e allo sviluppo della falsafa » dans *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, éd. Cristina D'Ancona, Turin, Einaudi, I, 2005, p. 101-36, 137-79.

³ 'Abd al-Ġabbār, *al-Muġnī fī abwāb al-tawḥīd wa-l-'adl*, éd. Maḥmūd Muḥammad al-Ḥaḍīrī, Le Caire, al-Dār al-miṣriyya li-l-ta'līf wa-l-tarġama, 1960-1965, V, p. 80-151.

⁴ On se reportera pour la biographie et la bibliographie de l'auteur à Reynolds, 'Abd al-Jabbār, p. 44-63.

taine théologie musulmane ou *kalām*, comprise comme dialectique religieuse de défense de la foi musulmane par réfutation des autres religions.

1. Traduction de la « réponse à Abū Qurra » dans le *Muǧnī* de ʿAbd al-Ġabbār

Commençons par donner notre propre traduction de cette réfutation⁵ :

1. Et il en va ainsi semblablement⁶ de ce que l'on m'a rapporté d'[Abū] Qurra le melkite, leur chef, à savoir qu'il s'appuie pour [prouver] la trinité sur⁷ le fait qu'il faut que Dieu soit souverain (*ra'īs*) et qu'il n'est pas possible qu'il soit seul dans sa domination (*ri'āsa*) sur sa création, parce que cela obligerait à ce qu'il ne leur fit nulle faveur, si les créatures sont créées pour qu'il domine (*yar'ūs*) : il faut donc que sa domination soit éternelle (*qadīma*). 2. Or par nécessité, sa domination porte sur un dominé (*ri'āsa 'alā mar'ūs*), et immanquablement il en va du dominé (*mar'ūs*) de l'une ou l'autre façon : soit il est semblable à Dieu en substance (*ḡawhar*) soit il lui est inférieur en substance ; donc, s'il lui est inférieur en substance, alors la domination de Dieu perd sa noblesse, parce que la noblesse de la domination est de se porter sur qui est semblable en substance et égal par nature (3. et pour cela, quand on dit à un homme qu'il est le roi des ânes et des taureaux⁸, il entre dans une grande colère) : il faut donc que le dominé soit l'égal de Dieu en substance.

4. Ensuite, immanquablement sa domination s'exerce soit par contrainte soit avec consentement soit naturellement. Or il n'est pas possible qu'elle s'exerce par contrainte parce qu'il n'est pas possible que s'exerce la contrainte sur celui qui est⁹ semblable à Dieu. Il n'est pas possible non plus qu'elle s'exerce par consentement réciproque¹⁰, parce [p. 145] ce qui est de la sorte a un point de départ et qu'il est possible qu'on n'y consente point. 5. Donc cela établit

⁵ *Al-Muǧnī*, V, p. 144, l. 11-p. 145, l. 19. La numérotation des paragraphes est de nous.

⁶ Dans le contexte, l'auteur veut dire que les propos d'Abū Qurra sont aussi infondés en raison que ceux des autres chrétiens nestoriens ou jacobites : comme eux, il ne fait que suivre servilement la tradition.

⁷ Ici commence le résumé de l'argumentation d'Abū Qurra.

⁸ Litt. « maître des taureaux et des ânes ».

⁹ Nous suivons ici la leçon : *allādī* donnée en note et non la leçon éditée dans le texte : *ilāh*.

¹⁰ Ici, on pense à la démocratie qui repose selon la conception antique sur l'alternance au pouvoir des citoyens, qui consentent donc à tour de rôle à être dominants et dominés.

qu'elle est naturelle comme celle des pères sur leurs fils et comme celle d'Adam sur Abel. Donc il est établi que [Dieu] a un fils, et qu'il est semblable à lui¹¹.

Nous avons pour toi dressé l'acte d'accusation de ce que nous avons rapporté de leurs invraisemblances à savoir que l'origine de leurs propos provient de la tradition, car pour ce qui ressemble à cela, il n'est pas possible d'ajouter foi à une religion au vu d'une telle argumentation¹².

6. Saisis-tu que celui qui fait cette déduction n'a pas conscience que ce qu'il dit l'oblige à établir que [Dieu] doit avoir une compagne pour la dominer, comme Adam était le maître (*ra'īs*) d'Ève? Or une telle domination serait plus proche de la nature que sa domination sur Abel, parce que celle-ci est un accident, et donc dès lors qu'on lui dénierait une compagne, alors par voie de conséquence nécessaire (*bi-amr mā lazimahū*), on lui dénierait semblablement un fils.

7. Et comment serait-il juste d'établir par ce point trois hypostases, alors que la mineure¹³ oblige à établir seulement l'existence d'un dominé? Or cette condition est remplie avec deux hypostases.

8. De plus, le terme de « domination » ne s'utilise absolument pas à propos de Dieu mais on l'utilise seulement à propos de celui dont c'est le propre, pour [désigner] quelqu'un qui a la primauté sur sa communauté, dans la mesure où par cette domination, il se distingue d'eux. Or cela est absurde en Dieu¹⁴, exalté et magnifié soit-il!

9. Et si jamais un objecteur disait contre cela que Dieu, exalté soit-il, est nécessairement régnant, munificent, généreux et puissant, et si ensuite il soutenait l'existence d'entités (*ma'ānī*) et d'hypostases (*aqānīm*) en lui, quelle est celle qui se distinguerait de lui?¹⁵ Nous ne saurions développer pour l'abroger ce genre d'invraisemblance (parce que son cas est clair), sauf pour attirer l'attention sur le fait que ce point dans leurs propos est, comme nous l'avons montré, reçu par tradition. Et qu'ils appellent hypostases des propriétés (*hawāṣṣ*) ou des attributs (*ṣifāt*), les gens en ont déjà abondamment parlé. Pour

¹¹ Ici finit le raisonnement d'Abū Qurra, tel que le rapporte son adversaire.

¹² Ici l'auteur répète ce qu'il disait avant le texte: l'argumentation des chrétiens repose sur une tradition servile et non la raison.

¹³ La majeure est: « Il faut que Dieu soit souverain/maître de quelqu'un »; la mineure est: « Or il faut que sa domination soit éternelle ». La conclusion d'Abū Qurra est que « donc Dieu est souverain/maître de quelqu'un d'éternel, son fils », ce que son adversaire interprète exagérément comme « donc Dieu est trinité ». La question de l'Esprit Saint n'est pas abordée par Abū Qurra.

¹⁴ Cela signifierait en effet que Dieu se distingue de Dieu, ce qui est contraire au principe d'identité.

¹⁵ À la différence de l'éditeur, nous comprenons comme une question: *fa-mā llādī kāna yanfaṣīlu minhu*. L'adversaire veut dire qu'aucune propriété ou hypostase ne peut se comprendre distinctement, séparément ou indépendamment de la nature divine.

leur recours sur ce point à des expressions sur lesquelles il n'est pas nécessaire de s'étendre, et pour ce qui relève d'entités (*ma'ānī*), nous en avons fait la réfutation, peu importe qu'ils disent des hypostases qu'elles sont distinctes et différentes ou qu'ils s'abstiennent de le dire, qu'ils disent qu'elles sont autre que la substance (*gāyṛ al-ġāwḥar*), qu'elle ne sont pas la substance ou qu'elle sont la substance : l'argumentation visant à une réfutation d'ensemble en a été présentée.

2. Auteur et cible de la réfutation

La première question porte sur l'identité de l'auteur de cette réfutation d'Abū Qurra. Comme l'a montré Guy Monnot¹⁶, les deux sources mu'tazilites de ce « discours contre les chrétiens » sont les réfutations du christianisme du fameux polygraphe Abū 'Uṭmān al-Ġāḥiẓ et surtout du maître de l'école mu'tazilite de Baṣra : Abū 'Alī l-Ġubbā'ī¹⁷.

David Thomas¹⁸ a montré qu'une autre source implicite était la réfutation du christianisme d'Abū 'Isā l-Warrāq, dont la réputation sulfureuse de *zandaqa* avait sans doute conduit 'Abd al-Ġabbār à passer le nom sous silence.

Nous ne connaissons pas la source de que nous appellerons désormais, sans préjuger de l'identité de l'auteur, « la réponse à Abū Qurra » qui commence par cette phrase¹⁹ : *wa-miṭla mā ḥukiya li 'an Qurra*²⁰ *l-maliki wa-huwa ra'isuhum*, « Et comme on me l'a raconté à propos d'[Abū] Qurra, le melkite, qui est leur chef... ».

