

YAḤYĀ IBN ʿADĪ
(893-974 d.C.)

TRATTATO SULL'UNITÀ

(Maqālah fī l-tawḥīd)

مقالة في التوحيد

L'uno, il molteplice e l'unità di Dio

Testo arabo a cura di Samir Khalil SAMIR
Introduzione traduzione e note a cura di Olga Lucia LIZZINI

Prefazione di Gerhard ENDRESS



Patrimonio Culturale Arabo Cristiano, 21

Collana
Patrimonio Culturale Arabo Cristiano

Direttore/Director

Samir Khalil SAMIR

Pontifical Oriental Institute, Rome – Université Saint Joseph, Beirut

Comitato scientifico/Scientific committee

Paola PIZZI

Sapienza Università di Roma

Paola PIZZO

Università di Chieti-Pescara

Davide RIGHI

Emilia-Romagna Theological Faculty

Salvatore SANTORO

Orientalist

Un vivo ringraziamento al Cedrac dell'USJ di Beirut per averci dato il permesso di pubblicare il testo critico senza le varianti.

In copertina: disegno di Margherita Lizzini

YiA - KT (wk 04)_v15.indb stampato in data: 2020/09/30 13:59



© Edizioni del Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana

ISBN: 9791280091000

Bologna 2020

SOMMARIO BREVE

PREFAZIONE di Gerhard Endress	vii
ABBREVIAZIONI	5
1. YAḤYĀ IBN ʿADĪ: L'AUTORE E L'OPERA	7
1.1. La vita	7
1.2. La formazione culturale e l'insegnamento	11
1.3. L'opera	21
2. IL TRATTATO SULL'UNITÀ: PRESENTAZIONE E ANALISI DOTTRINALE	75
2.1. Le confutazioni di Yaḥyā	79
2.2. La definizione dell'uno (e le sue divisioni)	101
2.3. Unità e molteplicità	111
SCHEMA DEL TRATTATO	140
NOTE SUL TESTO ARABO	152
TRATTATO SULL'UNITÀ: TESTO ARABO E TRADUZIONE ITALIANA A FRONTE	153
I Sezione: Introduzione al trattato: dove se ne espone il problema	155
PARTE PRIMA: CONFUTAZIONE DELLE PRIME QUATTRO DOTTRINE	161
II Sezione: Falsità della prima dottrina secondo la quale il significato di "uno" nel Creatore è pura negazione del concetto di molteplicità	163
III Sezione: Falsità della seconda dottrina secondo la quale il significato dell'uno nel Creatore è che egli non ha eguali	167
IV Sezione: Falsità della terza dottrina secondo la quale il significato dell'uno nel Creatore è di essere principio del numero (<i>al-maʿdūdāt</i>)	183
V Sezione: Falsità della quarta dottrina, secondo la quale il significato dell'uno nel Creatore sarebbe dato dall'esistenza in Lui dell'unità	191
PARTE SECONDA: DOVE SI STABILISCE (<i>ITBĀT</i>) CHE IL CREATORE È UNO SECONDO UN ASPETTO E MOLTEPLICE SECONDO UN ALTRO	205
VI Sezione: Significato, divisioni e aspetti dell'uno	207
VII Sezione: Dove si confrontano le divisioni e gli aspetti dell'uno e le divisioni e gli aspetti della molteplicità	223
VIII Sezione: Falsità della quinta dottrina e verità della sesta dottrina	231

PARTE TERZA: DOVE SI CHIARISCE CHE COSA SIGNIFICA CHE IL CREATORE È UNO SECONDO UN ASPETTO E MOLTEPLICE SECONDO UN ALTRO	243
IX Sezione: Secondo quale divisione e quale aspetto si dice che il Creatore è uno?	245
X Sezione: Secondo quale divisione e quale aspetto si dice che il Creatore è molteplice?	259
PARTE QUARTA: GLI ATTRIBUTI DEL CREATORE SONO SOLO TRE: LA GENEROSITÀ, IL POTERE E LA SAPIENZA	271
XI Sezione: La causa prima: la sua sostanza è nascosta, ma i suoi effetti nelle sue creature sono chiari	273
XII Sezione: La generosità della causa prima	279
XIII Sezione: Il potere della causa prima	291
XIV Sezione: La sapienza della causa prima	295
APPENDICE AL TRATTATO	303
Avvertimento al lettore frettoloso	305
XIII Sezione: Un dubbio e la sua soluzione	311
NOTE DI CHIUSURA	318
BIBLIOGRAFIA	336
INDICI	385
SOMMARIO ARABO	406

FOREWORD

by Gerhard Endress

Rational science and a philosophical world-view (*Weltanschauung*) were received in the urban centres of the rising civilization of Islam from the hands of the Hellenized élite of Iranian, Mesopotamian, and Byzantine Syrian society. In the course of this process of transmission and adaptation, the systems of demonstrative science, first transmitted by astronomers, mathematicians, physicians, and Christian theologians – translated and adapted from the Aristotelian manuals and their Alexandrian commentators from the late eighth to the tenth century – were seized upon by Muslims of all fields of study – mathematics and medicine, administration and the law – as an open sesame leading to universal knowledge; even theologians integrated Aristotelian logic into their discipline. The high point of this adoption (*Aneignung*) of the rational method was reached in the tenth century, when the last generation of translators set out to present and defend demonstrative science as a universal path to absolute knowledge, transcending the hermeneutics of religious law, for Christians and Muslims alike. The Monophysite Christian Yaḥyā ibn ‘Adī was the first to apply demonstrative logic both to the aporias of Trinitarian theology and Christology and to the debated questions of Muslim *Kalām*. Yaḥyā’s logical analysis of the principles of being, of essence and of physical processes, of theological doctrines and ethical attitudes, stakes out a claim to universal validity, also against the Christian confessions, versus whom he defends his own, i.e. Monophysite dogma of Christology, and versus the Muslim polemic against the Christian Trinity. On the one hand, Yaḥyā fends off Islamic attacks against Christianity – against the divinity of Christ and the divine Trinity (the Christian denominations were not at all united among themselves) –, and on the other, he designs a universal theology, monotheistic and creationist, a theology claiming the rank of a rational science, supported by apodictic proofs, and refuting the

claims of his critics – the theologians of the *Kalām* – with the weapons of logic.

Muslim thinkers – bent on using this universal philosophy and its methodology to reinforce Islamic self-confidence in interreligious and intersectarian debate about the true meaning of the Confession of Unity – found in the works of the Christian Aristotelians the concepts and methods of theology as a rational science. Al-Fārābī relied on the translation of his contemporary, Abū Bišr Mattā; his followers relied in turn on the work of his disciple, Yaḥyā ibn ‘Adī, and on the work of Yaḥyā’s pupils; in the next generation, al-Fārābī’s great successor, Ibn Sīnā (Avicenna), read the Aristotelian commentaries of the Nestorian Abū l-Farağ ibn al-Ṭayyib. Avicenna needed a metaphysics that was not itself theology, so that it could establish theological principles – a universalistic religion: a philosophical vision of the world, the divine First Cause, and the claim of absolute knowledge. Although he disavowed any obligation to them and even criticized the Christian transmitters of Greek rationalism, Avicenna’s dependence on these authors is evident at every step.

In the present volume, Olga L. Lizzini, one of the foremost scholars of Avicenna’s metaphysics of emanation, presents the prehistory and historical context of this far-reaching development. Her analysis of the «transcendentalia» of essence and existence, of the concept of unity, essential to the *processus* of the world from the one and first cause, and of the «return» of human cognition as it conjoins with the first intellect, is here based on the most important text of Yaḥyā ibn ‘Adī. A true philosopher in the Greek tradition, Yaḥyā ibn ‘Adī was a teacher of logic, of the philosophical life, and of the philosophers’ path to the knowledge of God and the truth, the truth that leads the way, in virtue of the divine gift of reason, for every human being – of whatever religious and linguistic community – towards moral perfection and ultimate happiness. The Greek sources of the rational sciences that he transmitted and taught, as a translator and commentator, in the tradition of Nestorian and Jacobite Christians of the 8th to 10th centuries, completing the achievement of his teacher, Abū Bišr Mattā, provided a methodology, and a doctrine of the universal principles of being and knowing, of ontology and epistemology, that is neither ‘pagan’ nor Christian: Aristotle’s science of demonstration, established

in the *Posterior Analytics*, and his criticism of non-demonstrative procedures – rhetorical, dialectical and eristic (in his *Rhetorica*, *Topica*, and *Sophistici Elenchi*) – provided the criteria for all rational discourse.

The continuity of philosophical teaching, and the endurance of common concepts in the discussion of God and the world, of the human soul and the divine intellect, in one common language, reaching from antiquity to the present on both sides of the Mediterranean – this continuity, I venture to say, now has an undeniable relevance. It is because the intellectual traditions of the Eastern and Western Mediterranean – Islamic, Jewish and Christian, still stand on this common ground today, thanks to the Arabic Aristotle and those who read him – to Yaḥyā ibn ‘Adī, al-Fārābī, Avicenna and Averroes, not to mention Maimonides and Albertus – that we can communicate in this common language of reason. Even though barbarians will continue to ignore history and disdain reason – we can, thanks to these path-breaking philosophers and scholars, and the common language they created – hope to break down the barriers of ignorance, most of all our ignorance of each other.

When Olga L. Lizzini came to the University of Bochum at our invitation as a guest researcher in 2007, with a Fellowship from the Alexander von Humboldt Foundation, she started to work full-time on Yaḥyā ibn ‘Adī and his Treatise on *Tawḥīd*, building on important previous work. After two years put to excellent use, her career took her elsewhere, and the academic duties of teaching took much of her time. It fills me with a great sense of satisfaction that, with the book now in our hands, she is bringing in the rich harvest of her dedication to philological and philosophical research.

Gerhard Endress
Ruhr-Universität Bochum

1. YAḤYĀ IBN ‘ADĪ: L’AUTORE E L’OPERA

*Quest’uomo non mi piace perché non sa contare:
per lui uno fa tre e tre fanno uno*

Abū Muslim Muḥammad ibn Baḥar al-Isbahānī

1.1. La vita

Due città, Takkrīt e Baghdad, entrambe nella regione siro-irachena, rappresentano il percorso intellettuale di Yaḥyā ibn ‘Adī. Yaḥyā ibn ‘Adī al-Takkrītī¹ nacque, infatti, a Takkrīt (o Tagrīt in siriano, in arabo parlato, Tikkrīt), nella regione siriana situata tra Baghdad e Mossul (al-Mawṣil), sul Tigri, dove all’epoca – tra il IX e il X secolo – i monofisiti avevano la loro capitale,² e trascorse la maggior parte della propria esistenza a Baghdad, la capitale degli Abbasidi voluta da al-Manṣūr (m. 775 dell’era comune), una città che era all’epoca, anche grazie alla politica califfale che incoraggiò concretamente l’attività scientifica, filosofica, letteraria e teologica, un fervido centro di cultura.³ Il significato della ricerca dottrinale di Yaḥyā ibn ‘Adī è in effetti come tutto contenuto nel percorso segnato dai suoi luoghi: Yaḥyā fu un teologo dedito alla difesa del dogma e alla discussione delle sue interpretazioni, nella particolare lettura che i cristiani monofisiti di Siria ne davano

- 1 Per il nome di Yaḥyā ibn ‘Adī e in particolare la sua *nisbah*, v. Gérard TROUPEAU, *Quelle était la nisba de Yaḥyā ibn ‘Adī?*, in *Arabica* 41 (1994) 416-418.
- 2 Su Takkrīt, capitale del monofisismo orientale dal 629 al 1156 (fino al 1155 sede del mafrianato), v. J.H. KRAMERS[-C.E. BOSWORTH], *Takkrīt*, in *IEJ* 10 (2000) 140-141; cf. J.M. FIEY, *Tagrīt. Esquisse d’histoire chrétienne*, in *L’Orient syrien* 8 (1963) 289-342. Sul nome «giacobiti», v. *infra* nota 4.
- 3 Sulla vita culturale del tempo a Baghdad, v. essenzialmente Joel L. KRAEMER, *Humanism in the Renaissance of Islam* (Leida-New York: Brill, 1992 [edizione originale: 1986]). Per i rapporti tra Cristiani e Musulmani, v. Sidney H. GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2008). In generale, v. anche M.J.L. YOUNG et alii (eds.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Religion, Learning and Science in the ‘Abbasid Period* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

intorno al X secolo,⁴ e fu al tempo stesso un logico e un filosofo di rango, attivo alla “scuola” di Baghdad e impegnato nella traduzione, nel commento e nella discussione dei testi, essenzialmente quelli di Aristotele e della tradizione aristotelica, che il suo ambiente, erede del tardo-antico, considerava autoritativi.

