



# ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 51 (2018), p. 111-124

Omayra Herrero Soto

Des monuments merveilleux ou des hommes émerveillés ? Vers une définition des 'aġā'ib al-dunyā dans la tradition arabe

#### Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

#### Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

#### Dernières publications

9782724711714	<i>La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne</i>	Sylvie Ayari
9782724711899	<i>BCAI 40</i>	
9782724711288	<i>Karnak-Nord XI</i>	Colin Hope
9782724711622	<i>BIFAO 126</i>	
9782724711059	<i>Les Inscriptions de visiteurs dans les Tombes thébaines</i>	Chloé Ragazzoli
9782724711455	<i>Les émotions dans l'Égypte Ancienne</i>	Rania Y. Merzeban (éd.), Marie-Lys Arnette (éd.), Dimitri Laboury, Cédric Larcher
9782724711639	<i>AnIsl 60</i>	
9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)

## Des monuments merveilleux ou des hommes émerveillés ?

---

### Vers une définition des *‘ağā’ib al-dunyā* dans la tradition arabe

#### ♦ RÉSUMÉ

Dans cet article, je propose une nouvelle réflexion sur la terminologie utilisée pour nommer les merveilles du monde dans les sources arabes, notamment lorsqu'on parle des merveilles du monde comme de réalités remarquables ayant été catégorisées sur la base de critères variés. Par ailleurs, je mets en évidence les insuffisances du débat sur cette terminologie tel qu'il a été proposé jusqu'à présent (par exemple, la distinction traditionnelle entre *‘ağīb* et *ğarīb*, « merveille ordinaire » et « merveille extraordinaire »), lorsqu'on parle des constructions humaines qui sont pourtant considérées comme merveilleuses au même niveau que celles dont l'origine est attribuée à la Divinité, telles que les merveilles naturelles. Enfin, j'analyse les stratégies employées par les auteurs afin de ranger ces constructions dans la catégorie des « merveilles », c'est-à-dire comme des créations aux caractéristiques surprenantes et sortant de l'ordinaire.

**Mots-clés :** *adab*, *‘ağā’ib*, *‘ağā’ib al-‘ālam*, *‘ağā’ib al-dunyā*, conquête symbolique, église d'Édesse, *ğarā’ib*, littérature géographique, merveilles du monde, mosquée de Damas, phare d'Alexandrie, pont de Sanġa

\* Omayra Herrero Soto, Université Catholique de Louvain, [omayra.herrerosoto@uclouvain.be](mailto:omayra.herrerosoto@uclouvain.be)

♦ **ABSTRACT**

In this paper, I propose a new reflection about terminology when naming the wonders of the world in Arabic sources, especially regarding the wonders of the world as amazing realities that have been categorized following various criteria. I will point out the insufficiencies of the debate on terminology as it has been proposed thus far (for instance the traditional distinction between *‘ağīb* and *ğarīb*, “ordinary wonder” and “extraordinary wonder”), when talking about human constructions that were considered as wonderful, in the same way than those whose origin was attributed to the Divinity (as is the case for natural wonders, for example). Finally, I will analyse the strategies employed by the authors in order to categorize these constructions as “wonders”, *i.e.* as creations with surprising and extraordinary qualities.

**Keywords:** *adab*, *‘ağā’ib*, *‘ağā’ib al-‘ālam*, *‘ağā’ib al-dunyā*, symbolic conquest, church of Edessa, *ğarā’ib*, geographic literature, wonders of the world, mosque of Damascus, Alexandria lighthouse, bridge of Sangā

\* \* \*

## Le concept de « merveille » en parlant des créations humaines

Aristote disait que la curiosité et l’admiration étaient le moteur de la connaissance. La nature curieuse de l’homme le conduit à vouloir mieux connaître la réalité des choses et leur cause, en vue d’arriver jusqu’au Premier Moteur. Dans une tradition religieuse comme l’Islam, le moteur de cette connaissance est l’envie de l’homme de mieux connaître Dieu au travers de Ses créations. Cette idée apparaît dans plusieurs citations coraniques qui parlent des signes de la création (*āyātuna*) que Dieu expose aux hommes afin de leur rendre possible la connaissance du monde, une connaissance qui n’est pourtant accessible qu’à ceux qui sont doués d’un esprit particulier.

Le mouvement de traduction promu à partir du II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle par les Abbasides permit le transfert au monde arabo-musulman de nombreux ouvrages scientifiques et géographiques grecs, ce qui, conjointement aux influences persanes et indiennes, favorisa l’essor d’une géographie d’expression arabe. Ces ouvrages avaient comme objectif la description du monde (*ṣūrat al-arḍ*) aussi précise que possible. Les raisons qui ont impulsé cette littérature sont diverses : le voyage à la recherche de la connaissance (*riḥla fī ṭalab al-‘ilm*), le pèlerinage (*ḥağğ*), le commerce, les communications, de même que le besoin de mieux contrôler le territoire, mais il y a aussi des raisons eschatologiques liées à la connaissance de la Divinité au travers de Ses créations. La mention des éléments merveilleux et des êtres formidables (*al-‘ağā’ib*, *al-ğarā’ib*) représente une partie fondamentale du savoir géographique permettant de rompre avec la monotonie du discours plus technique, de même qu’elle facilite la mémorisation des caractéristiques de chaque territoire en lui attribuant des éléments extraordinaires. Le récit

géographique devient ainsi une des manifestations de l'*adab*, oscillant entre la technicité et le divertissement, les connaissances concrètes et les légendes plus ou moins invraisemblables.