Il semble que 'Abd al-Ġabbār se réfère dans cette phrase à une source, un narrateur qu'il ne nomme pas, et l'on peut penser qu'il fait un résumé de seconde main à partir d'une réfutation d'un autre auteur. Nous laisserons cependant ce point d'érudition pour la fin de cette étude afin de mieux nous concentrer sur la lecture et réfutation du théologien melkite. Nous ne nous préoccuperons pas non plus, sinon en passant, d'analyser en soi la pensée d'Abū Qurra : c'est sa réception qui nous intéresse.

¹⁶ Guy Monnot, « Les doctrines chrétiennes dans le 'Moghni' de 'Abd al-Jabbār », *Mélanges de l'Institut Dominicain du Caire*, 16 (1983), p. 8.

¹⁷ Cf. Daniel Gimaret, « Matériaux pour une bibliographie des Ġubbā'ī », *Journal asiatique*, 264 (1976), p. 277-332 et surtout p. 288.

¹⁸ David Thomas, *Anti-Christian polemic in early Islam: Abū 'Isā al-Warrāq's Against The Trinity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 49

¹⁹ *Al-Muġnī*, V, p. 144, l. 11.

²⁰ Il faut lire ici évidemment : *[Abi] Qurra*.

La seconde question qui se pose est celle de discerner la cible de ce propos : de quel traité d'Abū Qurra s'agit-il ? Sydney H. Griffith²¹ a identifié le premier cette cible, repris ensuite par Samir Khalil Samir²². Il s'agirait du traité VII dans l'édition de Qunṣṭanṭīn Bāšā²³. Nous pensons, nous, que la cible de cette réfutation est le texte arabe à la source de la traduction grecque de l'opuscule 25²⁴. En effet, Sydney H. Griffith a découvert un exemple²⁵ de ce genre de résumés en arabe qui furent la source de la traduction/adaptation grecque de Jean le Diacre. Or la réfutation suit la progression de l'opuscule traduit en grec :

1. Le pouvoir de Dieu ne se limite pas à sa création.
2. Il faut que le pouvoir de Dieu s'exerce sur un égal.
3. Exemple du « roi des ânes ».
4. Ce pouvoir s'exerce par nature et non par consentement réciproque (démocratie) ou contrainte (tyrannie).
5. Il s'exerce donc comme le pouvoir d'un père sur son fils²⁶.

Le début du traité arabe VII, a placé, quant à lui, l'exemple du « roi des ânes » entre le 1 et le 2.

Deuxièmement, à la différence du traité arabe VII, l'opuscule grec contient une référence explicite à la question traitée dans la réfutation : « le fait de commander est »-il « pour [Dieu] accidentel et non pas naturel » ? Nous aborderons ce point de la réfutation plus loin.

Le troisième argument est plus faible, comme tous les arguments *a silentio*. Mais on ne trouve dans la réfutation nulle trace de l'argument de transcendance longuement développé dans le traité arabe VII, à savoir que l'engendre-

²¹ Sydney H. Griffith, « Reflections on the biography of Theodore Abū Qurrah », *Paroles de l'Orient*, 18 (1993), p. 155, n. 47.

²² Samir Khalil Samir, *Abū Qurra : al-Mu'allafāt*, Beyrouth, Dār al-mašriq, 2000, p. 25.

²³ Qunṣṭanṭīn Bāšā (éd.), *Mayāmir Ṭāwdūrūs Abī Qurra Usqf Harrān*, Beyrouth, Maṭba'at al-fawā'id, 1904, p. 91-104.

²⁴ Reinhold Gleis, Adel Th. Khoury (éds), *Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra: Schriften zum Islam*, Würzburg-Altenberg, Echter Verlag-Oros Verlag (« Corpus Islamo-Christianum Series Graeca », 3), 1995, p. 118-22.

²⁵ Il s'agit de la source arabe de l'opuscule grec 9 mentionnée dans Sydney H. Griffith, « Some Unpublished Arabic Sayings attributed to Theodore Abū Qurrah », *Le Muséon*, 92 (1979), p. 27-35. Pour une réflexion d'ensemble sur la question, voir Griffith, *Controversial Theology*, p. 48 et suiv. et à John C. Lamoreaux, « Abū Qurrah and John the Deacon », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 42 (2001), p. 1-26.

²⁶ Philippe Vallat nous signale aimablement que cette conception du pouvoir naturel dans la famille renvoie au premier livre de la *Politique* d'Aristote.

ment en Dieu transcende les faiblesses et les réalités trop crues de l'engendrement et de l'enfantement humain.

Ces trois arguments convergent pour supposer que c'est l'argumentaire de l'opuscule grec 25 qui est visé dans la « la réponse à Abū Qurra » plutôt que le traité VII du chrétien.

Plus précisément, il faut supposer que c'est le texte arabe aujourd'hui perdu et traduit en grec qui est la cible de « la réponse à Abū Qurra ». Ce texte arabe devait être relativement proche, pour ce qui est du vocabulaire, du traité VII. En effet, on peut déceler par exemple chez 'Abd al-Ġabbār une reprise du mot *minna* « faveur » dans l'expression²⁷ : *dālīka yūġibu anna lā minna labu 'alayhim, in kāna ḥalaqahum li-yar'usa*, « Cela obligerait à ce qu'il ne leur fit nulle faveur, si les créatures sont créées pour qu'il domine ». Cela fait écho au traité VII d'Abū Qurra²⁸ :

fa-innahu lā minna labu 'alayhim bi-ḥalqihī iyyāhum li-anna ḥāḡatabu ilā an yuśrifā bi-l-r'āsa 'alayhim hiya llātī da'athu ilā ḥalqihī iyyāhum.

alors il ne leur fait nulle faveur en les créant, puisque c'est son besoin d'être honoré d'une domination sur elles qui l'a conduit à les créer.

Or le traducteur grec a en effet rendu le tour arabe *minna labu 'alayhim* par un tour idiomatique grec *kharis autois ekhein* qui signifie : « leur être redevable d'un service, leur savoir gré » dans sa traduction :

καὶ χάριν αὐτοῖς ἂν σχοίη ὡς τῆς ἀρχοντικῆς τιμῆς δι' αὐτῶν ἡξιωμένος²⁹.

Et il devrait leur en savoir gré dans la mesure où c'est par elles qu'il a été jugé digne de l'honneur d'être chef.

Il est donc vraisemblable que ce soit l'opuscule arabe aujourd'hui perdu qui soit la cible de la réfutation, et non, (ce qui eût été étrange!) sa version grecque. Si notre raisonnement est juste, nous aurons prouvé en passant que les opuscules arabes à la source de la traduction grecque étaient diffusés anciennement dans le monde arabe, au moins au moment de la réfutation qui en a été faite, c'est-à-dire entre leur rédaction au début du III^e/IX^e s. et la reprise de la réfutation chez 'Abd al-Ġabbār à la fin du IV^e/X^e s.

²⁷ *Al-Muġnī*, V, p. 144, l. 13.

²⁸ Bāšā, *Mayāmīr*, p. 96, l. 3.

²⁹ Gleis-Khoury, *Schriften*, p. 118, l. 24-5.

Il nous faut donc donner maintenant notre propre traduction de la totalité de l'opuscule grec 25. Nous réserverons à l'annexe notre version de la partie argumentative³⁰ du traité arabe VII.

3. Traduction de l'opuscule 25 conservé en grec, cible de la réfutation

*Opuscule grec 25 « sur l'éternité du Fils »*³¹

Démonstration que Dieu a un fils consubstantiel, sans commencement comme lui et coéternel.

La pensée des Agaréniens³² et tout leur effort visent la divinité du Verbe de Dieu et ils se rangent de partout pour batailler contre lui, en s'efforçant de montrer qu'il n'est pas Dieu ni fils de Dieu. C'est que leur faux prophète, parce qu'il a été le disciple d'un Arien, leur a livré ce dogme athée et impie³³.

De là, un des leurs, homme habile à faire d'augustes discours, lors d'une séance de confrontation publique, demanda à l'évêque³⁴ :

– Que dis-tu du Christ, Théodore ?

L'évêque : Qu'il est Dieu et fils de Dieu

Le Sarrasin : Et il est possible à Dieu d'avoir un fils ?

Théodore : Il n'est pas possible qu'il n'ait pas de fils.

Le Sarrasin : Comment et de quelle façon ?

Théodore : Est-il possible qu'il ne commande pas (*mē arkhein*) ?

Le Sarrasin : Non.

Théodore : Et qui Dieu commande-t-il ?

³⁰ Nous laissons de côté la partie scripturaire du traité arabe VII qui n'a pas été reprise dans « la réponse à Abū Qurra ».

³¹ Nous traduisons le texte grec de Gleï-Khoury, *Schriften*, p. 118-22, auquel renvoient les numéros de page entre parenthèses. Il s'agit d'une traduction grecque réalisée par Jean le Diacre à partir de l'arabe (aujourd'hui perdu).

