



HAL
open science

Le paradis interdit : étude du statut non prophétique d'Alexandre le musulman

Emilie Picherot

► **To cite this version:**

Emilie Picherot. Le paradis interdit : étude du statut non prophétique d'Alexandre le musulman. Les voyages d'Alexandre au paradis : Orient et Occident, regards croisés, dir. M. Bridges et C. Gaullier-Bougassas Turnhout, Brepols, pp.353-378, 2013. hal-03554639

HAL Id: hal-03554639

<https://hal.univ-lille.fr/hal-03554639>

Submitted on 17 Apr 2023

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.

Le Paradis interdit : étude du statut non prophétique d'Alexandre le musulman

Emilie Picherot

Le manuscrit *aljamiado*¹ intitulé *Rrekontamiento del rrey Ališand^{re}*² appartient au corpus musulman des récits sur Alexandre. Daté de la fin du XVI^e siècle dans son dernier folio (1588), il se présente comme la copie d'une traduction antérieure en dialecte roman d'un manuscrit arabe issu d'une famille dont on connaît deux exemples étudiés par David Zuwwiyya³ intitulés *Qiṣṣat Dhū l-Qarnayn*. Il s'agit du manuscrit 61 de la collection Gayangos⁴ et du manuscrit 5378 de la Biblioteca Nacional de Madrid qui ne présentent que peu de différences entre eux, datant du VIII^e ou du IX^e siècle⁵.

Présenté comme le premier à avoir reçu la révélation prophétique, le roi macédonien, prosélyte de la nouvelle foi, parcourt le monde pour porter la parole qu'il a reçue de l'ange Raphael. Cette lecture musulmane du Pseudo-Callisthène n'est pas le propre de ce manuscrit mais se retrouve dans l'ensemble du corpus : celui qui a construit le mur séparant le monde de Gog et Magog est un héros de l'Islam médiéval pour les qualités toujours associées à son nom (militaires, politiques, scientifiques), mais aussi pour des raisons religieuses. Le voyage au Paradis terrestre, épisode que les récits chrétiens incluent dans la légende est, sans surprise, lui aussi interprété d'un point de vue musulman. Le Paradis terrestre n'existe pas en islam. Le Paradis est par définition dans les cieux : seuls les anges et les élus, après leur mort, y ont accès. Le prophète Muhammad a eu le privilège de le voir, lors de son voyage nocturne (*isra'*). L'ascension du prophète, connue sous le terme de « l'échelle de Mahomet⁶ » dans la littérature occidentale grâce à une traduction latine est indissociable de toute réflexion sur le Paradis musulman et devient très tôt prétexte, dans des textes religieux ou para-religieux, à des descriptions de ce qui attend le musulman pieux. Puisque seul le prophète a eu accès, de son vivant et éveillé⁷, au Paradis qu'il a vu, Alexandre ne peut, en tant qu'inférieur à Muhammad, y avoir accès : il ne peut logiquement ni le voir (ce que Dieu a accordé au prophète), ni encore moins y entrer. L'épisode du Paradis implique ainsi une réflexion sur la nature exacte d'Alexandre dans le cadre religieux : s'il y avait accès, cela voudrait dire qu'il est de fait, de la même nature que Muhammad, ce qui est impossible. Sur cette différence de nature, le pseudo-voyage au Paradis joue le rôle de discriminant et il est complété par un épisode ajouté au roman du Pseudo-Callisthène et qui reprend la tradition prophétique de l'ascension.

Dans son introduction à l'édition de la *Qiṣṣat Dhū l-Qarnayn*⁸, David Zuwwiyya rappelle l'importance, dans les premiers temps de l'islam, du genre *qiṣaṣ al-anbiyā*, « vies des

¹ Rédigé dans un dialecte aragonais et noté en alphabet arabe.

² Transcrit et édité par A. R. Nykl, « A compendium of Aljamiado Literature », *Revue Hispanique*, 77 (1929), p. 3-208, toutes les citations du manuscrit sont tirées de son article.

³ David Zuwwiyya, *Islamic legends concerning Alexander the Great*, Binghamton, New York, 2001.

⁴ Madrid, Real Academia de la Historia.

⁵ Voir Zuwwiyya, *op. cit.*, p. 43.

⁶ *Le Livre de l'échelle de Mahomet*, préface de R. Arnaldez, trad. G. Besson et M. Brossard-Dandré, Paris, 1991.

⁷ Deux sourates évoquent le voyage nocturne et l'ascension du prophète : « Gloire à celui qui a fait voyager de nuit son serviteur de la Mosquée sacrée à la Mosquée très éloignée dont nous avons béni l'enceinte, et ceci pour lui montrer certains de nos Signes. – Dieu est celui qui entend et qui voit parfaitement – » (*Le Coran*, trad. D. Masson, Paris, 1967, sourate 17, 1) et « Par l'étoile lorsqu'elle disparaît ! Votre compagnon n'est pas égaré ; il n'est pas dans l'erreur ; il ne parle pas sous l'empire de la passion. C'est seulement une Révélation qui lui a été inspirée. Le Puissant, le Fort la lui a fait connaître. Celui qui possède la force s'est tenu en majesté, alors qu'il se trouvait à l'horizon suprême ; puis il s'approcha et il demeura suspendu. Il était à une distance de deux portées d'arc – ou moins encore – et il révéla à son serviteur ce qu'il lui révéla. Le cœur n'a pas inventé ce qu'il a vu. Allez-vous donc élever des doutes sur ce qu'il voit ? Il l'a vu, en vérité, une autre fois à côté du jubahier de la limite auprès duquel se trouve le Jardin de la Demeure ; au moment où le jubahier était enveloppé par ce qui le couvrait » (sourate 53, 1-16).

⁸ D. Zuwwiyya, *op. cit.*, p. 2 : « Among those who most eagerly sought the literature of the Jews and Christians were Companions of Muhammad such as Ibn 'Abbās (d. 687 – 88 A.D.), converted Jews such as Abū Dharr (d.

prophètes » qui intègrent les révélations précédant celle du « sceau des prophètes » et font du Coran l'aboutissement d'un processus prophétique. Il fait ainsi de la *QDh* un exemple de cette littérature prophétique, ce qui pose d'emblée la question de la nature d'Alexandre. Le *Rrekontamiento*, est vraisemblablement en lien étroit avec la *QDh*, comme le montre David Zuwiyya⁹, sans en être toujours une traduction fidèle, il reprend la même structure et une même interrogation sur la nature prophétique d'Alexandre. Les premiers folios des deux manuscrits montrent l'hypothèse écartée par Muhammad lui-même. Ils présentent en effet l'histoire d'Alexandre sous la forme d'une série de questions de savants (juifs pour le *Rrekontamiento*, chrétiens pour la *QDh*) auxquelles Muhammad répond. L'interrogation sur la nature prophétique du roi n'est nulle part plus présente que dans deux épisodes qui portent justement sur le sens de sa mission sur terre. Le premier, que l'on serait tenté d'appeler son *mi'rrāj*, en référence à l'élévation du prophète Muhammad, lui révèle sa mission, par la voix d'un ange. Le second relate plus loin ce qui correspond dans le Pseudo-Callisthène à son voyage dans une zone obscure et aux abords du pays des Bienheureux et, dans des textes juifs et chrétiens, à la quête du Paradis terrestre. L'identification des différents épisodes est relativement simple grâce à de nombreux éléments communs, notamment ici, le passage qui met en scène une pierre en forme de crâne et la découverte de la fontaine d'éternité. L'interprétation et le sens religieux de ces épisodes diffèrent totalement, dans la légende musulmane, de ce que l'on peut lire dans les textes chrétiens.

Le *Rrekontamiento* n'est pas l'œuvre d'un savant. Les copistes reprennent vraisemblablement une traduction antérieure en langue romane et au-delà des incohérences qui leur sont imputables, on peut légitimement supposer que le traducteur initial ne comprend pas toujours le texte qu'il traduit¹⁰, ce qui rend l'interprétation parfois difficile. La lecture de la source supposée, la *QDh*, permet ainsi d'éclairer certains passages. Il est important pour autant d'insister sur la spécificité du manuscrit en *aljamiado* : la question de la nature prophétique d'Alexandre se pose d'une manière particulièrement importante pour les Morisques au milieu du XVI^e siècle. Si l'on veut bien prendre en considération les circonstances très particulières qui entourent la rédaction du *Rrekontamiento*, on comprend que le manuscrit ne s'intéresse pas seulement à la vie d'Alexandre mais qu'il s'inscrit dans un projet plus vaste de légitimation de l'Islam espagnol. Situés aux confins de l'empire musulman du XVI^e siècle, relégués dans la position certes héroïque mais aussi périlleuse des premiers djihadistes dans un espace dirigé par un empereur chrétien, les Morisques sentent très rapidement que le monde musulman les abandonne. L'histoire d'Alexandre le Musulman définit les anciennes frontières qui les incluent non seulement dans le monde mais plus précisément dans cet endroit du monde qui a reçu sa visite et est ainsi digne d'entrer dans l'Histoire. L'islam en effet, et depuis la révélation, se pense comme un universel, l'inclusion des Morisques dans cet universel dont ils se sentent exclus est l'une des fonctions du héros macédonien.