Bien entendu, la description des monuments ou des ruines du passé a sa place dans le récit géographique. Ceux-ci provoquent l'émerveillement des auteurs grâce à leur grandeur et à leurs qualités remarquables, ce qui leur confère le droit d'être nommés 'ağā'ib. En effet, dans l'Orient médiéval, le concept de 'ağīb « merveilleux » désigne toute réalité qui provoque l'émerveillement chez celui qui lui fait face, y compris bien entendu les monuments.

Selon la définition d'al-Qazwīnī, *al-'ağāb* est le phénomène ou l'objet qui provoquent l'admiration de l'homme dans la mesure où il ne connaît pas leur cause et où il ne trouve pas d'explication à partir de son niveau de connaissance. Cette définition, qui fut autrefois assimilée par Tawfiq Fahd au concept de « merveilleux ordinaire » – par opposition au *ğarīb* ou « merveilleux extraordinaire » –, inclut les merveilles naturelles et les événements surnaturels ou physiques dont les hommes ignorent la vraie cause. Selon Fahd, ce merveilleux ordinaire « se manifeste dans les diverses catégories de l'être spirituel, humain, animal, végétal, minéral, cosmique. En effet, on le perçoit dans les êtres célestes, visibles et invisibles, dans les êtres terrestres de quelque nature qu'ils soient, dans leurs propriétés innombrables, dans leur comportement, dans leur finalité<sup>1</sup> ». La division faite par al-Qazwīnī permet de classer les phénomènes dans le monde entre le merveilleux quotidien ou ordinaire et le merveilleux extraordinaire, c'est-à-dire les choses qui se situent hors de l'ordre établi par le Créateur. De son côté, M. Arkoun<sup>2</sup> proposa le terme « merveilleux réductible » pour mieux dénommer ce que Fahd avait auparavant appelé « ordinaire ».

Pendant, cette définition est souvent peu satisfaisante quand l'objet d'étude est une construction humaine et non un des signes extraordinaires de la création divine. André Miquel consacra une bonne partie de sa *Géographie humaine* à étudier d'une façon plus inclusive le concept de merveilleux dans les ouvrages géographiques. Selon lui, les monuments et leurs ruines sont aussi « des merveilles qui conduisent à Dieu, car les vestiges d'autres époques mènent à la réflexion sur la vanité des plus grandes gloires et l'appétit dévorant de l'histoire, faite par les hommes, mais où Dieu seul se survit à lui-même<sup>3</sup> ». En effet, les caractéristiques de ces constructions héritées des peuples anciens et leurs mystères sont tellement formidables aux yeux des auteurs qu'on leur suppose des qualités surprenantes et qui sortent de l'ordinaire, que ce soient des constructeurs exceptionnels – parfois aidés par les *ğinn-s* – ou bien des qualités extraordinaires comme la capacité de soigner une maladie ou de protéger un territoire, ou bien encore leur exceptionnelle résistance à l'épreuve du temps. De plus, bien que ces monuments aient été faits par les hommes, Dieu joua aussi un rôle important dans leur création, car c'est Lui, en fin de compte, qui décida de donner à chaque territoire le bonheur d'avoir l'un ou l'autre monument.

1. Fahd, 1978, p. 118.

2. Fahd, 1978, p. 140.

3. Miquel, 1988, p. 95.

L'attribution de qualités extraordinaires à ces constructions permit aux auteurs de les introduire dans le circuit de la littérature des merveilles, de répondre aux exigences esthétiques et littéraires de l'*adab* géographique, qui conçoit la description du monde d'un point de vue beaucoup plus large qu'on ne le considère généralement dans nos jours. Comme on l'a déjà signalé, la culture de l'*adab* impose d'instruire en amusant, ce qui permet, à côté des données physiques – les routes, les distances, les mesures précises... –, l'adjonction d'informations légendaires liées aux merveilles de chaque territoire, ainsi que le traitement des données scientifiques (astrologiques, botaniques, etc.) d'une manière littéraire, en combinaison le plus souvent avec des éléments merveilleux. Le merveilleux dans l'*adab* constitue ainsi une vulgarisation très efficace du savoir scientifique auprès d'un large public.

L'influence des descriptions fut si formidable chez les auteurs qu'elles auraient même provoqué la déception chez certains voyageurs, lorsque arrivés dans un pays ils ne parvenaient pas à voir de leurs propres yeux les merveilles décrites par les autorités précédentes. Le passage des siècles provoqua l'usure voire la destruction de ces constructions, ce qui eut pour effet de leur faire perdre la qualification de « merveilles du monde ». C'est le cas, par exemple, du phare d'Alexandrie. Al-Harawī (m. 611/1214) dit que le phare fit partie des merveilles du monde grâce au miroir qu'il avait à son sommet, mais que ce n'était plus le cas (*laysat min al-'ağā'ib*)<sup>4</sup> après la perte de cet élément merveilleux, réduisant le phare à une sorte de tour au bord de la mer. Dans la même lignée, son contemporain Yāqūt (m. 627/1229), après avoir vu le phare, affirma que les descriptions des Anciens « n'étaient que des mensonges » (*wa-kull ḍalika kiḍb*)<sup>5</sup>.

