

La cène des deux prophètes : parcours d'un apocryphe L'institutionnel, le merveilleux et le littéraire à la table d'Ilyās

Ilyas Hassan

Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3
EA 1734 - Centre des Etudes Arabes (CEA)



Synergies Monde arabe n° 6 - 2009 pp. 219-247

Résumé : *Le présent article s'inscrit parmi les travaux qui tentent d'explorer des espaces peu visités sous un angle littéraire de la prose arabe classique. Il se propose d'étudier un texte intégré tardivement dans le corpus officiel du ḥadīṭ (traditions prophétiques), sans pour autant avoir gagné la reconnaissance de l'institution religieuse et le statut de tradition dite authentique (ṣaḥīḥ). Ce ḥadīṭ, qui fait le récit de la rencontre des deux prophètes Muḥammad et Ilyās et de leur repas autour d'une table descendue du ciel, reste absent des corpus canoniques de la Tradition. Le statut d'apocryphe poursuivra ce texte des siècles durant, ce qui ne l'empêchera pas d'être repris par les clercs, ne serait-ce que pour être mis en cause ; ce statut de fausse tradition permettra par ailleurs au texte d'évoluer hors des cadres institutionnels. Laissant les aspects mythologiques et théologiques du texte au second plan, ce travail s'intéressera prioritairement à la formation d'une matière littéraire en marge des textes religieux canoniques et au rapport entre l'institution et l'imaginaire. L'étude de plusieurs versions de cette tradition permettra d'observer le développement d'un récit merveilleux et l'affinement progressif de sa structure narrative. L'on trouvera dans le texte une traduction provisoire des trois versions qui nous sont parvenues de ce récit.*

Mots-clés : *Récit, récit merveilleux, littérature arabe, littérature religieuse, histoires des prophètes, hadīth, apocryphes, Ilyas, Elie.*

Abstract: *This article is one of a few studies attempting to explore on an area which has not yet been examined from a literary angle of classic Arabic prose. We shall try to analyse a text which was integrated into the official ṣaḥīḥ (prophetic traditions) at a later stage. Nevertheless, this supplementary text has never been recognised by the religious institution as worthy of its authenticity (ṣaḥīḥ).*

This ḥadīṭ tells the story of a meeting that took place between the two prophets, Muḥammad and Ilyās, at the table, during a meal that came down from sky. It is absent from canonical body of Traditional writings. The status of apocrypha follows this text throughout several centuries, and will not prevent it to be revised by the clerks even though by questioning its issue. This status of apocrypha allowed the text to evolve outside the realm of religious institutional framework. Leaving a side the mythological and theological aspects, this article principally looks at the development of a literary form in parallel with canonical religious text and the relationship between institutional religion

and Legendary. Different versions of this tradition allow observing the development of a wonderful tale and the progressive refinement of its narrative structure. In the text, we shall find the translation of three versions which stem from the same tale.

Keywords: Tale, wonderful tale, Arabic literature, religious literature, Prophets' stories, *hadīth*, apocrypha, Ilyas, Elijah.

Introduction

La littérature religieuse et parareligieuse musulmane peine encore à intéresser les spécialistes et historiens des genres narratifs arabes. Pourtant l'exégèse coranique, la Tradition prophétique, les traités eschatologiques ou encore la littérature hagiographique nous lèguent un patrimoine fictionnel narratif non négligeable. Et si des récits en particulier - pensons à titre d'exemple au célèbre *Voyage nocturne (al-Isrā' wa al-Mi'rāğ)* - ont fait le tour des langues du monde et sont parfois abordés, sans aucun embarras, comme des œuvres littéraires, les textes qui attendent une telle approche demeurent innombrables ; le plus souvent, quand on s'y intéresse au-delà de leur portée historique ou islamologique, c'est leur aspect mythologique qui prend le dessus.

Les études islamologiques ont en effet permis un glissement autorisant des spécialistes de la discipline, comme Claude Gilliot par exemple, à utiliser fréquemment, aisément et sans se montrer obligé de les justifier, des intitulés comme « littérature du *hadīth* » ou « genre littéraire du *tafsīr*. Le glissement ne s'arrête heureusement pas aux appellations mais s'avère être l'aboutissement de nombreux travaux portant particulièrement sur les aspects fictionnel et mythique dans les textes religieux musulmans¹. Ce type d'approche, sans réussir à déplacer sa matière dans le domaine des études littéraires, a le mérite d'avoir libéré nombre de textes du cadre purement théologique et historique dans lequel ils étaient cantonnés.

Mais quant à présenter en tant que récits, dans un séminaire d'introduction à la littérature arabe classique, la biographie mythifiée du compagnon Ibn 'Abbās (Gilliot, 1985), par exemple, ou le périple de Dū al-Qarnayn (Coran, XVIII : 83-99) tel qu'il est relaté dans le commentaire de Ṭabarī ou dans les *Qīṣaṣ al-'anbiyā'* de Ṭa'labī, une telle entreprise paraît encore, pour beaucoup, trop osée, sinon hors discipline.

Ces modestes pages ne prétendent naturellement pas combler une lacune ni jeter les bases théoriques d'une approche disciplinaire. Nous espérons toutefois, par ce travail, mettre en avant une interférence, souvent soulignée et rarement étudiée en tant que telle, entre la sphère religieuse et celle littéraire dans l'histoire des textes narratifs arabes. Pour ce faire, nous proposons d'étudier la formation d'un texte à caractère littéraire à partir d'une matière initialement conçue pour être intégrée dans un corpus de textes religieux.

Le récit sur lequel porte l'approche est celui de la rencontre entre les prophètes Muḥammad et Ilyās. La catégorie à laquelle appartient ce récit, à savoir les *mawḍū'āt* (fausses traditions prophétiques), nous permettra, dans un premier

temps et en exposant trois versions successives (IX^e, X^e et XII^e siècles), d'observer certains aspects du rapport entre l'institution religieuse et l'imaginaire, et la manière dont le texte gagnera définitivement le statut d'apocryphe (parties 1, 2 et 3). Après cet exposé sur le parcours du texte, nous réserverons une seconde partie du travail (parties 4, 5 et 6) à l'approche narrative des trois versions, afin de suivre les transformations structurelles que connaît le récit dans son rapport avec l'institution et à l'issue de son voyage à travers trois siècles.

Une tradition non retenue

Dans son *Kitāb al-hawātif* (*Livre des voix de l'invisible*), ouvrage renfermant 177 traditions et *ḥabar* (pl. *aḥbār*) qui portent sur des messages émanant de sources voilées (l'Au-delà, les morts, les anges, les djinns, etc.), le prestigieux Ibn Abī al-Dunyā (m. 891) mentionne une tradition sur le prophète Ilyās, que ses contemporains semblaient ignorer ou pour le moins négliger.

C'est une tradition qui se trouve en effet exclue des corpus canoniques de traditions prophétiques, reconnus par l'école sunnite, dont, particulièrement, les *Ṣaḥīḥayn*. Il s'agit des deux corpus recensés par Buḥārī et Muslim, tous deux disparus près de deux décennies avant Ibn Abī al-Dunyā et considérés comme les fondateurs du savoir religieux qu'est le *ḥadīth*. Mise dans la bouche d'Anas Ibn Mālik, la tradition fait le récit d'une rencontre entre Ilyās et Muḥammad, que Dieu célèbre par un repas descendu du ciel. Cet épisode vient ainsi se greffer à la fois sur l'hagiographie de Muḥammad et sur celle réservée à Ilyās dans la tradition musulmane savante (cf. par exemple Ṭabarī, *Tārīḥ*, t.1, 273-274 ; Ṭa'labī, 255-261), récit très proche du récit biblique d'Elie (1 Rois 16-22 ; 2 Rois 1-2). Cet épisode vient également s'annexer aux *aḥbār* de nature biographique se rapportant au compagnon (*ṣaḥābī*, pl. *ṣaḥāba*) Anas b. Mālik, présent au moment du repas céleste.

Comme les autres récits de l'ouvrage d'Ibn Abī al-Dunyā, dont le fil conducteur est le rôle joué par des voix mystérieuses qui s'adressent aux personnages, le récit de la cène des deux prophètes se déclenche par un *hātif*, une voix qu'entend le prophète de l'Islam et ses compagnons, en voyage pour mener une bataille que le texte ne nomme pas :

« Anas b. Malik a dit² :

Nous menions une expédition avec l'Envoyé de Dieu - Que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - et alors que nous arrivions au Défilé de la Chamelle, à la cité d'al-Ḥiḡr, nous avons entendu une voix dire :

- Ô Seigneur ! Fais que je rejoigne la Nation de Muḥammad à laquelle Tu as accordé Ta miséricorde et Ton pardon, dont tu as guidé les pas sur la voie du repentir et dont tu as exaucé les prières.

L'Envoyé de Dieu - Que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - m'a dit alors :

- Va voir, Anas, quelle est cette voix.

J'ai pénétré dans la montagne et j'y ai vu un homme à la barbe et aux cheveux blancs, tout de blanc vêtu et mesurant plus de trois cent coudées. Quand il m'a vu, il m'a demandé :

- Es-tu le messager du Prophète ?
- Oui, ai-je répondu.

Il m'a dit :

- Retourne le voir et adresse-lui mon salut. Dis-lui : « Voici ton frère Ilyās qui souhaite te rencontrer ».

Avec le Prophète - Que la prière et le salut de Dieu soient sur lui -, nous sommes allés à sa rencontre. Arrivé non loin de lui, je me suis arrêté et le Prophète s'est avancé. Ils se sont entretenus tous les deux un long moment, jusqu'à ce qu'une sorte de nappe garnie de mets³ descende du ciel et se dresse devant eux. Sur leur invitation, j'ai partagé leur repas, qui était composé de truffes, de grenades et de céleri. Quand j'ai eu fini de manger, je me suis levé pour aller me tenir [de nouveau] à l'écart. C'est alors qu'un nuage est venu emporter Ilyās. J'ai vu ses blancs vêtements au cœur du nuage filant vers les contrées du Šām.

J'ai demandé au Prophète - Que la prière et le salut de Dieu soient sur lui :

- Toi qui m'es plus cher que mon père et ma mère, [dis-moi,] ce repas que nous avons pris, est-il [vraiment] descendu du ciel pour toi ?

Le Prophète - Que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - a répondu :

- Je lui ai demandé ce qu'il en était et il m'a dit : « Tous les quarante jours, Ġibrīl m'apporte ce repas et, tous les ans, il me donne à boire de l'eau de Zamzam. Il m'est arrivé de le voir [penché] sur le puits, le seau à la main en train de boire, et il lui est arrivé de m'en offrir »⁴.
(Ibn Abī al-Dunyā, 78-79).

Ce supplément à la vie des trois personnages du récit ne semble représenter aucun enjeu à l'époque ; il s'agit, comme tant d'autres, d'une tradition invalide qui ne répond pas aux critères canoniques des collecteurs, du point de vue de la chaîne de transmission (*isnād*) et/ou du contenu. Elle se trouve de ce fait exclue du corpus officiel du ḥadīth. Toutefois, un savant confirmé et crédible aux yeux de l'institution religieuse, comme Ibn Abī al-Dunyā, semble pouvoir s'autoriser à la mentionner dans un ouvrage mis à des fins édifiantes, d'autant plus que, contrairement à la logique de l'un ou l'autre Ṣaḥīḥ, son corpus n'a pas pour objectif de répertorier les faits et dires du fondateur de l'Islam.

Guère plus d'un siècle après la mort d'Ibn Abī al-Dunyā, al-Ḥākim al-Nysābūrī (m. 1014) propose une tradition semblable à la première, dans son *Mustadrak 'alā al-ṣaḥīḥayn*, ouvrage destiné cette fois-ci à la Tradition prophétique en tant que telle.

Le texte cité par al-Ḥākim représente quelques écarts par rapport au premier. Toujours dans la bouche d'Anas b. Mālik, le contexte initial reste presque

inchangé (pourtant avec beaucoup moins de précisions, cf. parties 4 et 5). Le repas descendu du ciel reste à son tour l'événement central du récit, mais c'est notamment au niveau du déroulement de la cène et du départ d'Ilyās que le second texte diffère sur le plan événementiel :

« Anas b. Mālīk a dit :

Un jour que nous étions en voyage avec l'Envoyé de Dieu - Que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - et que nous avons fait une halte, nous avons entendu la voix d'un homme retentir dans la vallée :

- Ô Seigneur ! Fais que je rejoigne la Nation de Muḥammad à laquelle Tu as accordé Ta miséricorde et Ton pardon, et montré la voie du repentir.