Le *Rrekontamiento* n'est pas le seul exemple de cet intérêt des Morisques pour une littérature alliant une réflexion sur l'inclusion de l'Espagne dans un espace géographique musulman et une représentation de l'islam comme religion universelle. On peut rappeler ici

653 A.D.), and scholars of the generation after Muhammad, such as the Persian Jewish convert Wahb b. Munabbih (d. circa 730), learned in the lore of South Arabia, and Ibn Ishāq (d. circa 767), author of the biography of the Prophet. The stories of the ancient prophets and kings that entered Islam by way of scholars of Juedo-Christian origin came to be known as the genre *qiṣaṣ al -anbiyā*, or the *isrā'iliyāt*. That the story of Alexander in Arabic belonged to this genre is suggested in part by the fact that all of the above cited transmitters are mentioned in *Qiṣṣat Dhū l-Qarnayn* as sources. » Pour faciliter la lecture, nous utiliserons, à la suite de David Zuwiyya, *QDh* pour désigner ce texte.

⁹ *Op. cit.*, p. 39-40.

¹⁰ On peut citer par exemple la traduction du terme arabe *rūm* rendu par *chrétien* ce qui n'a aucun sens dans le texte.

les activités de Miguel de Luna par exemple qui publie une dizaine d'années après la date qui apparaît à la fin du manuscrit *aljamiado* (1588), et sous le pseudonyme arabe Abulcasim Tarif Abentarique, *La verdadera historia del rey don Rodrigo*¹¹. Cette supercherie littéraire qui se présente comme une traduction d'un manuscrit arabe datant de la conquête de l'Espagne par les troupes musulmanes vise en fait à construire une historiographie espagnole dans laquelle l'islam et le christianisme se fondent dans l'hispanité. Ce contexte très particulier explique l'intérêt porté par les copistes morisques pour cette légende d'Alexandre par ailleurs suffisamment vivante dans l'Espagne chrétienne pour que le statut de héros du roi macédonien soit évident. Deux fonctions sont donc associées au récit de la vie d'Alexandre : d'une part, délimiter le monde, et plus particulièrement le monde qui a reçu la révélation, que les populations en aient conscience ou non, et d'autre part, faire d'Alexandre, revendiqué par les Vieux-Chrétiens¹² comme un héros de leur propre histoire, le premier des musulmans.

On comprend dès lors l'importance de la question sur la nature prophétique du roi puisqu'elle reprend en fait des préoccupations centrales dans la vie des Morisques : leur inclusion dans une religion universelle comparable à ce que les chrétiens défendent et une ascendance prestigieuse bienvenue dans un contexte de déclassement social particulièrement douloureux¹³. Nous étudions ici les deux épisodes qui se rattachent au Paradis, d'une part celui qui correspond, dans le roman du Pseudo-Callisthène, à l'avancée dans la zone obscure et à l'approche de sites paradisiaques et dans lequel l'auteur introduit le souvenir du Paradis terrestre, puis celui par lequel débute le manuscrit : l'ascension, le *mi'rādġ* d'Alexandre.

Un épisode distinct du reste du manuscrit : l'entrée dans la zone obscure

L'identité de Dhū l-Qarnayn, personnage décrit dans la sourate 18 du Coran, avec Alexandre occupe les théologiens de l'islam médiéval. Contrairement à d'autres textes sur le sujet, le manuscrit *aljamiado* coupe court à toute polémique dès le deuxième folio et affirme d'emblée que Dhū l-Qarnayn et Alexandre ne font qu'un :

Dijoleš la ora el [fol. 2 v.] menšajero de Allāh, šallā-llāhu 'aleihi wa allam : Era Dzū-l-qarneini, ke šu lombere era Aleçkandar, de loš hijoš de loš rreyeš kirianoš, i era šu padre šoberbiyo de loš soberbioš de loš kirištianoš.

[Le messager de Dieu, salut sur lui, dit : C'était Dzū l-Qarnayn, dont le nom était Alexandre, fils des rois chrétiens, son père était le souverain des souverains des chrétiens¹⁴.]

Ce simple rappel, malgré le ton péremptoire qu'il emploie, met en évidence le fait que l'identité pose effectivement problème pour d'autres auteurs. Si Alexandre est bien le Bicornu coranique, cela le rapproche de Moïse lui-même puisqu'ils sont cités tous les deux dans la même sourate. Son statut intermédiaire revient tout au long du manuscrit sous la forme de questions formulées directement ou simplement suggérées par la nature de ses aventures. Annonceur de l'islam, converti lui-même à la foi musulmane, le roi macédonien acquiert donc un statut privilégié qui semble proche du statut prophétique, son rôle étant précisément de répandre sur « l'ensemble des créatures » la vérité révélée :

I kišo Allāh, yā Dzū-l-qarneini, en ke ataššaše la rrazon de ši mišmo, i te pušieše rrazon a el šobre loš khaleqadoš, por tal ke no digan el diya del judiçiyu : No noš bino de parte tuya, yā

¹¹ En Grenador, 1599-1600, deux parties.

¹² Les Vieux-Chrétiens sont les descendants de familles qui ne présentent pas d'ancêtres juifs ou musulmans contrairement aux Morisques chrétiens issus de familles musulmanes avant les conversions massives des premières années du XVI^e siècle.

¹³ Les plus hautes fonctions étaient interdites aux Nouveaux-Chrétiens issus de familles juives ou musulmanes.

¹⁴ Fol. 2 v.

šennor, kiyen noš feše a šaber ke tu eraš nuweštoro šennor, i ya te a puwešto Allāh rrazon en ello šobre elloš. [fol. 5 v.]

[Et Dieu voulut, ô Dhū l-Qarnayn, que tu arrêtes leur foi [il s'agit des peuples de Gog et Magog] et que tu propages sa foi sur les créatures afin qu'ils ne puissent dire le jour du Jugement : personne ne nous est venu de ta part, Seigneur, personne ne nous a fait comprendre que tu es notre Seigneur, et c'est pourquoi Dieu a fait de toi une preuve pour eux¹⁵.]

Le passage donne ainsi la mission d'Alexandre qui est décrit comme une *preuve* envoyée auprès de tous les peuples de la terre. Le terme *rraçon* employé par le manuscrit permet en effet de contourner la question de la nature prophétique de cet envoyé de Dieu sur terre. Sans surprise, les savants juifs qui questionnent le prophète Muhammad sur Alexandre poursuivent¹⁶ :

I dišeronle al an-nabī : Yā menšajero de Allāh, era an-nabī el? [fol. 6 r.] Diššo: No, empero era amīgo de šuš amigoš, rrey šabidor; dešenganna Allāh, i dešengannanolo, i fizolo rrey; y ši ubiyeše estado an-nabī abriyale benido Jibrīl, i-yešbiyoše del Jibrīl i binole Zayāfīl; enpero es de la kaša de lan-nubū'a i metal de mešajeria la kaša de Makka i la kaša šanta de Jerušalen.

[Ils demandèrent alors au Prophète : O messenger de Dieu, était-il prophète lui-même ? Il répondit : non, mais il était ami de ses amis, et roi savant ; il a révélé la vérité de Dieu car Il la lui a révélée, et Il le fit roi ; s'il avait été prophète, l'ange Gabriel serait venu à lui et c'est Zayafīl (Raphaël) qui lui est venu, mais il est de la maison des prophètes et des deux villes d'où viennent les meilleurs messagers, celle de la Mecque et celle de Jérusalem¹⁷.]

Les aventures d'Alexandre sont toujours incomplètes dans la lecture musulmane, de même, Muhammad répond dans cette citation qu'il est « proche » du statut prophétique, sans en être véritablement, c'est cette nature intermédiaire qui permet de comprendre la lecture islamique de l'épisode du voyage au Paradis terrestre.