Les descriptions de toutes ces merveilles participent du « discours du lieu » (« discourse of place ») dont Zayde Antrim parle dans son travail *Routes and Realms: The Power of Place in the Early Islamic World*. Cela sera le cadre conceptuel dans lequel on situe la production écrite par des auteurs arabo-musulmans entre les IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, afin de représenter le monde et le territoire où ils se placent : « *Land mattered in these texts; it stimulated the geographical imagination and acted as a powerful vehicle for articulating desire, claiming authority, and establishing belonging*<sup>6</sup> ». Les géographes étaient donc des sujets actifs dans la connaissance du monde et pas seulement des transmetteurs d'une vision aseptisée de la réalité. D'ailleurs, ce n'est pas seulement la beauté et la splendeur des territoires ou la grandeur de ses monuments qui définissent la narration d'une façon unidirectionnelle, mais bien l'attitude du témoin par rapport à l'objet qu'il décrit. En effet, comme Miquel le signalait à propos des ouvrages géographiques, le but n'était pas tant l'étude du monde tel qu'il fut dans la réalité, mais bien « le monde perçu, approuvé, corrigé, remodelé, rêvé même par les consciences »<sup>7</sup>.

Dans l'analyse des « merveilles du monde » qu'on présente ici, il est fondamental d'étudier la relation de l'homme avec l'espace qui l'entoure afin de mieux comprendre pour quelle raison une société donnée fait l'effort de catégoriser les monuments ou d'autres créations artistiques

4. Al-Harawī, *Kitāb al-iṣārāt*, p. 48-49.

5. Yāqūt, *Mu'ğam*, I, p. 222.

6. Antrim, 2012, p. 1.

7. Miquel, 1975, p. XIII.

et architecturales, en élaborant des répertoires pour les merveilles les plus remarquables du monde. D'abord, il sera nécessaire d'analyser la composition de ces listes, ainsi que leurs variations, en signalant les éléments qui ont émerveillé les auteurs et qui, par conséquent, ont été inclus dans les répertoires. Ensuite, les facteurs politiques, religieux ou sociaux qui ont pu conditionner cette sélection seront analysés à partir des témoignages tirés des sources. Ici, le concept de « conquête symbolique » sera utile pour expliquer l'appropriation de certains monuments par la tradition arabo-musulmane dans un effort de monopolisation des symboles anciens à travers leur islamisation.

## Vers une catégorisation des merveilles du monde

Du même que la tradition occidentale accepte d'une façon générale l'existence d'un dossier de sept merveilles du monde, il est également possible de signaler dans la littérature arabe une tradition similaire, selon laquelle il y aurait une liste de quatre merveilles du monde – dans sa version officielle –, dont les composants étaient le pont de Sanğa<sup>8</sup>, l'église d'Édesse, la mosquée de Damas et le phare d'Alexandrie – celui-ci étant le seul monument présent dans les deux traditions.

Les premières questions à poser lorsqu'on commence l'étude des merveilles du monde sont : 1. pourquoi il y a eu dans les sociétés une nécessité de classer les merveilles dans ce type de listes ; 2. quels étaient les critères pour choisir certains monuments plutôt que d'autres ; 3. qui avait l'autorité nécessaire pour fixer un tel répertoire. Effectivement, dans les narrations et descriptions des merveilles sur la Terre, on constate un effort de catégorisation des réalités afin de souligner la grandeur de certaines constructions par rapport à d'autres. Pourtant, dans un contexte médiéval, il est presque impossible d'établir avec certitude l'intentionnalité sous-jacente à la création d'une telle liste. Comme c'est le cas pour la liste de sept merveilles du monde, l'existence d'une liste de quatre merveilles du monde (généralement dénommées 'ağā'ib al-dunyā, mais parfois aussi 'ağā'ib al-'ālam) est tout à fait avérée dans la tradition arabe, mais on ignore son origine exacte, ainsi que les raisons qui expliqueraient une telle sélection.

En effet, Ibn al-Faqīh, auteur du iv<sup>e</sup>/x<sup>e</sup> siècle, assure par le biais d'une citation impersonnelle – marque d'oralité (*wa-qālū*, « on dit ») – que les merveilles du monde étaient les quatre monuments susnommés (*wa-qālū 'ağā'ib al-dunyā arba' qanṭarat Sanğa wa-manārat al-Iskandarīyya wa-kanīsat al-Ruhā wa-masğid Dimašq*)<sup>9</sup>. D'après ce témoignage, à cette époque-là, l'idée de l'existence de quatre merveilles du monde était déjà installée dans l'imaginaire arabo-musulman. De même, al-Mas'ūdī<sup>10</sup>, un contemporain d'Ibn al-Faqīh, citait aussi l'existence de quatre merveilles constituées par ces quatre monuments. D'autres auteurs ont

8. Le pont de Sanğa permettait le passage de l'affluent éponyme de l'Euphrate, dans l'ancienne province de Diyār Muḍar ; il s'agit actuellement de la rivière Keysun Çayı, dans le *vilayet* turc d'Adıyaman. Le pont aurait été d'une arche unique et de deux cents pas de long, Yāqūt, *Mu'ğam*, III, p. 300.

9. Ibn al-Faqīh, *Muḥtaṣar*, V, p. 106.

10. Al-Mas'ūdī, *Kitāb al-tanbīh*, VIII, p. 144.

aussi fait des mentions individuelles des composantes de cette liste, en signalant, entre autres qualités, leur appartenance à ce répertoire (*wa-huwa/hiya min ‘ağā’ib al-dunyā*).