I dati strettamente biografici di cui disponiamo sono ben pochi: le informazioni sulla vita di Yaḥyā ci arrivano da un esiguo insieme di fonti, per lo più dipendenti l’una dall’altra; fonti da cui non si ricavano per altro che brevi indicazioni o allusioni all’interno di trattazioni di vario genere.⁵ Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn ‘Adī ibn Ḥamīd (o Ḥumayd) ibn Zakariyyā al-Manṭiqī al-Takrītī⁶ nacque a Takrīt, appunto, intor-

- 4 Ridurre a mera formula il complesso di discussioni che portarono al distinguersi delle diverse interpretazioni delle chiese cristiane d’Oriente non rende evidentemente giustizia delle complesse questioni che si andarono affrontando nel corso del tempo. E tuttavia si è costretti a reperire un qualche tratto caratterizzante nelle varie scuole. Con una qualche approssimazione, si indicano allora i monofisiti (o miafisiti) in coloro che rifiutarono di accettare la posizione espressa nel 451 dal Concilio di Calcedonia, secondo la quale nella persona e ipostasi del Cristo si trovano una natura divina e una natura umana unite. Nella lettura monofisita, infatti, la natura umana e quella divina si confondono in Cristo fino a divenire una sola e stessa natura. I monofisiti – il cui distacco dalla Chiesa imperiale si dovette a un complesso di ragioni – politiche ed economiche, oltre che teologiche – presero il nome di «giacobiti» (*al-ya‘qūbiyya*) a partire da Ya‘qūb ibn Bardā‘ī o Bardānī (Jacob Burd‘ānā o Giacobbe o Giacomo Baradeo, m. 578), riorganizzatore della loro Chiesa dopo lo scisma della Chiesa di Antiochia, seguito al Concilio di Calcedonia; in alcune fonti essi acquistarono, tuttavia, il nome di ‘severiani’ da Severo di Antiochia (m. 538), uno dei più autorevoli teologi della loro tradizione. Il nome che si tende ora ad assegnare ai membri della Chiesa monofisita è quello di «siriani d’occidente» (laddove «siriani d’oriente» indica allora i nestoriani). Per un’introduzione a questi temi, cf. Herman G. B. TEULE, *Ya‘qūbiyyūn*, in *EP* 11 (2002) 258-262; Paolo BETTILOLO, *Scuole e ambienti intellettuali nelle chiese di Siria*, in Cristina D’ANCONA, *Storia della filosofia nell’Islam medievale* (Torino: Einaudi, 2005) pp. 48-100 e in particolare, pp. 48-55; P. SINISCALCO, *Le antiche Chiese orientali: storia e letteratura* (Roma: Città Nuova, 2005) pp. 151-177.
- 5 Per un esame delle testimonianze di cui disponiamo, spesso tra loro dipendenti, cf. Emilio PLATTI, *Yaḥyā ibn ‘Adī. Théologien chrétien et philosophe arabe: sa théologie de l’incarnation*, (Lovanio: Departement Oriëntalistiek, 1983) pp. 1-15 e 16-53; v. anche E. PLATTI (*La grande polémique antinestorienne de Yaḥyā ibn ‘Adī*, in CSCO, *Scriptores Arabici*, tt. 36-37) (Lovanio: Peeters, 1981); cf. ENDRESS, *The Works*, pp. 1-7.
- 6 Questo il nome che per lo più le testimonianze gli attribuiscono; il nome Abū

no all'893 dell'era cristiana, un anno dopo l'insediamento al califfato abbaside da parte di al-Mu'taḍid (al-Mu'taḍid ibn al-Muwaffaq ibn al-Mutawakkil, 892-902), in un'epoca in cui il potere centrale cominciava a declinare. Trasferitosi a Baghdad (in una data stimata intorno al 915), seguì la scuola logica e filosofica di Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (m. 940) e di al-Fārābī (m. 950), al quale – secondo la tradizione – successe poi come scolarca, restando alla guida della scuola per più di trent'anni (si narra insegnasse ancora quasi ottantenne).⁷ Fra gli altri pochi dati certi della sua esistenza va ricordata una disputa filosofica, registrata in almeno due trattati, con il fratello (o il nipote?) Ibrāhīm, personaggio che viene talvolta ricordato anche come scriba (*kātib*) o segretario (*mudawwin*) di al-Fārābī.⁸ Della sua vita privata non si sa

Manšūr ibn Farruḥanšah al-Munaḡḡim («l'astronomo»), che compare in una copia della *Maqāla fī l-mawḡūdāt*, indicherebbe, invece, il destinatario dell'opera (cf. PLATTI, *Yaḥyā ibn 'Adī. Théologien chrétien et philosophe arabe*, pp. 3-4 nota 13). In alcuni manoscritti persiani Yaḥyā è nominato Abū Zakāriyyā Yaḥyā ibn Yaḥyā ibn 'Adī ibn Ḥamīd ibn Zakāriyyā ibn Yaḥyā ibn 'Uḡmān ibn Ḥamīd ibn Buzurḡmīhr e gli è quindi assegnata un'origine persiana di alto lignaggio; cf. ENDRESS, *The Works*, cit., pp. 4-5 e Giuseppe FURLANI, *Le questioni filosofiche di Abū Zakariyā Yaḥyā ibn 'Adī*, in *Rivista degli Studi Orientali* 8 (1919-1920) 162 che ne dava notizia a partire dal ms. ar. 8069. Su Buzurḡmīhr, personaggio leggendario, celebre per la sua saggezza, e identificato nelle fonti letterarie con un vizir di Khosrow I Anushirvan (r. 531-578), v. Dj. KHALEGI MOTLAGH, *Bozorgmehr-e Boktagān*, in *Encyclopaedia Iranica*, ed. by E. YARSHATER (Londra-New York: Routledge and Kegan) 4 (1990) 427-429. L'origine persiana di Yaḥyā è accolta da E. PLATTI (*La grande polémique*, p. V) ed è invece rifiutata da Gh. BADER, *Approches*, pp. 115-116.

- 7 Così Ibn al-Nadīm nel *K. al-Fibrīst*, (*al-Maqāla al-sābi'a, al-fann al-awwal*, ed. Flügel, p. 264): *wa-īlay-hi intabat ri'āsāt aṣḥābi-hi fī zamāni-nā*; cf. ENDRESS, *The Works*, p. 6; PLATTI, *Yaḥyā ibn 'Adī. Théologien chrétien et philosophe arabe*, pp. 6-7.
- 8 Cf. ENDRESS, *Die Wissenschaftliche Literatur*, p. 451. Almeno due titoli danno conto della disputa – *Trattato contraddittorio tra Yaḥyā e lo scriba* [al-kātib] *Ibrāhīm ibn 'Adī* in cui Yaḥyā rifiuta che il corpo sia sostanza e accidente e *Trattato in risposta a Ibrāhīm ibn 'Adī*; cf. ora l'edizione in: Stephen MENN / Robert WISNOWSKY, *Yaḥyā ibn 'Adī and Ibrāhīm ibn 'Adī: On whether body is a substance or a quantity. Introduction, editio princeps and translation*, in *Arabic Sciences and Philosophy* 27 (2017) 1-74; cf. Robert WISNOWSKY, *New Philosophical Texts of Yaḥyā Ibn 'Adī: A Supplement to Endress' «Analytical Inventory»*, in Felicitas OPWIS and David C. REISMAN (eds.), *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in honor of Dimitri Gutas* (Leida: Brill, 2011), pp. 307-326, v. in particolare, pp. 313-314; il testo edito da KHALĪFĀT,

2. IL TRATTATO SULL'UNITÀ: PRESENTAZIONE E ANALISI DOTTRINALE

Il *Trattato sull'unità* (*Maqālah fī l-tawḥīd*) si apre direttamente con la discussione dell'unità (e dell'unità di Dio) senza che venga fornita alcuna spiegazione della ragione o dell'occasione che ha spinto l'autore a trattare dell'argomento. Solo dopo avere brevemente presentato le diverse opinioni di cui il trattato si deve occupare, Yaḥyā ibn 'Adī dichiara qual è lo scopo (*ḡaraḍ*) della propria trattazione e, con una breve preghiera, invoca l'aiuto di Dio a sostenerlo nel compito che si è prefissato.¹

Le convinzioni o credenze (*ī'tiqādāt*) e quindi le affermazioni o dottrine (*aqwāl*)² sull'unità, intorno alle quali e contro le quali è costruito tutto il discorso di Yaḥyā sono divise, secondo uno schema dialettico che finisce per costituire la stessa struttura del trattato, in due gruppi:

1) il primo comprende quelle che riguardano il significato (*ma'nā*) dell'unità e dell'uno e, quindi, il significato dell'unità che deve essere attribuita a Dio, il Creatore del mondo (*ma'nā waḥḍāniyyati l-ḥāliq*);

2) il secondo comprende quelle che costituiscono una risposta a un'ipotetica domanda intorno a Dio: se Dio sia uno sotto ogni aspetto

- 1 Anche in altri trattati Yaḥyā affronta direttamente l'argomento, presentando le diverse opinioni a riguardo; cenni in proposito in SAMIR, *Unité*, pp. 51-60 dell'introduzione in arabo e p. 182 [160] nota 3; la prima notazione in proposito in PÉRIER, *Yahyā ben 'Adī*, p. 123.
- 2 Nell'espone le dottrine sull'uno Yaḥyā oscilla tra l'uso di *qawl* (la radice q-w-l è quella del dire e quindi del professare una dottrina), e quello di *ī'tiqād* (ʿ-q-d è la radice del nesso, del legame e il termine indica quindi la convinzione, la credenza o la predicazione di un predicato a un soggetto); per le due voci, v. A. DE BIBERSTEIN KAZIMIRSKI, *Dictionnaire Arabe-Français* (Parigi: Maisonneuve, 1860; rist. Beirut: Librairie du Liban). Sulla distinzione tra «opinione» e «dottrina», cf. Dimitri GUTAS, *Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone Between Alexandria and Baghdad*, in *Der Islam* 60 (1983), 231-267. Un'altra precisazione terminologica riguarda l'uso dell'arabo *ma'nā*: se è vero che esso ha un valore tecnico in Yaḥyā, così da dover essere per lo più inteso nel senso di «realtà» o «entità» (Platti), è anche vero che in alcuni contesti – come appunto in relazione a ciò che si crede o «dice» prevale più letteralmente l'idea di «senso» o «significato»; cf. *infra*, p. 318-319.

o invece molteplice sotto ogni aspetto o ancora uno sotto un certo aspetto e molteplice sotto un altro.

I due gruppi dottrinali che Yaḥyā così, di fatto, distingue non si equivalgono sul piano concettuale. Nel primo sono messe a fuoco le idee dell'uno e dell'unicità come tali e, *di conseguenza*, è discussa l'unicità del Creatore; in questo primo gruppo è quindi un concetto eminentemente filosofico a fungere da criterio distintivo e l'interesse teologico, pur presente, appare secondario o nascosto. Il secondo gruppo di dottrine si definisce, invece, in base all'idea dell'unicità di Dio. Questo secondo gruppo individua, cioè, una questione tipicamente teologica (il problema in esame è proprio quello dell'identità divina) e costituisce in tal senso un momento logicamente successivo rispetto al primo (solo una volta definito l'uno e indicato Dio come uno si può definire l'unicità di Dio). In questo secondo gruppo sono riconoscibili le due opposte concezioni di Dio che in senso generale identificano, da una parte, i Musulmani, i quali alla domanda sull'unicità di Dio rispondono che Dio è semplicemente o assolutamente «uno» e, dall'altra, i Cristiani, per i quali Dio è «uno e trino» e quindi «uno secondo un aspetto e molteplice secondo un altro».³ Il discorso di Yaḥyā, tuttavia, si muove all'interno di distinzioni puramente concettuali: né i Musulmani, né i Cristiani vengono mai nominati.⁴

Questa prima divisione in due gruppi di dottrine struttura quella che si può indicare come la prima parte della *Maqālah fī l-tawḥīd* che appare, infatti, idealmente divisibile in due sezioni: la prima, dedicata all'esposizione delle diverse dottrine intorno all'uno e al reperimento di una concezione dell'unità che legittimi *al suo interno* la molteplicità; la seconda, consacrata all'esposizione di quella che, secondo Yaḥyā,

3 Per la formula della fede trinitaria, v. per es. P. PARENTE, *Trinità* in *Enciclopedia Cattolica* (Città del Vaticano: Paoline, 1954) XXVI: Dio è «assolutamente uno e relativamente trino». Il senso della Trinità assume poi connotazioni diverse a seconda delle interpretazioni cristologiche delle Chiese orientali; la dottrina della Chiesa siriana ortodossa («giacobita») è monofisita (v. *supra*, p. 8 nota 4).

4 Su questo, v. anche SAMIR, *Unité*, pp. 114-115 [p. 108] per il quale però già a partire dalla terminologia (per esempio il frequente ricorso alla causa prima *al-'illa al-ūlā*) si può dire che lo scopo di Yaḥyā sia filosofico, più che teologico. Sull'assenza di riferimenti precisi, pur nell'individuazione dei due grandi gruppi confessionali, si sofferma anche Gerhard ENDRESS, *Yaḥyā ibn 'Adī* in U. RUDOLPH, *Philosophie in der Islamischen Welt*, pp. 301-324.

è la corretta concezione del Dio «uno», concepito come uno «secondo un aspetto e molteplice secondo un altro». Tale struttura si sostiene anche su di un'altra distinzione concettuale che si intreccia e confonde con quella appena richiamata: la prima parte del trattato confuta i diversi sensi dell'uno ed è quindi identificabile come una *pars destruens*; nella seconda, in cui Yaḥyā costruisce e giustifica il «simbolo» dell'unità «trina», è ravvisabile una *pars construens*.⁵

Vediamo dunque in primo luogo la *pars destruens* e in particolare ciascuna delle opinioni o posizioni che Yaḥyā presenta nel primo gruppo (in cui si ravvisa il «significato» dell'unità e quindi dell'unità divina), opinioni o posizioni che Yaḥyā designa – come detto – alternativamente con il termine *qawl* «affermazione», «dottrina», o con quello di *i'tiqād* «convinzione». Esse sono quattro.