Avant la construction du mur qui sépare définitivement les peuples impurs de Gog et Magog des autres peuples, le manuscrit cartographie le monde défini par la mission eschatologique d'Alexandre et situe les peuples les uns par rapport aux autres en apportant des précisions chiffrées qui donnent au conquérant les limites de son territoire. L'immensité est certes soulignée par des chiffres symboliques et leur multiplication – procédé utilisé de la même manière lors de la description de la zone de ténèbres comme on le verra plus loin – mais ces données ont pour but d'insister aussi sur le caractère délimité de cet immense espace :

La tiyerra eš toda andadura de šeyš çiyentoš annoš, i loš çiyen annoš eštajan laš Cunjūpias, i šon laš kulebraš, i loš otroš çiyen [fol. 22 r.] keštajan loš fijoš de Edam, loš tereçiyentoš annoš baçioš de moradoreš. Diššo : Kiyen eštaja en akeštoš çiyen annoš de loš fijoš de Edam ? Diššo : Loš de la jarikança moran della nobenta annoš, i nuwebe annoš para loš negroš, i lo ke finkan para loš kereyenteš.

[La terre est parcourue en sept cent ans, et Cunjūpias [Penjab¹⁸ ?] se trouve à une distance de cent ans, c'est la terre des serpents, c'est dans les cent ans suivants que vivent les fils d'Adam et les trois cents suivants sont vides d'habitants. Il dit : Qui trouve-t-on dans cet espace de cent ans

¹⁵ Fol. 5 v.

¹⁶ L'histoire d'Alexandre à proprement parler est précédée dans la version du manuscrit *aljamiado* – comme dans la *QDh* – d'une mise en situation sous forme d'un dialogue entre des savants juifs et le prophète Muhammad : des savants qui ont entendu parler du roi macédonien demandent au prophète de leur raconter ses exploits, ils disparaissent dès le folio 6 au profit d'une narration continue dont le narrateur est censé être Muhammad bien que l'on puisse noter certaines incohérences à ce sujet.

¹⁷ Fol. 6 r.

¹⁸ Lecture proposée par A. R. Nykl, art. cit., p. 176.

où vivent les fils d'Adam ? Il dit : Les polythéistes occupent quatre-vingt dix ans, neuf ans les noirs et le reste les croyants¹⁹.]

L'espace terrestre est ainsi cartographié avec d'autant plus de précision que l'on se rapproche de la proportion très réduite des croyants, qui n'occupent que 1% de l'espace réservé aux hommes : la mission d'Alexandre se déroule dans le dernier espace « de cent ans » réservé aux fils d'Adam et les différentes observations des peuples qu'il rencontre par la suite dans le manuscrit rendent compte de l'immensité et de la diversité de ce territoire circonscrit par le mur élevé contre Gog et Magog mais aussi contre les serpents (venus sur terre en même temps qu'Adam, fol. 20 r.), les hommes à la tête de chien et la cité de Jabalqa.

Tout le premier tiers du manuscrit est donc consacré à deux éléments nécessaires à l'interprétation de la vie d'Alexandre dans le cadre de cette *adaptatio islamica*, pour reprendre le terme de Corin Braga²⁰ : d'une part la délimitation géographique de « l'espace alexandrin », c'est-à-dire l'espace des terres qu'il conquiert²¹, soit selon la lecture eschatologique l'espace dans lequel il propage la preuve et qui, de ce fait, appartient au monde sauvé²², et d'autre part la nature même d'Alexandre que son voyage au Paradis terrestre rattache définitivement au monde des simples mortels.

Immédiatement après cette description du monde terrestre, le manuscrit mentionne en effet qu'Alexandre a pris connaissance d'une zone de ténèbres grâce à un ouvrage *Le livre d'Eçkenderiuš*, dont le titre semble faire référence à un ouvrage précédent sur Alexandre (Iskandar en arabe) sans que les indices donnés par le passage nous permettent de l'identifier plus clairement. Si l'on compare le passage avec la *QDh* qui détaille de la même manière le voyage dans la zone obscure, on remarque l'incohérence narrative du ms. 5379 de la Biblioteca Nacional de Madrid : tout un passage a été omis par le copiste, que l'on retrouve dans le ms. 61 de la Real Academia de la Historia (autre manuscrit de la *QDh*)²³. Afin de rétablir la cohérence entre l'épisode qui précède et le voyage au Paradis, le traducteur (ou le copiste) morisque aurait donc intercalé une référence à une autre version arabe de la légende d'Alexandre au mépris de toute vraisemblance narrative. L'épisode lui-même est autonome et possède des caractéristiques propres. Certains personnages s'apparaissent qu'à cet endroit, l'effacement du roi lui-même qui n'apparaît plus, au profit de son compagnon, fait du passage un élément nettement détaché du reste du récit :

I era Dzū-l-qarneini ke abiya bišto en el libro del Eçkenderiyuš, ken la tiyerra abiya una eškuridad, i-yen la mitad de laškuridad una fuwente ke šu awa eš el awa de la bida. I-yubo konfiyaça en beber della, i beber de šu awa el i šuš wešteš, kizau ke durariyan kon el mundo, i durariya šu šennoriyo kon el duramiyentō del mundo, dakiya el [fol. 23 v.] diya del afinamiyentō. I depuweš demando ad Allāh a-Dzū-l-qarneini en ke mandaše Allāh a el lal-malak Zayāfīl ke l biniyeše ; i binole, i-yapartoše kon el a-Dzū-l-qarneini, i demandole, i diššole : yā Çayāfīl, ea še ay en la tiyerra eškuridad kel aya eštachado de šuš khaleqadoš ? Diššo a yel Zayāfīl : Ši. Diššole Dzū-l-qarneini : En donde ešta akella eškuridad ? Diššole el-malak : Ke laškuridad ešta delante de tu. Diššole Dzū-l-qarneini : Kuwanto ay entere mi yella ? Diššole el al-malak : Entere tu i-yella andadura de doçe annoš. Diššole Dzū-l-qarneini : Ea še ay delante de noš nenguno de loš hijoš de Edam ? Diššole al-malak : Nō ay delante de tu nenguno, i ešta eš la

¹⁹ Fol. 22 r.

²⁰ C. Braga, *Le Paradis interdit au Moyen Âge, la quête manquée de l'Eden oriental*, Paris, 2004, p. 240, parle d'*adaptatio christiana* pour les versions de la légende d'Alexandre circulant dans le Moyen Âge chrétien.

²¹ La suite du manuscrit s'intéresse aux guerres contre Darius et Liyon, souverain indien que l'auteur du manuscrit – ou le copiste morisque – n'identifie pas.

²² Il est important de noter que l'Andalousie en fait partie, ce qui était particulièrement intéressant pour les Morisques du XVI^e siècle.

²³ Voir D. Zuwwiyya, *op. cit.*, p. 47 et 127.

maš rredrada de laš eštajaš de loš fijoš de Edam. Diššole Dzū-l-qarneini : Kuwanta eš la largeza de laškuridad ? Diššole al-malak : Andadura [fol. 24 r.] de kuwanrenta annoš. Diššole Dzū-l-qarneini : I porke la pušo nuweštoro šennor aši, i la eštajo de šuš khaleqadoš ? Diššole al-malak : Porke Allāh pušo en ella lagwa de la bida, i-yešta en šu mitad ; no llega a ella nenguno. Diššole Dzū-l-qarneini : I komo eš la šenbalanča de akešta fuwente ? Diššole al-malak : Šu awa eš maš fuwente en blankura ke la leche, i maš dulče ke la miel, i maš balanka kel rrekešon, i maš dulče ke la bereška, i mejor en olor kel al-mičke.

[Dhū l-Qarnayn avait lu dans le livre d'Eçkenderiyus qu'il y avait sur terre une zone dans l'obscurité, et qu'en son milieu était une fontaine dont l'eau était l'eau de vie. Il désira en boire, et la faire boire à ses soldats, afin qu'ils vivent éternellement et que son royaume dure éternellement, jusqu'au jour de la fin. Il demanda à Dieu de lui faire apparaître l'ange Zayafil ; il vint à lui et ils s'écartèrent tous deux pour avoir cette conversation. Il demanda : O Zayafil, y a-t-il sur terre une zone obscure éloignée de toute la création ? Zyafil répondit : Oui. Dhū l-Qarnayn dit : Où se trouve cet endroit ? L'ange lui répondit : il est devant toi. Dhū l-Qarnayn dit : quelle distance m'en sépare ? L'ange dit : entre toi et lui il faut marcher douze ans. Dhū l-Qarnayn : Et dans cet espace, il n'y a aucun fils d'Adam ? L'ange : non, aucun, ceux-ci sont les derniers de tous les fils d'Adam. Dhū l-Qarnayn : Quelle est la largeur de la zone d'obscurité ? L'ange : quarante années de marche. Dhū l-Qarnayn : Pourquoi notre seigneur l'a-t-il écartée ainsi de ses créatures ? L'ange : Parce que Dieu y a placé l'eau de la vie, en son milieu ; afin que personne ne puisse l'atteindre. Dhū l-Qarnayn : A quoi ressemble cette fontaine ? L'ange : son eau est plus blanche que le lait, plus sucrée que le miel, et plus blanche que le lait caillé, plus sucrée que les rayons de miel, son parfum est plus agréable que celui du musc²⁴.]