[Anas] a dit : Depuis les hauteurs de la vallée, j'ai vu un homme de plus de trois cents coudées qui m'a demandé :

- Qui es-tu ?

J'ai répondu :

- Anas Ibn Mālīk, serviteur de l'Envoyé de Dieu - Que la prière et le salut de Dieu soient sur lui.

Il m'a demandé :

- Et où se trouve-t-il ?

J'ai répondu :

- Le voici, qui se tient à la portée de ta voix.

L'homme a dit :

- Va donc lui adresser mon salut ; dis lui : « Ton frère Ilyās te salue ! ».

[Anas] a dit : Je suis allé voir le Prophète - Que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - et je l'ai informé [de ce qui m'était arrivé]. Il est venu à sa rencontre, l'a pris dans ses bras et l'a salué. Ensuite ils se sont tous deux assis pour converser. [Ilyās] a dit :

- [Sache,] ô Envoyé de Dieu, [que] je ne mange qu'une fois l'an, et c'est aujourd'hui que je dois rompre le jeûne ; mangeons donc ensemble !

[Anas] a dit : Du ciel est alors descendu un plateau⁵ sur lequel du pain, du poisson et du céleri avaient été servis. Ils ont mangé, m'ont nourri, puis, [tous ensemble,] nous avons célébré la prière de l'après-midi. Ensuite, [Ilyās] a fait ses adieux au Prophète et je l'ai vu s'élever dans les cieux à travers les nuages ». (al-Ḥākīm, t2, 617)

Comme l'annonce son titre, le *Mustadrak* d'al-Ḥākīm vient « rattraper » les deux corpus collectés par Buḥārī (m. 870) et Muslim (m. 875) et se veut ainsi complémentaire à eux. Tout en défendant les deux fondateurs dans son

introduction (al-Hākīm, t1, 2), l'auteur se propose d'ajouter à leurs corpus des « traditions dont les transmetteurs sont dignes de confiance, semblables à ceux adoptés par les šayḥayn⁶ ou [au moins] par l'un d'entre eux » et auxquels ils avaient eu recours pour établir l'authenticité des traditions répertoriées dans leurs œuvres respectives⁷.

Intégrée dans cet ouvrage, la tradition est de fait revendiquée comme authentique. Mieux encore, al-Hākīm ne manque pas de préciser à la fin du texte qu'il s'agit « d'une tradition transmise par une chaîne fiable [selon les critères des deux clercs] et qui n'a pourtant pas été retenue par eux »⁸. L'épisode en question est sensé ainsi, au moins aux yeux de l'auteur du *Mustadrak*, rejoindre les récits officiels à la fois de la vie de Muḥammad et d'Ilyās.

Cette tentative de canonisation ne fera pas pour autant du repas partagé par les deux prophètes et observé par Anas, un fait historique pour les savants musulmans. Ce repère dans l'histoire du *ḥadīṭ*, à savoir le *Mustadrak*, sera en effet abordé avec beaucoup de méfiance et vu comme une aventure hasardeuse ; quant à notre texte, dans ces deux versions, il sera très vite remis en cause. L'un des disciples d'al-Hākīm, Abū Bakr al-Bayhaqī (m. 1066), dans son *Dalā'il al-Nubuwwa* (*Les signes de la prophétie*), le qualifiera déjà de faible (*ḍa'īf*) (Bayhaqī, t5, 422). Plus tard, il s'agira catégoriquement pour Ibn al-Ġawzī (m. 1201), par exemple, d'un « apocryphe sans aucun fondement »⁹ (Ibn al-Ġawzī, t1, 200).

Quant à al-Ḍahabī (m. 1348 ou 1352), grande référence de l'école sunnite, sa critique ira à la fois au texte et au faussaire qui l'aurait inventé ; il qualifiera en effet la tradition d'« apocryphe, que le Seigneur enlaidisse celui qui l'a forgé »¹⁰ ! (Ḍahabī/al-Hākīm, Talḥīṣ t2, 617) ; al-Hākīm, pourtant décrit ailleurs par ce même Ḍahabī (*Mizān*, 608) comme étant un grand savant crédible (*imām ṣadūq*), ne sera pas épargné : l'auteur ajoute à son commentaire de notre *ḥadīṭ* qu'il n'aurait pas cru que « l'ignorance puisse pousser al-Hākīm jusqu'à considérer comme authentique un tel [*ḥadīṭ* forgé] »¹¹. La réplique de Ḍahabī sera désormais citée à merci, à tel point qu'elle fera presque partie du *ḥadīṭ*.

2. Bannissement : le cadre et l'intrus.

Au-delà de la simple méfiance, l'ahurissement et l'indignation des ḥulamā' tardifs vis-à-vis de la tradition de la cène des deux prophètes, et que la dernière citation de Ḍahabī illustre bien, méritent que l'on s'y attarde. Car pour une tradition qualifiée de mensongère, la position souple mais sans ambiguïté de Bayhaqī, qui cite telle quelle la version de son prédécesseur al-Hākīm¹² et qui la met en cause, paraît suffisante.

Bayhaqī constate en effet que le texte fait le récit d'un miracle. Pourquoi donc ne pas l'admettre en tant que tel du moment que le Créateur est capable de produire de tels événements qui témoignent de Sa toute-puissance, et que le récit « ressemble aux [autres] miracles réservés par Dieu - le Tout-Puissant le Très Haut - à son Envoyé » ? La réponse vient immédiatement après : étant donné la faiblesse de sa chaîne de transmission (*isnāduhu ḍa'īf*) et pour éliminer le doute, la Tradition peut s'en passer et « se contenter des miracles

authentiques » (Bayhaqī, t5, 422)¹³. Les miracles, tout en étant possibles pour le clerc, sont ainsi répartis en deux catégories : authentiques ou douteux, solides ou faibles. Quant au critère de cette répartition, celui-ci reste conventionnel : c'est le degré de solidité de la chaîne de transmission des récits.

Effectivement, que ce soit dans la version d'Ibn Abī al-Dunyā ou d'al-Ḥākim, notre *ḥadīṭ* peut être vu comme un récit de miracles : une longévité extraordinaire réservée aux seuls élus de Dieu ; une rencontre avec un prophète des Anciens (*'awwalūn*) ; une table dressée - ou une nappe garnie - descendue du ciel ; une nourriture céleste et un personnage tantôt porté sur un nuage (version d'Ibn Abī al-Dunyā) tantôt levé au ciel par une force invisible (version d'al-Ḥākim) ; en des termes différents de ceux de Bayhaqī, on constate qu'aucune de ces thématiques-là n'est étrangère à l'imaginaire religieux musulman¹⁴.

Le bref commentaire de Bayhaqī demeure particulièrement intéressant, du fait qu'il souligne un double critère d'évaluation de notre récit, qu'il applique lui-même : la croyance (le Tout-Puissant est en mesure de le produire) et l'institution de la croyance et sa cohérence (la chaîne de transmission est toutefois faible). Par cette distinction, Bayhaqī, tout en respectant finalement la démarche traditionniste qui privilégie le critère du *sanad* et mesure l'authenticité de l'information à cette aune, n'en met pas moins en valeur le côté surnaturel du texte. Ainsi, il souligne implicitement que ce qui est incohérent du point de vue de l'institution ne l'est pas forcément du point de vue de la croyance ou, pour faire dire à Bayhaqī ce qu'il n'aurait pas dit, du point de vue de l'imaginaire du croyant.

Cette position ne sera pas celle des auteurs ultérieurs comme Ḍahabī, Ibn Kaṭīr (m. 1373) ou encore 'Asqalānī (m. 1449) qui maudiront formellement le texte et n'y trouveront aucun intérêt. Pour ces auteurs, il sera plutôt question d'hallucinations que de miracles. Mais quant à l'enjeu du rejet catégorique qu'ils expriment, il semble se situer moins sur le plan du texte et sur son aspect surnaturel que sur celui de l'incohérence qu'il implique et de l'illégitimité qu'il représente.

Justement, al-Ḥākim, *imām* confirmé aux yeux de l'école sunnite mais, en même temps, aux allégeances dogmatiques douteuses pour elle¹⁵, porte *de facto* atteinte aux deux piliers de la Tradition de cette école, Buḥārī et Muslim, en se mettant à pied d'égalité de ces fondateurs et en prenant l'initiative d'élargir le corpus canonique rassemblé par eux et admis par leurs successeurs. La fine et précise accusation que l'on formulera à son égard, à savoir le fait d'être « connu par son adhésion au chiisme, sans porter atteinte aux deux clercs »¹⁶ (Ḍahabī, *Mīzān*, t3, 608 ; 'Asqalānī, *Lisān*, t5, 233) dédouane en parti l'homme mais pas son œuvre, le maudit *Mustadrak* qu'il aurait composé, dira-t-on pour dissocier l'homme et l'œuvre, à la fin de sa vie où il avait déjà « connu un changement et perdu la raison »¹⁷ (*ibid.*) !

L'indignation suscitée par notre texte qui se trouve ainsi hors cadre, puisque apporté par un personnage en quelque sorte « semi fiable », semble ainsi concerner plutôt que l'authenticité d'une matière transmise, l'intrusion de cette matière étrangère dans le cadre institutionnel.

Par sa démarche, al-Hākīm déplace en effet le texte du stade de l'invalidité à celui de la transgression, à la fois de l'institution du *ḥadīṭ* et de l'imaginaire officiel. Considérée ainsi, la cène des deux prophètes devient aux yeux de beaucoup de religieux non seulement un mauvais texte, mais un mauvais texte à « mauvais comportement » ; c'est cette transgression qui semble provoquer *a posteriori* la colère et l'indignation des autres clercs.

La résistance à l'intrusion est manifestée sous différentes formes et à l'appui de divers arguments, tous relevant d'une problématique de cohérence. Comme tant d'autres traditions ayant eu le même parcours, et par-delà la mise en cause systématique de l'auteur du *Mustadrak*, l'on insistera sur l'invalidité de la chaîne de transmission, répétons-le, élément crucial dans la sélection des traditions. Le statut de *ḍa'īf* que Bayhaqī avait auparavant fait valoir, disparaîtra, et c'est de pur mensonge qu'il sera désormais question. L'on rejettera ainsi la fiabilité d'un ou de plusieurs des maillons de la chaîne. L'on s'attaquera par exemple à des transmetteurs (*rāwī*, pl. *ruwāt*) comme Yazīd al-Mawṣilī et Abū Ishāq al-Ġaraṣī, deux noms qui figurent au milieu de l'*isnād* de la version d'Ibn Abī al-Dunyā, et qui « ne savent pas » (Ibn al-Ġawzī, t1, 200).

Pour la version d'al-Hākīm, l'on qualifiera d'interpolateurs d'autres transmetteurs cités dans l'*isnād*, comme Yazīd al-Balawī et/ou Ibn Sayyār dont l'un ou l'autre aurait inventé cette tradition de toutes pièces (*Ḍahabī/al-Hākīm, Talḥīṣ*, t2, 617)¹⁸.

Des contradictions avec le corpus du *ṣaḥīḥ* seront à leur tour mises en avant. C'est le cas de l'argument avancé par Ibn al-Ġawzī, appuyé par une tradition canonique prévoyant la disparition dans cent ans, de tous les humains vivant à l'époque du prophète de l'Islam (Ibn al-Ġawzī, 200 ; Muslim, t4, 156-157). Pour Ibn al-Ġawzī, ce *ḥadīṭ* dément le principe même de la longévité d'Ilyās qui lui aurait permis d'atteindre l'avènement de la nouvelle religion.

Du même registre, l'on peut mentionner l'argumentation d'Ibn Kaṭīr qui s'arrête sur la taille d'Ilyās (trois cent coudées) et l'oppose à un *ṣaḥīḥ* où il est rapporté que depuis le premier homme, Adam, qui mesurait seulement soixante coudées, la taille des humains ne cesse de diminuer progressivement (Ibn Kaṭīr, t1, 338 ; cf. également Buḥārī, 607) ! De même, pour cet auteur, il est inconcevable d'imaginer que l'on puisse convoquer le Sceau des prophètes (*Ḥātam al-anbiyā'*) : si le récit avait été véridique, le prophète le plus ancien et, de ce fait, le moins parfait, s'entend Ilyās, se serait présenté lui-même auprès de Muḥammad (*ibid.*).