La *prima* posizione consiste nella semplice negazione della molteplicità. I sostenitori di tale dottrina intorno all'unicità (divina) intendono cioè negare la molteplicità di Dio senza per questo affermarne l'unità o – più esattamente – senza al tempo stesso «stabilire l'esistenza» (*iṭbāt*) dell'unità di Dio. Dire di Dio che è uno significa solo negarne la molteplicità, non affermarne l'unità.⁶ La *seconda* dottrina intende invece con «uno» «ciò che non ha eguale» (*lā nazīra la-hu*). Il Dio «uno» è quindi in questo caso «Colui che non ha eguali», secondo una formulazione che si trova, fra l'altro, nello stesso *Corano*.⁷ La *terza* posizione è quella di coloro che applicano a Dio il significato dell'uno nel senso del principio del numero. La *quarta* pretende, infine, che non vi

5 Cf. *infra* lo schema del Trattato. Alcune linee generali già in LIZZINI, *What does tawḥīd mean? Yaḥyā ibn 'Adī's Treatise on the affirmation of the unity of God between philosophy and theology*, in D. JANOS (ed.), *Ideas in motion in Baghdad and Beyond: Philosophical and Theological Exchanges between Christians and Muslims in Baghdad and Beyond in the Ninth and Tenth Centuries C.E.* (Leida-Boston: Brill, 2016) pp. 253-280. Samir propone un'articolazione più complessa: 1. Introduzione. 2. Confutazione delle opinioni erronee (Capp. 2-5) ; 3. Dio uno e molteplice (Capp. 6-8); 4. In quale senso Dio è uno e in quale molteplice (Capp. 9-10); 5. Corrispondenza con gli attributi divini di Bontà, Potenza e Saggezza (Capp. 11-14); 6. Post scriptum (Cap. 15); Risposta all'obiezione (Cap. 16); v. *Unité*, pp. 99-112 dell'introduzione in arabo (cf. pp. 24-28 dell'introduzione francese).

6 SAMIR, *Unité*, par. 4 e parr. 18-27 [18-24].

7 Cf. *Cor.* 2:22 e i passi a questo rapportabili: 27:60, 42:11 e 112:1-4. Anche al-Fārābī usa questa formula, cf. *infra*, pp. 85 e sqq.

SCHEMA DEL TRATTATO

Schema del *Trattato sull'unità (tawḥīd) [divina]* di Abū Zakariyā Yaḥyā ibn 'Adī

- A. I divergenza: sul significato dell'unicità (*waḥdāniyyah*) divina. Presentazione delle quattro dottrine che intendono l'uno come:
1. negazione della molteplicità senza affermazione dell'unità (*waḥdah*);
 2. negazione dell'uguaglianza con altro ("Dio non ha eguali");
 3. unità divina come unità che è principio del numero;
 4. unità divina assimilabile all'unità di tutte le altre cose (i sensi delle due dottrine sono particolarmente vicini).
- B. II divergenza: se il Creatore sia uno in assoluto o uno in senso relativo (uno e molteplice):
1. per alcuni il Creatore è assolutamente uno;
 2. per altri il Creatore è uno sotto un aspetto e molteplice sotto un altro.

[Scopo del Trattato: esame e verifica delle varie convinzioni nel modo più breve e chiaro possibile.]

[Preghiera per la riuscita del Trattato] [§§1-17]

A. «*Pars destruens*»

Confutazione delle prime quattro dottrine

1. Premessa e conclusione si contraddicono: ogni esistente è o uno o non uno
2. La dottrina ha due sensi:
 - a. niente eguaglia il Creatore sotto nessun aspetto (il Creatore non ha nessuna nota o attributo – *ṣifāh* – in comune con le altre cose);
 1. nessuna cosa può essere assolutamente diversa da un'altra: essa avrà in comune con altro almeno l'attributo della non-eguaglianza, così da avere almeno una nota in comune con altro;

Schema del trattato

2. se l'uno contrasta con tutti gli esistenti in tutti i suoi attributi è eguale a tutti gli esistenti ed è anzi tutti gli esistenti insieme (se è non uomo è cavallo perché l'uomo è non-cavallo etc.; cfr. ARIST., *Metaph.*, IV (Γ), 4 e XI (K), 5-6; *Phys.*, I, 2, 185 b 20 e sgg.);
 3. se l'uno contrasta con tutti gli esistenti in tutti i suoi attributi è ognuno dei contrari (è bianco e non-bianco; nero e non nero etc.); cfr. ARIST., *Metaph.*, IV (Γ), 4 1007b19-1008a25;
 4. se l'uno contrasta con tutti gli esistenti in tutti i suoi attributi è inesistente perché ciò che è due contrari insieme è inesistente (=non può esistere);
- b. niente eguaglia il Creatore sotto tutti gli aspetti (il Creatore ha in comune con le cose del mondo diverse note – *ṣifāt* – ma nulla coincide in tutto con Dio):
1. questo è il comune senso di diversità attribuito a tutti gli esistenti.

Breve sommario

[§§ 18-89]

2. Se l'uno è il principio del numero:
 - a. non esistono i molti (se vi è un solo uno, se solo l'uno è principio del numero, è impossibile aggiungere una cosa all'altra);
 - b. esistono moltissime cause (se è possibile aggiungere una cosa all'altra, esistono moltissime – infinite – cause);
 - c. questa dottrina riduce l'uno all'unità (v. *supra*, §9: il significato dell'unità divina è quello dell'unità di tutti gli esistenti ma cf. anche *infra* il punto 4; ne conseguono, tra l'altro, le due assurdità appena presentate).
- [§§ 90-112]
3. Se l'unicità divina è assimilabile all'unità di tutte le altre cose, il nome dell'uno deriva da quello dell'unità; ne conseguono le difficoltà della paronimia:
 - a. essenza divina e unità sono entrambe eterne: l'essenza allora, in quanto non una in sé, sarebbe molteplice;

Note sul testo arabo

Il testo è quello edito dal Cedrac¹ nella collana “Patrimoine Arabe Chrétien” al n. 2bis a cura di Samir Khalil SAMIR con il titolo *Le Traité de l'Unité. Yabya ibn Adi (893-974). 2e édition revue et augmentée* (Beirut: éditions du Cedrac [USJ], 2015). A questa edizione si rimanda per tutte le informazioni sui manoscritti e sull'edizione stessa. A tale edizione, con l'approvazione dell'editore del testo arabo, p. Samir Khalil, sono state corrette alcune sviste di vocalizzazione ai seguenti paragrafi:

§225 *err.* al-wāḥadu / *corr.* al-wāḥidu;

§280 *err.* tuwassuṭi / *corr.* tawassuṭi;

§526 *err.* bi-l-ḥikmata / *corr.* bi-l-ḥikmatī.

Dal testo sono state tolte: le note delle varianti, le note di contenuto che sono state riservate alla traduzione italiana, i salti pagina dei manoscritti. Per aiutare lo studioso a confrontare la nostra edizione con quella edita dal Cedrac, abbiamo apposto accanto al testo arabo i rimandi alla pagina di quell'edizione tra “/”. Così il numero hindi a fine riga tra *slash* indica la pagina di quell'edizione.

Note sulla traduzione italiana

Nella traduzione italiana abbiamo distinto note a pie' di pagina e note di chiusura riservando a queste ultime le annotazioni più corpose e consistenti. Mentre le prime sono indicate con il numero in esponente, le note di chiusura sono indicate anch'esse in esponente ma tra parentesi quadre. Perciò ¹⁰ indicherà una nota a pie' di pagina e ^[10] una nota di chiusura.

1 Cogliamo l'occasione per ringraziare P. Ronney el Gemayel sj, ora direttore, dopo tanti anni di collaborazione con il suo predecessore p. Samir Khalil Samir.

**Trattato sull'unità:
testo arabo e traduzione italiana a fronte**

**مقالة في التوحيد :
النص العربي والترجمة الإيطالية**

/١٨١/

١ مَقَالَةُ الشَّيْخِ أَبِي زَكَرِيَّا يَحْيَى بْنِ عَدِيِّ بْنِ حَمِيدِ بْنِ زَكَرِيَّا
فِي التَّوْحِيدِ

/١٨٢/

٢ الْمُنْشَأَةُ فِي رَجَبٍ، سَنَةِ ثَمَانٍ وَعِشْرِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ

الفصلُ الأوَّلُ - مقدِّمةُ المقالة:

عرضُ المشكلة

أوَّلاً - عرضُ الأقوالِ المختلفةِ

في وحدانيَّةِ الخالقِ

١ . الاختلافُ الأوَّلُ: في معنى وحدانيَّته

٣ اِخْتَلَفَ الْقَائِلُونَ بِوَحْدَانِيَّةِ الْخَالِقِ (تَبَارَكَ اسْمُهُ!)

/١٨٣/

فِي مَعْنَى وَحْدَانِيَّتِهِ

(تَعَالَى عَمَّا يَقُولُهُ الْمُلْحِدُونَ!).

- 1 Trattato dello šayḥ Abū Zakariyā Yaḥyā ibn 'Adī ibn Ḥamīd ibn Zakariyā¹ sull'[affermazione] dell'unità (*tawḥīd*) [divina],
 2 composto nel [mese di] *rağab* dell'anno 328 [dell'egira].²

I Sezione: Introduzione al trattato: dove se ne espone il problema

Primo: dove si espongono le divergenti dottrine intorno all'unità del Creatore

1. PRIMA DIVERGENZA³: INTORNO AL SIGNIFICATO DELL'UNICITÀ [DEL CREATORE]

3 Coloro che professano l'unità (*waḥdāniyyah*)⁴ del Creatore (sia benedetto il Suo nome) divergono a proposito del significato (*ma'nā*) della Sua unità (*waḥdāniyyah*) (sia [il Creatore] esaltato ben al di sopra⁵ di ciò che ne dicono i miscredenti).⁶

- 1 Per il nome di Yaḥyā ibn 'Adī, v. *supra*, l'introduzione; per la *nisbah* in particolare, cf. G. TROUPEAU, *Quelle était la nisba de Yaḥyā ibn 'Adī?*, in *Arabica* 41 (1994) 416-418.
- 2 Corrisponde, con le approssimazioni del caso, al 940 dell'era cristiana; per altre informazioni circa la data di composizione dell'opera, si vedano ENDRESS, *The Works of Yaḥyā*, pp. 81-83; SAMIR, *Unité*, p. 35. Il testo cristiano riporta la data secondo il calendario musulmano.
- 3 Il termine *ih̄tilāf* significa anche «controversia».
- 4 *waḥdāniyyah*: «unité, état de ce qui est seul, unique» (A. DE BIBERSTEIN-KAZIMIRSKI, *Dictionnaire arabe-français*, s.v.). In generale l'affermazione dell'unità di Dio implica l'unicità divina (ed egualmente l'unicità implica l'unità). Si tratta qui a un tempo di chiedersi in che senso si possa cioè dire di Dio che è uno laddove non vi è altro Dio che Dio; ma cf. *supra*, pp.79-80.
- 5 Con la formula *ta'āla 'an* si indica di Dio al tempo stesso l'elevarsi, l'essere esaltato al di sopra delle cose e il non partecipare di esse; *ta'āla Allāb*, è espressione ricorrente nei testi islamici; significa propriamente «Sia Dio elevato sopra [ogni cosa]» e viene normalmente tradotta con «Dio l'Altissimo»; E. PLATTI (*La grande polémique*, p. 18 traduzione francese; p. 23 testo arabo) traduce «qu'il soit exalté au dessus de ce que [disent de Lui]».
- 6 Nell'edizione KH il trattato ha inizio con la formula giaculatoria della *basmalah* (cf. le note in apparato all'edizione): «Nel nome di Dio, Colui che ha misericordia, il Misericordioso». Yaḥyā ibn 'Adī apre il trattato direttamente con la discussione delle opinioni dei vari pensatori, senza alcuna introduzione al tema; cf. PÉRIER, *Yaḥyā ben 'Adī*, p. 123; SAMIR (*Unité*, p. 182, n. 3) osserva come questo modo si possa considerare abituale in Yaḥyā.

٤ فَقَالَ بَعْضُهُمْ:

«إِنَّا، إِنَّمَا نَصِفُهُ بِأَنَّهُ وَاحِدٌ،

لِنُنْفِي عَنْهُ مَعْنَى الْكَثْرَةِ،

لَا لِثَبَّتِ لَهُ مَعْنَى الْوَحْدَةِ»

٥ وَقَالَ بَعْضُهُمْ:

«إِنَّ مَعْنَى الْوَاحِدِ فِيهِ،

هُوَ أَنَّهُ لَا نَظِيرَ لَهُ.

٦ وَسَمِعْتُ رَجُلًا مِنْ مُتَكَلِّمِي عَصْرِنَا يَقُولُ:

«إِنَّ مَعْنَاهُ وَالْوُجُودَ لَهُ،

هُوَ أَنَّهُ وَاحِدٌ بِمَعْنَى مَبْدَأٍ لِلْعَدَدِ».

٧ وَلَا أَعْرِفُ لِهَذَا الرَّجُلِ

مُؤَافِقًا فِي هَذَا الرَّأْيِ؛

٨ وَلَا بَلِّغَنِي، عَمَّنْ تَقَدَّمَ مِنْ أَوْلِي الْمَذَاهِبِ،

مَنْ أَعْتَقَدَ هَذَا.

٩ وَقَالَ قَوْمٌ: «بَلْ مَعْنَى الْوَاحِدِ فِيهِ،

هُوَ أَحَدٌ مَعَانِيهِ الَّتِي تُنْعَتُ بِهَا الْمَوْجُودَاتُ سِوَاهُ».

٢ . الاختلاف الثاني: هل هو واحد، أم واحد وكثير

١٠ . وَأَخْتَلَفُوا أَيْضًا اخْتِلَافًا ثَانِيًا.

/١٨٤/

/١٨٥/

4 Infatti, alcuni di essi affermano: «Noi lo qualificiamo (*naṣifu-hu*) 'uno' soltanto per negare⁷ in Lui la realtà^[1] (*ma'nā*) della molteplicità, ma non per affermare⁸ [in Lui] la realtà dell'unità (*waḥdah*)⁹».