Alexandre connaît donc l'existence de la zone d'obscurité et sait qu'elle renferme la source de vie mais ignore les détails nécessaires à l'expédition. L'ange le renseigne avec son zèle habituel et nourrit sa description de références au Paradis tel qu'il apparaît dans le Coran et dans le hadith : le musc par exemple est un élément descriptif récurrent du ruisseau qui coule en Paradis « au parfum plus pénétrant que le musc », qui « coule sur des perles et des rubis entre des rives d'or²⁵ ». L'intertextualité évidente, répétée tout au long du passage²⁶, fait de cette zone d'obscurité une entrée du Paradis, ce qui semble impossible dans le contexte musulman puisque seuls les élus y ont accès après leur mort. Cette incohérence est vraisemblablement liée au fait qu'il s'agit d'un passage ajouté au manuscrit arabe original et qui provient peut-être d'une source chrétienne dans laquelle la référence au Paradis terrestre est possible. Durant la plus grande partie du passage, Alexandre laisse sa place au mystérieux al-Khadir qui disparaît par la suite, mais on note aussi la présence d'un philosophe nommé Afshakhīd, décrit comme un compagnon du roi macédonien et qui n'apparaît nulle part ailleurs²⁷. Faustina Doufikar-Aerts²⁸ rappelle ainsi que l'intégralité du passage se retrouve dans la légende d'Alexandre généralement attribuée à (Ishāq) Abū 'Abd al-Malik²⁹.

²⁴ Fol. 23 r. et 24 v.

²⁵ Voir L. Gardet, « Djanna », *Encyclopédie de l'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1977, terme qui désigne le « Jardin » réservé aux Élus.

²⁶ Les descriptions du Paradis sont très nombreuses dans le Coran.

²⁷ Diššō el menšajero de Allāh, šallā-llāhu 'aleihi wa çallam : I-yabiya kon el un onbere de loš hijoš de loš kirištianoš, i no abiya en la tiyerra en laš oraš maš šabidor kel, ke l deçiyān al el Afašakhīd ; i-yera Al-Khadīr, 'aleihi-ç-çalām, ke le abiya mandado Allāh ke fuweše kon el, i ke lo obedeyeše, i-yel hiçiēše a šaver lo ke no alkančaba šu šaber ; i era Dzū-l-qarneini ke kuwando era algun fecho šobrel muy pešado ke no lo alkančaba šu šaber, i tardaba el al-malak Zayāfīl, demandaba Ašakhīd [fol. 8 v.] i le hazia a šaber ; i ašī Al-Khadīr, lo ke no alkančaba Afšakhīd, era ke lo alkančaba Al-Khadīr ; i era Afšakhīd ke hablaba kon lo ke le abiya dado Allāh çençiya. I era Dzū-l-qarneini ke abiya fecho perqurado sobre la partida de sus westes a un onbere de los mas onrrados de los kiristianos ke se llamaba Baṭemīç, i abiya otro onbere ke se llamaba Leṭaqūn. [Le prophète de Dieu, salut et paix sur lui, dit alors : il y avait avec lui un homme, un fils des chrétiens, il n'y avait pas à l'époque, sur toute la terre, de plus savant que lui, qu'on appelait Afasakhīd²⁷ ; et il y avait Al-Khadir, que le salut soit sur lui, Dieu avait ordonné qu'il soit avec lui et qu'il lui obéisse, et qu'il lui fasse connaître ce qu'il ignorait ; et lorsque Dhū l-Qarnayn était face à un fait qui dépassait ses connaissances et que l'ange Zayafil

Le *Rrekontamiento* semble ainsi regrouper plusieurs épisodes de la vie d'Alexandre issus de sources différentes³⁰. L'isolement narratif de l'épisode de la zone obscure, placé entre la découverte des peuples impurs et la construction du mur contre ces mêmes peuples (Gog et Magog), en fait un épisode indépendant ce qui explique peut-être l'absence du passage dans le manuscrit de la *QDh* de la Biblioteca Nacional de Madrid, il viendrait d'une source différente. La situation du passage sur la zone de ténèbres serait ainsi liée à une volonté narrative de l'auteur et renforcerait justement le rôle eschatologique de cette expérience ultime d'Alexandre afin de clore tout le début de la légende qui porte précisément sur la nature du roi macédonien.

Les étapes dans la zone obscure : un voyage impossible

Considérée comme un épisode séparé du reste, la visite de la zone de ténèbres développe plusieurs aventures qui sont chacune des réponses à la question posée sur la nature prophétique d'Alexandre.

Informé par l'ange, le roi décide d'entrer dans la zone malgré les difficultés et les dangers afin de boire l'eau d'éternité et de la faire boire à ses soldats pour que son empire dure jusqu'au jour du Jugement. Les questions posées par Alexandre à l'ange portent d'abord sur la géographie particulière de cette fin du monde : si on peut y voir le soleil, les raisons pour lesquelles il est caché, ce qu'il y a après la zone obscure. Fort de ces renseignements qui soulignent le désir permanent du roi d'aller au-delà des limites, Alexandre revient vers son armée et demande si l'un de ses soldats connaît l'existence de la zone de ténèbres. Afšakhīd s'avance et affirme qu'il la connaît puisqu'il a reçu « la moitié du savoir d'Adam » ([fol. 25 r]). Le dialogue entre le roi et le philosophe confirme et répète les propos précédents de l'ange, ce qui bien sûr renforce ceux d'Afšakhīd. Les distances sont les mêmes, les descriptions aussi, on peut citer par exemple celle de la fontaine de vie :

Dissole Dzu-l-qarneini : I komo es akes ta aguwa ? Dissole : Mas fuwer en la balankura ke la leche, i mas balanka kel rrekeson, i mas dulçe ke laçukar, i mejor en olor kel al-miçke.
[Dhū l-Qarnayn lui dit : Et comment est cette eau ? Il lui dit : Plus blanche que le lait, plus blanche que le lait caillé, plus douce que le sucre, et au parfum plus agréable que le musc³¹.]

Durant ces deux dialogues, Alexandre se place dans une position d'infériorité, il ne fait aucunement mention au cours du deuxième des informations qu'il a reçues directement de l'ange et ne s'oppose au philosophe que lorsque celui-ci lui conseille de ne pas se risquer à entrer dans la zone, lui rappelant son devoir de « craindre Dieu ». Ce premier avertissement, qui émane donc d'un proche d'Alexandre, semble rappeler au roi sa nature simplement mortelle qui lui interdit d'accéder à la fontaine d'immortalité. La raison invoquée est que « l'on ne peut voir sa propre main » dans la zone obscure, ce qui lie de manière évidente l'accès à la fontaine à une forme de clairvoyance surhumaine que ne possède pas Alexandre.

tardait à venir, il questionnait Afsakhīd qui le lui expliquait ; de même, al-Khadir, expliquait ce qu'Afsakhīd ne savait pas ; et c'était Afsakhīd qui parlait grâce à ce que Dieu lui avait octroyé de science. Et c'est Dhū l-Qarnayn qui avait confié la charge de ses troupes à un des hommes les plus respectables des chrétiens qui s'appelaient Baṭemīç (Ptolémée) et il y avait un autre homme qui s'appelait Leṭaqūn (Antigonus).]

²⁸ *Alexander arabicus*, Paris, Leuven, Walpole, MA, Peeters, 2010, p. 53-54.

²⁹ Manuscrit étudié et traduit par E. García Gómez, *Un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro Magno*, Madrid, Instituto de Valencia de D. Juan, 1929.

³⁰ Cela expliquerait par exemple les variations orthographiques de certains noms, notamment celui d'Aristote que l'on trouve sous les formes suivantes : Arištōtiles (fol. 2v), Irištōtileš (fol. 2v), Arçatātāaliç (fol. 27v, 74 et 106v) et Arištoteles (fol. 106v.).

³¹ Fol. 23 v.

L'insistance sur le sens de la vue rappelle aussi la caractéristique principale de l'ascension de Muhammad : Dieu lui a permis de *voir*, c'est précisément ce que ne peut pas faire le roi macédonien, condamné à l'obscurité.