Le fait de trouver aussi la même expression en parlant d’autres constructions qui traditionnellement n’appartiennent pas à ce répertoire, comme, d’après al-Mas‘ūdī<sup>11</sup>, l’église d’Émèse (Homs) ou, d’après al-Ḥimyārī<sup>12</sup>, le Nil, ne permet pas d’inférer que ces éléments auraient fait partie de la liste de merveilles du monde, étant donné l’insistance des sources quant à l’existence d’une telle liste de quatre composants. Bien au contraire, il semble plus logique de penser que dans ces derniers exemples la qualification de « merveille du monde » ne fait référence qu’à la grandeur de leur construction.

Les quatre monuments de la liste sont parfois cités ensemble dans d’autres types de répertoires, apparemment moins exclusifs, comme, par exemple, l’énumération des « choses caractéristiques » de la Syrie, citée par al-Ṭa‘ālibī (m. 429/1038) dans un passage de son ouvrage : « Parmi ses choses caractéristiques, il y a la mosquée de Damas, qui est une des merveilles du monde par sa beauté (...) et entre ses choses caractéristiques il y a aussi l’église d’Édesse, le phare d’Alexandrie et le pont de Sanḡa » (*wa-min ḥaṣā’i ṣihā [al-Šām] maṣḡid Dimaṣq alladī huwa min ‘ağā’ib al-dunyā fi al-ḥuṣn (...) wa-min ḥaṣā’i ṣihā kanīsat al-Ruhā wa-manārat al-Iskandariyya (sic) wa-qanṭarat Sanḡa*)<sup>13</sup>. L’inclusion ici du phare d’Alexandrie paraît inexacte, étant donné la localisation de ce monument sur la carte ; pourtant, on pourrait penser qu’il s’agit d’une transposition du contenu de la liste plus connue des merveilles du monde dans cette liste relative à la Syrie. D’ailleurs, quelques lignes plus haut et à propos de la mosquée de Damas, l’auteur dit spécifiquement qu’elle était une des *‘ağā’ib al-dunyā*.

Or, al-Ṭa‘ālibī n’est pas le seul à inclure le phare dans une liste de merveilles de la Syrie (*‘ağā’ib al-Šām*). Ibn al-Faqīh<sup>14</sup> cite, avec le phare, le lac de Tibériade, la mer Morte et les ruines de Baalbek, tout en évitant de mentionner d’autres monuments syriens très connus comme la mosquée de Damas. Vu le nombre de composants de cette liste, ainsi que l’apparition du phare même si sa localisation est certainement inexacte, celui-ci pourrait être un nouvel exemple de contamination du contenu de la liste de quatre merveilles, probablement provoquée par une méconnaissance de la part de l’auteur quant au territoire qu’il décrit et dont les informations auraient été tirées de sources précédentes.

Arrivés à ce point dans l’analyse, serions-nous en mesure de confirmer la circulation, vers le IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, d’une liste officielle de quatre merveilles du monde ?

À peu près un siècle avant ces derniers témoignages, al-Ġāḥiḡ (m. 255/868) et « d’autres auteurs » (*wa-ğayruhu*) mentionnaient une liste composée de trente monuments – dont les quatre monuments de la liste dite officielle –, considérés aussi comme des « merveilles du monde » : « *qāla [...] inna ‘ağā’ib al-dunyā ṭalātūn u’ğūba* ». Cette liste nous est proposée par

11. Al-Mas‘ūdī, *Murūğ al-ḡahab*, II, p. 312 ; al-Mas‘ūdī, *Kitāb al-tanbīh*, VIII, p. 144.

12. Al-Ḥimyārī, *al-Rawḡ*, p. 586.

13. Al-Ṭa‘ālibī, *Laṭā’if*, p. 198 ; trad. Bosworth, p. 119.

14. Ibn al-Faqīh, *Muḡtaṣar*, V, p. 118.

al-Maqrīzī (1364-1442)<sup>15</sup>, qui à son tour l'avait tirée d'al-Quḍā'ī (m. 454 ou 457/1062 ou 1064), auteur intermédiaire qui renvoie *in fine* à l'auteur de Bassora « et d'autres » comme source originale. Parmi les trente merveilles du monde citées ici, vingt se trouvaient en Égypte et le reste ailleurs.

Les interprétations possibles de cette information sont multiples. D'un côté, elle pourrait indiquer l'existence, à une époque précédente, de listes plus longues que celle de quatre éléments, qui n'aurait pas encore été arrêtée à ce moment. Il serait possible alors de supposer que la liste de quatre merveilles du monde aurait pu être établie à partir d'une liste plus longue comme celle du dernier exemple, étant donné qu'on y trouve les quatre merveilles officielles. D'un autre côté, il serait également possible d'inférer que cette liste transmise par al-Ġāhiz n'est qu'un répertoire d'éléments, qualifiés de « merveilles du monde » dans un sens plus large, ayant pour seul but de souligner le rôle formidable de l'Égypte en comparaison ou d'autres territoires pour ce qui est de la possession de merveilles. C'est précisément entre le VI<sup>e</sup>-X<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle qu'apparut une géographie régionale qui cherchait à souligner la supériorité de certains territoires par rapport aux autres. Dans le cas égyptien, cette production fut notamment promue par les Ayyūbides et les Mamelouks. En effet, il n'y a rien d'étonnant que le *Kitāb al-mawā'iz wa-l-i'tibār* d'al-Maqrīzī contienne ce genre de liste puisque c'est un bon exemple de production géographique qui a pour but de remarquer la supériorité de certains territoires par rapport aux autres. L'Égypte se distingue comme un territoire extraordinaire par le nombre de merveilles qu'elle possède.