Ce qui a été vu comme une intrusion tentée par al-Hākīm sera donc déjoué. Le choix des *ṣayḥayn* qui avaient quelques siècles auparavant exclu cette tradition, l'emportera de nouveau. Le texte ne réussira pas à percer le cadre de la mythologie officielle. Il gagnera définitivement le statut d'apocryphe et l'institution fera valoir sa loi : le prophète de l'Islam n'a jamais partagé un repas avec Ilyās ; celui qui raconte ce récit ment ; celui qui le croit se trompe ; celui qui tente de faire croire qu'il est authentique est un fourbe. Voici un mauvais sort pour un *ḥadīṭ*, et pour un épisode qui se voulait historique à un moment de son parcours, mais pas pour le récit qui verra dans cette malédiction une heureuse aventure.

3. De retour

Le statut d'apocryphe intrus semble mettre en place une dynamique littéraire. Car si la tentative d'al-Ḥākīm échoue vite à faire gagner au texte une authenticité institutionnelle, elle réussit à l'introduire définitivement dans la sphère de la littérature savante *écrite*. En effet, le mécanisme de l'intrusion et du rejet protège le texte, d'une part de se dissoudre avec le temps dans l'oralité et, d'autre part, lui garantit un devenir littéraire.

Car la réfutation systématique, en réservant une place au texte dans les écrits des clercs, lui offre une sorte de notoriété. Le récit finit en effet par constituer un repère dans les ouvrages des savants, et l'institution, pour ôter à Ilyās une longévité qu'elle estime mensongère, se trouve en train de léguer celle-ci à son récit qu'elle voit comme un mensonge ; par ailleurs, du fait qu'il ne gagne pas un statut canonique, le récit ne devient jamais la propriété de l'institution. Il continue alors à jouir de la malléabilité des textes oraux et à développer de nouvelles formes sans se limiter à une mouture définitive figée : plus long ou plus court, truffe ou poisson au menu, voyage sur un nuage ou montée au ciel porté par des invisibles, vision l'archange Gabriel en train de boire à Zamzam ou exclusion de celui-là du récit... la forme et les détails ne font pas d'enjeux, du moment que l'authenticité de l'ensemble est préalablement rejetée, et que la citation a lieu pour donner un exemple des fausses traditions. Une fois qu'il a constitué un repère dans la « fausse vie » des deux prophètes, le texte semble fonctionner comme un pôle d'attraction. Il forme une zone où se rencontrent, au sein même de la littérature savante qui les abomine, d'autres « textes voyous » portant sur le même sujet.

C'est dans cette dynamique, au XII^e siècle, qu'Ibn 'Asākir (m. 1176) mentionne la version d'al-Ḥākīm dans son fameux et gigantesque *Tāriḥ madīnat Dimašq* (*Histoire de la ville de Damas*). Il conclut en faisant valoir la faiblesse de l'*isnād* soulignée par Bayhaqī qu'il cite (*cf. supra*). Or cette mise en cause portée à la voix d'un prédécesseur de confiance, n'empêche pas l'auteur de poursuivre, dans la même phrase où Bayhaqī est cité, et d'indiquer que le même *ḥadīṭ* a été raconté autrement, dans une version différente et plus développée (Ibn 'Asākir, t9, 212).

Quatre fois plus longue que celle d'al-Ḥākīm, la nouvelle version que révèle Ibn 'Asākir est censée être rapportée par un autre compagnon, Waṭīla b. al-'Asqa'. Quant à Anas b. Mālik, transmetteur présumé des deux autres versions, il continue à y remplir un rôle important, mais il se trouve accompagné d'un troisième *ṣaḥābī* qui participe aux événements, Ḥuḍayfa b. al-Yamān. Tous deux prennent part à la cène et témoignent ensemble de l'apparition d'Ilyās et de son retour au ciel.

Mis à part d'importants développements narratifs qui permettent de situer la naissance de cette version chronologiquement après les deux autres, certains éléments d'ordre culturels laissent croire que le texte aurait pris forme sinon du vivant d'Ibn 'Asākir, du moins peu avant lui. Le texte précise, par exemple, que la rencontre des deux prophètes se déroule sur le chemin de Tabūk (*cf. infra*), expédition menée par les premiers musulmans sur les territoires Byzantins de l'époque. Cette précision d'ordre historique, absente des deux autres versions (*cf.*

parties 2, 4), prend beaucoup d'importance dès lors qu'on l'associe à l'épisode évoquant une cohorte d'anges dans sa lutte contre une « nation impie, au-delà de Rome » (cf. *infra*). Ces allusions à des rapports conflictuels entre musulmans et chrétiens et la mise en relief de l'identité chrétienne conférée à l'ennemi ne sont pas sans rappeler le contexte des Croisades, en plein essor à l'époque de l'auteur damascène, et qui ont marqué et mobilisé l'imaginaire islamique médiéval.

L'ouverture du nouveau récit et son contexte initial, la manière dont se déroule la rencontre avec Ilyās, les échanges avec lui et le repas qui devient ici un véritable festin, font que cette nouvelle version porte ses propres traits et, en même temps qu'elle se fonde visiblement sur les deux autres, les dépasse et s'en détache :

« Wāṭila b. al-Asqa' a dit :

Nous menions l'expédition de Tabūk aux côtés de l'Envoyé de Dieu - Que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - et, nous trouvant sur les terres des Ġuḍām, au lieu-dit d'al-Ḥawza, en proie à une grande soif, nous avons aperçu, devant nous, des flaques laissées par la pluie¹⁹. Nous avons marché un long moment [en suivant ces traces] avant de tomber sur une mare²⁰ dans laquelle baignaient deux charognes que des carnassiers venus au bord de l'eau pour boire avaient entamées.

[Wāṭila] a dit : J'ai dit :

- [Regarde], Envoyé de Dieu, ces deux charognes à moitié mangées par les carnassiers !

Le Prophète m'a répondu :

- Oui, les deux sont pures, provenant pour l'une du ciel, pour l'autre de la Terre, exemptes de toute souillure²¹ ; peu nous importe ce que les bêtes ont bu, buvons ce qu'elles nous ont laissé !

Un tiers de la nuit s'était écoulé quand nous avons entendu une voix mélancolique prier :

- Ô Seigneur ! Fais que je rejoigne la Nation de Muḥammad à laquelle tu as accordé Ta miséricorde, Ton pardon et Ta bénédiction, et dont Tu exauces les prières.

L'Envoyé de Dieu a dit :

- Ḥuḍayfa et Anas, allez dans cette gorge voir quelle est cette voix.

[II] a dit²² : Nous avons alors vu un homme vêtu d'habits plus blancs que neige, tout comme son visage et sa barbe, à tel point que je ne savais plus, de son visage ou de son habit, lequel était le plus blanc. Il mesurait deux ou trois coudées de plus que nous.

[II] a dit : Nous l'avons salué et il nous a salué à son tour, en nous disant :

- Soyez les bienvenus, êtes-vous les messagers du Prophète ?

Tous deux ont dit : Nous avons répondu :

- Oui !

Ils ont dit : Nous lui avons demandé :

- Qui es-tu, que la miséricorde de Dieu soit sur toi ?

Il a répondu :

- Je suis le prophète Ilyās. J'étais en route pour La Mecque quand j'ai vu votre armée. Une cohorte d'anges emmenée par Ġibrīl, avec Mikā'il fermant la marche, m'a dit : « Voici ton frère l'Envoyé de Dieu, va à sa rencontre pour le saluer ». Retournez donc le voir et adressez-lui mon salut, dites-lui que, si je n'avais pas eu la crainte que les chameaux soient pris de panique et que ma grande taille et ma constitution différente de la leur effraient les Musulmans, je serais [volontiers] venu [en personne à sa rencontre] dans vos troupes. Dites-lui de me rejoindre.

Ḥuḍayfa et Anas ont dit : Nous lui avons serré la main. Il a demandé alors à Anas, Serviteur de l'Envoyé de Dieu :

- Qui est-ce²³ ?

[Anas] a répondu :

- Ḥuḍayfa Ibn al-Yamān, compagnon de l'Envoyé de Dieu²⁴.

[II] a dit : Il lui a souhaité la bienvenue et dit :

Par Dieu, il est au ciel plus célèbre encore qu'il ne l'est sur terre ! Les gens du ciel l'appellent le compagnon de l'Envoyé de Dieu.

Ḥuḍayfa lui a demandé :

- Est-ce que tu côtoies les anges ?

[Ilyās] a répondu :

- Je les vois tous les jours, ils me saluent et je les salue !

[II] a dit : Nous sommes alors allés chercher le Prophète - Que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - qui est revenu avec nous dans la gorge, le visage étincelant de lumière. Le visage et les vêtements d'Ilyās resplendissaient de même comme le soleil. L'Envoyé de Dieu nous a dit :

- Attendez ici !

Il nous a devancé d'une cinquantaine de coudées, l'a serré fort dans ses bras, puis tous deux se sont assis.

[Anas et Ḥuḍayfa] ont dit : Et voici que des créatures pareilles à des oiseaux géants, de la taille d'un chameau, ont fait cercle autour d'eux. Elles étaient blanches et, déployant leurs ailes, elles se sont interposées entre eux et

nous. Le Prophète - Que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - nous a appelés :

- Ḥuḍayfa et Anas, venez !

Nous sommes venus et avons vu devant eux une table verte²⁵, d'une beauté telle que je n'en avais jamais connue. Son vert a pris le dessus sur le blanc au point de faire verdier nos visages et de faire verdier nos vêtements. Sur la table se trouvaient du pain, des grenades, des bananes, du raisin, des herbes fraîches²⁶, des légumes, et même des poireaux²⁷ !

Le Prophète - Que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - nous a dit :

- Mangez, au nom de Dieu !

[Il] a dit : Nous avons demandé :

- Ô Envoyé de Dieu²⁸, est-ce une nourriture terrestre ?

Il a répondu :

- Non.

Puis il a ajouté :

- C'est la subsistance que les anges me procurent tous les quarante jours et quarante nuits. Or, aujourd'hui, voici que quarante jours et quarante nuits se sont écoulés. [Ce repas] est une de ces choses pour lesquelles il suffit à Dieu - le Tout-Puissant le Très Haut - de dire : « Soyez ! », pour qu'elles soient²⁹.

Nous lui avons demandé :

- D'où viens-tu ?

Il a répondu :

- D'un lieu qui se trouve au-delà de Rome³⁰. J'étais dans une cohorte d'anges soutenant une armée musulmane dans sa lutte contre une nation impie.

Nous avons alors demandé :

- Et combien de jours de marche nous séparent-ils de ce lieu ?

Il a dit :

- Quatre mois, mais j'en suis parti il y a [seulement] dix jours. Je me dirige vers La Mecque où je bois une fois l'an, pour étancher ma soif et me préserver [de tout péché] jusqu'au prochain pèlerinage.

[Il] a dit : Je lui ai demandé :

- Quelle est la terre que tu visites le plus souvent³¹ ?

Il a répondu :

Le Šām, Jérusalem, le Maghreb et le Yémen. De toutes les mosquées de Muḥammad - Que la prière et le salut de Dieu soient sur lui -, qu'elles soient grandes ou petites, il n'en est pas une que je n'aie visitée.

[II] a dit³² :

- Et Ḥaḍīr, quand l'as-tu rencontré pour la dernière fois ?

Il a répondu :

- Il y a un an. Nous nous sommes rencontré à l'occasion du Pèlerinage et il m'a dit : Tu vas voir Muḥammad - Que la prière et le salut de Dieu soient sur lui - avant moi, salue-le donc de ma part.

[Ilyās] a serré le Prophète dans ses bras et pleuré.

[II] a dit : Nous lui avons alors serré la main et l'avons pris dans nos bras. Il a pleuré et nous avons pleuré. Nous l'avons vu monter au ciel, comme s'il avait été soulevé. Nous avons dit :

- Ô Envoyé de Dieu, quelle merveille que de le voir monter ainsi au ciel !

Il nous a répondu :

- Les ailes d'un ange le porteront jusqu'aux contrées qu'il souhaitera rejoindre ».
(Ibn 'Asākir, t9, 212-214)

Arrivé à la fin du texte, Ibn 'Asākir conclut en qualifiant sa longue citation, très brièvement, de *munkar*, qui veut dire « inconnue », mais surtout, dans un registre religieux, « abominable » !