Le roi ne comprend pas le message et s'entête en rappelant son courage et en répétant deux fois de suite qu'« il ne peut faire moins que d'entrer dans la zone d'obscurité³² » déplaçant ainsi l'interdit sur un plan strictement humain, celui de la bravoure, alors que c'est justement sa véritable nature qui est en cause. Afin de contourner l'obstacle mis en avant par le philosophe, le roi lui demande quels sont les animaux qui voient le mieux dans la nuit. Il fait ainsi seller de jeunes juments vierges, sélectionne les meilleurs soldats de son armée et s'apprête à entrer dans la zone obscure lorsqu'Afšakhīd lui répète encore « Teme ad Allah » (« Crains Dieu », [fol. 27 r.]), lui rappelant ainsi qu'il passe outre les limites de sa propre nature. C'est à ce moment qu'intervient al-Khadir, appelé par Alexandre lui-même comme une aide précieuse. Al-Khadir commence par tenter de dissuader le roi en répétant la même injonction et Alexandre répète encore la même phrase pour balayer les craintes de ce nouveau compagnon.

L'auteur du manuscrit change alors brusquement de narrateur et perd la construction première qui fait du prophète Muhammad le narrateur premier. Utilisant le terme arabe *Qāla* (« il dit ») alors que l'espagnol *diššo* est privilégié dans les situations de dialogues intégrés à la fiction elle-même, l'auteur propose une « chaîne de garants » (*isnād*) étrangement située au milieu d'un épisode et mentionne le nom présumé de l'auteur de la *QDh*³³. La citation permet de faire intervenir un élément indispensable à la suite du récit, la pierre que possède al-Khadir, héritée d'Adam par une chaîne prophétique dont Alexandre s'exclut lui-même :

Dišsole Dzū-l-qarneini : No puwede eštar menoš a mi de akello, ke kon mi ay koša ke noš giyaremoš kon ella, in-šāa-allah. Diššo. Dešpuweš el šako una piyedra pereçiyōša. Qāla (diššo) Içhāq, diššo Abū 'Abdu-l-Malik, diššo Muqātil : Ke era akella piyedra ? Diššo : Tubiyeron deferençiyāš onbereš, ke delloš diššeron kella era la piyedra akella ke bajo Edam del al-Janna, iyeredaronla dakiya ke torno ad Arçateteliç, i la diyo (fol. 28) ad a-Dzū-l-qarneini ; diššo partida delloš, ke akella piyedra era la ke diyo Allāh a Nūh, 'aleihi-ç-çallām, en la nabe, porke šupiyeše kon ella laš oraš de loš aç-çāeš ; i del al-Janna bajo, i era ke pareçeya šu kalaredad a la kalaredad de la luna. I to dora ke moria el annabī la eredaba el otro an-nabī, dakiya ke llego a Ibrahīm, 'aleihi-ç-çalām ; depuweš torno a 'Išū, wa depuweš torno a šuš fiyoš apereš del. Depuweš diššo Dzū-l-qarneini ad Al-Khadir : toma ešta piyedra kella eš kalaredad i giyanoš por laškuridad, dakiya ke šalgaš della, in-šā-allah ta'ālā.

[Dhū l-Qarnayn dit : Je ne peux pas faire moins que cela, car j'ai en ma possession un objet qui nous permettra de nous déplacer, si Dieu veut. Il dit. Ensuite, il fit sortir une pierre précieuse. Ishāq a dit qu'Abū 'Abdu-l-Malik a dit qu'al Muqātil a dit qu'il posa cette question : quelle était cette pierre ? Il dit : Différents hommes la possédèrent, ils disaient qu'elle était la pierre avec laquelle était descendu Adam du Paradis (*al-Janna*), et que par une chaîne d'héritages, elle échut à Aristote qui la donna à Dhū l-Qarnayn. D'autres disent que c'est la pierre que Dieu donna à Noé sur le bateau afin qu'il connaisse les heures de prière, et qu'elle vient du Paradis (*al-Janna*), sa clarté ressemble à celle de la lune. À chaque fois que mourrait un prophète, un autre prophète en héritait jusqu'à ce qu'elle parvienne à Abraham, le salut soit sur lui, puis à

³² « No puwede šer menos de šu entaramiyento en ella. » [fol. 26 v.]

³³ « Qāla (diššo) Içhāq, diššo Abū 'Abdu-l-Malik, diššo al Muqātil. » [fol. 27 v.] Al Muqātil est fréquemment cité dans le manuscrit étudié par E. García Gómez (voir F. Doufekar-Aerts, *op. cit.* p. 51), mais aussi dans la *QDh* où l'on ne retrouve pas tout à fait la même chaîne de garants au même endroit, bien que l'ensemble de l'épisode soit très proche de ce que l'on peut lire dans le *Rrekontamiento* : « 'Abd al-Malik al-Malshūnī sait that he asked Muqātil b. Sulaymān what bead was, and what i twas made of, and Muqātil told hom that i twas the one Adam brought down from heaven, which prophets inherit. », trad. D. Zuwwiyya, *Op. Cit.*, p. 130.

Esau, et après lui à ses fils. Dhū l-Qarnayn dit ensuite à al-Khadīr : prends cette pierre nous nous déplacerons dans l'obscurité grâce à sa clarté jusqu'à ce que tu en sortes, si Dieu veut³⁴.]

En donnant la pierre à al-Khadir, Alexandre en fait donc l'héritier de cette chaîne prophétique et s'efface devant lui. De même, la pierre, tombée avec Adam, rappelle le lien entre la zone obscure et le Paradis d'avant la chute, la double filiation est ainsi soulignée par l'objet magique dont le roi se dépossède sans explication. Au même moment, craignant de ne pas revenir de cette expédition aux confins du monde mais aussi de sa propre nature, il nomme Letaqūn « capitaine » en charge des soldats qui attendront le retour du roi, puis demande à son armée de rentrer s'il ne revient pas au bout de douze ans.

L'épisode de la fontaine d'immortalité, pourtant central dans le récit du voyage au Paradis, n'occupe que quelques lignes :

I fuweše Dzū-l-qarneini, i kuwando llego a laškuridad bajoše de šuš kabalgaduraš, i še apanaron, i komeņaron a dentarar en laškuridad. I tomo Al-Khadir la piyedra, i ligola en el fiyerro de šu lança, i tomo la lança kon šu mano, i-yaçola porke biyešen laš jenteš la pidra. I fuweron aši dakiya ke še kunpliliyo a elloš beynte diyaš ; i fuweron en beynt diaš andadura de beynte annoš kon el poder de Allāh. Depuweš mando Allāh šobre Al-Khadir un al-malak i-yamoštorole donde eštaba la fuwent akella ken ella ešta ell awwa de la bida. I diššole : Biyen a la fuwente, i la piyedra [fol. 29 r.] en šu mano ke še giyaba kon ella, i bedia la fuwent kon šu kalaredad dakiya ke llego a la fuwent ; i bebiyo della, i fizo al-wuddū, i fizo aš-šalla, i tornoše a šu jente, i kaminaron dakiya ke šalliyeron de laškuridad, por el poder de Allāh ta'ālā, en kuwarenta diaš, i šaliyeron a tiyerra balanka ke no abiya en ella šino arena, i no abiya en akella tiyerra dakiya ke bino a una al-qašar muy garande.

[Dhū l-Qarnayn s'en fut et quand il arriva à la zone obscure, ils descendirent de leurs montures, ils se reposèrent puis ils commencèrent à entrer dans l'obscurité. Al-Khadir prit la pierre et il l'attacha au fer de sa lance qu'il prit dans sa main et qu'il éleva afin que tous puissent la voir. Ils marchèrent ainsi pendant vingt jours ; ils franchirent en vingt jours une distance de vingt ans grâce à l'aide de Dieu³⁵. Ensuite, Dieu envoya à Al-Khadir un ange qui lui montra où se trouvait la fontaine d'eau de vie. Il lui dit : va vers la fontaine, et la pierre dans sa main se tournait vers elle, il vit la fontaine éclairée par la pierre, et il y but, il y fit ses ablutions puis la prière puis revint vers ses gens. Ils cheminèrent jusqu'à ce qu'ils sortent de la zone obscure grâce au pouvoir de Dieu, le plus haut, au bout de quarante jours, et ils atteignirent une terre blanche entièrement recouverte de sable, il n'y avait rien sur cette terre jusqu'à ce qu'ils virent un immense château s'élever devant eux³⁶.]