Le panorama par rapport à la création et la transmission de cette liste de merveilles du monde se complique lorsqu'on mentionne la circulation, à la même époque, c'est-à-dire vers la seconde moitié du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle et le IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, d'une liste alternative de merveilles du monde qui diffère singulièrement de la liste canonique. Elle est mentionnée pour la première fois chez l'auteur persan Ibn Ḥurradāḍbih<sup>16</sup> (m. 299/912). Bien que constituée d'objets très probablement réels ou qui renvoient à des objets réels, cette liste est un répertoire dont la description des éléments appartient au domaine du légendaire. Tous ses composants – eux aussi au nombre de quatre – sont des objets talismaniques ou possesseurs de qualités magiques ou protectrices. Font partie de cette liste : le miroir qui était au sommet du phare d'Alexandrie et qui protégeait la ville lors de l'arrivée des ennemis ; une statue équestre en al-Andalus qui prévenait des risques encourus par celui qui s'aventurait au-delà ; un arbre aux étourneaux<sup>17</sup>, à Rome, sur lequel, une fois par an, se posaient des étourneaux avec des olives qui permettaient aux gens d'avoir de l'huile pour toute l'année ; enfin, une tour en cuivre au pays des 'Ād qui, pendant les mois sacrés de l'année, laissait couler assez d'eau pour approvisionner les gens. Tous les éléments inclus dans ce répertoire sont nouveaux par rapport à la liste officielle, à l'exception du phare qui est aussi dans ce cas le seul élément composant partagé par les deux,

15. Al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, I, p. 81-82.

16. Ibn Ḥurradāḍbih, *Kitāb al-masālik*, p. 115-116.

17. Jiménez, 1971, p. 107-108.

même s'il est à noter que ce qui est considéré comme une merveille dans cette liste alternative est plutôt le miroir au sommet du phare que le phare lui-même.

L'étude de cette liste permet de constater, dans un premier moment, sa présence dans une quantité non négligeable de sources – plus large en réalité que pour la liste officielle – et dans une forme presque invariable. Plus précisément, ce récit apparaît dans au moins neuf sources différentes, sans compter les mentions ponctuelles de chaque composante.

Un aspect très intéressant de cette liste est sa relation avec la tradition arabe relative à Alexandre le Grand. Comme on l'a démontré dans l'étude de cette liste, il est possible d'établir des parallèles entre les éléments décrits et certains motifs littéraires de la biographie légendaire du roi macédonien d'après Pseudo-Callisthène. Cette œuvre fut composée en grec, à Alexandrie, entre les III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles de notre ère. Depuis le V<sup>e</sup> siècle, le *Roman d'Alexandre* fut traduit en plusieurs langues, dont l'arabe vers le III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, à partir d'une traduction syriaque<sup>18</sup>.

À partir du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, l'histoire de l'Antiquité prend sa place dans les histoires universelles arabes, ce qui a pour effet que les historiens, lorsqu'ils parlent d'Alexandre le Grand, accumulent beaucoup d'éléments légendaires (au détriment des informations historiques), empruntés très souvent à la tradition du *Roman*. En ce qui concerne cette liste alternative, la description de tous ses composants renvoie – directement ou indirectement – aux motifs littéraires de la tradition d'Alexandre : la rencontre avec des idoles en cuivre, l'empêchement de continuer sa route, le fleuve de sable, la construction d'Alexandrie et son phare, ou les étourneaux. Ce dernier motif apparaît dans la *Sīrat al-Iskandar* (VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle) associé avec le conquérant, ce qui permet d'inférer que cette association entre Alexandre et l'histoire des étourneaux – d'origine chrétienne orientale – faisait également partie de la tradition arabe sur Alexandre.

Certains auteurs comme Ibn Ḥurradādhbih ou Ibn Rustah<sup>19</sup> n'incluent dans leurs ouvrages que cette dernière liste de merveilles du monde. Pourtant, d'autres comme Ibn al-Faḡīh qui, comme on l'a vu auparavant, montrait un esprit encyclopédique parfois peu critique, incluent les deux listes de merveilles, en plus d'autres énumérations de merveilles – qualifiées de *'aḡā'ib*, et non de *'aḡā'ib al-dunyā* ou de *'aḡā'ib al-'ālam* – dans lesquelles des éléments de l'un et l'autre répertoires se mêlent à d'autres constructions célèbres telles que les pyramides, les colonnes de 'Ayn al-Šams ou le palais d'al-Madā'in, ainsi que des animaux curieux comme le poisson-torpille ou l'hippopotame, entre autres. Un exemple de ce type d'énumérations est un passage évoquant les bienfaits du voyage, ce qui permet de découvrir les merveilles du Maghreb et d'Égypte (*sic*)<sup>20</sup>. De nouveau, l'imprécision d'Ibn al-Faḡīh dans la localisation des monuments sur la carte est patente, comme on l'avait vu plus haut lorsqu'il parlait des particularités de la Syrie. Un peu plus loin, Ibn al-Faḡīh énumère les merveilles dont profitent les habitants du Maghreb, de l'Égypte, de Ḡabal et du Ḥurāsān – cette fois en parlant de la générosité de Dieu qui offrit à chaque pays une catégorie de biens – et il mentionne presque la même liste qu'auparavant.