Ce constat ne peinera pas à trouver un écho chez les successeurs qui citeront cette version ou, mieux encore, qui s'abstiendront de la citer. Un *imām* comme Ibn Kaṭīr, par exemple, après s'en être pris à al-Ḥākim et à son texte, fait mention de la version d'Ibn 'Asākir. Une fois cette dernière évoquée, il déclare ne pas comprendre la raison pour laquelle l'auteur du *Tarīḥ madīnat Dimašq* s'est permis de citer un tel mauvais texte, d'autant plus qu'il souligne lui-même sa faiblesse (Ibn Kaṭīr, t1, 338)³³.

L'interrogation d'Ibn Kaṭīr est tout à fait judicieuse, mais il semble y répondre lui-même, quand il cède au devoir (ou au désir ?) de réfuter cette nouvelle fausse tradition. L'auteur qui évite de mentionner l'ensemble du texte, se trouve néanmoins obligé de le résumer pour l'identifier, le mettre en cause et pouvoir enfin le décrire comme un mélange de faussetés et de contradictions (*ibid.*). En effet, le fonctionnement du « pôle » se trouve très bien illustré dans l'agencement de cette notice que consacre Ibn Kaṭīr au prophète Ilyās dans son ouvrage à vocation historiographique, *al-Bidāya wa al-nihāya* (*Le commencement et la fin*) : après des éléments du récit mythologique canonique de ce personnage, des citations du Coran et de faits considérés comme authentiques (Ibn Kaṭīr, t1, 337), la notice donne lieu à d'autres éléments mythologiques

relevant des « *isrā'īliyyāt* qui ne peuvent être ni affirmées ni infirmées », même si leur authenticité semblait pour l'auteur « loin d'être établie »... à ce stade, les incertitudes de l'auteur se terminent par : « Dieu seul le sait » (Ibn Kaṭīr, t1, 338)³⁴. Après ces éléments d'origine biblique, à l'authenticité suspendue, pour ainsi dire, l'on trouve ce qui n'a pas besoin du savoir divin pour être formellement dénié : c'est bien entendu notre tradition (version d'al-Ḥākīm) déjà classée comme apocryphe. Une fois que la première fausse tradition est mentionnée, c'est « l'abominable » version d'Ibn 'Asākir qui suit et que l'auteur de la notice, évitant de la citer intégralement, se contente de résumer.

Voici que le récit canonique convoque son maudit faux jumeau ; celui-ci, ayant désormais sa propre place dans la sphère de la littérature savante, convoque à son tour ses différentes figures qui se sont entre-temps développées et transformées en marge de la rigueur institutionnelle.

Par une voie similaire, 'Asqalānī, après Ibn 'Asākir et Ibn Kaṭīr, cite la nouvelle version contestée, avec quelques variantes (cf. la traduction annotée *supra*). Il conclut ensuite par de brefs commentaires d'Ibn al-Ġawzī qui mettent le *ḥādīṭ* en cause ('Asqalānī, *Iṣāba*, t1, 437-438). Il est intéressant de remarquer que la citation a lieu dans une notice consacrée à un autre personnage mythologique, le saint (ou le prophète), al-Ḥaḍīr³⁵ qui rencontre les compagnons par des traditions de la même nature que celle que nous étudions ici³⁶. En faisant défiler des traditions et *aḥbār* sur Ḥaḍīr, 'Asqalānī fait une digression à partir d'un *ḥabar* relatant la rencontre annuelle entre lui et le prophète Ilyās, le mois de ramadan à Jérusalem. L'entrevue des personnages convoque une rencontre de récits, et, une fois que ce croisement a lieu, Ḥaḍīr se retire ponctuellement de sa propre notice laissant la place aux apocryphes d'Ilyās (versions d'Ibn 'Asākir et d'Ibn 'Abī al-Dunyā) qui suivent, et s'installent ainsi dans un ouvrage destiné initialement à reconnaître les compagnons du prophète Muḥammad³⁷.

Alors que l'institution assure la transmission du récit controversé, ce dernier poursuit donc une « vie extra-institutionnelle », notamment orale, et revient, chaque fois qu'il a connu une transformation, revisiter la littérature savante écrite pour y enregistrer sa nouvelle forme. Néanmoins, pendant ce va-et-vient, de rejet et de retour, que devient la structure du récit ?

4. Prédestinée : accouchement d'un récit religieux

La première version de la cène des deux prophètes, celle citée par Ibn abī al-Dunyā, se fonde essentiellement sur deux éléments : le miracle et la hiérarchie religieuse. A partir de ces éléments, par ailleurs récurrents dans la littérature du *ḥādīṭ*, la version d'Ibn Abī al-Dunyā illustre un modèle de textes religieux et, de par le schéma narratif qui s'y trouve développé, met en valeur une norme. Le récit s'appuie visiblement sur un arrière-plan mythologique. Par exemple, le jeûne d'Ilyās pendant quarante jours et le repas apporté par un ange, son retour dans les cieux à la fin du récit ou encore la « descente » d'une *mā'ida*, ou *sufra*, constituent une combinaison de plusieurs éléments mythologiques puisés, pour le personnage d'Ilyās, dans le récit biblique d'Elie (1 Rois 19 ; 2 Rois 2) et dans ses adaptations islamiques (cf. par exemple Ṭabarī, *Tārīḥ*, t1, 273-274 ; Ṭa'labī, 255-

261). Pour la cène, l'on trouve des emprunts de plusieurs fragments du Nouveau Testament (cf. par exemple, Actes 10-9-16) ou de leurs développements dans les commentaires du Coran en marge des versets 112-115 du chapitre V, la sourate *al-Mā'ida* où il est question d'une table dressée, servie du ciel aux apôtres. La diversité des sources ne semble pas pour autant renvoyer à un mélange arbitraire, tout comme l'aspect miraculeux qui semble loin d'être accessoire dans le récit. La rencontre entre les prophètes se déroule lors d'une expédition, à la cité d'al-Ḥiḡr, au Défilé de la Chamelle (*Faḡḡ al-Nāqa*). Il ne serait pas anodin que, alors qu'il est précisé au tout début du texte que la rencontre se fait sur le chemin d'une bataille (*ḡazawnā ma'a rasūl al-Lāh*), aucune précision n'est donnée sur le nom de la bataille en question. Or l'expédition pendant laquelle le prophète de l'Islam se serait arrêté à al-Ḥiḡr, comme le précise par ailleurs le début du récit, est celle de Tabūk, au nord-ouest de la Péninsule en 630. La *Sīra* rapporte dans un épisode connu que, sur le chemin de Tabūk, arrivé aux vestiges d'al-Ḥiḡr, Muḡammad a interdit aux combattants musulmans de boire de l'eau des puits de cette cité maudite (cf. *infra*) et s'est empressé de dépasser le site abandonné (Ibn Hišām, 818). Occultant ce détail notoire en le laissant sous-entendu, à savoir la destination de l'expédition, l'historique se trouve repoussé au second plan et exploité uniquement pour mettre l'accent sur un autre aspect, le miracle et son récit.

Car ce qui semble être plus important que la destination, dans ce prologue, c'est le chemin menant à cette destination : par la précision du lieu de la halte, à savoir la cité d'al-Ḥiḡr et plus particulièrement le Défilé de la Chamelle, l'ouverture de ce récit de miracles situe les événements déjà dans un espace fictionnel évoquant le miraculeux et chargé de références mythologiques. Ce cadre spatial renvoie en effet à un autre miracle, celui de l'accouchement du rocher qui donne naissance à la Chamelle de Dieu (*Nāqat al-Lāh*). Ce miracle dans le récit du prophète arabe Ṣāliḡ³⁸, rappelons-le, se produit pour prouver l'existence de Dieu au peuple de Tamūd demeurant jadis dans la cité sculptée dans les rochers.

En même temps qu'une « géographie miraculeuse » prédéfinit le contenu du récit, cette ouverture apparaît comme une appropriation de l'acte d'accouchement, auquel renvoi le Défilé de la Chamelle. L'évocation de cette extraordinaire création semble redoubler une dynamique de « reproduction de récits »³⁹ et annoncer, par là même, la naissance d'un nouvel épisode miraculeux à partir du même rocher fécond. Dans ce cadre mythologique soigneusement construit⁴⁰, le mouvement des personnages et les fonctions narratives attribuées à chacun d'entre eux, ne semblent pas non plus être arbitraires.

Revenons sur le déroulement des événements : les compagnons, lors d'une expédition, entendent une prière mystérieuse. La réaction est laissée au Prophète qui ordonne à l'un de ses compagnons, Anas, transmetteur de la tradition et narrateur du récit, de vérifier ce qu'il en est. Ce dernier exécute aussitôt et découvre l'homme mesurant trois cent coudées, le prophète Ilyās qui semble l'attendre et lui demande s'il était bien le messager du Prophète. Hormis sa réponse par « oui », Anas n'échangera pas un mot avec Ilyās qui le chargera alors de transmettre un message à Muḡammad. Le message transmis, c'est cette fois-ci Muḡammad qui se déplace en personne, accompagné du narrateur.

Une fois sur place, Anas se retire et ne prend pas part à la discussion entre les deux prophètes. Il n'en rapporte rien non plus. Il observe cependant la nappe garnie descendre devant eux et, sur leur invitation, il prend part à leur repas, toujours sans intervenir dans la discussion ni échanger le moindre mot avec Ilyās. Et ce, avant de se retirer à nouveau, après avoir fini de manger. Son rôle limité à l'observation silencieuse et à la transmission passive, se termine avec le départ d'Ilyās sur un nuage, événement suite auquel il cède la parole à Muḥammad par une interrogation sur l'origine de la nourriture. A cette question, le prophète répond en rapportant ce qu'Ilyās lui avait confié pendant la discussion que le narrateur n'entendait pas et, du coup, qu'il ne pouvait transmettre.

En un sens, par cette configuration, le personnage du prophète Muḥammad commande la narration sans l'assurer, du fait qu'il domine entièrement le comportement du narrateur. En effet, ce dernier, après avoir observé des faits surnaturels, de la taille d'Ilyās, passant par la nappe garnie descendue du ciel et jusqu'au départ du vieux prophète géant sur un nuage, ne commente aucun de ces événements et n'intervient à aucun moment pendant leur déroulement. Cependant, la question qu'il pose à Muḥammad à la fin du texte (l'origine de la nourriture) montre qu'il ne détient pas l'explication de ces faits extraordinaires. Son silence semble renvoyer plutôt à une manière dont le compagnon doit se conduire en présence des saints, et que le texte met en valeur.

Il n'est pas surprenant, dans une configuration de *ḥadīṭ*, qu'une place centrale soit réservée au prophète Muḥammad dans le récit, que le dernier mot soit mis dans sa bouche et que l'explication du miraculeux lui soit confiée par Ilyās qui ne prends pas la parole pour la dire lui-même. Dans le même ordre d'idée, il n'est pas étonnant non plus que cette configuration ne permette au rôle du narrateur, par ailleurs l'un des trois personnages du récit, d'évoluer que dans le sens de la création d'une circonstance narrative où la parole sera donnée à Muḥammad pour prononcer un enseignement conclusif. Ici, cette circonstance est la question sur la nourriture ; quant à l'enseignement, il porte sur la vie d'un prophète des Anciens (Ilyās et son jeûne) et sur les anges (¹Gibrīl buvant à Zamzam).

En même temps qu'il « recycle » une matière mythologique diversifiée et l'emploie soigneusement dans l'élaboration d'un nouveau récit, notre texte illustre une hiérarchie religieuse construite narrativement sans la moindre faille. Dans cette hiérarchie on trouve le Saint, s'entend le prophète Muḥammad, personnage central auquel se trouvent subordonnés deux autres personnages. Le premier est un autre saint, un prophète ancien qui lui fait allégeance, qui lui confie symboliquement son Message en lui cédant l'explication de son miracle et qui, enfin, se trouve réduit lui-même, par son apparition, sa taille et son départ sur un nuage, à un miracle au service d'un prophète ultérieur et supérieur.

Le second personnage subordonné est Anas, serviteur du Saint, qui, en tant que narrateur, veille à garder une distance avec les faits miraculeux relatés dont l'explication ne lui incombe pas, tout comme la distance physique qu'il observe en tant que personnage, que ce soit par le retrait ou par le silence, avec les êtres supérieurs que sont les prophètes.