³² Ou des « Sarrasins » si l'on suit la leçon du manuscrit de Moscou, Musée Historique gr. 231, donnée par John C. Lamoreaux (trad.), *Theodore Abū Qurrab*, Provo, Brigham Young University Press (« Library of the Christian East », 1), 2005, p. 225, n. 83.

³³ Ce titre et ce paragraphe sont typiques de la pratique des manuscrits arabes.

³⁴ Il s'agit de Théodore Abū Qurra, évêque de Ḥarrān.

Le Sarrasin : Ses créatures.

Théodore : Par conséquent, le fait de commander (*to arkhein*) est pour lui accidentel (*sumbebēkos*) et non pas naturel (*phusikon*), et l'on pourrait dire qu'il possède un pouvoir (*arkhē*) adventice, acquis, récent et non pas sans commencement. Car avant les créatures, à ce que tu dis, il ne commandait pas. Les créatures deviennent alors cause de son pouvoir quand elles l'ont élu à leur tête, lui qui clairement n'était pas leur chef auparavant. Et il devrait leur en savoir gré dans la mesure où c'est par elles qu'il a été jugé digne de l'honneur d'être chef. Et s'il lui plaît de les faire retourner au néant, il sera alors sans sujet; et dès lors, à suivre ton raisonnement, il sera éventuellement dépouillé de son pouvoir sur les dominés³⁵. Et en plus de ces absurdités, une autre conséquence en découlerait encore plus absurde.

Le Sarrasin : Laquelle ?

Théodore : Que le pouvoir d'un roi terrestre serait conçu comme incomparablement bien meilleur et bien plus honorable que le pouvoir de Dieu.

Le Sarrasin : Comment et pourquoi ?

Théodore : Parce que le roi terrestre commande à des êtres de même substance que lui (*homoousios*) et qui lui sont contemporains (*homokhronos*), tandis que Dieu commande à des êtres d'une substance différente de la sienne, des êtres bien inférieurs et postérieurs à lui.

Le Sarrasin : Je ne comprends pas ce que tu dis.

Théodore : Si quelqu'un s'avancait et appelait le roi par ces mots : « Salut, roi des ânes », quel châtement dis-tu qu'il doit subir ?

Le Sarrasin : Le pire châtement.

Théodore : Et laquelle des deux parentés est plus grande ? Celle des créatures par rapport à Dieu ou bien celle des ânes par rapport au roi ?

Le Sarrasin : Celle des ânes par rapport au roi. Car ce sont tous deux des créatures, qui sont de même engeance et dans la même servitude. Mais allons, si je t'interroge, réponds-moi donc : puisque, comme tu dis, ce n'est pas sur les créatures que Dieu a pouvoir, alors sur qui a-t-il pouvoir ?

³⁵ Si l'on suit la leçon du manuscrit de Moscou, donnée par Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, p. 226, n. 85, on traduira alors le passage « il sera alors sans sujet – dominés » par « Il aura besoin des dominés, privé qu'il sera selon ton opinion, de pouvoir ».

Théodore : Il y a trois sortes de sujets (*arkhomenos*) : le premier sera commandé de son plein gré, l'autre sera soumis à une tyrannie (*turannoumenos*), le troisième sera commandé ni de son plein gré ni par tyrannie. Or Dieu ne commande pas à des êtres qui le veulent bien, sinon ils lui succèderaient à leur tour quand ils le voudraient. De plus, il n'aurait pas alors un pouvoir sans commencement comme lui, ni un pouvoir naturel, mais un pouvoir consécutif à leur consentement, un pouvoir récent et sans honneur, comme on dit. Et il ne commande pas à des sujets soumis à une tyrannie : c'est aussi inconvenant que les autres absurdités. Il reste donc à dire que Dieu ne commande pas un sujet qui le veut bien ou un sujet tyrannisé, mais un être commandé selon un principe naturel.

Le Sarrasin : Et qui est ce sujet commandé par Dieu naturellement ?

Théodore : Il y a trois sortes de chefs (*arkhōn*) : le premier commande par vote de ceux à qui il commande, le second par tyrannie, le troisième, par nature. Or Dieu ne commande pas par vote de ceux à qui il commande, à cause de ce qu'on a dit précédemment des accidents qui ne peuvent concerner Dieu, ni par tyrannie : la tyrannie est chose très éloignée de Dieu. Il reste donc le troisième mode, selon lequel Dieu commande en transcendant tout vote, et libre de toute tyrannie : c'est-à-dire par nature.

Le Sarrasin : Et qui est celui qui est naturellement sujet au pouvoir de Dieu ?

Théodore : Son fils, par qui Dieu est connu comme chef (*arkhōn*) et père sans commencement, parce que tout ce qui est naturel est premier par rapport à la volonté qui fait un choix.

Le Sarrasin : Comme quoi par exemple ?

Théodore : Comme avant de vouloir respirer, nous respirons, avant de vouloir entendre, nous entendons, avant de vouloir voir, nous voyons. Ainsi donc la démonstration est faite, toi qui nies la divinité du Verbe de Dieu, que Dieu a un fils consubstantiel, sans commencement comme lui et coéternel, un fils qui siège avec son géniteur dans les transcendances de la divinité, un fils vénéré et adoré avec lui par toute la création visible et invisible comme créateur et maître, un fils qui a le ciel pour trône et la terre pour marchepied, et encore, pour le dire comme le prophète : « il mesure de sa paume le ciel et de son poing, la terre, lui devant qui toutes les nations sont comme l'inclinaison d'une balance ou la goutte tombée d'une cruche. »³⁶

³⁶ Cf. Is. 40, 12.15.

4. Système logique de réfutation

Une fois établie la cible de cette réfutation, pouvons-nous préciser quel est le système logique employé dans ce que nous appelons « la réponse à Abū Qurra » ? Nous aurions pu faire une analyse propre de la pensée d'Abū Qurra, mais, comme nous l'avons dit, nous préférons mettre en valeur la réception de l'œuvre d'Abū Qurra parmi les « dialecticiens » musulmans, autrement dit les *mutakallimūn*. Ces derniers partageaient la même foi en la logique que leurs adversaires chrétiens et utilisaient les mêmes instruments logiques qu'eux.

Nous nous proposons donc d'analyser la lecture que propose « la réponse à Abū Qurra » de l'argumentation du théologien chrétien. Notre hypothèse de travail est que le réfuteur d'Abū Qurra s'appuie sur la pensée des *Catégories* d'Aristote. Nous n'avons pas ici les moyens d'aborder la question de la transmission historique de ces textes, à travers les derniers commentaires grecs alexandrins ou patristiques, la tradition syriaque, les premiers textes de logique arabe comme ceux du pseudo-Ibn al-Muqaffa' et d'Ibn Bahrīz³⁷, les traités de logique du *kalām* musulman... Nous en viendrons tout de suite à la cristallisation de cette tradition, c'est-à-dire aux traductions devenues classiques comme celle d'Ishāq b. Hunayn pour les *Catégories*³⁸. Nous nous contenterons donc de rapprocher le texte des *Catégories* de la pensée du réfuteur d'Abū Qurra.

Pour cela, nous donnerons le texte tel qu'il est conservé en grec (que nous traduirons) et sa version arabe « classique », celle d'Ishāq b. Hunayn, comme témoin de la réception arabe (et nous en donnons aussi notre propre traduction). Nous aurons ainsi donné :

1. un état supposé premier (connu en grec)
2. et un état qualifié de dernier (connu en arabe) de la transmission du texte des *Catégories*³⁹.

³⁷ Voir l'édition de Muḥammad Taqī Dāneshpazhūh, *al-Manṭiq li-bn al-Muqaffā'*, *Ḥudūd al-manṭiq li-bn Babrīz*, Téhéran, Intiṣārāt Anḡīmīn, 1978.

³⁸ Cf. 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Manṭiq Aristū*, Le Caire, Maṭba'at Dār al-kutub al-miṣriyya, 1948, I, p. 1-55, qui s'appuie sur le manuscrit de Paris, Bibliothèque Nationale, arabe 2346 pour les *Catégories*. Il faudrait le corriger (mais cela dépasse le cadre de cet article !) à partir du manuscrit Istanbul, Topkapi Sarayı, Ahmet III, 3362, comme le signale Henri Hugonnard-Roche, « La traduction arabe des Premiers Analytiques d'Aristote », dans *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, éd. Ahmed Hasnaoui, Abdelali Elamrani-Jamal, Maroun Aouad, Louvain, Peeters (« Analecta Lovanensia Analecta », 79), 1997, p. 395-407.