5 Qualcuno^[2] afferma che «il significato di 'uno' in Dio è che Egli non ha eguale (*lā naṣīra la-hu*)».

6 Ho poi sentito uno dei teologi del nostro tempo¹⁰ dire che «il significato (*al-ma'nā*) [dell'uno nel Creatore] e l'esistenza [che gli è propria]^[3] consistono nel fatto che [Egli] è uno nel senso (*bi-ma'nā*) di principio del numero»; 7 tuttavia non conosco nessuno che convenga con quest'uomo in tale opinione, 8 né mi è pervenuta [notizia] su chi, tra i sostenitori delle antiche scuole,¹¹ sia stato precursore di chi ha questa convinzione.^[4]

9 Qualcun altro ancora¹² afferma che «piuttosto il significato dell'uno [in Dio] è uno dei [tanti] significati [dell'uno] con cui vengono qualificate¹³ le cose esistenti altre da Lui». ¹⁴

2. SECONDA DIVERGENZA: IL CREATORE È UNO O UNO E MOLTEPLICE?

10 Ancora, [coloro che professano l'unicità del Creatore] divergono su una seconda questione.

7 Il verbo *nafā* ha il senso forte di «negare» e quindi «escludere».

8 Il verbo *aḥbata* (IV forma di cui *iḥbāt* è il nome verbale – *maṣdar*) vale 'affermare', 'stabilire' o 'stabilire l'esistenza' e ha un uso tecnico sia in filosofia sia in teologia.

9 Come già notato da ENDRESS (*Yahyā ibn 'Adī*, in U. RUDOLPH, *Grundriss...*, pp. 301-324) l'immediato rimando è qui alla stessa formula della testimonianza di fede islamica «non vi è altro Dio all'infuori di Dio»; per altri possibili riferimenti, v. *supra*, l'Introduzione, p. 79s.

10 La formula, si potrebbe dire, non precisa se si tratti dei teologi del Kalām, di fede islamica, o dei teologi cristiani. Il termine *mutakallimūn* indica però in genere i teologi dell'Islam; cf. L. GARDET, '*ilm al-kalām* in *E.I.² (Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Ed. P. BEARMAN / Th. BIANQUIS / C.E. BOSWORTH / E. VAN DONZEL / W.P. HEINRICH, Leiden : Brill, 1960-2007; online: 2012).

11 *madhab* indica in genere una scuola dottrinale, per es. una scuola giuridica o una setta, un'opinione religiosa.

12 *wa-qāla qawm* KH e S (che, in questa nuova edizione, abbandona la lettura dell'edizione precedente: *ba'ḍu-hum*).

13 *tun'atu* S : *nan'atu* KH. Secondo S si ha quindi: «che vengono attribuiti»; KH accoglie la variante *nan'atu* «noi qualificiamo».

14 V. anche ENDRESS, *The Works of Yahyā*, p. 73: «i.e. that His unity is derivative from the universal concept of unity». Anche questo senso può essere riconosciuto in AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, il par. 5, p. 68, 7-13, v. *supra*, p. 100-103. Questa è la stessa dottrina che dice Dio 'uno' in quanto Gli appartiene l'unità e dunque distingue uno e unità e cf. AL-FĀRĀBĪ, *On the One and Unity*, p. 55.

١١ فَقَالَ قَوْمٌ: «إِنَّ الْخَالِقَ (عَزَّ وَتَعَالَى!)

وَاحِدٌ مِنْ كُلِّ حِينٍ،

لَا يَتَكَثَّرُ مِنْ جِهَةٍ مِنْ الْجِهَاتِ».

١٢ وَقَالَ آخَرُونَ:

«بَلْ هُوَ وَاحِدٌ مِنْ جِهَةٍ،

وَكَثِيرٌ مِنْ جِهَةٍ».

/١٨٦/

ثانياً - الغرض من المقالة

١٣ فَعَرَضْنَا فِي هَذِهِ الْمَقَالَةِ

الْفَحْصُ عَنْ وَاحِدٍ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَعْتِقَادَاتِ،

١٤ وَإِضَاحُ بَطْلَانِ بَاطِلِهَا،

وَإِبَانَةُ حَقِيقَةِ مُحَقَّقِهَا،

١٥ بِالْبَرَاهِينِ الصَّحِيحَةِ، وَالْحُجَجِ الْوَاضِحَةِ،

عَلَى أَوْجَزِ مَا يُمَكِّنُنَا وَأَبِينَهُ.

دعاء

١٦ وَيَا اللَّهُ، الْهَادِي إِلَى كُلِّ حَقِيقَةٍ،

الْبَادِي بِنَفْعِ جَمِيعِ الْخَلِيقَةِ،

١٧ أَسْتَعِينُ، وَعَلَيْهِ أَتَوَكَّلُ،

وَهُوَ حَسْبِي، كَافِيًا وَمُعِينًا.

/١٨٧/

11 Alcuni affermano che il Creatore (potente e altissimo¹⁵) è in assoluto uno¹⁶ e non si moltiplica sotto nessun aspetto. 12 Altri, invece, affermano «piuttosto Egli sotto un aspetto è uno e sotto un aspetto è molteplice». ¹⁷

Secondo: scopo del trattato

13 Ora, il nostro scopo in questo trattato è esaminare una ad una queste convinzioni (*i’ tiqādāt*), 14 mettere in chiaro la falsità di ciò che in esse è falso e mettere in evidenza la verità¹⁸ di ciò che in esse è veritiero, 15 con valide dimostrazioni e chiare prove e nel modo più breve e più chiaro a noi possibile.

Preghiera

16 Iddio, Colui che guida verso ogni verità, il Creatore che dà cominciamento¹⁹ al bene di ogni cosa, 17 a Lui ricorro per chiedere aiuto, in Lui confido; Egli mi è sufficiente, ché basta e dà aiuto.²⁰

15 ‘azza wa-ta’āla S : ḡalla wa-ta’āla KH.

16 *min kulli ḥīnin* S : *fī kulli ḥīnin* KH. Non vi è ragione di emendare il testo, anche se *ḡibab*, che occorre qualche riga più sotto, apparirebbe più coerente.

17 Il problema sotteso è certo quello della Trinità, ma anche quello della possibile predicazione degli attributi divini (v. *supra*, L’Introduzione). Per BADER, *Approches*, p. 227 questo paragrafo è «le noyau et le centre de tout le traité».

18 Il termine *ḥaqīqah* «verità», «realtà» è opposto a *buṭlān* «falsità», «vanità»; v. per es. J. JOLIVET, *L’intellect selon Kindī* (Leida: Brill, 1971) p. 90 in nota: «*ḥaqīqa* état réel d’une chose; *ḥaqq*, vérité en un sens universel, jusqu’au point où coïncident la réalité et la vérité la plus universelle, c’est-à-dire jusqu’à la source de la vérité et de la réalité, Dieu [...]; *ḥaqq*, dans le Coran, est un nom divin»; per il termine in teologia, cf. D. GIMARET, *Les noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique* (Parigi: du Cerf, 1988) pp. 141-142.

19 *badā u* con *bi*; cf. DE BIBERSTEIN-KAZIMIRSKI, *Dictionnaire*, I, p. 99.

20 La formula, simile a quelle usate dagli autori musulmani, occorre altre due volte nel trattato, cf. SAMIR, *Unité*, i par. 273 e 541. L’idea del «confidare in Dio» o dell’ «affidarsi a Dio» (*tawakkala ‘alā*), come quella di Dio «sufficiente» (*ḥasab*) all’uomo, è coranica; cf. per es. Cor. 45, 3: «ché per colui che confida in Dio, Dio è aiuto bastante» (trad. di A. Bausani); PLATTI (*La grande polémique*, p. 6 testo ar.; p. 5 trad. fr.) traduce: «j’implore le secours de Dieu, je me confie à Lui, il me suffit à Lui seul pour m’aider [...]»; BADER (*Approches*, p. 11 e p. 376): «A Dieu, guide de toute vérité et premier bienfaiteur de toute créature, nous demandons secours, et en Lui nous mettons notre confiance; Il nous suffit pour aide et appui».

الجزء الأول :
إثباتُ بطلانِ الأقوالِ
الأربعةِ الأولى

/١٨٩/

**Parte prima:
confutazione delle prime quattro dottrine**

الفصلُ الثاني

بُطْلَانُ الْقَوْلِ الْأَوَّلِ
الْقَائِلُ « إِنَّ مَعْنَى الْوَاحِدِ فِي الْخَالِقِ
هُوَ مَجْرَدُ نَفْيِ مَعْنَى الْكَثْرَةِ »

المقدمة : عرض الفكرة

١٨ فَأَقُولُ : أَمَّا أَنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّ « مَعْنَى الْوَاحِدِ فِيهِ ،

إِنَّمَا هُوَ نَفْيُ مَعْنَى الْكَثْرَةِ عَنْهُ ،

لَا إِثْبَاتُ مَعْنَى الْوَحْدَةِ لَهُ »

١٩ قَوْلٌ يُنَاقِضُ أَوَّلَهُ آخِرُهُ ،

وَيُنَافِي مُبْتَدَأَهُ مُنْتَهَاهُ ؛

٢٠ فَذَلِكَ بَيِّنٌ ظَاهِرٌ ،

يَلُوحُ مَعَ أَدْنَى تَأْمُلٍ .

/١٩٠/

إثباتُ الفكرة

٢١ وَذَلِكَ أَنَّهُ قَدْ يَجِبُ ضُرُورَةً ، فِي كُلِّ مَوْجُودٍ ،

أَنْ يَكُونَ : إِمَّا وَاحِدًا ، وَإِمَّا لَيْسَ بِوَاحِدٍ .

٢٢ فَكُلُّ مَوْجُودٍ لَيْسَ هُوَ وَاحِدًا ،

فَهُوَ لَا مَحَالَةَ أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ .

II Sezione:
Falsità della prima dottrina
secondo la quale il significato di “uno” nel Creatore
è pura negazione del concetto di molteplicità

Introduzione: dove se ne espone l’idea [generale]

18 La dottrina²¹ – dico – per cui la realtà (*ma‘nā*) dell’uno²² [riguardo al Creatore] equivale soltanto a negarne la molteplicità,²³ senza affermarne l’unità (*wahḍab*), 19 è una dottrina la cui prima [proposizione] contraddice l’ultima e il cui principio nega la fine.

20 E ciò è evidente e manifesto e appare alla minima riflessione.

Si stabilisce l’idea [generale per confutare la dottrina]

21 Bisogna infatti necessariamente che ogni esistente sia o uno o non uno.

22 Ora, ogni esistente²⁴ che non è uno sarà senz’altro più di uno,

21 *ammā anna al-qawl* KH, S (che corregge la lettura dell’edizione precedente); BADER (*Approches*, p. 378) proponeva: *ammā al-qawl*. Il termine *qawl* è usato da Yaḥyā nella sua traduzione delle *Categorie* di Aristotele per rendere il greco λόγος; sempre, salvo in un’occasione (2 a 28-29) in cui λόγος è reso con *ḥadd*. Cf. K. GEORR, *Les Catégories d’Aristotele dans leur versions syro-arabes* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1948) p. 322 e p. 215; JOLIVET, *Pour le dossier*, p. 63 nota.

22 La realtà attribuita all’uno e quindi il suo significato o senso; v. *supra*.

23 *nafī ma‘nā al-kaṭra ‘an-hu*: negarne o escluderne la molteplicità.

24 *wa-kullu mawḡūḍin* KH: *fa-kullu mawḡūḍin* S.