5. Coïncidence : le narrateur affranchi

La version qui parvient à al-Ḥākīm et qu'il tente d'institutionnaliser en l'intégrant dans le *Mustadrak*, répond, paradoxalement, beaucoup moins aux critères institutionnels que celle d'Ibn Abī al-Dunyā ; ces deux versions, quoiqu'elles apparaissent très proches l'une de l'autre, présentent déjà d'importants écarts structurels.

En effet, la version d'al-Ḥākīm, en assimilant la première, lui ôte l'épaisseur que lui procurait l'interaction de ses deux motifs, à savoir le miracle et la hiérarchie, et, ce faisant, semble développer ses propres problématiques. Si le texte cité par Ibn Abī al-Dunyā se passait de l'historique (importance moindre à la destination de l'expédition) au profit du miraculeux (importance maximale à la halte à la cité d'al-Ḥiğr), le texte d'al-Ḥākīm se passe à la fois des deux éléments et présente une ouverture totalement neutralisée. La bataille se trouve ainsi remplacée par un voyage sans destination précise (*kunnā fī safar*), et le lieu du repos se trouve à son tour anonyme (*fanazalnā manzilan*). Quant au Défilé de la Chamelle, *topos* générateur de miracles et de récits, il se transforme en une vallée (*wādī*) quelconque.

Cette nouvelle ouverture neutre pourrait laisser voir une narration moins bien bâtie que celle de la première version. Mais elle peut notamment être vue comme l'absence d'une idée de prédestination fort présente dans la première version ; dans celle-ci, rappelons-le, la thématique du miraculeux est annoncée dès les premiers mots, et, par ailleurs, les personnages ne sortent point des rôles et fonctions narratives que leur impose une hiérarchie religieusement prédéfinie. Ainsi, contrairement à une telle ouverture, l'absence de destination, de motif au voyage, de toponymes et de toute précision spatiale dans la version d'al-Ḥākīm, semble annoncer un récit ouvert à plusieurs possibilités. Dans ce flou spatial où, à la fois, tout et rien sont à prévoir, le fait d'entendre la prière d'un inconnu dans une vallée et la rencontre qui s'ensuit s'avèrent en effet le produit du pur hasard. Voici une nouvelle problématique qui prend le dessus sur celles développées dans la première version : la coïncidence.

Cette nouvelle configuration se traduit narrativement, et c'est le second élément fondamental dans cette version, par un recul de la dominance du Saint et par un rôle prépondérant des personnages subordonnés, notamment le narrateur. Celui-ci, en agissant en fonction des faits imprévisibles survenus fortuitement, restitue en effet une part importante de son autorité et de son indépendance dans le texte.

Alors que le hasard croise les chemins des deux prophètes, le narrateur semble agir de son propre chef. Il vérifie l'origine de la voix mystérieuse, sans en être chargé par le Prophète. Arrivée à la vallée, l'anonymat annoncé au début du texte se poursuit : Ilyās, qui dans la première version attendait l'apparition d'un messenger de Muḥammad, ou pour le moins espérait un tel événement, ne semble rien attendre ici. Il ne reconnaît pas son visiteur et un court échange avec lui permet à l'un et à l'autre de dévoiler son identité. Ensuite, c'est seulement lorsqu'Ilyās apprend que le prophète de l'Islam est dans les environs,

chose à laquelle il ne semble pas s'attendre, qu'il saisit l'occasion et charge Anas de lui transmettre un message.

On peut noter que la suite à laquelle aboutira cet épisode est le produit de l'initiative prise par le narrateur qui, au-delà de son rôle de transmetteur de messages entre les deux prophètes, provoque en quelque sorte leur rencontre. Une fois les prophètes réunis, la distance strictement observée chez Ibn Abī al-Dunyā sera nettement atténuée ici : le narrateur, même s'il garde le silence pendant la rencontre des saints, écoute leur discussion, la rapporte et même célèbre la prière avec eux, après avoir partagé leur repas. Ce dernier, comme pour pousser la coïncidence à son extrême, marque la rupture d'un jeûne encore plus long, qu'il faut rompre une fois l'an, et non plus tous les quarante jours, et qui correspond au jour de la rencontre inespérée avec Muḥammad.

Le nouveau rôle donné au narrateur s'accompagne d'un décentrage du rôle du Saint, le prophète Muḥammad. Celui-ci, reste ici silencieux tout au long du texte. Quant à la position privilégiée que lui réservait la version précédente, à savoir le fait de prononcer le dernier mot/enseignement, elle lui est enlevée. Par ailleurs, dans l'échange avec Ilyās, le Saint devient un destinataire et cède son rôle de « socle », c'est-à-dire de confident unique de l'ancien prophète et héritier de son Message qu'il doit retransmettre. Ainsi, dans ce décentrage, Ilyās prend la parole, et l'explication du miraculeux, à savoir le repas servi par les anges, se transmet de sa bouche, sans passer par le Saint silencieux, à l'oreille du narrateur qui écoute puis qui rapporte. Par ailleurs, tout en gardant sa « fonction de miracle », le personnage d'Ilyās gagne à son tour en termes d'initiative : il invite, il raconte et il prie avec les autres.

Tout comme l'architecture du miraculeux qui se trouve ici aplatie, la hiérarchie d'Ibn Abī al-Dunyā s'avère aussi estompée. Les personnages, narrativement inférieurs selon cette hiérarchie, commencent ici à prendre des traits et à agir dans la marge que leur laisse la souplesse de la coïncidence, devenue, quant à elle, un véritable espace dans le récit, ses seuls topos définis.

6. Du miracle à la merveille : le festin de la littérature

Ce qui attire à l'évidence l'attention, peut-être avant le reste, c'est le volume de la version d'Ibn 'Asākir, où le récit de la cène des deux prophètes se trouve quadruplé. Cet aspect peut être abordé sous l'angle de la même dynamique de « reproduction de récits » évoquée lors de l'analyse de la version d'Ibn Abī al-Dunyā. Le récit, lui-même à l'origine composé de plusieurs sources mythologiques, finit par constituer un noyau dur à partir duquel se développent de nouveaux fragments et sur lequel viennent s'annexer d'autres récits, dans un mécanisme d'amplification (*taḍhīm* - al-Qāḍī, 498) et d'emboîtement (*tarkīb* - al-Qāḍī, 485). Ces mécanismes se trouvent favorisés par l'aptitude du *ḥabar* à repousser sans cesse ses frontières et à s'adapter à de nouveaux éléments narratifs qu'il génère, ou qu'il attire vers lui, qu'il intègre et qu'il assimile selon le contexte culturel dans lequel il circule. Cette aptitude qui, pour al-Qāḍī (*ibid.*) par exemple, est liée à la structure du *ḥabar* arabe classique, est par ailleurs, notamment, inhérente aux récits oraux et « semi oraux ».

Ce dernier, dans un contexte d'oralité mixte, et alors qu'il se transmet par voie écrite, échappe pour diverses raisons à une fixation définitive et continue parallèlement à habiter la sphère de l'oralité et à développer de nouvelles formes ; c'est ce que nous avons appelé plus haut, dans le cas de la cène des deux prophètes, une « vie extra-institutionnelle » du récit, et que nous avons proposé d'aborder dans la dialectique de l'imaginaire et de l'institution religieuse (cf. partie 3).

Mais plus important pour notre approche que les mécanismes de « reproduction », très bien décrits ailleurs, est l'impact de cette transformabilité sur notre récit. En effet, l'intégration et le développement de nouveaux éléments narratifs dans notre texte impliquent des modifications structurelles d'envergure ; la troisième mouture, alors qu'elle utilise la même matrice narrative que les versions précédentes (la cène), s'éloigne en effet des questions que celles-ci avaient développées, à savoir le miracle, la hiérarchie puis la coïncidence, et fait émerger de nouvelles thématiques.

Hésitation

Le texte d'Ibn 'Asākir commence de la même manière que les deux textes précédents : un voyage avec le prophète de l'Islam, puis l'écoute d'une prière mystérieuse, événement déclencheur de la rencontre. Toutefois, mis à part le fait qu'elle propose une troisième configuration du voyage qui porte ici d'autres significations (cf. *infra*), cette version insère tout un épisode narratif, celui des charognes, entre le voyage et le fait d'entendre la prière de l'inconnu.

Cet étrange emboîtement est l'adaptation d'un bref *ḥadīṭ* relayé par Ibn Māḡa (m. 887) dans ses *Sunan*, portant sur les conditions de la pureté de l'eau. Dans la tradition en question, des compagnons, arrivés à une mare (*ḡadīr*), s'abstiennent de boire quand ils constatent l'existence d'un âne mort dans l'eau. Le prophète de l'Islam intervient alors et donne un enseignement stipulant que « rien ne peut souiller l'eau »⁴¹ (Ibn Māḡa, t1, 296), et invitant ainsi ses compagnons à s'en servir. Intégré dans la version d'Ibn 'Asākir qu'il vient modifier, le texte d'Ibn Māḡa subit lui-même des transformations : la charogne se multiplie ici par deux, avec le détail que des carnassiers les avaient entamées ; l'enseignement du Prophète qui, chez Ibn Māḡa, portait simplement sur la pureté de l'eau, évoque ici deux sources de cette eau, la terre et le ciel, « réunis » dans la mare, « toutes deux pures » et que « rien ne peut souiller » (cf. la traduction *supra*)⁴². On peut voir ainsi dans cette adaptation de la tradition de la pureté une allusion aux deux prophètes, protagonistes du récit, étant donné que l'un d'eux vit « sur terre », s'entend Muḡammad, et l'autre, Ilyās, étant enlevé par Dieu, habite désormais les cieux. Vu de la sorte, et avant d'aboutir au récit de leur rencontre, l'épisode devient dans la version d'Ibn 'Asākir une sorte d'introduction sur la pureté absolue de deux prophètes infallibles, « réunis » dans cette tradition.

Mais si l'on rend compte de tous les développements intervenus dans la tradition d'Ibn Māḡa, et notamment si l'on la met en lien avec le voyage initial, elle ressemble, plutôt qu'à une introduction sur la pureté prophétique, à une mise en abyme du parcours de l'apocryphe de la cène, et à un regard sur son passé.

Revenons sur l'ouverture. La bataille que le texte d'Ibn Abī al-Dunyā s'abstient de nommer, Tabūk, est désignée ici par son nom, dès le début du texte (cf. partie 4). Or ce qui disparaît chez Ibn 'Asākir, c'est le signe qui sous-entendait la destination et qui déterminait la suite du récit, à savoir le Défilé de la Chamelle à la cité d'al-Ḥiḡr. En même temps, l'absence d'une telle précision maximale n'induit pas l'absence de toute précision, comme c'est le cas de la version d'al-Ḥākīm où, rappelons-le, le flou spatial laissait champ libre à la coïncidence qui jouait alors un rôle déterminant.

La cité d'al-Ḥiḡr se trouve ici remplacée par « les terres de Ğudām », vaste localisation dans le nord et le nord-ouest de la Péninsule arabique. Quant au Défilé de la Chamelle, il devient une gorge sans nom (*ṣi' b*). Mais cette localisation n'est pas sans rappeler le miraculeux à son tour, dès lors que l'on sait que ces Ğudām habitaient en effet, en partie, les mêmes terres maudites de Ṭamūd (Kaḥḥāla, t1, 174-175 ; cf. également le *Lisān*, ĞDM).

Par cette localisation à la fois vague et précise, qui évoque le miracle sans le cerner, la version d'Ibn 'Asākir ne fait le choix ni de la prédestination ni du hasard, mais celui de la quête. Sur cette terre narrativement et mythologiquement fertile, le récit commence par une quête de l'eau, à un moment d'une grande soif qui guide les pas de l'armée musulmane sur les traces de flaques d'eau : « Nous menions l'expédition de Tabūk aux côtés de l'Envoyé de Dieu [...] et, nous trouvant sur les terres des Ğudām, au lieu-dit d'al-Ḥawza⁴³, en proie à une grande soif, nous avons aperçu, devant nous, des flaques laissées par la pluie. Nous avons marché un long moment [en suivant ces traces] avant de tomber sur une mare ».