18. Abel, 1955; Doufikar-Aerts, 2010.

19. Ibn Rustah, *al-A'lāq*, VII, p. 78-79.

20. Ibn al-Faḡīh, *Muḥtaṣar*, V, p. 251-258.

On peut conclure que la liste de merveilles du monde dans la tradition arabe, même s'il s'agit une hiérarchie avérée, se révèle être assez instable et même perméable. Sa composition se présente de façon changeante, avec des modifications dans la quantité de ses composants, mais aussi dans leur identité. Un exemple remarquable des interférences entre les éléments est le témoignage d'al-Maqdisī, qui écrivit son *Kitāb al-bad' wa-l-ta' rīh* vers 355/966. Il assure que, « d'après les livres » (*dukira fi al-kutub*)<sup>21</sup>, les merveilles du monde sont quatre ; pourtant un mélange d'éléments s'est produit entre les deux listes principales, comme on le constate lorsqu'il présente ses composantes, à savoir le phare d'Alexandrie, l'église d'Édesse, la mosquée de Damas, mais aussi l'arbre des étourneaux. Probablement, cette inconsistance dans les données peut être expliquée par l'esprit encyclopédique de cet auteur, dans la même veine que pour d'autres de ses contemporains comme Ibn al-Faqīh ou al-Mas'ūdī.

### Les merveilles du monde et la « conquête symbolique »

L'analyse des éléments qui composent les listes de merveilles du monde montre une variabilité dont les causes ne sont pas toujours évidentes. Or, de temps en temps, certains témoignages permettent de reconstituer le processus de modification interne de ces répertoires. C'est le cas d'une notice qui a été transmise par al-Muqaddasī (m. 380/991), selon laquelle les merveilles du monde se réduisaient à trois, à savoir le phare d'Alexandrie, le pont de Sanġa et l'église d'Édesse. Dès que la mosquée d'al-Aqṣā fut construite, assure-t-il, elle fut considérée comme une merveille du monde à la place de l'église. Plus tard, après la destruction de cette mosquée en raison d'un tremblement de terre, la mosquée de Damas occupa sa place dans la liste<sup>22</sup>.

En seulement quelques lignes, ce témoignage d'al-Muqaddasī rend plus compréhensible une transformation dont les motivations – soit politiques, soit religieuses – sont parfois très difficiles à définir. Ainsi donc, la construction par le calife Omeyyade 'Abd al-Malik b. Marwān (r. 65-86/685-705) de la mosquée d'al-Aqṣā, au début du II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle, avec le Dôme du Rocher comme l'un de ses éléments principaux, aurait provoqué l'exclusion de l'église d'Édesse de la liste canonique. Cette mosquée représente le pouvoir musulman dans ce territoire et sa construction a supposé la transformation de Jérusalem, une ville du judaïsme et du christianisme, en un lieu sacré pour l'islam. N'oublions pas que cette mosquée est la troisième en importance pour l'islam, après le Masġid Ḥarām à La Mecque, et le Masġid Nabawī à Médine.

Néanmoins, dès qu'on parle du remplacement dans la liste d'un monument musulman par un autre, ce sont des événements naturels et leurs effets qui sont présentés comme responsables de la nouvelle modification du dossier. Ainsi, selon al-Muqaddasī<sup>23</sup>, un tremblement de terre ayant eu lieu – que l'on peut placer en 130/748 – peu après la construction de la mosquée, fit en sorte de considérer la mosquée des Omeyyades comme la nouvelle merveille du monde,

21. Al-Maqdisī, *Kitāb al-bad'*, IV, p. 92.

22. Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, IV, p. 147.

23. Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, IV, p. 168.

au détriment de la mosquée d'al-Aqṣā. La mosquée des Omeyyades fut construite par le calife al-Wālid b. ʿAbd al-Malik (r. 85-96/705-715) à Damas, en 85/705, et elle est à son tour le quatrième lieu le plus sacré pour les musulmans.

Ce témoignage reflète un moment historique essentiel dans la construction de l'État musulman, au travers du développement d'un programme architectural remarquable, qui suppose de prendre comme point de départ la construction du Dôme du Rocher. Tandis que la construction de la mosquée de Damas constitue l'un des points culminants de ce programme architectural, la construction de la mosquée d'al-Aqṣā symbolise l'appropriation de l'esplanade du Temple et du Saint-Sépulcre dans un processus qu'on identifie comme « conquête symbolique », c'est-à-dire l'imposition du pouvoir dans un territoire anciennement dominé par d'autres, grâce à l'appropriation et la réinvention de ses monuments. Ce concept n'implique pas seulement une conquête physique – l'imposition du pouvoir sur un territoire et, par conséquent, la construction des nouveaux monuments qui viendraient se substituer aux précédents –, mais aussi la monopolisation des monuments et des symboles antérieurs. Et la liste des merveilles du monde est devenue le scénario pour une manifestation de cette appropriation symbolique.

La Loi islamique exige que, dans les territoires conquis par capitulation (*ṣulḥan*), les habitants puissent continuer à pratiquer leur religion et que leurs temples – pour autant qu'il s'agisse de ceux des gens du Livre (*ahl al-kitāb*) – soient respectés. Au contraire, les territoires conquis par la force (*ʿanwatan*) passeront sous pouvoir musulman et leurs habitants ne pourront plus pratiquer librement leur religion.