Note di chiusura

- [1] Il termine *maʿnā* può esser reso in diversi modi. Letteralmente esso vale «significato» o «senso» ma assume anche il valore di «concetto», «nozione» o talvolta, semplicemente, «cosa». In Yaḥyā sembra avere un valore ontologico forte e talvolta lo si è quindi tradotto, 'realtà'. Nel *Trattato* Yaḥyā esibisce almeno tre diversi usi del termine a seconda dei contesti. 1. La voce *maʿnā* compare, infatti, nella locuzione *al-maʿnā wa-l-wuḡūdu la-bu* con cui Yaḥyā esprime l'essenza di qualcosa; in tal senso, il termine ha una forte valenza ontologica; lo dimostra anche l'argomento dell'essenza (per cui v. §§113-165), fondato sull'idea dell'eternità e del venire all'essere; 2. *maʿnā* ha poi il senso generale di ciò che si vuol significare con un dato nome o con una data espressione o indica il contenuto concettuale cui con essa ci si riferisce; 3. nella conclusione del *Trattato*, il termine *maʿnā* compare, infine, a significare i tre attributi divini (*ṣifāt*: «generosità», «potere» e «sapienza») su cui poggia – almeno qui – la stessa concezione trinitaria di Yaḥyā. Nella polemica con al-Kindī, il termine interviene proprio a proposito delle ipostasi trinitarie (cf. anche E. PLATTI, *La grande polémique*, dove è reso con «réalité» e *De l'Incarnation* «entité»). L'oscillazione d'uso che il testo rivela comporta una certa varietà nella traduzione. Lo si è reso, quindi, a seconda del contesto, con «intenzione», «nota», «significato», «concetto», «senso», etc. In particolare, come mette in evidenza E. Platti, quando Yaḥyā utilizza il termine in senso trinitario o cristologico non si può parlare di «significato», «concetto» o «intenzione» e si deve piuttosto pensare a «realtà» o *aliquid*, quasi che il termine *maʿnā* fosse un sinonimo di *amr*; questo senso pare, per altro, sostenuto dalla traduzione di Yaḥyā degli *Elenchi Sofistici*; per tutto questo, v. E. PLATTI, *Introduction* in ABŪ ISĀ AL-WARRĀQ - YAḤYĀ IBN ʿADĪ, *De l'incarnation*, traduzione a cura di E. PLATTI (Lovanio: Peeters 1987), pp. XVIII-XIX; E. PLATTI, *Yaḥyā ibn ʿAdī. Théologien chrétien et philosophe arabe*, pp. 80-84; per un analogo senso nel *kalām* islamico, v. R. FRANK, *Al-maʿnā: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalām and its Use in the Physics of Muʿammar*, in *Journal of the American Oriental Society*, 87, (1967), pp. 248-259, p. 252 in particolare: «an intrinsic determinant cause of some real aspect of the being of the subject». Per l'uso del termine in Yaḥyā, v. Harry A. WOLFSON, *The Muslim Attributes and the Christian Trinity*, in *The Harvard Theological Review* (1956) 1-18 (dove *maʿnā* è equiparato al greco πρᾶγμα); A. ELAMRANI-JAMAL, *Logique et grammaire* in M.A. SINACEUR (sous la dir. de), *Penser avec Aristote* (Tolosa: Érès, 1991) pp. 813-817; C. SCHÖCK, *The Controversy between al-Kindī and Yaḥyā b. ʿAdī on the Trinity, Part One*, in *Oriens* 40 (2012) 1-50, che sottolinea la vocazione linguistica e semantica del termine *maʿnā*, che è qui avvicinato al greco λόγος. Per il termine in generale, v. C.H.M. VERSTEEGH e O. N. H. LEAMAN, *Maʿnā* in *IEP* 6 (1991) 346-347; M. VON HORTEN, *Was bedeutet maʿnā als philosophischer Terminus? Eine Studie zur Geschichte*

der islamischen Philosophie, in *Zeitschrift der Deutsche Morgenländischen Gesellschaft*, 64 (1910) 391-396. Nelle traduzioni latine medievali delle opere filosofiche arabe – per esempio, quelle di Avicenna – il termine è reso anche con *intentio* ed è, in questa accezione, un termine specifico della riflessione logico-epistemologica (v. almeno A-M. GOICHON, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ (Avicenne)* (Parigi: Desclée de Brouwer, 1938) pp. 253-255 n. 469); cf. K. TREGO, *Intention et réalité. Avicenne et les origines du concept de ma'nā*, in *Revue Philosophique de Louvain* 114 (2016) 445-460. Per la tradizione di lingua latina, v. almeno anche Kw. GYEKYE, *The Terms 'Prima Intentio' and 'Secunda Intentio' in Arabic Logic*, in *Speculum* 46 (1971) 32-38; P. ENGELHARDT, *Intentio*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4 (Basel - Stuttgart: Schwabe, 1976) pp. 466-474; T. GREGORY, *Intenzione*, in *Enciclopedia dantesca*, III (Roma: Istituto per l'Enciclopedia Italiana, 1971) pp. 480-482; A. MAIERÜ, *Influenze arabe e discussioni sulla natura della Logica presso i Latini fra XIII e XIV secolo*, in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medioevo europeo. Convegno Internazionale di Studi*, 2-4 ottobre 1984 (Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1987) pp. 243-267; G. ENDRESS, *Du grec au latin à travers l'arabe: la langue, créatrice d'idées dans la terminologie philosophique*, in J. HAMESSE (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la Latinitas* (Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1997) pp. 137-163.

- [2] Il pronome *ba'd* è tanto singolare quanto plurale e può quindi intendersi anche come «alcuni»; quando non vi sia uno specifico riferimento a un soggetto plurale, esso è però piuttosto da intendersi al singolare. Il problema, qui, come negli altri casi, è quello di identificare le diverse figure cui Yahyā farebbe riferimento. Per questo, v. *supra*, l'*Introduzione*. Si può comunque richiamare, oltre che l'adagio coranico, secondo cui Dio non ha pari o uguali (v. per es. *Cor.* 42:11), il concetto dell'unità divina così come al-Fārābī lo presenta, per esempio nel *Libro sui principi delle opinioni degli abitanti della città virtuosa* (*K. fī Mabādī' āra' abl al-madīna al-fādīla*); al-Fārābī insiste sulla differenza essenziale tra Dio e gli altri enti e argomenta che il Principio, in quanto uno, non ha eguali, che nulla si associa o gli è compagno nel suo rango e che, in quanto perfetto, Esso è singolo (*munfarid*); v. per es. AL-FĀRĀBĪ, *On the Perfect State*, p. 56, 13-14; cf. il par. 2, pp. 58, 10-62, 7 nonché p. 66, 5-6 e il par. 5, p. 68, 7-13 «[...] L'esistenza [del Primo] – quella in virtù della quale Esso si distingue da tutti gli esistenti diversi da Esso – non può essere diversa da quella in virtù della quale Esso è in sé esistente. Perciò, il Suo distinguersi da quel che non è Sé stesso è in virtù di un'unità che è Sé stesso. Uno dei significati dell'unità risiede, infatti, in quell'esistenza propria in virtù della quale ogni esistente si distingue da tutto ciò che non è sé stesso; essa è [quella] in virtù della quale di ogni esistente uno, in quanto è esistente, si dice l'esistenza che gli è propria – e questo significato dell'uno conviene all'esistenza; ecco quindi che il Primo è anche in questo senso 'uno' e ha anzi diritto più di ogni altro esistente al nome di 'uno' e al suo significato» (la traduzione qui data segue l'edizione Walzer). All'unità di Dio quale assoluta diseguaglianza, fa riferimento anche il pensiero mu'tazilita; v. AL-NĀSĪ' AL-AKBAR (m. 906) e *infra*, n. al par. 29.

- [3] La formula: [*inna*] *ma'nā-hu wa-l-wuġūda la-hu* può essere resa letteralmente anche «ciò che va inteso con 'Creatore' e il suo proprio essere» o «la realtà del

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia più completa degli scritti di Yaḥyā ibn ‘Adī è costituita da Gerhard ENDRESS, *The works of Yaḥyā ibn ‘Adī: an Analytical Inventory* (Wiesbaden: Reichert, 1977; qui citata come *The works*), leggermente rivista da Samīr Khalīl SAMĪR in *Additions et corrections à Endress*, in *Bulletin d’Arabe Chrétien* 3 (1979) 69-82, nn. 260-316 e poi in *Bibliographie annotée sur Yaḥyā ibn ‘Adī*, in *Le traité de l’unité de Yaḥyā ibn ‘Adī. Étude et édition critique*, coll. “al-Turāt al-‘Arabī al-Masiḥī” (Jounieh-Roma: Librairie Saint-Paul-PIO, 1980), pp. XXVII-XLI (qui citata come *Unité*). Alla bibliografia di Yaḥyā ibn ‘Adī ha poi contribuito di recente Robert WISNOVSKY: *New philosophical Texts of Yaḥyā Ibn ‘Adī: A Supplement to Endress’ ‘Analytical Inventory’*, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in honor of Dimitri Gutas* (a cura di) David REISMAN – Felicitas OPWIS (Leida: Brill, 2011), pp. 307-326; ID. *MS Tebran - Madrasa-yi Marwī 19: An 11th/17th-century codex of classical falsafah, including ‘lost’ works by Yaḥyā ibn ‘Adī (d. 363/974)*, in *Journal of Islamic Manuscripts* 7 (2016) 89-122 (cui si devono anche diverse edizioni; cf. *infra*). Utili dati bibliografici sono inoltre in: Samīr Khalīl SAMĪR, *Bulletin d’arabe chrétien 1995-1996 in Parole de l’Orient* 21 (1996) 309-329; *Yaḥyā ibn ‘Adī. The Philosophical Treatises. A Critical Edition with an Introduction and a Study by Dr. Sahban KHALĪFĀT* (Amman: University of Jordan, 1988); *Maqālāt Yaḥyā ibn ‘Adī al-falsafiyah*, (a cura di) Saḥbān ḤALĪFĀT (‘Ammān: al-Ġāmi‘a al-urdunniyya, 1988) (qui citata come: *The Philosophical Treatises*), pp. 24-36; E. PLATTI, *Yaḥyā ibn ‘Adī in Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History. Volume 2 (900–1050)* (a cura di) D. R. THOMAS e A. MALLET, coll. “History of Christian-Muslim Relations” 14 (Leida – Boston: Brill, 2010), pp. 390-438; G. ENDRESS, *Yaḥyā ibn ‘Adī*, in *Philosophie in der Islamischen Welt. Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Band 1, 8.10. Jahrhundert (a cura di) U. RUDOLPH (con la collaborazione di) R. WÜRSCHE (Basel: Schwabe, 2012), pp. 301-324.¹

La bibliografia qui raccolta è suddivisa per gruppi tematici. All’interno di ciascun gruppo è ordinata alfabeticamente (per cognome dell’autore o del curatore). Non è una bibliografia completa e non contiene tutti i titoli citati; indica i testi che si sono rivelati essenziali allo studio del pensiero di Yaḥyā ibn ‘Adī e del suo *Trattato sull’unità*.

1 Cf. anche l’edizione inglese (ed. U. RUDOLPH [et al.], vol. 1 (Leida: Brill, 2017) pp. 434-468 che include i riferimenti ai testi identificati da Wisnovsky.

I. Yaḥyā ibn ‘Adī: testi (edizioni e traduzioni)

Maqālāh fī l-Tawḥīd

1. SAMĪR, Samīr Khalīl, *Le traité de l'unité de Yaḥyā ibn ‘Adī* (893-974) 2^e édition revue e augmentée, Beirut: Éditions du CEDRAC, 2015 (cf. *Le traité de l'unité de Yaḥyā ibn ‘Adī* (893-974), étude et édition critique, coll. “al-Turāṭ al-‘Arabī al-Masiḥī” (Jounieh – Roma: Librairie Saint-Paul – PIO, 1980) [*Unité*]).
2. *Yaḥyā ibn ‘Adī. The Philosophical Treatises. A Critical Edition with an Introduction and a Study* by Dr. Sahban KHALĪFĀT (Amman University of Jordan, 1988) / *Maqālāt Yaḥyā ibn ‘Adī al-falsafiyah* (a cura di) Saḥbān ḤALĪFĀT (Amman: University of Jordan / ‘Ammān: al-Ġāmi‘a al-urdunniyyah, 1988) [*The Philosophical Treatises*].

Al-Aḥlāq

1. YAḤYĀ IBN ‘ADĪ, K. *al-Aḥlāq*, (a cura di) Murād Fu‘ād Ğaqqī (Gerusalemme: 1930).
2. YAḤYĀ IBN ‘ADĪ, *Tabḏīb al-aḥlāq*, taḥqīq al-āb SAMĪR ḤALĪL al-Yasū‘ī (Samīr Khalīl KUSSAIM, SJ, al-Qāhira: Mu‘assasa al-Qadīs Anṭunyūs, 1994 / *Tabḏīb al-Aḥlāq*, Text edited and structured by Samīr Khalīl KUSSAIM, SJ (Beirut – il Cairo: Cedrac – Patristic Center, 1994).
3. GRIFFITH, Sidney H., *The Reformation of Morals. A Parallel English-Arabic Text*. Translated and introduced by Sidney H. GRIFFITH, coll. “Eastern Christian Texts” (Provo [Utah]: Brigham Young University Press, 2002).
4. URVOY, Marie-Thérèse, *Traité d’Ethique d’Abou Zakāriyya Yaḥyā Ibn ‘Adī*, Introduction, texte et traduction, coll. “Etudes Chrétiennes Arabes” (Parigi: Cariscript, 1991).
5. YAḤYĀ IBN ‘ADĪ, *L’homme des perfections. Le maître chrétien de la philosophie morale arabe*. Édition, traduction, index et étude (a cura di) Marie-Thérèse URVOY (Parigi: Les Éditions du Cerf, 2014).
6. YAḤYĀ IBN ‘ADĪ, *L’affinamento dei caratteri* («*Kitāb tabḏīb al-aḥlāq*»), testo arabo a cura di SAMIR KHALIL SAMIR, introduzione traduzione e note a cura di Ida ZILIO-GRANDI, indici a cura di Ida ZILIO-GRANDI e Davide RIGHI (Bologna: independently published, 2019).
7. MISTRIH, Vincent, *Traité sur la continence de Yaḥyā ibn ‘Adī*, in *Studia Orientalia Christiana. Collectanea* 16 (1981) 1-137.

Raccolte di testi filosofici

1. *Rasā'il falsafiyyah [li-l-Kindī wa-l-Fārābī wa-Ibn Bāḡḡa wa-Ibn 'Adī]* (*Traité philosophiques par al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Bājjah, Ibn 'Adī*) (a cura di) A. BADAWI (Bengazi, 1973 / Beirut: Dār al-Andalus, 1980²-1983³).
2. *Maqālāt Yaḥyā ibn 'Adī al-falsafiyyah*, (a cura di) Saḥbān ḤALĪFĀT ('Ammān: al-Ġāmi'a al-urdunniyya, 1988); *Yaḥyā ibn 'Adī. The Philosophical Treatises. A Critical Edition with an Introduction and a Study* (a cura di) Dr. Sahban KHALĪFĀT (Amman: University of Jordan, 1988) / *Maqālāt Yaḥyā ibn 'Adī al-falsafiyyah*, (a cura di) Saḥbān ḤALĪFĀT (Amman: University of Jordan / 'Ammān: al-Ġāmi'ah al-urdunniyyah, 1988) [*The Philosophical Treatises*].