³⁹ Évidemment, c'est une commodité : le texte grec nous donne seulement un état du texte des *Catégories* tandis que la version arabe nous oriente vers un autre état du texte, celui du syriaque

Comme nous ne savons pas quel état du texte arabe était utilisé par l'auteur de notre réfutation (avant ou après cette traduction «classique»), cette méthode approximative permet de cerner, en l'absence de travaux plus approfondis, ce qu'était la source de la logique de notre auteur.

5. Relatif et réciprocité

D'abord, il faut noter que la comparaison entre la domination de Dieu et la domination d'Adam est un ajout du réfuteur à l'argumentation d'Abū Qurra⁴⁰:

« 5. Donc cela établit qu'elle est naturelle comme celle des pères sur leurs fils et comme celle d'Adam sur Abel. Donc il est établi que [Dieu] a un fils, et qu'il est semblable à lui. »

Elle a une visée polémique: son but est d'introduire la domination sur la compagne, sur Ève⁴¹:

« 6. Saisis-tu que celui qui fait cette déduction n'a pas conscience que ce qu'il dit l'oblige à établir que [Dieu] doit avoir une compagne pour la dominer, comme Adam était le maître (*ra'īs*) d'Ève? »

Cet ajout a pour but de mettre le doigt sur un présupposé implicite, une déduction du raisonnement d'Abū Qurra (*hādā l-mustadill*⁴²) qui associe domination naturelle et domination sur un fils.

D'un point de vue rhétorique, l'adversaire d'Abū Qurra entraîne le lecteur sur le terrain de la sexualité et des tabous qui y sont liés, ce dont Abū Qurra s'était gardé. En fait l'adversaire d'Abū Qurra poursuit jusqu'au bout le raisonnement de l'évêque de Ḥarrān sur la nécessité d'un égal en Dieu à dominer. Il imagine un véritable égal de Dieu qui serait sa compagne. Par là-même, l'adversaire d'Abū Qurra fait aux chrétiens le reproche suivant: s'ils étaient cohérents, ils établiraient des couples divins, comme dans le paganisme.

En fait, l'adversaire met en avant la catégorie aristotélicienne du «relatif». Plus précisément, l'auteur utilise cette notion pour la relation qu'il y a entre le dominant et le dominé (*mar'ūs 'alayhi*) selon un exemple très proche de celui

dont il est traduit et qui, lui-même, peut être plus ancien que l'état conservé en grec. Mais ici nous ne nous intéressons pas tant à la question de la transmission du texte qu'à la question de sa compréhension/interprétation en arabe.

⁴⁰ *Al-Muǧnī*, V, p. 145, l. 1-2.

⁴¹ *Ibid.*, l. 4-6.

⁴² Litt.: «ce déducteur».

donné dans les *Catégories*, qu'il vaut la peine de citer, parce qu'il introduit la notion de réciprocité⁴³:

Πάντα δὲ τὰ πρὸς τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται, οἷον ὁ δοῦλος δεσπότης λέγεται δούλος καὶ ὁ δεσπότης δούλου δεσπότης λέγεται.

Et tous les relatifs se disent relativement à des réciproques, comme l'esclave est dit esclave d'un maître et le maître, maître d'un esclave...

Ce qu'Isḥāq b. Ḥunayn a traduit, à partir de la version syriaque⁴⁴:

wa-l-mudāfāt kulluhā tarǧī'u bi-l-takāfu' ba'duhā 'alā ba'd fi l-qawl, mi'l dālīka: al-'abd, yuqālu 'abd li-l-mawlā, wa l-mawlā yuqālu mawlā li-l-'abd.

Et tous les compléments [relatifs] se complètent les uns les autres dans le propos, comme ceci: l'esclave, il est dit esclave par rapport au maître et le maître est dit maître par rapport à l'esclave.

La notion de « relatif », littéralement en grec « les [termes] en rapport à » (*ta prosti*), est rendue en arabe par un participe passif signifiant « complément » (*muḍāf*) ou le nom verbal correspondant d'« adjonction » (*iḍāfa*): elle est sémantiquement très proche en arabe de celle de « réciproque » (encore un mot français issu de la version latine) rendue en arabe par l'idée de « se compléter mutuellement » (*tarǧī'u bi-l-takāfu' ba'aḍuhā 'alā ba'aḍ*).

Cette réciprocité des relatifs, encore plus sensible en arabe qu'en grec, entraîne une existence simultanée par nature selon Aristote⁴⁵:

Δοκεῖ δὲ τὰ πρὸς τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι (...) καὶ δεσπότητος ὄντος δούλος ἔστιν, καὶ δούλου ὄντος δεσπότης ἔστιν.

On pense que les relatifs sont simultanés par nature. (...) Dès lors qu'il existe un maître, il existe un esclave et dès lors qu'il existe un esclave, il existe un maître.

Ce qu'Isḥāq b. Ḥunayn a traduit⁴⁶:

wa-qad yuzannu [anna] kull muḍāfayn fa-humā ma'an fi-l-ṭab' (...) wa-in kāna l-'abd mawǧūd fa-l-mawlā mawǧūd.

⁴³ *Catégories*, 7, 6b 27-30.

⁴⁴ Badawī, *Mantiq*, I, p. 23, l. 29-31.

⁴⁵ Cf. *Catégories* (7, 7b 15-18). Cette simultanéité est revendiquée pour notre exemple.

⁴⁶ Badawī, *Mantiq*, I, p. 25, l. 15-7.

Et l'on pense [que] chacun des deux compléments [relatifs] sont ensemble par nature. (...) et si l'esclave est là, alors le maître est présent.

On notera que la traduction arabe ne reprend que la deuxième partie de l'exemple: elle n'a pas repris la première comme si elle répugnait à supposer que la présence d'un maître entraînait celle d'un esclave. Même si l'on ne sait pas sur quel état du texte s'appuyait l'adversaire d'Abū Qurra, on pressent qu'il est proche de ce scrupule de la tradition et traduction arabes.

Cependant, malgré cela, la pensée d'Aristote est relativement évidente et contraignait le réfutateur musulman à la finesse contre cet argument du chrétien. L'adversaire d'Abū Qurra contestera donc la pertinence de l'emploi du terme de « chef » (*ra'īs*) selon deux perspectives. La première est qu'elle enferme alors Dieu dans la dualité⁴⁷:

« 7. Et comment serait-il juste d'établir par ce point trois hypostases, alors que la mineure oblige à établir seulement l'existence d'un dominé? Or cette condition est remplie avec deux hypostases. »

Habilement, il souligne que ce rapport à un dominé que suppose toute domination est un rapport de dualité, qui ramène au dualisme. Le rapport de dominant à dominé en Dieu introduit donc soit la notion païenne de couple divin, soit celle de dualité, mais n'est pas porteuse en soi de la notion de trinité. Cette dualité renvoie d'ailleurs aux religions dualistes précédemment réfutée par 'Abd al-Ġabbār.

La seconde perspective suivie est que le terme de domination (*ri'āsa*) serait impropre concernant Dieu⁴⁸:

« 8. De plus, le terme de « domination » ne s'utilise absolument pas à propos de Dieu mais on l'utilise seulement à propos de celui dont c'est le propre, pour [désigner] quelqu'un qui a la primauté sur sa communauté, dans la mesure où par cette domination, il se distingue d'eux. Or cela est absurde en Dieu⁴⁹, exalté et magnifié soit-il! »

Ce terme désigne en fait le pouvoir d'un chef sur sa communauté. Cet argument du *propre* peut paraître à première vue faible puisque juste après l'adversaire d'Abū Qurra concède qu'un objecteur pourrait parler de Dieu comme

⁴⁷ *Al-Muġnī*, V, p. 145, l. 8-9.

⁴⁸ *Ibid.*, l. 9-11.

⁴⁹ Cela signifierait en effet que Dieu se distingue de Dieu, ce qui est contraire au principe d'identité.

«régnant» (*mālik*), pour ne pas dire «roi» (*malik*). Or de «chef» (*ra'īs*) à «régnant», la distance est courte. L'idée sous-jacente est que la domination de Dieu supposerait un peuple de dieux, ce qui renvoie là encore au paganisme. Cependant, une analyse plus approfondie montre que l'adversaire d'Abū Qurra reprend ici une distinction que fait Aristote sur les relations non appropriées entre deux termes.