Le cas de la mosquée des Omeyyades est un exemple de ce phénomène. D'après Ibn Ḡubayr<sup>24</sup> (540-614/1145-1217), le côté occidental de la ville de Damas appartenait aux chrétiens après avoir été conquis par capitulation, tandis que le côté oriental était aux musulmans puisqu'il avait été conquis par la force. Les musulmans fondèrent là-bas la mosquée, même si, au début, le temple était utilisé en même temps par les gens des deux confessions. À un certain moment, al-Walid offrit aux chrétiens de leur donner une compensation en échange de leur partie du temple, mais ils refusèrent, ce qui décida le calife à la leur prendre de force et à en détruire une partie afin de convertir celle-ci en mosquée. Quelques années plus tard, sous le gouvernement du calife ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzīz (r. 98-101/717-720), les chrétiens lui demandèrent de leur restituer la partie du temple qui leur avait été arrachée mais, comme les musulmans refusèrent, le calife indemnisa les chrétiens avec une forte somme d'argent.

Outre cela, d'autres informations relatives à la mosquée de Damas montrent cette appropriation symbolique de l'espace, ainsi que la définition d'une identité symbolique vis-à-vis de Byzance. Cette mosquée fut édifiée sur l'ancienne église byzantine dédiée à Jean-Baptiste, qui à son tour avait été construite sur emplacement de l'ancien temple romain consacré à Jupiter. Le message d'un islam triomphant est adressé aux sujets chrétiens du calife au travers de l'inscription dédicatoire de la mosquée qui commémore la destruction de la cathédrale de Saint-Jean, voulant marquer la supériorité islamique qu'on voit aussi à l'œuvre dans le cas du Dôme du Rocher.

24. Ibn Ḡubayr, *Riḥlat Ibn Ḡubayr*, p. 261-262.

Le récit sur le remplacement des reliques de Jean-Baptiste par celles de Ḥusayn b. ‘Alī dans le temple damascène offre aussi des éléments pertinents à propos de cette idée de conquête symbolique transmise dans les sources. Selon Ibn Ḥawqal<sup>25</sup>, quand l’ancienne église devint la propriété des musulmans et après sa reconstruction pour la transformer en mosquée, les musulmans mirent la tête de Ḥusayn b. ‘Alī au-dessus de la porte connue sous le nom de Bāb al-Ġayrūn, où se trouvait antérieurement la tête de Jean-Baptiste. La tradition prétend cependant que les reliques n’ont pas été remplacées, mais qu’elles sont toujours là.

C’est de nouveau al-Muqaddasī qui nous offre le dernier exemple qu’on analysera ici à propos de la construction de la mosquée de Damas. D’après cet auteur, le calife al-Walīd réunit des spécialistes venus du monde entier – des Persans, des Hindous, des Maghrébins et des Byzantins – pour construire cette mosquée qu’il qualifie de « ce que les Musulmans ont de plus beau aujourd’hui (*aḥsan šay’ li-l-muslimīn*) et nulle part ailleurs on ne voit concentrées d’aussi vastes richesses<sup>26</sup> ». Cette dépense excessive de richesses, qui pourrait avoir été considérée comme regrettable par certains, est justifiée par l’auteur en disant que la mosquée fut construite et décorée expressément pour faire d’elle une merveille du monde. Effectivement, lors d’une conversation d’al-Muqaddasī avec son oncle, il lui demanda les raisons qu’avait al-Walīd pour dépenser les biens des musulmans dans la construction de la mosquée, au lieu de construire des routes, des citernes ou de restaurer les forteresses. Son oncle lui répondit : « Le Šām, terre des Chrétiens, renfermait de belles églises, de parure séduisante et de vaste renommée, comme celles d’al-Qumāma, de Ludd (Lydda) ou d’al-Ruhā (Édesse) ; aussi al-Walīd voulut-il donner aux musulmans une mosquée qui détournât vers elle leur attention, et il a fait d’elle une des merveilles du monde (*wa-ğā’alahu aḥad ‘ağā’ib al-dunyā*)<sup>27</sup>. »

Ce témoignage est un exemple de la supériorité symbolique recherchée dans la construction de certains monuments ou dans l’appropriation des constructions anciennes. Leur incorporation dans la liste de merveilles n’est pas seulement une façon de souligner leurs qualités exceptionnelles, mais aussi de réaffirmer leur importance comme symboles de la puissance tant divine qu’humaine des souverains musulmans.

## Conclusion

Tout au long de cet article, on a constaté que l’élaboration de listes de merveilles répond à un effort de catégorisation des réalités, dans le cadre de la production d’une littérature géographique qui cherche à décrire et à représenter le monde connu. La fixation d’une liste de quatre merveilles du monde par la tradition arabe eut lieu très probablement entre le III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, époque à laquelle des témoignages assez nombreux évoquent l’existence et l’acceptation de ce répertoire. Cependant, cette liste subit des variations constantes, tant au niveau du nombre de composants que par rapport à leur identification. L’existence de la

25. Ibn Ḥawqal, *Šūrat al-arḍ*, II, p. 174-175.

26. Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, IV, p. 158.

27. Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm*, IV, p. 159.

liste dite « alternative » est probablement l'exemple le plus évident d'une coexistence de deux traditions différentes par rapport aux merveilles du monde. Peut-être cette double tradition des merveilles du monde répond-elle à une distinction entre une tradition plus littéraire ou intellectuelle, liée à la description des monuments de chaque territoire selon les exigences du genre de l'*adab* géographique, tandis que l'autre serait une tradition plus populaire, où l'influence du *Roman d'Alexandre* aurait joué un rôle fondamental.