*Polemica anti-nestoriana, brevi trattati,
raccolte di testi teologici*

1. PLATTI, Emilio (a cura di), *La grande polémique antinestorienne de Yaḥyā ibn 'Adī*, I, coll. "Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; Scriptorum Arabici", (Lovanio: Peeters, 1981; II, 1982) [*La grande polémique*].
2. BARSUM, Afram (Afrām BARṢŪM), *Radd al-'allāma Yaḥyā ibn 'Adī al-Takrītī al-suryānī al-Urtūduksī 'alā faylasūf al-'arab Abī Yūsuf Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī wa-huwa difā' 'an shiḥḥati 'aqīdati al-tatlīt*, in *al-Maḡallah al-batriyarkīyyah al-suriyāniyyah* (The Patriarchal Magazine) 6 (1939) 12-22.
3. CHEICKHO, Louis, *Maqālah li-ṣayḥ Yaḥyā ibn 'Adī fī shiḥḥat i'tiqād al-Naṣārā* in *al-Maṣriq: maḡallah kāṭūlīkiyyah = Al-Machriq: revue catholique orientale*, 5 (1902) 368-372.
4. CHEICKHO, Louis, *Seize traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens*, Beirut 1906 (pp. 51-55: riedizione della *Maqālah li-ṣayḥ Yaḥyā ibn 'Adī fī shiḥḥat i'tiqād al-Naṣārā*; già in *Al-Machriq*, 5 (1902) 368-372).
5. CHEICKHO, Louis, *Vingt traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens (IXe au XIIe siècle)*, Beyrouth 1920 (pp. 70-74: riedizione della *Maqālah li-ṣayḥ Yaḥyā ibn 'Adī fī shiḥḥat i'tiqād al-Naṣārā*; già in *Al-Machriq*, 5 (1902) 368-372).

INDICI

Indice degli autori citati

Sono indicizzati tutti i nomi che compaiono nel testo e nelle note (n), a esclusione dei ringraziamenti e della prefazione.

Autori antichi e medievali

- ‘ABBĀD IBN SULAYMĀN AL-ŞAYMARĪ
(o al-Ḍaymarī, m. 864): 95, 95n.
- ‘ABD AL-ĠABBĀR (m. 1025): 108n.
- ABŪ ‘ALĪ ‘ĪSĀ IBN ZUR‘AH (ABŪ ‘ALĪ
‘ĪSĀ B. ISHĀQ B. ZUR‘AH, m.
1008): 10, 10n, 16, 17, 17n, 20, 22n,
26n, 34, 53n.
- ABŪ ‘ALĪ SA‘ĪD IBN DĀDIŞU‘ (X sec.):
53n.
- ABŪ BAKR AL-RĀZĪ (ABŪ BAKR
MUḤAMMAD B. ZAKARIYYĀ’
AL-RĀZĪ, m. 925 o 935): 48.
- ABŪ BIŞR MATTĀ IBN YŪNUS AL-
QUNNĀ‘Ī (m. 940): 9, 9n, 13, 13 n,
21n, 26n, 32, 320, 330.
- ABŪ L-FĀRĀĠ ‘ABD ALLĀH IBN AL-
ṬAYYIB (m. 1043): 20, 21n, 22n,
138n, 323, 330.
- ABŪ L-ḤASAN ‘ALĪ IBN MUḤAMMAD
IBN AḤMAD AL-MIŞRĪ: 15n, 59,
59n, 60n.
- ABŪ AL-ḤASAN AL-QĀSIM IBN ḤABĪB
(X sec.): 59, 60n, 331.
- ABŪ L-ḤAYR BIŞR IBN AL-FADL AL-
ŞAYRAFĪ (X sec.): 59.
- ABŪ ḤAYYĀN AL-TAWḤĪDĪ (m. 1023):
20, 20n.
- ABŪ L-HUDAYL (ABŪ
L-HUDAYL MUḤAMMAD B. AL-
HUDAYL B. ‘UBAYDALLĀH B.
MAKḤŪL AL-‘ABDĪ AL-‘ALLĀF,
m. ca. 842): 113n.
- ABŪ MANŞŪR IBN FARRUḤANŞAH AL-
MUNAGĠĠIM (X sec.): 9n.
- ABŪ MUSLIM MUḤAMMAD IBN
BAḤAR AL-ISBAHĀNĪ (m. 934):
7, 70.
- ABŪ L-QĀSIM AL-KA‘BĪ AL-BALḤĪ (m.
931): 17, 57n.
- ABŪ RĀ‘ṬTAH (ḤABĪB IBN HIDMAH
ABŪ RĀ‘ṬTAH AL-TAKRĪTĪ, IX
sec.): 60, 123, 87, 87n, 123n, 207n.
- ABŪ RAWḤ AL-SĀBĪ (IX-X sec.): 25n.
- ABŪ SULAYMĀN AL-SIĠISTĀNĪ AL-
MANṬIQĪ (ABŪ SULAYMĀN
MUḤAMMAD B. ṬĀHIR B.
BAHRĀM AL-SIĠISTĀNĪ AL-
MANṬIQĪ, 985 ca.): 16, 16n, 21n,
54, 128n, 138n.
- ABŪ ‘UMAR SA‘D IBN SA‘ĪD AL-
ZAYNABĪ (X sec. ca.): 42, 43n.
- ‘AḌUD AL-DAWLAH (FANNĀ –
PANĀH – KHUSRAW, ABŪ
ŞUDĠĀ‘ FANNĀ HUSRAW, m.
983): 19.
- ALESSANDRO D’AFRODISIA (II-III
sec.): 13, 13n, 15, 25n, 26n, 27, 27n,
29, 29n, 37, 39, 52n, 120, 128, 128n,
332, 333.
- ‘ALĪ IBN ‘ĪSĀ IBN AL-ĠARRĀḤ (o ABŪ
L-ḤASAN ‘ALĪ IBN ‘ĪSĀ IBN
DAWŪD IBN AL-ĠARRĀḤ AL-
WAZĪR, m. 946): 54n, 58n, 70.

- AMMONIO (AMMONIO DI ERMIA, ca. 435/445–517/526): 18n, 27n, 28, 29, 32n, 123.
- ANASSAGORA (V sec. a.C.): 177n
- ARISTOTELE (ARISTOTELE DI STAGIRA): 8, 12, 13, 15, 17, 18, 18n, 22, 24n, 25, 30n, 31, 31n, 33, 38, 38n, 39, 41n, 42n, 44, 44n, 48, 52n, 56n, 61n, 62n, 68, 68n, 81, 82n, 83, 84n, 86n, 88, 91, 91n, 92n, 93, 96, 96n, 97n, 98n, 102, 102n, 103n, 105, 105n, 106n, 107n, 108n, 109n, 110n, 112n, 113, 114n, 116, 116n, 123n, 129, 130, 130n, 132, 134n, 136, 141, 148, 163n, 165n, 173n, 177n, 181n, 183n, 189n, 199n, 207n, 211n, 213n, 215n, 217n, 219n, 221n, 229n, 237n, 245, 249, 253n, 255n, 291n, 320, 321, 323, 324, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333.
- AL-AŠ'ARĪ (ABŪ 'L-ḤASAN 'ALĪ IBN ISMĀ'ĪL IBN IŠĤĀQ AL-AŠ'ARĪ, m. 936): 86n, 95, 95n, 108.
- ATANASIO DI BALAD (m. 686): 26n.
- AVERROÈ (IBN RUŠD: ABŪ 'L-WALĪD MUḤAMMAD B. AḤMAD B. MUḤAMMAD B. RUŠD, AL-ḤAFĪD): 102n, 229n, 322, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 335.
- AVICENNA (Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh b. Sīnā: m. 1037): 34, 34n, 35n, 39n, 40, 40n, 41, 41n, 44n, 65n, 66n, 68, 68n, 99n, 103n, 113n, 118, 121n, 122n, 124, 124n, 173n, 199n, 317n, 319, 322, 324, 333, 334, 335.
- BAHYA BEN JOSEPH IBN PAQUDA (m. 1120): 81n.
- AL-BAQILLĀNĪ (MUḤAMMAD IBN AL-ṬAYYIB AL-BĀQILLĀNĪ, m. 1013): 108, 108n.
- BASILIO IL GRANDE (BASILIO DI CESAREA): 70.
- AL-BAYHAQĪ, ḤAHĪR AL-DĪN ABŪ L-ḤASAN 'ALĪ B. ZAYD B. FUNDUQ (m. 1169 ca.): 13n, 16n.
- BIŠR IBN SAM'ĀN AL-YAHŪDĪ: 14n, 45.
- BOEZIO (Anicio Manlio Severino Boezio, m. 525): 105n, 106n, 329.
- BŪLUS AL-RĀHIB AL-ANTAQĪ (XII sec.): 124.
- BUZURĠMIHR (BUZURĠMIHR-E BUKHTAGAN, VI sec.): 9n.
- CASSIANUS BASSUS SCHOLASTICUS (Quštus ibn Askūrāstikīna, V-VI sec.): 28, 28n.
- CLEMENTE DI ALESSANDRIA (CLEMENTE ALESSANDRINO, TITO FLAVIO CLEMENTE, m. 215 ca.): 123n.
- DAVID (o DAVIDE, VI sec.?): 32n, 332.
- DIONIGI O PS.-DIONIGI L'AREOPAGITA (V-VI sec.): 60, 70, 80, 80n, 81n, 123n, 299n.
- ELIA (ELIAS, VI sec.): 32n.
- ELIA DI NISIBI (ELIAS BAR SHINĀYA o SHINĀJA, m. 1046): 20n, 124, 124n.
- ERACLITO (VI sec. a.C.): 92n, 321.
- ERMETE TRISMEGISTO (*Corpus Hermeticum*, II-III sec.): 27n.
- EUCLIDE (IV-III sec. a.C.): 19, 326.
- AL-FĀRĀBĪ (ABŪ NAŠR MUḤAMMAD IBN MUḤAMMAD IBN TARḤĀN IBN AWZALAĠ (UZLUĠ) AL-FĀRĀBĪ, m. 950): 9, 12n, 13, 13n, 32n, 34, 38, 38n, 40n, 44n, 48, 52, 52n, 68, 68n, 77n, 83n, 86, 86n, 87, 87n, 98, 105n, 107n, 109n, 113n, 124, 124n, 157n, 169n, 177n, 191n, 219n, 319, 324, 325, 327, 330, 335.
- AL-ĠĀHĪNĪ (X sec.?): 50n.
- AL-ĠĀHĪZ (ABŪ UṬMĀN 'AMR IBN BAḤR AL-ĠĀHĪZ, m. 868): 48.
- GALENO DI PERGAMO (m. 201 ca.): 46n, 48, 49n, 123n, 275n, 323, 331, 332, 333, 334.
- AL-ĠAZĀLĪ (ABŪ ḤĀMID MUḤAMMAD IBN MUḤAMMAD AL-ṬŪSĪ AL-ĠAZĀLĪ, m. 1111): 99n, 124, 130, 131n.
- GIOVANNI FILOPONO (m. 570): 21n, 25n, 30n, 41n, 62n, 247n, 332.

Indice delle maggiori opere citate¹

Yahyā ibn 'Adī

Acquisizione

Quel che Yahyā ibn 'Adī scrisse a Abū 'Umar Sa'd ibn [Sa'id] al-Zaynabī sulla critica degli argomenti che costui gli comunicò, a sostegno di quanti asseriscono che le azioni sono creazione di Dio e acquisizione dell'uomo cf. Confutazione degli argomenti di coloro che sostengono che le azioni [dell'uomo] siano creazione di Dio e acquisizione dell'uomo: 42, 43n.

Trinità, unità di Dio

Risposta alla questione sulla Trinità e l'unità svolta alla presenza di 'Alī ibn 'Īsā al-Ġarrābī: 20n, 54n, 58n, 70-72.

Risposta di Yahyā ibn 'Adī a più questioni postegli da chi lo interrogava sulle tre Persone e l'unità di Dio: 53-54, 54n, 61, 67n, 70n.

Risposte del Maestro Yahyā ibn 'Adī a tre questioni postegli dal suo amico Abū 'Alī Sa'id ibn Dādīšū: 53n, 333.

Trattato a proposito dell'errore di chi sostiene che il Messia è uno per accidente, 72, 72n.

Trattato detto dell'intelletto, dell'intelligente e dell'intelligibile anche noto come Trattato sulla validità della credenza dei Cristiani secondo la quale il Creatore è una sostanza una cui appartengono tre attributi (Trattato o Discorso sulla rappresentazione (tamṭīl) che i Cristiani [danno] del Figlio come intelligente e non intelligibile e dello Spirito come intelligibile e non intelligente, e soluzione del dubbio in proposito o Discorso o Trattato in cui si spiega come i Cristiani assimilino il Figlio all'intelligente ('āqil), non all'intelligibile, e lo Spirito Santo all'intelligibile (ma'qūl) non all'intelligente e soluzione del dubbio in proposito): 24, 51, 53n, 66, 66n, cf. 67n.

Trattato in cui si rende evidente in quale senso sia valido affermare quel che i Cristiani sostengono: che il Creatore è una sostanza e tre ipostasi [o Persone]: 53, 53n, 69-70.

Trattato sull'unità, passim.

Trattato in cui si rende evidente l'errore di Abū Yūsuf Ya'qub ibn Ishāq al-Kindī nel suo trattato di confutazione contro i Cristiani: 54, 64n, 72-74, 105n, 119, 318, 324, 331.

Discorso sui principi degli esistenti e i gradi delle loro potenze...: 54n.*

1 Sono indicizzate le maggiori opere citate, nel testo e nelle note, a esclusione della Prefazione. I titoli sono dati qui per lo più in traduzione italiana.