6. Relatif réciproque et accident

Cela nous impose un petit détour. L'adversaire d'Abū Qurra instaure un débat sur la question de la nature. Implicitement, selon le modèle de reproduction humain et avec une rhétorique subtile, l'absence de compagne entraîne l'absence de fils. Mais aussi, et cela est explicite, la femme est reconnue comme l'égal naturel de l'homme, plus égale à l'homme encore que le fils ne l'est à son père, dans la mesure où elle est de même rang que l'homme dans la génération, alors que le fils est second par rapport à son père. La domination alors de l'homme sur la femme, présentée comme évidente voire naturelle selon les préjugés de l'époque, est une domination sur un être plus égal que le fils! Habilement, ici le réfutateur retourne l'argument de la dissemblance utilisé dans l'exemple honteux du «roi des ânes» pour établir la ressemblance de rang et de nature entre l'homme et la femme, plus grande que celle entre le père et le fils. C'est ce que soutient l'auteur de notre texte⁵⁰:

«6. Or une telle domination serait plus proche de la nature que sa domination sur Abel, parce que celle-ci est un accident, et donc dès lors qu'on lui dénierait une compagne, alors par voie de conséquence nécessaire (*bi-amr mā lazimahu*), on lui dénierait semblablement un fils.»

L'idée développée ici, en réponse au texte arabe traduit dans l'opuscule grec 25 (qui affirmait qu'une domination de Dieu limitée à la création serait accidentelle), est que le lien entre un père et son fils est accidentel tandis qu'Abū Qurra le décrivait comme naturel. On a peut-être ici un problème culturel: en grec, la notion de nature *phusis* est associée dans l'usage de la langue⁵¹ à la notion de «naissance» ou «croissance», comme pour les plantes par exemple

⁵⁰ *Al-Muǧnī*, V, p. 145, l. 6-7.

⁵¹ Cet usage prolonge l'étymologie: *phusis* est à rapprocher de l'aoriste *ephusa*, «faire croître, faire être» factitif d'*ephun*, qui peut servir d'aoriste au verbe «être», comme en latin où *fui* sert de parfait à *esse*.

qui sont appelées : *phuta*, littéralement les « pousses ». Dans la *Physique*⁵², Aristote distingue l'art (*tekhne*) de la nature (*phusis*), dans la mesure où la nature a son principe de production en soi. Par conséquent, les enfants sont considérés comme dans un rapport « naturel » avec les parents, dans la mesure où ils sont l'expression du principe naturel qui est en eux. En arabe, la notion de « nature » (*ṭabī'a*) est associée en fait dans la langue à celle de « type », d' « empreinte », de « caractère » (*ṭab'*) : ce lien implicite que fait le grec entre nature et auto-production ou reproduction est donc perdu. Ce détour nous montre que la voie est libre en arabe pour l'analyse du rapport de dominant à fils comme un « accident » (*ḥādīṭ*) au double sens du terme d'évènement et de contingence.

Cela rejoint les *Catégories* : on ne peut parler de termes relatifs que par rapport à sa définition propre (sa nature) et non par rapport à un accident. Parmi les termes reconnus de l'avis général en relations réciproques, Aristote affirme⁵³ :

λέγω δὲ ὅτι οὐδὲ τῶν ὁμολογουμένως πρὸς ἀντιστρέφοντα λεγομένων καὶ ὀνομάτων αὐτοῖς κειμένων οὐδὲν ἀντιστρέφει, εἴαν πρὸς τι τῶν συμβεβηκότων ἀποδιδῶται, καὶ μὴ πρὸς αὐτὸ ὃ λέγεται, οἷον ὁ δοῦλος εἴαν μὴ δεσπότην ἀποδοθῆ, ἀλλ' ἀνθρώπου ἢ δίποδος ἢ ὄτουοῦν τῶν τοιούτων, οὐκ ἀντιστρέφει. οὐ γὰρ οἰκεία ἢ ἀπόδοσις.

Je veux dire que même parmi les termes reconnus comme relatifs à des réciproques et qu'on nomme ainsi, aucun n'est en relation de réciprocité si on le donne relativement à un accident et non pas par rapport à sa définition même [*scil.* de relatif]. Ainsi si on rend compte d'esclave en disant, non pas que c'est l'esclave d'un maître, mais d'un homme ou d'un bipède ou tout autre terme, la relation n'est pas réciproque : c'est que la réponse n'est pas appropriée.

Dans la version de Ishāq b. Hunayn, on lit⁵⁴ :

a' nī annahu lā yarǧī' u bi-l-takāfu' šay' al-batta min al-muttafaq fihā annahā mim mā yuqālu innahu yarǧī' u bi-l-takāfu' wa-lahā asmā' mawḏū' a faḍlan 'an ǧayrihā matā waqā' at al-iḍāfa ilā šay' min al-lawāzim, lā ilā l-šay' allādī ilayhi taqā' u l-nisba fi l-qawl, mitāl dālika anna l-'abd in lam yuḍaf ilā l-mawlā lākin ilā l-insān aw ilā dī l-riǧlayn aw ilā šay' mim mā yušbihu dālika lam yarǧī' bi-l-takāfu' li-anna l-iḍāfa lam takun mu'ādila.

Je veux dire que rien ne se complète de ce pour quoi on est d'accord pour dire qu'ils se complètent et dont les noms sont institués [ainsi] préférentiellement à

⁵² *Physique*, Livre II, chapitre 1 : « Chacune de celles-là [*scil.* les choses par nature] possède en elle-même un principe de mouvement et de repos (+). En revanche un lit, un manteau, ou tout autre objet de cette sorte (+) ne possède aucune impulsion innée au changement ».

⁵³ *Catégories*, 7a 25-31.

⁵⁴ Badawī, *Mantiq*, I, p. 24, l. 25-31.

d'autres, quand l'adjonction [*scil.* la relation] tombe sur quelque chose d'accessoire, et non sur quelque chose où sa nomination entre en jeu dans le propos. Pour exemple de cela, si l'on n'adjoint pas l'esclave au maître mais à l'homme, au bipède ou à autre chose qui y ressemble, ils ne se complètent pas, parce que l'adjonction [*scil.* la relation] n'est pas juste.

Qu'est-ce que cela signifie? D'un point de vue logique le rapport dominant-dominé se limite à lui-même, et il est naturel, comme nous l'avons signalé, selon Aristote. Mais si ce rapport de domination se rapporte à un fils, il est soumis à la contingence humaine de la naissance d'un fils; dans ce cas, le rapport entre dominant et fils est un rapport accidentel et non réciproque: tout maître est maître d'un esclave et réciproquement, mais non proprement maître d'un fils⁵⁵. Subtilement, ce penseur retourne l'argument d'Abū Qurra sur le côté accidentel de la création, qui prive Dieu d'être à dominer avant la création, pour insister sur le côté accidentel de la génération d'un fils. En fait, la venue d'un fils est bien un événement au même rang que la création, ce qui rabaisse le Fils au rang de créature.

7. Relatif et qualité

L'auteur de «la réponse à Abū Qurra» se réfère alors à un problème de classement soulevé par Aristote, à savoir que les catégories de relatif et de qualité se recouvrent partiellement. C'est ce que dit Aristote à la fin du chapitre sur les qualités qui suit celui sur les relatifs⁵⁶:

Ἔτι ἐὶ τυγχάνει τὸ αὐτὸ ποιὸν καὶ πρὸς τι ὄν, οὐδὲν ἄτοπον ἐν ἀμφοτέροις τοῖς γένεσιν αὐτὸ καταριθμῆσθαι.

De plus, s'il se trouve que la même chose est une qualité ou un relatif, il n'y a rien d'absurde à le compter dans les deux genres.

*wa-aydan [in ulfiya] šay' wāḥid bi-'aynihi kayfan wa-mudāfan fa-laysa bi-munkar an yū'adda fi l-ḡinsayn ḡamī'an*⁵⁷.

⁵⁵ On remarquera d'ailleurs que l'on peut dire la même chose de la relation entre homme et femme par rapport à la relation dominant-dominant. Elle est aussi du point de vue logique accidentelle. Mais l'idée développée par l'adversaire d'Abū Qurra est que la division d'une espèce entre masculin et féminin est plus essentielle/naturelle que celle entre les différentes générations.

⁵⁶ *Catégories* 8, 11a 37-38. Cf. aussi *Catégories* 8, 11a20: «Il ne faut pas se troubler à l'idée qu'on nous dise que nous avons annoncé un exposé sur la qualité mais que nous avons intégré beaucoup de relatifs».

⁵⁷ Badawī, *Mantiq*, I, p. 37, l. 37-8. Le texte édité ne fait pas sens, il faut corriger *an ulfiya* en [*in ulfiya*].

Et aussi, si l'on aperçoit qu'une seule chose en soi est qualité ou complément, il n'est pas scandaleux de la compter dans les deux genres ensemble.