Alexandre disparaît complètement de l'épisode, au profit d'Al-Khadir. Le manuscrit *aljamiado* diffère de la *QDh* qui explique de deux manières l'absence du roi et affirme en définitive que c'était écrit dans le livre de Dieu qu'Alexandre ne boirait pas l'eau d'éternité³⁷. Cette référence est implicite dans le *Rrekontamiento* et rappelle la sourate 18. Al-Khadir apparaît en effet dans le Coran, dans la même sourate que celle du Bicornu quelques versets avant³⁸. Moïse, juste après l'épisode du poisson séché qui revit dans la fontaine d'éternité, rencontre un serviteur que la tradition nomme al-Khadir³⁹ et qui lui demande d'observer et de se taire. Le serviteur commet trois actes qui semblent injustes ou incompréhensibles, chaque fois Moïse demande une explication, chaque fois, le serviteur lui rappelle son serment : « Si tu

³⁴ Fol. 28 r.

³⁵ On retrouve ce type de rapports temporels dans la tradition musulmane où l'on peut lire qu'une journée au Paradis équivaut à mille journées terrestres.

³⁶ Fol. 29 v.

³⁷ Voir D. Zuwwiyya, *op. cit.*, p. 132.

³⁸ 18, 59-81.

³⁹ Ce nom n'est pas donné dans la sourate, voir A. J. Wensinck, « al-Khadir », *Encyclopédie de l'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1978.

m'accompagnes, ne m'interroge sur rien avant que je t'en donne l'explication (18, 70). » A la fin, et juste avant leur séparation le serviteur explique pour quelles raisons il a agi et rappelle qu'il « n'a pas fait tout cela de [sa] propre initiative » (18, 82). Immédiatement suit le verset 83 qui commence ainsi : « Ils t'interrogent au sujet de Dhū l-Qarnayn. Dis : Je vais vous raconter une histoire qui le concerne. » La coalescence des épisodes est évidente ici mais le *Rrekontamiento* laisse dans l'ombre la justification coranique au contraire de la *QDh* : l'absence d'Alexandre n'est que le signe de cette référence implicite puisque dans le Coran ce n'est qu'après l'épisode de la fontaine (où le protagoniste est Moïse, « vrai » prophète) qu'apparaît Dhū l-Qarnayn. De même, la *QDh* tente d'apporter une explication humaine à l'échec d'Alexandre ; c'est parce qu'il a peur de l'obscurité, contrairement à Al-Khadir, qu'il ne va pas jusqu'à la source d'éternité. De manière beaucoup plus concise, le *Rrekontamiento* place l'origine de l'échec dans le don de la pierre d'Adam : Al-Khadir accède à la fontaine grâce à la pierre, pourtant donnée par le roi macédonien. Cette réécriture du passage renforce la cohérence du personnage et semble montrer qu'il est lui-même conscient de ses propres limites : dans le manuscrit *aljamiado*, Alexandre n'est pas déçu par cet échec, et le récit passe immédiatement à l'épisode du château où il rencontre l'ange du Jugement.

L'ensemble des aventures de ce nouvel épisode repose sur le message moral et religieux que doit propager Alexandre : là est sa seule mission. De fait, l'oiseau gardien du château lui pose une série de questions sur l'état du monde :

Dešpuweš diššo : Yā Dzū-l-qarneini, fešme a šaber ši šigen laš lujuriyaš en la tiyerra ? Diššole : Šī. I-yeškolgoše ell abe, i-yenchio šu quwerpo por al-qašar toda, i tubo miyedo Dzū-l-qarneini. Depuweš diššo ell abe : No ayaš miyedo, yā Dzū-l-qarneini; fešme a šaber por lo key o te demandare por ello. Diššole Dzū-l-qarneini : Demandame por lo ke kerraš. Diššole : Fešme a šaber ši dejan laš jenteš de teštemoniyar INNA LA ILLAH ILLA-LLAH. Diššole : No lo dešan ; i kon akello e llogado [fol. 30 v.] ad akešte lugar, i-yo kiyero matar a laš jenteš todaš šobe akello.

[Ensuite il dit : O Dhū l-Qarnayn, dis-moi si la luxure règne toujours sur terre? Il répondit : Oui. Et l'oiseau descendit, et il étendit son corps sur tout le château, Dhū l-Qarnayn eut peur. Puis l'oiseau dit : N'aie pas peur, O Dhū l-Qarnayn, réponds seulement à mes questions. Dhū l-Qarnayn répondit : Pose-moi les questions que tu veux. Il dit : Dis-moi si les gens ont cessé de témoigner que Lā illāh illā Allāh [il n'y a de Dieu que Dieu]. Il dit : non, ils n'ont pas cessé, et c'est grâce à cela que je suis entré ici, et grâce à cela je continuerai à tuer de nombreuses personnes⁴⁰.]

On retrouve au centre de cette série de questions le statut intermédiaire d'Alexandre ; admis là où seuls les anges peuvent entrer (le château), il l'est d'abord comme messenger entre les deux mondes, il rapporte en effet à l'oiseau de quelle manière se comportent les hommes. Il détient une clef suffisante mais imparfaite : à la profession de foi musulmane, il manque en effet la deuxième partie concernant Muhammad⁴¹. La *QDh* est beaucoup plus détaillée : l'oiseau énumère quelques obligations musulmanes (les ablutions, la prière, le pèlerinage, le refus de l'usure, la chasteté), mais aussi certaines pratiques comme la lapidation des femmes adultères. Le *Rrekontamiento* se concentre sans surprise sur la profession de foi monothéiste dernier rempart de l'islam pour les Morisques du XVI^e siècle. De ce fait, appartenir à la lignée d'Alexandre, et au monde tel qu'il l'a défini, repose sur cette ultime exigence. La phrase, notée en arabe dans le manuscrit, acquiert une dimension magique et réduit l'identité musulmane des Morisques à une profession de foi que ne pourrait renier les chrétiens eux-

⁴⁰ Fol. 30 v.

⁴¹ « J'atteste qu'il n'y a de Dieu que Dieu et que Muhammad est son prophète. »

mêmes⁴². Alexandre n'est pas un prophète mais un bon musulman au sens où les Morisques pouvaient l'entendre : seule cette phrase, prononcée en arabe, suffit pour entrer dans le château, y rester et voir l'ange du Jugement.

Les deux présents offerts au roi par l'ange prêt à souffler dans sa trompe, ange des anges comme il se désigne lui-même [fol. 31 v.], ont trait à la fois au caractère magique de l'ensemble du passage et à la leçon de morale. La grappe de raisin nourrit toute l'armée jusqu'à ce qu'Alexandre sorte de cette terre de sable, et la pierre est faite « à l'image d'Alexandre » (*šembalança*).

Dešpueš a-Dzū-l-qarneini allego šuš šabyoš i diššoleš : Ešta piyedra me fwe dada, i me fuwe dichō : Ke Allāh la pušo en tu šemejanša, i-ye puwešta a mi šenbalanča a otro šiyeneš del ; i i-yo kiyero ke me agayš a šaber [fol. 33 v.] kon ello. Diššo. I tomaronla uno apereš de otro en šuš manoš, i pararonle miyentereš i dijeron : Pesadla kon pešo. I fuwe benido kon el pešo, i pešaronla kon piyedraš šenbalante della, i pešo maš la piyedra. I pušieyeron maš piyedraš, i pešo maš la piyedra. I pušiyeron piyedraš garanadeš i chikaš, i pešo maš la piyedra ; i no še tiraron de meter kon ellaš piyedraš ke no podiyan lebantarlaš šino kon garan afan, i pešaba maš. Diššo. I maravilloše de akello Dzū-l-Qarneini, todoš loš šabyoš, i dijeron : En akešta piyedra ay afer muy garande i çiençiya mucha ; no emoš bišto ni oido kon šenbalante dello, ni šabe la çenciya de aešto šino Allāh ta'ālā.

[Ensuite, Dhū l-Qarnayn fit venir ses savants et leur dit : Cette pierre m'a été donnée, et on m'a dit que Dieu l'avait faite comme moi, à mon image et qu'elle porte une signification ; j'aimerais que vous m'éclairiez sur cela. Il dit. Ils la prirent l'un après l'autre dans la main et lui dirent : Pesez-la avec une balance. Il vint avec une balance, et ils la pesèrent avec des pierres de sa taille, la pierre était toujours plus lourde. Ils placèrent plus de pierres, la pierre pesait toujours plus lourd. Ils placèrent des pierres plus grandes et plus petites, la pierre était toujours plus lourde ; ils ne s'arrêtèrent plus d'augmenter le nombre de pierres – et ils ne pouvaient soulever certaines qu'au prix de grands efforts –, elle pesait toujours plus lourd. Dhū l-Qarnayn était émerveillé par un tel phénomène et ses savants dirent : cette pierre cache un secret important et un savoir merveilleux ; nous n'avons ni vu ni entendu parler d'une telle chose avant cela, seul Dieu doit en connaître la signification⁴³.]