Apologetica (Trinità e Incarnazione)

Risposta a un'obiezione degli avversari dei Cristiani contro gli attributi che si ascrivono a Cristo in quanto incarnato: 56, 56n.

Risposta all'obiezione di coloro che pretendono che l'unione del Verbo con la natura umana è impossibile nel momento della morte di Cristo: 56, 56n.

Trattato sulla Trinità (Dove si rende evidente l'errore di Muḥammad ibn Hārūn al-ma'rūf bi-Abī 'Isā al-Warrāq riguardo a ciò che ha menzionato nel suo libro sulla confutazione delle tre sette dei Cristiani): 24, 58, 119, 333.

Trattato sull'incarnazione (propriamente: Risposta di Yahyā ibn 'Adī alla confutazione di Abū 'Isā al-Warrāq contro i Cristiani a proposito dell'incarnazione [letteralmente: l'unificazione (della natura umana e divina); cf. Dove si rende evidente l'errore di Muḥammad ibn Hārūn al-ma'rūf bi-Abī 'Isā al-Warrāq riguardo a ciò che ha menzionato nel suo libro sulla confutazione delle tre sette dei Cristiani]: 58, 58n, 119, 318, 326.

Trattato sulla necessità dell'incarnazione: 38, 54, 55n, 332, 334.

Trattato sulla possibilità dell'incarnazione [del farsi uomo da parte di Dio: al-ta'annus] e l'assurdità di considerarla impossibile: 55n.

Contro i nestoriani

Trattato dello shayḥ Abū Zakariyyā Yahyā ibn 'Adī ibn Ḥamīd ibn Zakariyyā che rende evidente l'errore dei nestoriani: 59, 59n, 136n, 137n.

Trattato in cui [Yahyā ibn 'Adī] mostra che Cristo è una sostanza (ḡawhar) e non due: 59n.

Due argomenti contro i nestoriani, il primo per provare che la sostanza di Cristo è una, l'altro per provare che l'unione è sostanziale: 59n.

Questioni di logica e di metafisica

Trattato contraddittorio tra Yahyā e lo scriba [al-kātib] Ibrāhīm ibn 'Adī in cui Yahyā rifiuta che il corpo sia sostanza e accidente (cf. Trattato in risposta a Ibrāhīm ibn 'Adī): 9n.

Sull'esistenza delle cose generali e il modo in cui esse possono e non possono essere predicate: 36, 38, 127n, 128.

Trattato in cui si mostra l'eccellenza dell'arte della logica: 31.

Trattato sulla differenza tra le due arti, la logica filosofica (al-manṭiq al-falsafī) e la grammatica araba (al-naḥw): 32.

Trattato in cui si stabilisce la natura del possibile: 44, 44n.

Trattato sugli esistenti: 35, 132, 133n, 135n.

Trattato sui quattro [metodi] di indagine scientifica sui tre tipi dell'esistente: divino, naturale e logico: 36, 36n, 38, 56n, 127n.

Questioni di fisica

Trattato sull'Infinito (cf. Tre indagini sull'infinito): 42n.

Patrimonio Culturale Arabo Cristiano

collana diretta da
Samir Khalil Samir SJ

La collana «patrimonio culturale arabo-cristiano» è curata dal GRAC (Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana) in collaborazione con il Cedrac di Beirut (Libano).

Il GRAC è un'associazione fondata dal 1993 collaborano insieme alla diffusione del patrimonio culturale in Italia, in Europa e nel mondo. Potete visitare il nostro sito (www.grac.it) o potete contattarci via e-mail: grac@grac.it



Il Cedrac (Centre de documentation et de recherches arabe-chrétiennes) ha sede a Beirut presso la Facoltà di Scienze Religiose dell'Université Saint-Joseph de Beyrouth. È dedicato alla promozione e alla tutela del patrimonio dei cristiani arabi. (www.cedrac.usj.edu.lb).



PUBBLICAZIONI

1. Teodoro ABŪ QURRAH, *La difesa delle icone*, traduzione, introduzione e note a cura di Paola PIZZO (Milano: Jaca Book, 1995).
2. Mariam de Ghantuz CUBBE, *I Maroniti d'Aleppo nel XVII secolo* (Milano: Jaca Book, 1996).
3. Yaḥya Ibn Sa'īd AL-ANṬĀKĪ, *Cronache dell'Egitto fatimide e dell'impero bizantino, 930-1033*, traduzione, introduzione e note a cura di Bartolomeo PIRONE (2ª ed. Bologna: CreateSpace 2018).
4. 'Abd al-Masīḥ AL-KINDĪ, *Apologia del Cristianesimo*, traduzione dall'arabo, introduzione e note a cura di Laura BOTTINI (Milano: Jaca Book, 1998).
5. *Storia di Rawḥ al-Quraṣī. Un discendente di Maometto che scelse di divenire cristiano*, a cura di Emanuela BRAIDA e Chiara PELISSETTI (Torino: Zamorani, 2001).

6. Teodoro ABŪ QURRAH, *La libertà*, traduzione, introduzione e note a cura di Paola PIZZI. Testo arabo a cura di Samir KHALIL SAMIR sj. (Torino: Zamorani, 2001; 1^a ristampa Bologna: pubblicazione indipendente, 2019).
7. Paola PIZZO, *L'Egitto agli egiziani! Cristiani, musulmani e idea nazionale (1882-1936)*. Prefazione di Andrea RICCARDI (1^a ristampa Bologna: CreateSpace, 2017).
8. IBN AL-MUNAĞĞIM - QUSTĀ IBN LŪQĀ, *Una corrispondenza islamo-cristiana sull'origine divina dell'Islām*, introduzione, traduzione e note a cura di Ida ZILIO-GRANDI. Testo arabo a cura di Samir KHALIL SAMIR sj. Prefazione di Paolo BRANCA, 2^a edizione (Bologna: CreateSpace, 2016).
9. ELIA DI NISIBI, *Il libro per scacciare la preoccupazione*. («*Kitāb daf' al-hamm*»), tomo 1^o, testo arabo a cura di Samir KHALIL SAMIR sj, traduzione a cura di Anna PAGNINI, introduzione a cura di Paolo LA SPISA e Davide RIGHI 3^a ed. (Bologna: pubbl. indipendente, 2018).
10. ELIA DI NISIBI, *Il libro per scacciare la preoccupazione*. («*Kitāb daf' al-hamm*»), tomo 2^o, testo arabo a cura di Samir KHALIL SAMIR sj, traduzione a cura di Anna PAGNINI, indici a cura di Paola PIZZI e Davide RIGHI 3^a ed. (Bologna: pubbl. indipendente, 2018).
11. Davide RIGHI (ed), *La letteratura arabo-cristiana e le scienze nel periodo abbaside (750-1250 d.C.). Atti del 2^o convegno di studi arabo-cristiani, Roma 9-10 marzo 2007* 2^a ed. (Bologna: pubbl. indep., 2018).
12. ŞALĪBĀ IBN YUḤANNĀ AL-MAWŞILĪ, *Il libro dei Misteri*. «*Kitāb asfār al-asrār*», traduzione, note ed indici a cura di Gianmaria GIANAZZA (Roma: Aracne, 2017).
13. ABRAMO DI TIBERIADE, *Dialogo con l'emiro 'Abd al-Raḥmān al-Hāšimī*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Davide RIGHI (Bologna: pubbl. indep., 2018).
14. 'ABDISHO BAR BERĪKĀ, *I fondamenti della religione*. «*Kitāb uṣūl al-dīn*», Introduzione, testo critico arabo e traduzione italiana a cura di Gianmaria GIANAZZA, introduzione alla visione teologica di 'Abdisho a cura di Pier Giorgio GIANAZZA (Bologna: CreateSpace, 2018).
15. Gianmaria GIANAZZA, *Testi teologici di Ebedjesu*, prefazione a cura di Željko PAŠA ['ABDISHO BAR BERĪKĀ, *Le perle delle utilità sui fondamenti della religione e gli articoli di fede* (Kitāb farā'id al-fawā'id fī uṣūl al-dīn wa-l-'aqā'id); *Sermone sulla Trinità e l'Unità* (Ḥuṭbah fī al-tatlīt wa-l-tawḥīd); *Professione di fede* (Amānah mār 'Abdisho); *La perla sulla verità del cristianesimo*] (Bologna: CreateSpace, 2018).
16. Paola PIZZO, *Religions and Politics in XX century Egypt* (Roma: Aracne, 2019).

17. Paola PIZZO - Davide RIGHI (ed), *Cristiani e musulmani nel mondo arabo ieri e oggi: conflitti e incontri culturali e religiosi. Atti del 3° convegno di studi arabo-cristiani (Roma 27-28 febbraio 2009)*, (Roma: Aracne, 2019).
18. YAḤYĀ IBN ‘ADĪ, *L'affinamento dei caratteri, «Kitāb taḥḍīb al-aḥlāq»*. *Un trattato di etica del X secolo*, edizione critica a cura di Samir KHALIL SAMIR, introduzione, traduzione e note a cura di Ida ZILIO-GRANDI, indici a cura di Ida ZILIO-GRANDI e Davide RIGHI (Bologna: pubbl. indip. 2019).
20. Georg GRAF, *Storia della letteratura araba cristiana*. Tomo 1. Gli scrittori melchiti, maroniti, nestoriani fino alla metà del XV secolo, traduzione italiana a cura di Paola PIZZI (Bologna: pubbl. indip., 2018).
21. YAḤYĀ IBN ‘ADĪ, *Il trattato sull'unità. «Maqālah fī al-tawḥīd»*, edizione critica a cura di Samir KHALIL SAMIR, introduzione, traduzione e note a cura di Olga Lucia LIZZINI, prefazione di Gerhard ENDRESS. Edizioni del Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana, Bologna 2020.

In preparazione

19. ḤUNAYN IBN ISHĀQ, *Trattati*. (La durata dell'esistenza; La conoscenza della vera religione), testo arabo a cura di Samir KHALIL SAMIR, traduzione e note a cura di Rosanna BUDELLI.
22. QUṢṬĀ IBN LŪQĀ, *La differenza tra lo spirito e l'anima. «kitāb al-firq bayn al-rūḥ wa-l-nafs»*, testo arabo traduzione e note a cura di Davide RIGHI, introduzione a cura di Michele MERONI e Davide RIGHI.
- *. Georg GRAF, *Storia della letteratura araba cristiana*. Tomo 2. Gli scrittori giacobiti e copti fino alla metà del XV secolo, a cura di Paola PIZZI.
- * QUṢṬĀ IBN LŪQĀ, *Libro del pellegrinaggio*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Ornella MARRA.
- * QUṢṬĀ IBN LŪQĀ, *Il libro dei caratteri*, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Ornella MARRA.
- * TIMOTEO I, *Dialogo con il Califfo al-Mahdī*, edizione critica a cura di Samir KHALIL SAMIR, introduzione, traduzione, note ed indici a cura di Salvatore SANTORO e Davide RIGHI.
- * Teodoro ABŪ QURRAH, *Su chi nega l'incarnazione. Sulla remissione dei peccati per mezzo delle sofferenze del Cristo. Sulla morte di Cristo*, testo arabo a cura di Samir KHALIL SAMIR, traduzione, introduzione e note a cura di Paola PIZZI.

صفحة	الفقرات	عنوان القسم	القسم
٢٨٨	§500-504	٤ . الخلاصة: إيجاد العلة معلولاتها قسراً محال	
٢٩٠	§505-516	قُدْرَةُ الْعِلَّةِ الْأُولَى	الفصلُ الثالثُ عَشْرُ
٢٩٠	§506	أولاً قدرة العلة الأولى على إيجاد الموجودات	
٢٩٠	§507-516	ثانياً قدرة العلة الأولى على ترك إيجاد الموجودات	
٢٩٤	§517-541	حِكْمَةُ الْعِلَّةِ الْأُولَى	الفصلُ الرَّابِعُ عَشْرُ
٢٩٤	§517-524	أولاً وجود الخلائق على غاية الإتقان والإحكام	
٢٩٦	§525-526	ثانياً لهذا الإتقان لا يُوجِّدُه إلاَّ حكيم	
٢٩٦	§527-538	خلاصة الجزء الرَّابِع: الباري وحده ذو ثلاث صفات	
٣٠٠	§539-541	خاتمة المقالة: دعاءُ ثالوثيِّ	
٣٠٢	§542-599	مُلْحَق	
		المقالة في التَّوْحِيد	
٣٠٤	§542-566	تنبيهٌ للقارئِ المتسرعِ	الفصلُ الثاني عَشْرُ
٣٠٤	§542-543	مقدِّمةُ الفصلِ	
٣٠٤	§544-545	١ . القسم الأوَّل من النَّاطِرِينَ في المقالة	
٣٠٤	§546	٢ . القسم الثَّانِي من النَّاطِرِينَ في المقالة	
٣٠٤	§547-549	٣ . القسم الثَّالِث من النَّاطِرِينَ في المقالة	
٣٠٦	§550-555	٤ . القسم الرَّابِع من النَّاطِرِينَ في المقالة	
٣٠٦	§556-560	٥ . القسم الخَامِس من النَّاطِرِينَ في المقالة	
٣٠٨	§561-566	٦ . الخاتمة	
٣١٠	§567-599	شكُّ وحلُّه	الفصلُ الثالثُ عَشْرُ
٣١٠	§568-571	مقدِّمةُ الفصلِ	
٣١٠	§572-579	أولاً عرضُ الشَّكِّ: إذا كان الواحد معدومًا، فلا يوجد شيءٌ من الموجوداتِ البتَّة	
٣١٢	§580-599	ثانياً حلُّ الشَّكِّ	
٣١٢	§580-582	المقدِّمة	
٣١٢	§583-588	١ . الذَّاتُ واحدٌ في نفسها، وإن وُجد معها غيرها	
٣١٤	§589-597	٢ . وجود غير الواحد مع الواحد يتطلَّب وجود الكثير	
٣١٦	§598-599	خاتمة الفصلِ	