Mais cette quête de l'eau s'avère en même temps une quête de récits qui guide les mots du narrateur vers un nouvel espace fictionnel qui accueillera le récit de la cène. Les deux quêtes aboutiront à un moment d'hésitation face à l'objet enfin trouvé : une fois arrivé à l'eau, des signes d'impureté se révèlent, s'entendent les « deux charognes » mais aussi les carnassiers qui avaient fréquenté les lieux, et même bu de l'eau. Ces signes posent problème à la fois pour l'armée assoiffée et pour le narrateur dans sa quête : boire ou s'abstenir ? Raconter ou se taire ?

Au même instant que le prophète Muḥammad, en répondant à la question de Wāṭila, autorise les musulmans à éteindre leur soif d'une eau que « rien ne saura souiller », ce dernier semble enfin délivrer les personnages de leur attente, et les autoriser à se lancer dans leurs rôles initiaux, mais dans un nouvel espace douteux, soupçonné d'impureté, risqué, fréquenté par les bêtes sauvages et où baignent deux animaux morts, dont les carnassiers se sont nourris.

Ce *topo* fait de doutes serait en effet l'image même du récit de la cène des deux prophètes et de nos deux textes maudits qui le relatent, répugnants aux yeux des clercs, guettés par les gardiens de la pureté de la Tradition, et devant lesquels le texte d'Ibn 'Asākir semble devoir se justifier avant de les revisiter.

Multiplication

En même temps que le prologue permet de définir ce nouveau texte comme une quête et comme un miroir de son propre passé, l'insertion d'un nouvel épisode narratif, l'augmentation du nombre des charognes en comparaison avec le *ḥadīṯ*

d'Ibn Māḡa et la multiplication des sources de l'eau (ciel et terre) semblent annoncer un éclatement des éléments narratifs et un récit au pluriel. On peut noter tout d'abord un dédoublement du narrateur. Le retour sur le passé du récit et les nouvelles conditions initiales font qu'Anas b. Mālik, narrateur dans les versions précédentes, cède cette fonction à un nouveau narrateur intradiégétique, Wāṭila b. al-Asqa'. Toutefois, dans le nouveau cadre, le fait de changer de rôle en glissant à un niveau interne, n'empêche pas Anas de continuer à remplir le rôle de témoin de la rencontre. Il garde ainsi une charge narrative en rapportant les faits à Wāṭila. On peut voir dans ce dédoublement du narrateur un autre écho du parcours du texte, assimilé narrativement par la création de niveaux de transmission orale dans la fiction : Anas ne rapporte plus les faits directement, mais confie son récit au nouveau narrateur qui, lui, assurant également le rôle de transmetteur, prend en charge le cadre narratif global.

Le nouveau récit ne semble cependant pas se contenter d'un seul témoin : le nombre des personnages/témoins est ramené ainsi à deux, et un autre *ṣahābī* accompagne Anas dans son aventure avec les prophètes. Cela n'est pas sans rappeler le nombre légal de témoins dans la Loi islamique, comme si ce dédoublement du témoignage venait attester la véracité des faits contestés par l'institution, mais surtout la légitimité du retour sur les textes/charognes. Ainsi, c'est tantôt Wāṭila qui raconte (*qāla*), tantôt Anas tout seul (*qāla*), tantôt Anas et Ḥudayfa ensemble (*qālā*)...

Quant à Ilyās, son nouveau rôle (*cf. infra*) lui réserve une grande part de parole ; en répondant aux questions des deux compagnons, il assure la narration de son itinéraire débutant aux alentours de Rome, où il luttait aux côtés des anges, jusqu'à sa rencontre avec Muḡammad, alors qu'il se dirigeait vers La Mecque.

L'éclatement des voix narratives s'avère parallèle à une multiplication des personnages prenant part aux événements : deux prophètes et trois compagnons dans une armée qui, sur la route d'une conquête, se déplace à la recherche de l'eau et se repose pendant la nuit. A cela s'ajoutent deux cohortes d'anges, l'une qui s'est lancée dans une guerre sainte contre une nation impie pas loin de Rome, et l'autre, accompagnant l'armée musulmane sur le chemin de Tabūk, qui se trouve menée par Ġibril. Ce dernier qui, à son tour, sort ainsi de sa solitude au bord de Zamzam (*cf. la version d'Ibn Abī al-Dunyā, partie 1*), vient cette fois-ci accompagné d'un autre ange illustre, Mikā'īl, qui rejoint les festivités.

De Rome à La Mecque, d'al-Ḥawza dans les terres de Ġudām jusqu'au bord de l'eau : l'espace-temps de notre récit, réduit dans les versions précédentes au seul cadre de l'épisode de la rencontre, se multiplie et repousse ses limites pour accueillir un enchaînement d'événements surnaturels et une foule de personnages. Ces derniers, ne pouvant plus désormais se contenter d'un léger menu constitué de pain, de poisson et de céleri, témoignent d'un festin où les aliments ne manquent pas de suivre la nouvelle règle, c'est-à-dire de proliférer, faisant apparaître à la table d'Ilyās toute sorte de mets, bananes comprises ... et « même des poireaux ».

Des gens

La distance respectée entre les personnages appartenant à des catégories distinctes, mise en valeur dans la première version et atténuée dans la seconde, s'avère chez Ibn 'Asākir parfaitement abolie. Ilyās, en communiquant

spontanément avec les compagnons comme avec les anges, en prenant des initiatives et en remplissant des tâches narratives, franchit le cadre de sainteté inaccessible dans lequel la première version le cloisonnait, et que la seconde version commençait déjà à ébranler. Il se transforme par là même en un personnage à part entière.

Quant aux compagnons, Anas et Ḥuḍayfa, le contact avec les saints ne leur est plus interdit. Au long du texte, ils sont les destinataires des propos d'Ilyās qui s'adresse directement et uniquement à eux, avant que le Prophète soit venu, et même en sa présence pendant le repas. Le compagnon qui ne pouvait même pas entendre la discussion entre les prophètes dans la première version, qui l'entendait dans la seconde version, en quelque sorte indiscretement et sans être le destinataire du discours, possède ici la capacité mais aussi le droit de s'adresser directement à Ilyās, de l'interroger et de recevoir directement sa parole. Mieux encore, la nouvelle version autorise les compagnons à serrer la main au vieux prophète, voire à le prendre dans leurs bras, faisant évoluer le contact qu'ils ont avec lui, de la vue (Ibn Abī al-Dunyā) et l'ouïe (al-Ḥākīm), pour aboutir au toucher.

Ainsi, en même temps que les compagnons finissent de franchir la distance les séparant du saint, celui-ci accomplit sa transformation. Et après avoir été, trois siècles auparavant, un être mystérieux, suspendu dans un espace fictionnel vide de tout, sinon de ses références mythologiques, que l'on observait comme dans une vision, voici qu'Ilyās prend les traits d'un personnage familier, actif et accessible, mais surtout palpable, dont la présence peut être attestée par des témoins l'ayant touché de leurs mains. L'accessibilité mise en valeur dans le contact avec Ilyās renvoie à une idée de partage, qui peut être illustrée notamment par la simplicité des échanges au moment du repas et l'égalité entre le nombre des prophètes et des compagnons réunis à table. La cène ressemble ainsi, sur ce plan, à un « repas d'amis » plutôt qu'à un repas de saints, même si, comme le précise Ilyās, c'est nommément Dieu qui se charge de la cuisine ! La répartition des tâches narratives décrite *supra* n'en donne pas moins un autre exemple : tout le monde parle dans notre texte ; tout le monde est à la fois émetteur d'une parole et destinataire d'une autre.

Dans le même ordre d'idées, la rencontre entre les prophètes semble relever de cette dynamique : elle n'est pas le résultat d'un rendez-vous fixé par le destin et narrativement prévisible ; elle n'est pas non plus due à une coïncidence que saisira un personnage (Anas, chez al-Ḥākīm) ; on peut en réalité la voir comme l'aboutissement d'une élaboration collective. Ilyās, en se dirigeant à La Mecque, rencontre des anges sur son chemin. Grâce à eux, il apprend la présence de « son frère » Muḥammad dans les alentours. Il se dirige donc vers lui et pousse alors la prière - constante des trois versions - que l'on entendra. Le prophète de l'islam charge Anas et Ḥuḍayfa de lui rapporter ce qu'il en est de cette prière. Cette mission permettra aux deux d'avoir une longue discussion avec Ilyās, avant d'aller transmettre son invitation à Muḥammad. C'est seulement à ce moment-là qu'a lieu la rencontre qui s'avère être ainsi la complétion d'un enchaînement narratif et d'une série d'échanges.

Le fait qu'Ilyās reconnaisse ici que ses deux visiteurs viennent de la part du Prophète, comme dans la première version et contrairement à la seconde, se

justifie ainsi par le même enchaînement, étant donné que le récit ne laisse pas ce détail sans motivation et précise qu'Ilyās était au préalable averti par les anges de la présence de « son frère ». Les codes de respect des saints et la formule cultuelle d'Ibn Abī al-Dunyā finissent par se diluer dans ce nouveau cadre. Et même si le narrateur, au départ, dans l'épisode des charognes, se reposait sur l'autorisation du Saint pour dépasser l'hésitation et se lancer dans l'épisode de la cène, celui-ci se transforme par la suite en un simple maillon dans la chaîne événementielle. Plutôt qu'un personnage central, il semble ici remplir le rôle d'une jonction narrative entre Ilyās, libéré de son ancienne figure, et les deux autres personnages, devenus à leur tour de véritables protagonistes. Si cette version laisse le dernier mot à Muḥammad, expliquant à la fin du texte qu'Ilyās vole grâce à des ailes d'ange, cette explication conclusive, contrairement à celle, primordiale, chez Ibn Abī al-Dunyā, s'avère désamorcée par tous les faits extraordinaires qu'Ilyās avait racontés aux compagnons, en dehors de l'autorité du Saint et sans que la parole passe par lui.

En effet, tout comme les ordres que le Prophète donne à Anas et Ḥuḍayfa, une fois pour aller découvrir l'origine de la prière, une autre pour attendre à une cinquantaine de coudées et une troisième pour les appeler à table, ces aspects de l'autorité du Saint semblent plutôt être les résidus des anciennes versions. Dans l'ensemble, ils ne parviennent aucunement à maintenir la primauté de la hiérarchie et des codes mis en valeur dans la première version, sur lesquels d'autres aspects prennent largement le dessus.

De la littérature

Nous avons souligné dans la version d'al-Hākīm l'aplatissement d'une architecture du miraculeux, précieusement élaborée chez Ibn Abī al-Dunyā. Ici, l'on peut parler simplement de l'effondrement de cette architecture. Le miracle, qui constituait la colonne vertébrale des versions précédentes et la raison d'être du récit, se trouve, comme le reste, refondu dans la nouvelle formule narrative et, notamment, investi dans une perspective littéraire.

Dans le même processus de transformation qui installe Ilyās dans un nouveau rôle narratif, l'on peut souligner le changement de sa taille qui diminue ici, passant de trois cents coudées à « deux ou trois coudées » de plus que la taille ordinaire des hommes. Cela n'est pas sans rappeler les reproches des clercs dont on trouvera des traces dans des écrits ultérieurs (cf. par exemple les réserves d'Ibn Kaṭīr, partie 2). Ces reproches, rappelons-le, n'admettent pas une taille si exagérée qui contredit le *ḥadīth* « authentique » limitant la taille des humains à soixante coudées, avant sa diminution progressive. Ce détail sur la taille d'Ilyās est suivi de ses excuses de ne pas pouvoir se présenter lui-même auprès de Muḥammad, non par manque de volonté ni de respect, mais par peur d'effrayer les montures. Ces excuses rappellent à leur tour la problématique de la convocation du Sceau des prophètes par un prophète antérieur (cf. partie 2) et semblent s'adresser plutôt qu'à Muḥammad, aux clercs qui ne reconnaissent pas un *ḥadīth* où le prophète de l'Islam peut être convoqué. Considéré de cette façon, le « raccourcissement » du prophète géant peut relever du regard que porte le récit sur le son passé et sur les « erreurs » de ses anciennes versions.

Toutefois, l'élimination de l'aspect géant du personnage semble relever en même temps d'un autre registre. Car avec cette réduction de taille s'opèrent une diminution de la charge du surnaturel et un changement de son effet. Grâce aux « deux ou trois coudées » supplémentaires qu'on laisse à Ilyās, le surnaturel se ramène en effet aux limites de l'ordinaire, sans pour autant être anéanti. La nouvelle constitution de ce prophète vivant dans les cieux depuis des siècles, demeure suffisamment hors-normes pour provoquer la surprise, mais non pas pour perturber le cours naturel des choses, pour le suspendre ou pour imposer une distance au témoin déconcerté par l'ampleur du phénomène. Dans le texte d'Ibn 'Asākir, l'aspect extraordinaire ne semble en effet pas s'opposer à l'ordinaire ni créer un contraste par rapport à lui ; il s'y insère et y prend place comme s'il venait inventer des harmonies nouvelles.