Le passage n'est pas propre au corpus musulman de la légende d'Alexandre et il fait référence à une pierre qui, parfois décrite comme un œil (l'œil de la convoitise) ou un crâne, est ici réalisée « à l'image du roi » : elle pèse plus lourd que tous les biens terrestres, mais est plus légère qu'une poignée de terre ou de cendres, rappelant ainsi à l'homme, et plus précisément au souverain conquérant qu'est Alexandre, son statut de mortel. Face à cette énigme, le roi et ses savants sont démunis, ce qui rappelle l'entrée dans la zone obscure lorsqu'Alexandre refuse de comprendre les avertissements donnés par ses proches. Là encore, c'est Al-Khadir qui explique au roi la signification de la pierre magique comme le signe d'un nécessaire renoncement et un jugement moral sur la démesure de ses conquêtes militaires. Cette lecture insiste sur la question de la nature du roi ; comme l'avertissement répété « Crains Dieu », l'interprétation de l'épisode de la pierre est la dernière mise en garde avant la deuxième partie du manuscrit qui détaille les conquêtes terrestres d'Alexandre. Avant de connaître le succès terrestre, il est important que lui soit rappelée sa nature mortelle :

Dešpuweš diššoleš Al-Khadir : I ši la ubiyešyeš pešado kon loš monteš, pešariya maš ke loš monteš. I diššole Dzū-l-qarneini : Yā Al-Khadir, aši komo aš šabido šu pešo, aši šabeš šu dekalaraçiyon. Diššo Al-Khadir : Šī, yo lo dekalare a tu, in-šā-allāh, yā rrey ; ke Allāh da

⁴² On note exactement le même phénomène dans le roman de Miguel de Luna dix ans plus tard : l'islam est rendu compatible avec la foi chrétienne grâce à une réduction drastique des obligations du musulman, et réduit à son caractère monothéiste.

⁴³ Fol. 33 v.

marabillaš a šuš khaleqadoš, i šuš košaš formadaš todaš šon marabillaš, ke no lo šabe ninguno šino Allāh, i šu judiçyo, i šu ordonaçiyon en elloš ;

[Puis Al-Khadir leur dit : si vous l'aviez pesée avec des montagnes, elle pèserait plus lourd que les montagnes. Dhū l-Qarnayn dit alors : O Al-Khadir, puisque tu as su la peser, tu dois en connaître la signification. Al-Khadir répondit : Oui, je vais te la donner, si Dieu veut, O roi. Dieu présente des prodiges à ses créatures, et toutes ses créations sont des prodiges, personne ne peut en saisir le sens, sinon Dieu, ni comprendre ses jugements ou ses ordres⁴⁴.]

Comme dans la sourate 18, Al-Khadir n'est pas seulement supérieur aux savants d'Alexandre mais au roi lui-même. Il devient le maître du conquérant et remplit le rôle qu'aura Aristote dans la deuxième partie du manuscrit, qui relate les succès militaires d'Alexandre. La signification morale du passage est la même que ce que l'on trouve dans la source coranique, le message d'Al-Khadir au roi est le même que celui qu'il donne à Moïse et repose sur la nécessaire humilité de la créature face à son créateur sur le plan des biens matériels et des succès divers. Le roi est ainsi « mis à l'épreuve » par Dieu⁴⁵ sans qu'il puisse à aucun moment réclamer l'explication de cette mise à l'épreuve. Comme dans le Coran, Al-Khadir délivre le sens d'un événement dont le héros n'a pas à exiger la signification. La référence à la sourate 18, et plus particulièrement aux versets qui précèdent ceux qui sont consacrés à l'histoire du Bicorne, place Alexandre dans une situation privilégiée et en fait apparemment l'égal de Moïse.

Cette hypothèse est aussitôt démentie par la suite de l'enseignement d'Al-Khadir.

Diššo Al-Khadir. Akešta piyedra la puwešto Allāh ta'ālā a tu šenbalança, kel ta dado de la šennoriya lo ke no diyo a nenguno de šuš khaleqadoš, i ta dado del bençimiyento, i de layuda, i del ešpanto ašī ; i tu šennoriya šobre loš rreyeš de loš de la tiyerra en šol šaliyente i-yen šol poniyent, i te a fecho entarar en akešta eškuridad, i ta šakado della, i-yaš ido dakiya ke aš llegado a al malak akel ke šufla en el kuwerno, i ši šabešeš ke de caga de akešta tiyerra ubiyeše otra tiyerra aterebertiaš a dentarar i legar a ella ; i ši pudiyeseš šobre [fol. 35 v.] puyar al çiyelo, i šaber lo ke ay en el, haçerlo-iaš i no te fartariaš de nenguna koša, i no aš konfiança en ke kereçaš šennoria a tū šennoria.

[Al-Khadir dit : Cette pierre que Dieu, qu'il soit loué, a faite à ton image pour te dire qu'il t'a donné un pouvoir qu'il n'a donné à aucune autre de ses créatures, mais aussi sa bénédiction, son aide et la crainte que tu dois ressentir pour lui. Il t'a donné tout pouvoir sur les rois de la terre, du levant au couchant, il t'a permis d'entrer ici, dans cette zone obscure, il t'a permis d'en sortir, de là tu es arrivé jusqu'à l'ange qui souffle dans une trompe. Si tu savais que derrière chaque terre se trouve une autre terre, tu t'y rendrais, et si tu pouvais aller jusqu'au ciel, pour voir ce qu'il y a, tu le ferais, tu ne te satisfais de rien, ton seul désir est d'ajouter conquête sur conquête⁴⁶.]

Le lieu d'Alexandre est bien terrestre et Dieu, par l'épisode double de la fontaine de vie et de la pierre, marque les limites de la nature du roi : il n'est ni immortel ni prophète. Alexandre reçoit passivement les informations qu'Al-Khadir lui livre, à aucun moment il ne soupçonne la signification de l'objet et la révélation provoque ses pleurs et ceux de son armée ; plus tard, alors qu'Alexandre marche dans le lit d'une rivière couvert de pierres précieuses, il décide de renoncer à cette richesse offerte, fort de l'enseignement moral que lui a donné l'interprétation d'Al-Khadir (fol. 37). La description de la rivière rappelle les passages coraniques sur le

⁴⁴ Fol. 34 v.

⁴⁵ « yl ya a porobado a šuš khaleqadoš kon lo ke kiere de pobreça, i de rrikeça, i de çiençiya, i de torpeça » [fol. 35].

⁴⁶ Lecture proposée par A. R. Nykl (*op. cit.*, p. 160) en accord avec la *DQh* où l'on retrouve, en substance, ce passage (Zuwyiyia, *op. cit.*, p. 136).

Paradis et c'est ce renoncement même qui permet au roi de sortir de la zone de ténèbres et de reprendre sa mission terrestre en élevant un mur contre Gog et Magog.

L'ensemble du passage pose donc bien la question de la nature prophétique d'Alexandre, et si les actions du roi macédonien se caractérisent principalement par leur incomplétude, c'est le signe de sa position intermédiaire : élu parmi les hommes mais inférieur aux prophètes dont Muhammad clôt la lignée. Au tout début du récit, l'ascension d'Alexandre contient déjà la question de sa nature prophétique et l'annonce de ses limites : le lien avec l'histoire de Muhammad est alors évident, ainsi que la veine des *qiṣaṣ al-anbiyā*, mais le roi n'accède là encore qu'à une partie de la vérité et l'ange décrit sans ambiguïté sa mission terrestre.

Le *mi'rādj*

La cartographie terrestre qui vise à placer les frontières du monde (et du *dar al islam*), très présente dans les trois quarts du manuscrit, est précédée d'un épisode dont la tonalité est nettement différente : Alexandre commence son voyage par une ascension. Or l'épisode ne peut qu'évoquer le souvenir de la visite nocturne du Prophète à Jérusalem : selon la tradition, Muhammad, monté sur un cheval ailé (le Burâq), commence son ascension à partir du rocher situé à Jérusalem, là où la mosquée de 'Umar sera ensuite édifiée en souvenir. Accueilli par les prophètes de l'Ancien et du Nouveau Testament, il franchit les sept cieus et rencontre Moïse qui lui conseille de réduire à cinq le nombre de prières quotidiennes, Muhammad rencontre finalement Dieu et marchand le nombre de prières avec l'aide de Moïse. Les différents prophètes rencontrés le confortent dans sa mission et l'identifient comme celui qui clôt la lignée prophétique⁴⁷.