L'adversaire d'Abū Qurra peut utiliser cette ambiguïté entre le relatif et la qualité pour avancer le dernier élément de son argumentation. Il consiste à passer de la catégorie de relatif en relation de réciprocité à la catégorie de qualité. La catégorie relative « maître-sujet » (*ra'īs/mar'ūs*) est transformée de façon ambiguë en « régissant » (*mālik*), placée sur le même plan que « munificent, généreux, puissant » (*ḡawād wa-karīm wa-'azīz*)⁵⁸ :

« 9. Et si jamais un objecteur disait contre cela que Dieu, exalté soit-il, est nécessairement régissant, munificent, généreux et puissant, et si ensuite il soutenait l'existence d'entités (*ma'ānī*) et d'hypostases (*aqānīm*) en lui, quelle est celle qui se distinguerait de lui? »

Cette transformation du « roi » (*malik*) en « régissant » (*mālik*) suppose au fond une réinterprétation linguistique de *ra'īs* que nous avons traduit par « souverain » comme un vieux participe actif « dominant » sur le modèle de *'arīs*, le « marié ».

Et en passant du relatif à la qualité, l'adversaire d'Abū Qurra peut en venir au débat traditionnel de la théologie musulmane sur la nature des qualités divines, conçues comme des attributs ou des propriétés de Dieu qui ne se distinguent pas de sa nature et qui n'ont pas d'existence séparée. C'est ce qu'on peut comprendre quand il dit⁵⁹ :

« 9. Et qu'ils appellent hypostases des propriétés (*hawāṣṣ*) ou des attributs (*ṣifāt*), les gens en ont déjà abondamment parlé. »

Qui plus est, l'adversaire d'Abū Qurra reprend les termes synonymes désignant les hypostases chrétiennes (*aqānīm* ou *ma'ānī*). Mais en employant le mot de *ma'nā* (plur. *ma'ānī*), il inscrit le débat dans le cadre de la doctrine mu'tazilite de Mu'ammār b. Abbād al-Sulamī⁶⁰. Une fois cette équivalence établie et le débat inscrit à l'intérieur du courant mu'tazilite, il n'y a plus qu'à renvoyer au débat traditionnel sur la nature des *ṣifāt Allāh*, les *qualités*⁶¹ ou *attributs* de Dieu. Selon al-Ḡubbā'ī et notre 'Abd al-Ḡabbār, son porte-parole⁶²,

⁵⁸ *Al-Muḡnī*, V, p. 145, l. 11-3.

⁵⁹ *Al-Muḡnī*, V, p. 145, l. 15.

⁶⁰ Voir Oliver N.H. Leaman, « Ma'nā », *ET*². Al-Sulamī (m. en 215/830) définit le *ma'nā* comme une entité créée par Dieu, qui a pour effet, les accidents : Dieu par exemple crée d'innombrables *ma'ānī* (pluriel de *ma'nā*) de couleur, dont l'effet final est l'accident « couleur ».

⁶¹ Voir Daniel Gimaret, « *Ṣifa* », *ET*². Ce mot désigne dans *al-Manṭiq* du pseudo-Ibn al-Muqaffā', la « qualité » et les catégories.

⁶² Cf. *al-Muḡnī*, VII, p. 117, l. 10-2, auquel renvoie Daniel Gimaret dans son article.

ces qualités n'ont pas de substance propre, et donc ce sont des paroles sans substances. Cette position, différente de celle de Mu'ammad b. Abbād al-Sulamī, aboutit pareillement à nier l'existence éternelle d'une substance pré-supposée par les attributs divins et à considérer ces qualités comme distinctes de la substance divine. C'est le sens de la phrase⁶³ :

« 9. quelle est celle qui se distinguerait de lui? (*fa-mā lladī kāna yanfaʿsilu minhu?*) »

Il est difficile de dire si ce qui suit cette phrase appartient encore à la « réponse à Abū Qurra » ou bien à une conclusion d'ensemble du *kalām 'alā l-naṣārā*. Peu importe, nous avons déjà pu montrer abondamment l'arrière plan logique de la réfutation ici présentée, qu'on pourrait lire comme une application des *Catégories* d'Aristote à la théologie.

En conclusion, présentons deux points.

Primo, on peut affirmer que le cœur de la réfutation repose sur une réflexion sur le statut du relatif dont on veut montrer qu'il est en fait une qualité. Cette réflexion est au centre de la position mu'tazilite. Au terme de cette recherche, nous ne pouvons qu'ouvrir la porte à une étude d'ensemble du « Discours contre les chrétiens » contenu dans le *Muḡnī* : elle seule permettrait d'identifier l'auteur de la « réponse à Abū Qurra ». En attendant, on suggérera qu'il pourrait s'agir de la reprise du *Kitāb 'alā Abī Qurra l-naṣrānī*⁶⁴, un traité aujourd'hui perdu comme tous les traités d'Abū Mūsā 'Īsā b. Ṣubayḥ al-Murdār, le théologien mu'tazilite de l'école de Bagdad, mort en 226/840 et contemporain d'Abū Qurra. Dans le *Fadl al-ʿitizāl*, 'Abd al-Ġabbār, Abū l-Qāsim al-Balḥī et al-Ḥākīm al-Ġuṣamī le surnommaient « moine des mu'tazilites »⁶⁵ à cause de son ascétisme. Cette figure haute en couleur n'était bien évidemment pas inconnue de 'Abd al-Ġabbār et pourrait en être la source⁶⁶.

Mais quelle que soit la réponse qu'on doit apporter à la question de l'identité de l'auteur, l'important est de voir qu'il utilise avec une finesse consommée sa connaissance de la catégorie du relatif telle qu'on la trouve chez Aristote pour

⁶³ *Al-Muḡnī*, V, p. 145, l. 12-3.

⁶⁴ Voir al-Nadīm, *Fihrist*, éd. Rida Taḡaddud & Mojtaba Minovi, Téhéran, Marvi Offset Printing, 1971, p. 207, l. 6.

⁶⁵ Cf. Josef Van Ess, « Ein Predigt des Mu'taziliten Murdār », *Bulletin des Études Orientales*, 30 (1978), p. 307-18, surtout p. 309 pour l'appellation de « moine du mu'tazilisme ».

⁶⁶ On se reportera à l'étude magistrale de Reynolds, *'Abd al-Jabbār*, p. 28-41 qui répertorie une quinzaine de traités de réfutation du christianisme rédigés par les théologiens mu'tazilites, et retrace la « généalogie » de maître à disciple(s) à l'intérieur du mouvement mu'tazilite dont fait partie al-Murdār.

mieux réfuter le théologien chrétien, en gauchissant au besoin sa pensée. C'est là notre second point.

Nous avons démontré par cet exemple la nécessité d'une nouvelle lecture des débats interreligieux du début de l'époque abbasside⁶⁷. Ces controverses doivent se comprendre dans le cadre de la connaissance qu'avaient les participants de ce débat de la logique grecque, dont les *Catégories* d'Aristote forment le cœur. C'est là un chantier où nous comptons nous engager. On est aussi dans un monde encore ouvert où les textes ont une circulation qu'on ne soupçonne même pas : qui imaginerait en effet que c'est chez un théologien mu'tazilite qu'on doit chercher un écho au texte arabe originel d'Abū Qurra dont il ne nous reste qu'une traduction grecque ? Cette connaissance mutuelle, cette formation dans la logique sont un appel à repenser les relations entre philosophie et théologie au cœur des débats interreligieux de cette époque. On est loin de l'opposition entre foi et raison qui s'est cristallisée au VI^e/VII^e s. à la suite d'Averroès ou de Maïmonide. On est plutôt dans une république des lettres arabes dont les lueurs pourraient nous éclairer pour dépasser le prétendu « choc des civilisations » et mieux comprendre la rationalité du religieux.

Annexe

*Début du traité VII d'Abū Qurra « sur l'éternité du Fils »*⁶⁸

1. Et peut-être quelqu'un dira-t-il : « Toi qui assures que les péchés des hommes ne sont pardonnés que par ces souffrances subies par le Fils et qui nous fais savoir qu'il n'est pas interdit à Dieu de descendre là où il veut dans sa création, mais que c'est par là que se manifestent ses œuvres et sa parole, apprends-nous donc comment tu établis que Dieu a un fils qui lui est égal, qui est de sa substance, comme tu l'as rappelé ? »

2. Nous dirons à celui qui tient ce propos : « Si toi, tu refuses que Dieu ait un fils, alors tu introduis en lui le manque, tu lui ôtes la majesté de sa divinité et tu privés d'honneur sa suzeraineté.

⁶⁷ Si notre identification de l'auteur à Abū Mūsā 'Īsā b. Šubayḥ al-Murdār est juste.

⁶⁸ Nous traduisons le texte arabe de Bāšā, *Mayāmir*, p. 91-8 auquel renvoient les numéros de page entre crochets. Nous avons repris la numérotation des paragraphes de Gustave Graf (trad.), *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Harrān*, Paderborn, Ferdinand Schöningh (« Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte », 10.3/4), 1910, p. 184-92.