C'est de la même façon que les anges, qui préservent par leur vie céleste une appartenance à un registre surnaturel, accomplissent des tâches tout à fait ordinaires, terrestres, équivalentes à celles remplies par les hommes dans le texte : s'organiser dans une armée pour mener une bataille, diriger des troupes (Ġibrīl et Mikā'il) ou indiquer le chemin à un passager⁴⁴. Le fait que les développements de la scène du repas rendent celui-ci particulièrement extraordinaire en comparaison avec les versions précédentes, n'empêche pas cet épisode de s'inscrire dans le même cadre. Le repas, bien qu'il soit « descendu » du ciel, ne surgit pas de nulle part comme chez les auteurs précédents. L'arrière-plan du miracle, son engrenage interne, pour ainsi dire, est ici exhibé : la table, qui se concrétise davantage en prenant une couleur verte, est portée par des créatures semblables à des oiseaux blancs géants, équivalents par leur taille à des chameaux, aux ailes gigantesques étendues. La table dressée, tout en demeurant exceptionnelle de par son origine divine et la manière dont elle est servie, tend vers l'ordinaire dès lors que les quatre personnages y prennent place et entament leurs échanges chaleureux.

Plutôt que d'évoquer la cène comme un événement miraculeux en tant que tel, l'accent est mis ici sur sa préparation et sur son déroulement. Rappelons qu'il s'agissait du même principe quant au croisement extraordinaire des chemins des deux prophètes (cf. *supra*). L'événement de la rencontre, redisons-le, perd sa position centrale par la mise en valeur d'un cheminement narratif motivé menant chacun des deux prophètes à ce rendez-vous : Ilyās dans son voyage de Rome à La Mecque, et Muḥammad pendant sa quête de l'eau. En d'autres termes, ce n'est pas l'événement miraculeux qui semble être au centre de cette version, mais c'est le fait de le raconter. La valeur ajoutée à la narration d'une part, et, d'autre part, l'interférence entre ordinaire et extraordinaire ôtent en effet au miracle son aspect intimidant. Et plutôt que de l'observer avec révérence, les témoins accèdent aisément au surnaturel, y prennent part et sans contraintes ils goûtent à ses délices... Le miracle se détache de son aspect de preuve appuyant les prophètes, et d'épreuve de la croyance des témoins ; il devient ici la narration de la réalisation de l'impossible, la joie de franchir son seuil, l'éblouissement de serrer l'irréel dans ses bras et l'émotion de s'en détacher.

Ainsi, l'émerveillement prononcé en tant que tel par les compagnons, à la fin du texte, au moment où Ilyās s'élève dans le ciel (*laqad ra'aynā 'aḡaban*),

ne vient que couronner l'attitude des personnages au long du récit face à l'extraordinaire : les vêtements d'Ilyās qui étaient simplement blancs, deviennent « plus blancs que neige », laissant le témoin perplexe sans savoir « de son visage ou de son habit, lequel était le plus blanc » ; devant la table servie du ciel, le témoin ne peut que s'exclamer sous l'effet d'une « beauté telle qu'[il] n'en avait connue », tout comme le prophète Muḥammad dont le visage « étincelait de lumière » en allant à l'impossible rendez-vous alors que son vieux frère, dans son attente, « resplendissait comme un soleil ».

Conclusion

Le nuage qui est venu emporter Ilyās des féconds rochers d'al-Ḥiḡr, mais aussi de la Tradition canonique, filait, effectivement, « vers les contrées du Ṣām ». Fausse tradition, sans doute, mais la vision d'Anas le narrateur était lucide. Car c'est bien à Damas, capitale du Ṣām, dans sa monumentale *Histoire* due à Ibn 'Asākir, que le nuage le déposera trois siècles plus tard. Nous avons pu montrer comment, pendant ce long voyage et alors que les anges complices se chargeaient de nourrir Ilyās, le récit de la cène des deux prophètes s'est nourri, quant à lui, de la malédiction des clercs. Celle-ci sera son élixir de longue vie qui empêchera le temps, ennemi des récits abandonnés, de l'engloutir.

Nous avons ainsi mis en relief un double comportement du récit : en marge de la littérature religieuse, la structure du texte continue à évoluer avec le temps, développant de nouvelles formes, donnant lieu à de nouvelles thématiques et permettant au récit de se détacher de sa configuration religieuse initiale pour gagner enfin des traits littéraires ; à l'intérieur de la littérature savante, le texte forme ce que nous avons proposé de lire comme un pôle qui attire des textes similaires pour constituer une sorte de « colonie de faux récits » au sein des écrits savants, lesquels garantissent ainsi la transmission, comme en contrebande, de la matière « mensongère ».

Ce mécanisme mérite d'être examiné dans une approche générale portant sur la formation d'un genre que l'on peut appeler la « littérature du mensonge », à savoir tous les livres consacrés spécifiquement aux apocryphes et à leurs transmetteurs (*Kutub al mawḍū'āt*) et qui ont sauvé de l'oubli une précieuse matière fictionnelle. Il est toutefois évident que, malgré les mécanismes spécifiques développés autour de cette catégorie de textes, l'aspect surnaturel que l'on trouve dans la cène des deux prophètes n'est pas propre à un récit en particulier, ni à un type d'écrits religieux. Nous avons fait allusions à plus d'un endroit à des éléments mythologiques relevant d'un registre officiel où l'extraordinaire est tout à fait à l'honneur. Par ailleurs, la littérature religieuse musulmane nous a légué une immense matière fictionnelle où le surnaturel peut ne pas correspondre au cadre de l'imaginaire institutionnel, sans pour autant représenter les mêmes enjeux qu'un *ḥadīth* destiné à intégrer un corpus de textes fondateurs.

En effet, l'imaginaire qui réunit deux prophètes autour d'une table céleste, ou qui envoie un personnage biblique se battre avec des anges musulmans près de Rome, fief du christianisme, est celui-là même qui, par exemple, dans l'anonyme *Kitāb al-'Azama*, édité en 2007 par Kamāl Abū Dīb, fait mourir toutes les filles

du troisième calife, 'Uṭmān b. 'Affān, dans la Cour de leur père, sous l'effet de l'éblouissant récit de « la Terre en Argent créée par le Tout-Puissant » (Abū Dīb, 83, 84). C'est également le même qui, la veille du Déluge, fait qu'Iblīs échappe au châtement en s'accrochant à la queue d'un âne... dernier animal ayant trouvé une place sur l'Arche de Noé (Ḥabarī, *Tārīḥ*, t1, 115)... Les exemples sont très nombreux. Mais face à de tels textes, faut-il continuer à voir dans ces percées merveilleuses, à la manière de Michel Cuypers dans son étude de la sourate *al-Mā'ida*, un alibi qui « trahit l'embarras » de certains clercs musulmans quand ils « ne savent pas vraiment » ce qu'un fragment religieux signifie (Cuypers, 337) ?

Ces textes portent certainement une valeur autre que théologique. Et sans aller jusqu'à blâmer Todorov, comme le fait Abū Dīb, de n'avoir pas su découvrir ni exploiter une riche et brillante littérature arabe du surnaturel (Abū Dīb, 9-10), pareils écrits trahissent, plutôt qu'une ignorance, un timide plaisir de fréquenter l'incroyable, de l'écrire et de le transmettre, camouflé derrière la rigueur et la rigidité des clercs. Pour l'entrevoir, il suffit de se laisser guider par sa propre soif, comme le fait Wāṭila dans le texte d'Ibn 'Asākir, sur les traces du beau et de l'irréel, et de se laisser piéger par un faux personnage caché dans les rochers, très content en définitive d'être découvert, si cela lui permet de dérouter le voyageur et de partager avec lui un instant de littérature.

Bibliographie

Ouvrages cités

Etudes contemporaines

Abū Dīb, K. 2007. *al-Adab al 'aḡā'ibī wa al-'ālam al- ḡarā'ibī fī Kitāb al-'Azama*. Beyrouth : Dār al-Sāqī.

Cuypers, M. 2007. *Le Festin. Une lecture de la sourate al-Mā'ida*. Paris : Lethielleux.

Gilliot, C. 1987. *Aspects de l'imaginaire islamique commun dans le Commentaire de Tabari*, I-II, Thèse pour le doctorat d'Etat, Université Paris III.

Gilliot, C. 1985. « Portrait mythique d'Ibn Abbas ». *Arabica*, n° XXXII, pp. 127-183.

Kaḥḥāla, 'U. R. 1982. *Mu'ḡam qabā'il al-arab al-qadīma wa al-ḥadīṭa*. Beyrouth : Dār al-Risāla.

Sources classiques

al-Bayhaqī. Qal'aḡṭī, 'A. (éd.) 1988. *Dalā'il al-nubuwwa wa ma'rifat aḥwāl ṣāḥib al-ṣarī'a*. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmīyya.

al-Dahabī. al-Biḡāwī, M.'A. (éd.) 1963. *Mīzān al-i'tidāl fī naqd al-riḡāl*. Le Caire : Maṭba'at 'Isā al-Babī al-Ḥalabī.

Al-Dahabī. 1915. *Talḥīṣ al-Mustadrak*. Haidarabad : Dā'irat al-ma'ārif al-niḡāmiyya.

al-Ḥākim al-Naysābūrī. 1915. *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn fī al-Ḥadīṭ*. Haidarabad : Dā'irat al-ma'ārif al-niḡāmiyya.

- Ibn Abī al-Dunyā. 'Aṭā, M. 'A. (éd.) 1993. *Kitāb al-hawātif*. Beyrouth : Mu'assasat al-kutub al-ṭaqāfiyya.
- Ibn 'Asākir. al-'Amrawī, 'U. (éd.) 1995-1998. *Tārīḥ madīnat Dimašq*, Beyrouth : Dār al-fikr. Ibn al-Ġawzī. 'Uṣmān, A. M. (éd.) SD. *Kitāb al-mawḍū'āt*. Médine : al-Maktaba al-salafiyya.
- Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī. Ḥalabī, S. Í. (éd.) SD. *al-Zahr al-naḡir fī nabba' al-Ḥaḡir*. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī. 1971. *Lisān al-mizān*. Beyrouth : Mu'assasat al-A'lamī.
- Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī. 1939. *al-Iṣāba fī tamyiz al-ṣaḡāba*. Le Caire : Maṭba'at Muṣṭafā Muḡammad.
- Ibn Ḥiṣām. al-Saqqā, M. et al. (éd.) 2008. *al-Sīra al-Nabawiyya*. Beyrouth : Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- Ibn Kaṭīr. 1983. *al-Bidāya wa al-nihāya*. Beyrouth : Maktabat Dār al-ma'ārif.
- Ibn Māḡa. Šīḡa, Ḥ. M. (éd.) 1996. *Sunan Ibn Māḡa bi-ṣar' al-imām Abū al-Ḥasan al-Ḥanafī*. Beyrouth: Dār al-Ma'rifa.
- Muslim Ibn al-Ḥaḡḡāḡ. Šams al-Dīn, A. (éd.) 1998. *Ṣaḡīḡ Muslim*. Beyrouth : Dār al-Kutub al-'ilmiyya.
- al-Ṭabarī. 1999. *Ġāmi' al-Bayān fī ta'wīl al-Qur'an (Tafsīr al-Ṭabarī)*. Beyrouth : Dār al-Kutub al-'ilmiyya.
- al-Ṭabarī. 2005. *Tārīk al-rusul wa al-Mulūk*. Beyrouth: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- al-Ṭa'labī. 2000. *'Arā'is al-maḡālis*. Beyrouth : Dār al-Fikr.
- Yāqūt al-Ḥamwī. 1956. *Mu'ḡam al-Buldān*. Beyrouth : Dār Ṣādir.

Notes

¹ Mentionnons, à titre d'exemples et parmi ses nombreuses écrits en la matière, la thèse d'Etat de Gilliot sur l'imaginaire dans le *Tafsīr al-Ṭabarī* (Gilliot, 1987) ou son étude sur la formation, au sein de la littérature biographique, de la figure mythique du compagnon Ibn 'Abbās, fondateur emblématique de l'exégèse coranique et ancêtre de la dynastie abbasside (Gilliot, 1985).