Contrairement à ce qui se passe pour Muhammad, ce n'est pas l'ange Gabriel mais Zayafil qui donne l'ordre à Alexandre de propager la foi musulmane sur l'ensemble du monde, lors d'un envol qui reprend certains éléments du *mi'rādj* prophétique.

I bolo kon el puyandolō lo ke kišo Allāh; depuweš šako šu kabeça de debaššo de šu ala, i diššole el al-malak: No eš akeša tu çibdad, enpero eš el mundo; i a Allāh ta'ālā te manda ke bayaš akiyen ešta [fol. 5 v.] en šu mitad de laš al-ummaš i loš linajes, i-ya kiyen ešta en šuš kaboš, I pareš miyentrereš a lo kešta en ella de šuš marabillaš I šu potençiya, I ke pelegeš a šol šaliente i-ya šol poniyente, dakiya ke rodeeš kon loš keštan en ella de laš alummaš; I a kuwanto loš keštan en šuš kaboš šon jerenaçiyoneš ke no poriyen eštar konperešoš elloš, I šon loš de Jūju wa Mājūju, wa Māwīl wa Yāwīl, wa Nāšid wa Bāriš, wa Jābalqā wa Jābarsā; no dellaš jerenaçiyoneš ke leš pareçkan otra jerenaçiyon. I kišo Allāh, yā Dzū-l-qarneini, en ke ataššaše la rrazon de ši mišmo, I te pušieše rrazon a el šobre loš khaleqadoš, por tal ke no digan el diya del judiçiyon: No noš bino de parte tuya, yā šennor, kiyen noš Febe a šaber ke tu eraš nuwestro šennor, I yā te a puwešto Allāh rrazon en ello šobre elloš.

[Et il vola avec lui, l'élevant dans les airs comme le voulait Dieu ; ensuite il sortit sa tête pardessous l'aile et l'ange lui dit : Ce que tu vois n'est pas ta ville mais le monde ; et Dieu, qu'il soit loué, t'ordonne d'aller voir ce qu'il compte d'habitants et de races, ceux qui habitent dans ses confins, et que tu t'arrêtes sur ce que le monde compte de merveilles ainsi que sa puissance, que tu atteignes le levant et le couchant, que tu en fasses le tour et que tu rencontres ceux qui y vivent ; quant à ceux qui vivent dans ses confins, ce sont des races que l'on ne peut compter, ce sont ceux de Gog et Magog, de Māwīl et Yāwīl, de Nāšid et Bāriš, de Jābalqā et Jābarsā ; aucune de ces races ne se ressemble. Et Dieu veut, ô Dhū l-Qarnayn, que tu mettes un terme à leur loi, et que tu imposes la sienne à toutes les créatures, afin que personne ne dise

⁴⁷ Voir plus haut, note 7, pour les développements para-coraniques, voir, J. E. Bencheikh, « Mi'rādj », *Encyclopédie de l'Islam*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1993.

le jour du Jugement : Personne n'est venu de ta part, Seigneur, pour nous faire savoir que tu étais notre seigneur, Dieu a fait de toi une preuve pour eux⁴⁸.]

La mission d'Alexandre est donc d'abord d'ordre religieux : d'après la tradition musulmane, il n'est pas un prophète mais une preuve (*rraçon*). La comparaison avec le *mi'rādġ* est évidente puisque l'ange Gabriel est cité. Il ne fait aucun doute que l'ascension d'Alexandre est à la fois le signe de son statut privilégié et de son infériorité par rapport à Muhammad. La propagation du message révélé en partie à Alexandre à ce moment-là passe par la force et la mise en place d'une limite physique entre ceux qui « sont comptés » et les autres : le roi doit ainsi préparer la terre au message prophétique, d'une part en l'annonçant, d'autre part en définissant, sur le terrain, la zone privilégiée qui le recevra et en vouant les autres à des confins inaccessibles. L'ange ne livre aucun détail sur les pratiques religieuses elles-mêmes. Averti de sa mission le roi s'interroge sur ses moyens et Dieu, par le biais de l'ange répond qu'il y pourvoira en lui faisant comprendre les langues qu'il ignore, en aidant son armée et en le guidant dans ses expéditions.

Les différentes conquêtes qui suivent ne sont donc pas le fruit d'une quelconque *hybris* de la part du roi macédonien mais l'accomplissement d'un ordre divin, de même, l'exhaustivité est au centre de la mission d'Alexandre puisqu'il doit atteindre tous les peuples contenus dans la frontière qu'il est chargé de dessiner. La révélation en elle-même, par son imprécision, appelle l'intervention future d'un prophète véritable : Muhammad lors de son ascension rencontre ses pairs qui confirment son statut, alors qu'Alexandre n'a comme intermédiaire que l'ange Rafael.

Dans cette élévation d'Alexandre, il n'y a aucune place pour la description du Paradis : le regard du roi, toujours tourné vers la terre, ne s'occupe pas de ce qui se passe plus haut :

Komo alço el al-malak ad a-Dzū-l-qarneini dišsole a el : Ke beeš ? Diššo : Beo a mi çibdad i al rrededor della çibadeš munchaš. I bolo kon el puyandolo lo ke kiššo Allāh ; depuweš šako šu kabeça de debaššo de šu alla, i dišsole el al-malak : no eš akeša tu çibdad, enpero eš el mundo ; i ya Allāh ta'lā te manda ke bayaš akiyen ešta en šu mitad de laš al-ummaš i loš linaješ, i-ya kiyen ešta en šuš kaboš, i pareš miyenteres a lo kešta en ella de šuš marabillaš i šu potençiya, i ke pelegeš a šol šaliente i-ya šol poniyente, dakiya ke rodeeš kon loš keštan en ella de laš al-ummaš.

[Comme l'ange soulevait Dhū l-Qarnayn, il lui dit : Que vois-tu ? Il répondit : je vois ma ville et autour d'elle beaucoup d'autres villes. Il le souleva autant que Dieu le voulut ; puis le roi sortit la tête sous l'aile de l'ange et l'ange lui dit : ceci n'est pas ta ville mais le monde tout entier ; Dieu, qu'il soit loué, t'ordonne que tu ailles vers les peuples et les familles qui se trouvent en son milieu et ceux qui se trouvent en ses confins, que tu connaisses leurs merveilles et leur puissance, que tu les soumettes du levant au couchant et que tu domines l'ensemble des populations qui s'y trouvent⁴⁹.]

La vue est bien le sens le plus important du passage, comme dans l'ascension du prophète, mais elle ne porte jamais au-dessus de l'ange. La description précise du geste du roi insiste sur le fait qu'il concentre ses regards sur la terre, qui est son seul domaine. L'explication donnée par l'ange, qui précise la mission d'Alexandre, rappelle ce que la description met en évidence : le roi macédonien obtient de Dieu la domination de l'ensemble du monde (de la *umma* plus précisément, ce qui renvoie au *dar al-islam*), mais seulement du monde. La référence à Muhammad permet de comprendre le sens du passage qui vise effectivement, et dès les premiers folios du manuscrit, à préciser le statut du roi. La réécriture

⁴⁸ Fol. 5 v.

⁴⁹ Fol. 5 r.

de l'épisode du voyage au paradis ne fait donc ensuite que confirmer ce que l'ascension d'Alexandre dit très clairement déjà.

Alexandre, dont l'histoire se termine à Jérusalem (« la kaša šanta » [fol. 121 v.]) est bien « l'ami des prophètes » [fol. 6 r.] mais n'en est pas un lui-même. Très vite persuadé de cette limite, Alexandre le musulman obéit aux ordres que Dieu lui a fixés en le faisant « roi très savant » [fol. 6 r.]. La sagesse du roi macédonien se lit dans son renoncement des biens terrestres et non dans la limitation de son devoir de conquête. Son pseudo-voyage au Paradis complète ainsi le message qu'il a reçu de l'ange : admis à visiter les confins du monde, il n'est pas admis à y rester, son devoir est terrestre même si sa force elle-même est la preuve de la toute puissance de Dieu. C'est en explorateur qu'il visite la zone obscure et non en élu, il ne s'y rend que pour exclure cette zone de ténèbres du monde sur lequel il règne en souverain mortel. La clef incomplète qu'il possède ne lui donne que le pouvoir d'accomplir sa mission, celle d'un conquérant exceptionnel, mais qui reste un homme.