- Comment cela?
- Écoute! Apprends-nous si tu affirmes que Dieu⁶⁹ a domination ou si tu l'abroges comme tu en combats la paternité, en toute ignorance de ta part de l'abomination qui en résulte? Et je ne crois pas que tu méprises totalement Dieu au point de dire qu'il n'a nulle domination?

Mais si tu lui accordes la domination, apprend-moi alors sur quoi porte sa domination. Moi, je sais que tu vas affirmer que sa domination porte sur toute sa création. Nous te dirons alors : avant qu'il ne crée, avait-il quelque domination ou non? Et si tu [p. 92] affirmes qu'il n'avait nulle domination avant la création, alors tu lui fais tirer son honneur de la création, parce que sans aucun doute, la domination est un honneur pour qui la détient. Or si ce sont les créatures qui lui font cet honneur (à Dieu ne plaise!), alors il ne leur fait nulle faveur⁷⁰ en les créant, puisque c'est son besoin d'être honoré d'une domination sur elles qui l'a conduit à les créer. Or un tel propos défait sa générosité, annule sa bonté et dénie sa grâce, sans parler de ton affirmation que la domination de Dieu ne porte que sur la création : tu en fais ainsi la plus petite et la plus vile de toutes les dominations et tu l'en écarter dans la mesure où le plus misérable des hommes s'en tiendrait loin et ne saurait s'en accommoder lui-même. En effet, nul homme ne se plaît à être le roi des fourmis, des ânes ou de ce qui est plus petit ou plus grand qu'eux comme⁷¹ formes de bêtes, d'oiseaux et d'autres animaux. Au contraire, l'homme préfère être chef d'hommes comme lui plutôt que d'être le chef de toutes les créatures non humaines qu'il voit. Si tel est l'homme, Dieu est trop sublime, bien évidemment, pour que sa domination ne porte que sur sa création.

En effet, fourmis, ânes ou autres animaux qui atteignent le sommet de la vilénie, ne sont pas aussi vils, si on les compare à nous, que toutes les créatures [ne le sont] face à Dieu, quand on les compare à la grandeur de sa nature et à l'éminence de sa substance. En effet⁷², les fourmis ou ce qui est pire, si nous les comparons à nous, nous trouvons en elles une [certaine] parenté avec nous qui nous unit, elles et nous. De fait, nous voyons dans leur nature des éléments par lesquels elle égale la nôtre. Mais pour ce qui est de Dieu, béni et exalté soit-il, il n'est absolument rien de sa création qui l'égalé en quoi que ce soit – à

⁶⁹ Ici Bāšā, *Mayāmīr*, dans ses errata, p. 200, corrige : *allāh* en : *li-llāh*.

⁷⁰ Nous comprenons *minna* : « faveur », ce qui nous semble plus s'adapter au contexte que *munna* : « force », en allemand « Gewalt » comme le comprend Graf, *Die arabischen Schriften*, p. 185. La traduction grecque et la reprise chez 'Abd al-Ġabbār confirment notre interprétation.

⁷¹ Nous suivons l'ajout de *min* devant *ašbāh* chez Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*.

⁷² Il faut corriger ici le texte arabe à la p. 96, au tout début de la l. 14 de Bāšā, *Mayāmīr* : *al-āna* « maintenant », en : *li-anna* « parce que », sans quoi le texte ne présente aucune correction grammaticale et aucun sens.

sa transcendance ne plaise! Quant à la plus élevée des créatures de la création, elle est inimaginablement plus éloignée de la nature de Dieu que le portrait ne l'est de l'homme peint, l'ombre, de la chair⁷³, la personne qui apparaît dans le miroir, du visage qui le regarde ou toute autre copie encore plus dissemblable de son modèle. Comment parviendrais-tu donc, toi, à restreindre la domination de Dieu à sa seule création, alors que si l'on compare les créatures à Dieu, on les voit dans un tel [p. 93] degré de vilénie? C'est la preuve de la pire ignorance et de la pire stupidité de ta part à propos de l'état de sa nature et de l'éminence de sa substance. Quant à moi, je crois que toi, si jamais tu étais roi, et qu'un homme vint te trouver pour te dire: «salut, roi des ânes», tu lui ferais infliger une cuisante punition. Comment donc crois-tu, toi, ne pas mériter de Dieu la plus sévère des punitions dans la mesure où tu restreins sa domination à la seule création tout en sachant que les ânes sont incroyablement et inimaginablement plus proches de ta nature que la plus noble des créatures ne l'est de la nature de Dieu? Il te faut donc nécessairement accorder à Dieu une domination qui précède la création, une domination qui lui soit coéternelle: les exigences de la vérité t'y contraignent.

3. Nous te dirons alors que la domination de Dieu porte nécessairement soit sur ce qui lui est égal, soit sur ce qui lui est inférieur, soit sur ce qui lui est supérieur. Si tu affirmes que sa domination est sur ce qui lui est inférieur, tu en reviens à la solution que tu fuyais, «tu retournes manger ton vomit⁷⁴» et tu ramènes encore sa domination à la création, parce que tout ce qui est inférieur à Dieu, voilà la création. Par conséquent, la domination de Dieu n'a aucune raison de porter sur ce qui lui est inférieur. De supérieur à Dieu, il n'y a rien, exalté et magnifié soit-il! Il est donc nécessaire que sa domination porte sur ce qui lui est égal; eh bien, allons, regardons ce qui est égal à Dieu ce que c'est de Dieu, pour lui attribuer sa juste place!

4. Nous dirons alors de sa domination qu'elle s'exerce de l'une de ces trois façons: soit par contrainte, soit par consentement, soit par caractère naturel. Et si tu dis que la domination de Dieu ne s'exerce que par contrainte, tu introduis alors la faiblesse en Dieu parce que nous sommes convenus que sa domination portait sur ce qui lui est égal. Et si c'est à ce qui lui est égal qu'il impose la contrainte, c'est que ce dernier est faible. Et si [p. 94] l'égal de Dieu est faible, Dieu lui-même est faible – à Dieu ne plaise! Aussi tu ne parviendras pas à dire que la domination de Dieu s'exerce par contrainte.

5. Et si tu affirmes que la domination de Dieu s'exerce par consentement, tu lui attribues une domination empruntée qui n'a pas de chance de se perpé-

⁷³ Il faut corriger avec Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, p. 141, n. 80: *li-ḡasad* en: *al-ḡasad*.

⁷⁴ Cf. *Prov.* 26, 11 et *1 Pierre* 2, 22.

tuer, puisqu'elle dépend de celui qui consent à ce que Dieu soit son chef. Et rien n'est plus abominable que ta façon de faire de l'honneur de Dieu une chose adventice, empruntée, passagère, – qu'il soit exalté bien loin au-dessus de cela! Il ne reste plus que la possibilité d'une domination par caractère naturel.

6. Or la domination de caractère naturel, c'est celle d'un père sur son fils, une domination qui ni n'a de cesse, ni ne s'appuie sur la contrainte ni n'est à charge de personne, ni ne repose sur une illusion, mais qui est remplie d'allégresse et d'amour. Et bien évidemment, le Père trouve son allégresse dans le Fils, l'aime (comme il en témoigna par cette parole, lorsque celui-ci, pendant son incarnation, se laissa baptiser dans le Jourdain : "Celui-ci est mon fils bien-aimé en qui j'ai mon allégresse"⁷⁵), et réunit toute son affection et toute sa joie en lui. Le Fils aussi trouve son allégresse dans le Père et l'aime, comme il le dit en bien des passages de l'Évangile⁷⁶.

7. Mais tu demandes : comment Dieu engendrerait-il, alors que l'on voit les servitudes qui incombent aux parents et dont aucun n'est sauf, comme l'union, la grossesse et ses conséquences, chose qu'on ne saurait attribuer à Dieu.

Nous te répondrons : qui es-tu, toi pour poser une telle question sur une réalité qui échappe aux intelligences célestes et aux troupes angéliques tout entières, elles qui se soumettent à lui et se tiennent calmes⁷⁷ loin d'une telle interrogation ? Et s'il te fallait en venir à renoncer à lui attribuer toute filiation, bien que la rectitude [du raisonnement] t'y conduise, pour rester conséquent avec ton inconnaissance du comment, alors il est temps pour toi de renoncer à tout ce par quoi tu décris Dieu dans ton ignorance du comment ! Sinon, apprends-moi comment Dieu est vivant alors que la vie chez nous a des servitudes que tu n'ignores pas comme le manger, le boire, [p. 95] l'alimentation, l'habillement et la mortalité. Et pourtant tu ne peux dire comment il est vivant sans ces servitudes. Abroge donc aussi la vie en Dieu, du fait de ton inconnaissance du comment et du fait des contradictions avec ce que tu as sous les yeux, comme tu as abrogé la filiation par ton ignorance du comment et à cause des contradictions avec ce que te rapportent tes sens. Mais si tu ne nies pas la vie en Dieu en raison de ton inconnaissance du comment et des contradictions avec ce qui se passe chez nous, ne va pas nier alors non plus en Dieu la filiation en raison de ton ignorance de ses modalités et des contradictions avec ce qui se passe chez nous puisque nécessairement une intelligence sincère te conduit à cette affirmation.