² Pour ne pas alourdir inutilement le texte et étant donné que le travail ne porte pas sur la problématique de la transmission en tant que telle, le choix est fait de ne pas citer les *isnāds*. Soulignons toutefois que les chaînes de transmission ne sont pas identiques dans les trois versions.

³ En arabe : *Sufra*. Cf. *Lisān al-'Arab*.

⁴ Sauf mention contraire, toutes les traductions dans cet article sont de notre fait.

⁵ *Mā'ida* : le terme désigne à la fois la nourriture en tant que telle et l'objet sur lequel cette nourriture est servie, à savoir le plateau ou la table dressée (*ḥiwān*). Cf. le *Lisān al-'Arab*.

⁶ Littéralement : les deux vieux, il s'agit bien entendu ici de « deux grands maîtres ».

⁷ « Wa anā astā'in al-Lāh 'alā 'iḡrāḡ aḡādīṭ ruwātuhā ṭiqāt qad iḡtaḡḡa bi-miṭliḡā al-ṣayḡān - raḡiya al-Lāhu 'anhumā - aw aḡaduhumā, wa ḡadā ṣar' al-ṣaḡīḡ 'inda kāffat fiḡaḡā' al-islām ».

⁸ « Ḥaḡā ḡadīṭ ṣaḡīḡ al-islām wa lam yḡriḡāḡ ».

⁹ « Ḥaḡā ḡadīṭ mawḡū' lā aṣla lahu ».

¹⁰ « Mawḡū' , qabbaḡa al-Lāh man waḡa'ah ».

¹¹ « Wa mā kuntu 'aḡsab wa lā aḡūz 'anna al-ḡahl yabluḡ bi-al-Ḥākim 'ilā an yuṣaḡḡiḡ miṭla ḡadā ».

¹² L'expression « version d'un tel », est utilisée dans cet article par simple commodité. Elle ne doit naturellement pas être entendue, faut-il le rappeler, comme une attribution du texte à un seul auteur, le rôle de celui-ci, à l'époque et dans ce type d'ouvrage, étant limité à collecter les traditions, les trier selon des critères donnés et les agencer dans son corpus.

¹³ « Al-laḡī ruwiya fī ḥadīṭ al-ḥadīṭ fī qudrat al-Lāh ta'ālā ḡā'iz, wa bi-mā ḥaṣṣa al-Lāh 'azza wa ḡalla bihi rasūlahu min al-mu'ḡizāt yuṣbih, 'illā 'anna isnād ḥadīṭ ḡa'if bi-tamarra, wa fima ṣaḥḥa min al-mu'ḡizāt kifāya »

¹⁴ Les exemples sont trop nombreux pour que l'on les cite ici ; le seul récit du voyage nocturne de Muḥammad (*al-Isrā' wa al-Mi'rāḡ*), récit fondateur des cinq prières, regroupe l'ensemble de ces thématiques liées au surnaturel et l'extraordinaire.

¹⁵ Ḍahabī se demande si un grand savant comme al-Ḥākim pouvait réellement ne pas se rendre compte de la gravité des traditions qu'il cite dans son *Mustadrak*. Il conclut qu'il s'agirait d'une « énorme trahison » (*ḥiyāna 'aẓīma*) si l'auteur était conscient de sa démarche (Ḍahabī, *Mizān*, t3, 608).

¹⁶ « *Šī ṭ maṣhūr bi-ḡālik, dūna ta'arruḡ li l-ṣayḥayn* ».

¹⁷ « *Ḥaṣala lahu taḡayyur wa ḡafla min 'āḥir 'umurih* ».

¹⁸ « *Fa-immā ḥadā [Yazīd al-Balawī] iftarāh wa immā Ibn Sayyār* ».

¹⁹ Littéralement : des traces de pluie.

²⁰ A cet endroit, on note une coupure dans la version citée plus tard par 'Asqalānī (*cf. infra*).

²¹ Le texte arabe est assez ambigu ici : « *na'am, humā ṭuhūrān iḡtama ā min al-samā' wa al-arḡ lā ṣay' yunaḡḡisuhumā* ». La « rencontre des deux eaux pures » joue cependant un rôle important dans la structure du récit (*cf. partie 6*). Nous avons essayé de maintenir cette ambiguïté dans le texte français.

²² Comme en d'autres endroits du texte, le « *qāla* » est ici ambigu, puisque le sujet de cette conjugaison à la troisième personne du singulier doit être le dernier nom dans la chaîne de transmission, à savoir Wāxila. Or celui-ci n'intervient dans cet épisode du récit qu'en tant que narrateur chargé de rapporter ce que les deux autres personnages, Anas et Ḥuḡayfa, ont vu. Il s'agirait dans ce cas d'une erreur du copiste, reproduite systématiquement (on trouve le même « *qāla* » aussi bien chez Ibn 'Asākir que chez 'Asqalānī) et faisant tomber le *alif* du duel dans *qālā* (troisième personne du duel). En effet, *qālā* renverra ensuite à Anas et à Ḥuḡayfa, témoins de l'épisode rapporté par Wāṭila. Mais il peut également s'agir d'une confusion due à la formation progressive de ce récit à partir de plusieurs versions où Anas lui-même, qui était le premier transmetteur, remplissait un triple rôle dans le texte : transmetteur de la tradition, personnage du récit et témoin des événements à l'intérieur de celui-ci (*cf. supra* les versions d'Ibn Abī al-Dunyā et d'al-Ḥākim).

²³ L'interrogation chez 'Asqalānī commence après « il a demandé alors à Anas », et devient donc : « Ô Serviteur de l'Envoyé de Dieu, qui est-ce ? ». Dans l'un ou l'autre cas, cette interrogation suppose qu'Ilyās reconnaît Anas : implicitement chez Ibn 'Asākir (puisqu'Anas ne se présente à aucun moment et qu'Ilyās ne lui demande pas de le faire) et explicitement chez 'Asqalānī puisqu'il l'appelle par son surnom, Serviteur de l'Envoyé de Dieu. Nous y reviendrons *infra*.

²⁴ Chez 'Asqalānī : « *secrétaire* de l'Envoyé de Dieu » (*Šāḥb sirr rasūl al-Lāh*).

²⁵ *Mā'ida ḥaḡrā* : nous avons choisi de rendre *mā'ida* ici par « table », sachant que le terme aurait pu être traduit, comme dans la version d'al-Ḥākim, par « plateau garni ». Dans les deux cas, la polyvalence du terme et le contexte narratif permettent en effet l'une ou l'autre traduction.

²⁶ Le mot *ruṭab* désigne, outre les herbes printanières, choix que nous avons adopté dans cette traduction, les dattes mais aussi le raisin arrivé à un certain degré de maturité. *Cf. le Lisān al-'Arab*. Dans la version, plus tardive, de 'Asqalānī l'on trouve aussi bien les dattes (*Tamr*) que les herbes fraîches (*ruṭab*). *Cf. infra*.

²⁷ La version de 'Asqalānī (*Iḡāba*, 438) ajoute au menu du fromage et des dattes. Toujours chez 'Asqalānī mais dans un autre ouvrage (*al-Zahr*, 67), les légumes (*baql*) sont remplacés par des oignons (*baṣal*), le *qāf* ayant été remplacé par un *ṣād*, probablement par erreur ou en raison d'un choix de lecture du copiste.

²⁸ « Envoyé de Dieu » ici désigne Ilyās.

²⁹ « *Yaqūlu (qāla/naqūlu) lahu : kun, fa-yakūn* », Coran, II : 117 ; III : 47 ; III : 59 ; VI : 73 ; XVI : 40 ; XIX : 35 ; XXXVI : 82 ; XL : 68.

³⁰ Rūmiya : Yaqūt, t3, 100-104.

³¹ « *Ayy al-mawāṭin akbar mu'arik?* ». Chez 'Asqalānī : « quelle est la terre où tu demeures le plus souvent » : « *Ayy al-mawāṭin akbar maṭwāk* ».

³² Ici, un niveau de narration est perdu : le *qāla* du transmetteur (ici, Wāṭila), ou probablement, comme nous l'avons souligné, du témoin interne à la narration (ici, Anas, Ḥuḍayfa, ou les deux), intervient pour la première fois directement dans le dialogue.

³³ « *Sāqa Ibn 'Asākir hādā al-ḥadīṭ min ṭarīq uḥrā, wa-ṭarafa bi-ḍa' fihā, wa hādā 'aḡabun minh kayfa takallama 'alayh* ».

³⁴ « *Huwa min al-isrā'īliyyāt al-latī lā tuṣaddaq wa lā tukaḍḍab, bal al-zāhir anna ṣiḥḥatahā ba'īda, wa al-Lāhu a'lam* ».

³⁵ Aucune notice n'est consacrée à Ilyās dans le *Iṣāba*. L'entrée « Ilyās » renvoie en effet simplement à la notice de Ḥaḍir.

³⁶ Parmi les récits relatant la rencontre entre Ēa'Āir et les compagnons, mentionnons le texte connu sous le nom de *ḥadīṭ al-ta'ziya* (tradition des condoléances) où Ḥaḍir apparaît comme un fantôme pour présenter ses condoléances au musulmans le jour de l'enterrement de leur prophète (cf. par exemple 'Asqalānī, *Zahr*, 41-44).

³⁷ Ces traditions sont convoquées par une voie de digression similaire dans l'ouvrage que consacre 'Asqalānī aux seuls récits sur Ḥaḍir, *al-Zahr al-Naḍir fī naba' al-Ḥaḍir* (65-68).

³⁸ Pour le récit de Ṣāliḥ dans le Coran, cf. VII : 73-79 ; XI : 61-68 ; XXVI : 141-159 ; XXVII 45-53 ; LIV 23-32 ; XCI 11-15. Quant à l'épisode de l'accouchement où la Chamelle surgit d'un rocher, il se trouve développé dans les commentaires en marge de ces versets. On en trouve des traces déjà chez Muqātil b. Sulayman (m. 767), par exemple, dans son commentaire des versets XVI : 155-158. Cf. également le commentaire de Ṭabarī en marge des mêmes versets (*Ġāmi' al-Bayān*) et le début de la « séance » Ṣāliḥ dans le '*Arā'is al-maḡālis* (Ṭa'labī, 68).

³⁹ Nous empruntons cette métaphore à M. al-Qāḍī qui consacre un chapitre au « *tanasul al-aḥbār* » (al-Qāḍī, 480-531) dans sa thèse portant sur le *Ēabar dans la littérature arabe* et publiée à Tunis en 1998.

⁴⁰ A partir des éléments évoqués ici, l'on pourrait suivre une démarche intertextuelle et inscrire notre récit dans une dynamique mythologique en observant la formation d'un épisode mythique à travers le croisement de plusieurs récits antérieurs, de provenances différentes. Toutefois, notre travail étant centré sur le développement d'une matière *littéraire* en marge des textes religieux, nous nous limitons à ces simples observations et renvois (qui méritent toutefois d'être approfondis) et nous faisons le choix d'accéder autrement à ce récit, en fixant la première version comme point de départ pour suivre ensuite son évolution, abstraction faite du cheminement de ses différentes composantes mythologiques.

⁴¹ « *Inna al-mā' lā yunaḡḡisuhu ṣay'* ».

⁴² « *humā tuḥūrān iḡtama'ā min al-ḥarḍ wa al-samā' lā yunaḡḡisuhumā ṣay'* ».

⁴³ al-Ḥawza est le nom d'une vallée du Ḥiḡāz. Mais il faudrait peut être, à la manière de Yāqūt qui entame cette petite entrée par une introduction sur le sens du mot *ḥawza*, chercher la signification de ce *topos* non pas dans son arrière-plan géographique, mais dans celui étymologique. Parmi ses différentes significations, le mot désigne la limite, l'extrême, le territoire excentré et le règne. Cf. le *Lisān*.

⁴⁴ Il convient de rappeler que le thème des « anges guerriers » remonte dans l'imaginaire islamique aux premières années de l'Hégire. Une cohorte d'anges joue un rôle décisif dans le récit de la bataille de Badr (624). Le Coran fait déjà allusion à cet épisode (II : 124-125 ; VIII : 9) qui se trouve élaboré dans les commentaires (cf. Ṭabarī, *Tafsīr*). Cf. également Ibn Hišām, 431-432.