القسم	عنوان القسم	الفقرات	صفحة
	ثانيًا من أيّ جهة يُقال إنَّ البارئَ كثير	§418-428	٢٦٦
	١ . جهة الفعل، دون القوّة	§419-424	٢٦٦
	٢ . جهة الذات، دون العرَض	§425-427	٢٦٨
	٣ . جهة الحدّ، دون الموضوع	§428	٢٦٨
الجزءُ الرَّابِعُ			
	صفاتُ البارئِ ثلاثٌ فقط :	§429-541	٢٧٠
	الجودُ والقدرةُ والحكمة		
	المقدّمة: خطّة هذا الجزء	§429-430	٢٧٢
	الفصلُ الحادي عشر	§431-452	٢٧٢
	العلّةُ الأولى جوهرهُ خفيّ، وآثارهُ في خلائقه واضحة		
	المقدّمة: الموجودات كلّها أربعةُ ضروب	§431-433	٢٧٢
	أولًا ما هو خفيّ الجوهرِ والآثُر معًا	§434-436	٢٧٢
	ثانيًا ما هو ظاهرُ الجوهرِ والآثُر معًا	§437-439	٢٧٤
	ثالثًا ما هو ظاهرُ الجوهرِ، خفيّ الآثُر	§440-442	٢٧٤
	رابعًا ما هو خفيّ الجوهرِ، ظاهرُ الآثُر	§443-447	٢٧٦
	الخلاصة: العلةُ الأولى من الضّرْب الرَّابِع	§448-452	٢٧٦
	الفصلُ الثّاني عشر	§453-504	٢٧٨
	جود العلةِ الأولى		
	مقدّمة الفصل	§454	٢٧٨
	أولًا علّة كلّ موجودٍ هي غيره	§454-459	٢٧٨
	ثانيًا هذا الغير أوجد الموجودات اختياريًا	§460-481	٢٨٠
	١ . الموجودات الموجودة وجودًا ذاتيًا	§461-465	٢٨٠
	٢ . المخلوقات كلّها موجودةٌ بعد عدم	§466-477	٢٨٠
	٣ . وجودها إذا وجودٌ اختياريّ	§478-481	٢٨٤
	ثالثًا هذا الغير أوجد الموجودات جودًا، لا قسرًا	§482-504	٢٨٤
	١ . المقدّمة	§482-484	٢٨٤
	٢ . إذا كانت العلةُ الأولى مقسورة، فهي ذات علّةٍ وليس ذات علّةٍ	§485-493	٢٨٤
	٣ . إذا كانت العلةُ الأولى مقسورة، ففاسرها موجودٌ ومعلومٌ معًا	§494-499	٢٨٦

الجزء الثالث :

٢٤٢ §314-428

إيضاح معنى أَنَّ البارئَ واحدٌ
من جهةٍ وكثيرٍ من جهةٍ أخرى

٢٤٤ §314-378

الفصلُ التاسع من أيِّ قسمٍ وجهه يُقالُ إِنَّ البارئَ واحد

٢٤٤ §314-318

المقدمة: حُطَّةٌ هذا الفصل

٢٤٤ §319-357

أولاً من أيِّ قسمٍ يُقالُ إِنَّ البارئَ واحد

٢٤٤ §319-327

١ . البارئُ ليس واحداً جنساً أو نوعاً

٢٤٦ §328-330

٢ . البارئُ ليس واحداً نسبةً

٢٤٦ §331-335

٣ . البارئُ ليس واحداً متصلاً

٢٤٨ §336

٤ . البارئُ ليس واحداً غير منقسم

٢٤٨ §337-340

أ) المعنى الأول: «غير منقسم» بمعنى
السلب

٢٤٨ §341-347

ب) المعنى الثاني: «غير المنقسم»
بمعنى مبدأ لما ينقسم

٢٥٠ §348-354

ج) النتيجة

٢٥٢ §355-357

٥ . الخلاصة: البارئُ واحدٌ حداً

٢٥٢ §358-378

ثانياً من أيِّ جهةٍ يُقالُ إِنَّ البارئَ واحد

٢٥٤ §360-367

١ . البارئُ واحدٌ بالفعل

٢٥٤ §368-372

٢ . البارئُ واحدٌ بالذات

٢٥٦ §373-375

٣ . البارئُ واحدٌ في الموضوع

٢٥٦ §376-378

خلاصة الفصل

٢٥٨ §379-428

الفصلُ العاشر من أيِّ قسمٍ وجهه يُقالُ إِنَّ البارئَ كثير

٢٥٨ §379-383

المقدمة: حُطَّةٌ هذا الفصل

٢٥٨ §384-417

أولاً من أيِّ قسمٍ يُقالُ إِنَّ البارئَ كثير

٢٥٨ §384-390

١ . الكثرة الحدیة هي الموجودة في البارئ

٢٦٠ §391-394

٢ . اعتراض

٢٦٢ §395-399

أ) العلةُ واحدٌ حدیً وكثيرٌ حدیً

٢٦٢ §400-410

ب) ينتج عن ذلك ضرورٌ من الشناعات

٢٦٤ §411-417

٣ . الردُّ على الاعتراض

القسم	عنوان القسم	الفقرات	صفحة
	١ . المناظرة الأولى : القوّة والفعل	§218-221	٢١٨
	٢ . المناظرة الثانية : الموضوع والحدّ	§222-225	٢١٨
	٣ . المناظرة الثالثة : الذات والعرض	§226-233	٢١٨
الفصل السابع	مقابلة أقسام الواحد وجهاته لأقسام الكثرة وجهاتها	§234-267	٢٢٢
	مقدّمة الفصل	§234-235	٢٢٢
	أولاً مقابلة أقسام الواحد لأقسام الكثير	§236-254	٢٢٢
	١ . المقابل للواحد جنسًا ونوعًا ونسبةً واتّصالًا	§236-240	٢٢٢
	٢ . المقابل للواحد في الحدّ والموضوع	§241-245	٢٢٤
	٣ . المقابل للواحد غير المنقسم	§246-254	٢٢٤
	ثانيًا مقابلة جهات الواحد لجهات الكثير	§255-267	٢٢٦
	١ . المقابل للواحد بالفعل والقوّة	§256-257	٢٢٦
	٢ . المقابل للواحد في الموضوع والحدّ	§258-265	٢٢٦
	٣ . المقابل للواحد بالذات والعرض	§266-267	٢٢٨
الفصل الثامن	بُطْلانُ القولِ الخامس وصحّة القولِ السادس	§268-313	٢٣٠
	مقدّمة الفصل	§268-272	٢٣٠
	١ . وضع هذا الفصل من المقالة	§268-273	٢٣٠
	٢ . كلُّ موجودٍ إمّا واحد، أو كثير، أو واحدٌ وكثير	§274-277	٢٣٠
	أولاً الواحد ليس واحدًا من كلّ وجه	§278-303	٢٣٢
	المقدّمة : كلُّ اسمٍ إمّا أصل، وإمّا مشتقّ	§279-283	٢٣٢
	١ . إن كان «الواحد» أصلًا	§284-298	٢٣٤
	٢ . إن كان «الواحد» مشتقًّا	§299-302	٢٣٦
	الخلاصة	§303	٢٣٦
	ثانيًا الواحد ليس كثيرًا من كلّ وجه	§304-311	٢٣٦
	خلاصة الجزء الثاني : صحّة القولِ السادس القائل «إنّ الخالق واحدٌ من وجهٍ وكثيرٌ من وجهٍ آخر»	§312-313	٢٤٠

القسم	عنوان القسم	الفقرات	صفحة
	ثانياً إن كانت الذات قديمةً والوحدة محدثة، يلزم شناعات	§127-137	١٩٤
	ثالثاً إن كانت الوحدة قديمةً والذات محدثة، يلزم شناعات	§138-170	١٩٦
	١. أوّل شناعة	§139-141	١٩٦
	٢. ثاني شناعة	§142-157	١٩٦
	أ) علّة وجود الذات ذاتها	§143-151	١٩٦
	ب) علّة وجود الذات غير الذات	§152-157	١٩٨
	٣. ثالث شناعة	§158-165	٢٠٠
	أ) الوحدة قديمةً وغير قديمة	§159-162	٢٠٠
	ب) الوحدة موجودةً ومعدومة	§163-165	٢٠٠
	خلاصة الفصل	§166-168	٢٠٢
	خلاصة الجزء الأوّل	§169-170	٢٠٢
	الجزء الثاني :		
	إثبات أنّ الباريّ واحدٌ من جهة وكثيرٌ من جهةٍ أخرى	§171-313	٢٠٤
	الفصل السادس	§171-233	٢٠٦
	معنى الواحدِ وأقسامه وجهاته المقدّمة: خطّة هذا الفصل والفصل التّالي	§171-173	٢٠٦
	أوّلاً تعريف الواحد	§174	٢٠٦
	ثانياً أقسام الواحد	§175-213	٢٠٦
	١. الواحد جنسًا ونوعًا ونسبةً	§177-180	٢٠٦
	٢. الواحد كالمتمّصل	§181-190	٢٠٨
	٣. الواحد بالحدّ	§191-192	٢١٠
	٤. الواحد غير المنقسم	§193	٢١٠
	أ) غير المنقسم كمبدئٍ للمنقسم	§194-205	٢١٠
	ب) غير المنقسم بمعنى سلب الانقسام	§206-210	٢١٤
	٥. الخلاصة: أقسام الواحد ستّة	§211-213	٢١٦
	ثالثاً جهات الواحد	§214-233	٢١٦
	المقدّمة: خطّة هذا القسم الثّالث	§215-217	٢١٦

يحيى ابن عدي، مقالة في التوحيد

القسم	عنوان القسم	الفقرات	صفحة
١	١ . المعنى الأول: لا شيء يناظر الخالق بوجه من الوجوه	§29-32	١٦٦
٢	٢ . المعنى الثاني: لا شيء يُناظر الخالق في جميع الأمور	§33-35	١٦٨
أولاً	إثبات بطلان المعنى الأول	§36-79	١٦٨
	المقدمة	§36-38	١٦٨
	١ . الإثبات الأول	§39-48	١٦٨
	٢ . الإثبات الثاني	§49-66	١٧٢
	٣ . الإثبات الثالث	§67-73	١٧٦
	٤ . الإثبات الرابع	§74-78	١٧٦
	الخاتمة	§79	١٧٨
ثانياً	إثبات بطلان المعنى الثاني	§80-89	١٧٨
	١ . عرض الفكرة	§80-82	١٧٨
	٢ . إثبات الفكرة	§83-87	١٧٨
	خلاصة الفصل	§88-89	١٨٠
الفصل الرابع	بُطلان القول الثالث القائل «إنَّ معنى الواحد في الخالق هو أنه مبدأ المعدودات»	§90-112	١٨٢
	المقدمة: عرض الفكرة	§90-92	١٨٢
أولاً	ينتج من هذا القول عدم الكثيرين	§93-100	١٨٢
ثانياً	ينتج من هذا القول كون العلة كثيرة جداً	§101-106	١٨٤
ثالثاً	ينتج من هذا القول أنَّ معنى الواحد هو معنى الوحدة	§107-112	١٨٦
الفصل الخامس	بُطلان القول الرابع القائل «إنَّ معنى الواحد في الخالق هو من قبل وجود الوحدة له»	§113-170	١٩٠
	المقدمة: عرض الفكرة	§113-121	١٩٠
أولاً	إن كانت الذات والوحدة قديمين أو محدثين جميعاً، يلزم شذاعات	§122-126	١٩٢

SOMMARIO ARABO

فهرست

صفحة	الفقرات	عنوان القسم	القسم
	§1-2	عنوان	
١٥٤	§3-17	مقدمة المقالة : عرض المشكلة	الفصل الأول
١٥٤	§3-12	أولاً عرض الأقوال المختلفة في وحدانيّة الخالق	
١٥٤	§3-9	١ . الاختلاف الأول : في معنى وحدانيّته	
١٥٨	§10-12	٢ . الاختلاف الثاني : هل هو واحد، أم واحدٌ وكثير	
١٥٨	§13-15	ثانياً الغرض من المقالة	
١٥٨	§16-17	دعاء	
		الجزء الأول	
١٦٠	§18-170	إثبات بطلان الأقوال الأربعة الأولى	الفصل الثاني
١٦٢	§18-27	بطلان القول الأول القائل « إن معنى الواحد في الخالق هو مجرد نفي معنى الكثرة »	
١٦٢	§18-20	المقدمة : عرض الفكرة	
١٦٢	§21-26	إثبات الفكرة	
١٦٤	§27	الخلاصة	
١٦٦	§28-89	بطلان القول الثاني القائل « إن معنى الواحد في الخالق هو أنه لا نظير له »	الفصل الثالث
١٦٦	§28	مقدمة الفصل : لهذا القول معنيان	



منشورات جماعة الأبحاث العربية المسيحية ©
بولونيا ٢٠٢٠

ISBN: 9791280091000



يحيى ابن عدي

٨٩٣ - ٩٧٤ م

مقالة في التوحيد

حَقَّقَهَا وَقَسَّمَهَا وَبَوَّبَهَا
سَمِيرَ خَلِيلِ سَمِيرِ

دَرَسَتْهَا وَتَرَجَمَتْهَا إِلَى أَلْغَةِ الْإِيطَالِيَّةِ
أُولْغَا لَوْشِيَا لِيَزِينِي