⁷⁵ Cf. *Matth.* 3, 17.

⁷⁶ Voir *Jean* 14,31 ou 15,10.

⁷⁷ Nous lisons avec Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, p. 142, n. 86 : *hādi'a* « calme » au lieu de : *hādiya* « guidante ». Néanmoins la phrase reste étrange en arabe.

8. Il en va de même pour l'ouïe, la vue, la sagesse, la création et tout le reste par quoi on décrit Dieu. Sinon, apprends-nous, puisque tu dis que Dieu est tout ouïe⁷⁸, est-ce que tu crois qu'il entend grâce une membrane souple comme nous autres entendons? ou bien tu penses que son ouïe a une limite comme pour nous? ou qu'elle s'expose aux mêmes vices que nous,

- suite à un trop grand bruit,
- si l'on devient sourd,
- si [l'oreille] se bouche,
- si l'on perd⁷⁹ [le tympan],
- ou encore [suite à tout] autre tare de notre ouïe.

Mais moi, je sais que tu ne crois pas que Dieu soit exposé à aucune de ces complications; au contraire, tu affirmes, et nous avec, que Dieu est tout ouïe et nous tous, nous lui épargnons les dégâts [qui atteignent] notre ouïe. Ainsi faut-il que tu lui octroies l'engendrement dans toute sa pureté et que tu lui ôtes les défauts de notre enfantement, comme le mérite sa noble substance.

9. Et de même pour notre affirmation que Dieu est sage⁸⁰, as-tu en réalité en tête qu'il devient sage par apprentissage comme nous? ou bien qu'il se gorge de livres aux fontaines de la science jusqu'à [en avoir une maîtrise] [p. 96] parfaite? ou bien que son souci est de conserver ce qu'il a découvert en termes de science, de peur que peut-être l'oubli ne le prenne, comme nous en avons souci? Mais ni toi, tu ne te figures cela, ni aucun homme doué d'intelligence ne l'affirme; au contraire, nous sommes d'accord [pour dire] que Dieu est sage, lui à qui nous octroyons la sagesse dans toute sa pureté conformément⁸¹ à sa noble substance et de qui nous ôtons les faiblesses de notre sagesse. De la même façon, il est nécessaire pour toi de conserver⁸² à Dieu l'engendrement conformément à sa noble et sublime substance, et ainsi nous écartons de lui les défauts de notre engendrement.

10. Et pour notre affirmation que Dieu est l'artisan du firmament, est-ce que tu crois qu'il ne peut rien fabriquer sinon à partir d'une chose, à notre

⁷⁸ Cf. Cor 2, 127.

⁷⁹ Litt. « [suite] à la vacuité ». En effet, R. Dozy, *Suppléments aux dictionnaires arabes*, Leyde, Brill, 1881, I, p. 414 donne pour *ġawā'*: « concavité, le creux de quelque chose, vacuité ».

⁸⁰ Cf. Cor 2, 129.

⁸¹ Ici Bāšā, *Mayāmīr*, dans ses errata, p. 200, et Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, p. 143, n. 89 (sans mentionner ces errata) corrigent: *yašā'u kull* en: *yušākīlu*.

⁸² Il faut transformer le texte: *yaḥuqqu 'alayka an nahluša* soit comme Graf, *Die arabischen Schriften*, p. 190, n. 1 et Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, p. 143, n. 90 en: *yaḥuqqu 'alaynā an nahluša*, soit comme nous le proposons en: *yaḥuqqu 'alayka an tahluša*.

façon? Dans ce cas⁸³, sa capacité suprême en matière de création n'est-elle rien d'autre qu'une organisation, une combinaison, une délimitation des choses naturelles et une transformation⁸⁴ des unes dans les autres? Ou bien [crois-tu] qu'il ne veut pour elles que discipliner le mouvement qu'il donne aux unes par les autres jusqu'à ce qu'il apprenne qu'il ne peut rien d'autre par ce mouvement, bien que sa volonté à ce sujet aspire à plus qu'il ne peut? ou bien qu'il a besoin pour fabriquer ce dont il est l'artisan d'un instrument pour démultiplier sa force comme nous autres en avons besoin? ou bien se protège-t-il par un instrument des risques d'accident⁸⁵ qui proviennent des choses, comme nous autres nous en protégeons? Ou bien met-il des choses devant lui et les arrange-t-il dans un dispositif qui lui permette d'atteindre d'autres choses, sûr de s'épargner ainsi un effort pénible, comme tu nous vois, nous autres, nous y ingénier? Ou peut-être espère-t-il quelque chose qu'il conjecture, mais son ouvrage se brise-t-il hors de propos? Ou bien, si ses forces faiblissent, sa lassitude le prive d'entrain? En fait, tout cela nous concerne nous, mais nous savons, nous, qu'on le nie pour Dieu et que Dieu est l'artisan de ce qu'il veut à partir de rien; nous en purifions⁸⁶ sa nature conformément à la sublimité de sa substance et nous en excluons⁸⁷ les médiocrités⁸⁸ qu'on trouve en nous.

11. Ainsi il nous faut lui conserver l'engendrement conformément à sa substance et mettre de côté [p. 97] toutes les abominations de notre engendrement. Sinon, qu'as-tu à assigner à Dieu ces noms que nous avons rappelés: ouïe, sagesse, création et autres, malgré ton constat que leurs vertus n'atteignent ton entendement qu'associées à leurs manques, en te plaisant à nier en Dieu leurs manques et à n'en conserver que les vertus, sans lui assigner l'engendrement? Même si ce nom transcende l'idée que tu te fais de ses vertus que tu ne parviens pas à dissocier de ses manques, tu [dois] réserver à l'engendrement le même traitement qu'aux autres de ces noms et souscrire à ce nom pour Dieu comme, nous, nous souscrivons aux autres. [Sinon] ce n'est pas juste de ta part.

⁸³ Nous corrigeons: *id an* qui ne fait pas sens en: *idan*.

⁸⁴ Nous suivons la correction par Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, p. 143, de: *tafsir en: tağyir*.

⁸⁵ On peut aussi traduire comme Graf, *Die arabischen Schriften*, p. 190: «il se garde d'endommager par son instrument les choses qui lui échappent».

⁸⁶ Nous suivons la correction de: *wa-tabdibu* par Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, p. 143, n. 96, en: *wa-nuhaddibu*.

⁸⁷ Nous suivons encore la correction par Lamoreaux, *Theodore Abū Qurrah*, p. 143, n. 98, de: *wa-tā zilu* en: *wa-nā zilu*.

⁸⁸ Ici Bāšā, *Mayāmīr*, dans ses errata, p. 200 corrige: *al-dānī* en: *al-mudānī*. Cela n'a pas de sens, nous proposons de corriger plutôt en: *al-mutadānī*.

12. Est-ce que par hasard tu méprises Dieu au point de dire qu'il n'est pas capable d'engendrer quelqu'un comme lui? Mais tu le dépouilles par ton ignorance, d'une capacité plus grande que celle qu'il a de créer les choses à partir de rien. Et tu réclames, c'est clair!⁸⁹ qu'on l'exalte en sélectionnant ce qu'il y a de généreux dans tout ce par quoi tu décris la générosité divine, quand, optant pour ce qu'il y a de plus généreux dans les choses naturelles, tu le lui ravis par force! ... bien que tu voies que toute la générosité des choses naturelles est rassemblée en lui, en toute pureté, sans les manques présents dans la nature propre de chacune de ces bontés et que tu en viennes par là à annuler sa domination où te porte pourtant nécessairement une intelligence sincère. Et tu te plais à rapetisser Dieu en abolissant, de ton côté, l'honneur de sa suzeraineté et l'élévation de sa puissance parce que tu répugnes au nom de parent pour qui tu inspires obstinément à ton âme le dégoût. Tu t'arranges (en t'y dérobant par une fuite loin de ce sans quoi il n'est pas de vie pour toi), pour déclarer menteur ton intellect, plus droit que le constat des yeux, bien qu'il te contraigne par sa droiture à une confession du Fils éternel... Cela t'aurait suffi pour être sauf de la perdution et de la honte au jour du jugement de ce Fils qui jugera les vivants et les morts, quand le déshonneur te couvrira et que tu te soumettras à une terrible torture qui n'aura de cesse ni de fin.»

⁸⁹ Passage ironique.