Du point de vue terminologique, on a observé que, à certaines occasions, la qualification de « merveille du monde » ne correspond pas à l'appartenance à une liste plus ou moins définie, mais bien à l'intérêt pour les auteurs de souligner le caractère exceptionnel d'une certaine construction. Cela explique l'apparition de cette qualification en référence à des constructions inattendues. Ainsi le géographe al-Idrīsī, qui vécut au VI<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle, dit-il à propos du pont romain d'Alcántara (Cáceres), connu par les Arabes sous le nom de *qaṇṭarat al-ṣayf*, le « Pont du sabre », qu'il est « une des merveilles du monde »<sup>28</sup> (*min 'ağā'ib al-arḍ*). Les composants de la liste de merveilles du monde servent aussi comme éléments de comparaison afin de souligner la beauté d'une certaine construction. De même, à propos du *qaṇṭarat al-ṣayf*, al-Mas'ūdī<sup>29</sup> dit que ses arches sont encore plus remarquables que celles du pont de Sanġa.

Enfin, on a vu que les monuments – et plus particulièrement les merveilles du monde – sont très régulièrement devenus des instruments dans le développement de projets politiques et religieux déterminés. Les listes de merveilles du monde ou des merveilles d'un certain territoire concentrent en quelque sorte l'histoire et l'identité religieuse et politique d'un territoire et des personnes qui y habitent. Des exemples comme l'information transmise par al-Muqaddasī à propos de la mosquée de Damas et de la mosquée d'al-Aqṣā démontrent l'utilisation de monuments et surtout d'édifices religieux comme porteurs d'un projet politique concret, dans un procès de « conquête symbolique » et d'appropriation du passé, y compris la culture matérielle.

28. Al-Idrīsī, *Nuzhat al-muštāq*, p. 547.

29. Al-Mas'ūdī, *Murūğ al-ḍahab*, I, p. 360.

## Bibliographie

### Sources

- al-Harawī, *Kitāb al-iṣārāt ilā maʿrifat al-ziyārāt*, J. Sourdel-Thomine (éd.), Institut français de Damas, Damas, 1953.
- Ibn al-Faqīh, *Muḥtaṣar kitāb al-buldān = Compendium libri Kitāb al-Boldān*, t. V, Michael Jan de Goeje (éd.), Bibliotheca geographorum Arabicorum, Brill, Leyde, 1885.
- Ibn Ḥawqal, *Kitāb ṣūrat al-arḍ*, t. II, J.H. Kramers (éd.), Bibliotheca geographorum Arabicorum, Brill, Leyde, 1967.
- al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-miʿtār fī ḥabar al-aqṭār*, Iḥsān ʿAbbās (éd.), Maktabat Lubnān, Beyrouth, 1984.
- Ibn Ḡubayr, *Riḥlat Ibn Ḡubayr*, William Wright (éd.), Brill, Leyde, 1907.
- Ibn Ḥurradādhbih, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik (Liber viarum et regnorum)*, Michael Jan de Goeje (éd. et trad.), Bibliotheca geographorum Arabicorum, Brill, Leyde, 1967.
- Ibn Rustah, *Kitāb al-aʿlāq al-nafisa*, t. VII, Michael Jan de Goeje (éd.), Bibliotheca geographorum Arabicorum, Brill, Leyde, 1892.
- al-Idrīsī, *Nuzhat al-muṣṭāq fī iḥtirāq al-afāq*, Michael Jan de Goeje (éd.), Oriental Press, Amsterdam, 1969.
- al-Maqqdisī, al-Muṭahhar b. Ṭāhir, *Kitāb al-badʿ wa-l-taʿrīḥ*, Cl. Huart (éd.), Ernest Leroux, Paris, 1899-1919.
- al-Maqrīzī, *Kitāb al-mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār bi-ḍikr al-ḥiṭāṭ wa-l-aṭār*, Aymān Fuʿad Sayyid (éd.), al-Furqān Islamic Heritage Foundation, London, 2002.
- al-Masʿūdī, *Murūḡ al-ḍahab wa-maʿādin al-ḡawhar*, C. Barbier de Meynard (éd. et trad.), *Les prairies d'or*, 9 vol., Société asiatique de Paris, Imprimerie impériale, Paris, 1861-1917.
- al-Masʿūdī, *Kitāb al-tanbīh wa-l-iṣrāf*, t. VIII, Bibliotheca geographorum Arabicorum, Brill, Leyde, 1894.
- al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*, t. IV, Michael Jan de Goeje (éd.), Bibliotheca geographorum Arabicorum, Brill, Leyde, 1967.
- al-Qazwīnī, *ʿAḡāʾib al-maḥlūqāt wa-ḡarāʾib al-mawḡūdāt*, Fārūq Saʿd (éd.), Beyrouth, 1978.
- al-Ṭaʿālibī, *Laṭāʾif al-maʿārif*, I. al-Abyārī & Ḥ.K. al-Ṣayrafī (éd.), Le Caire, 1379/1960.
- al-Ṭaʿālibī, *The Book of Curious and Entertaining Information: The Laṭāʾif al-maʿārif of Thaʿālibī*, C.E. Bosworth (trad.), Edinburgh University Press, Édimbourg, 1968.
- Yāqūt, *Muʿḡam al-buldān*, 7 vol., Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, Beyrouth, 1990.

### Études

- Abel, Armand, *Le Roman d'Alexandre: légendaire médiéval*, Collection nationale (Lebègue) 112, Office de publicité, Bruxelles, 1955.
- Arié, Rachel, « Le merveilleux dans la littérature hispano-musulmane au bas Moyen Âge » in *Études sur la civilisation de l'Espagne musulmane*, Brill, Leyde, New York, Copenhague, Cologne, 1990, p. 239-257.
- Antrim, Zayde, *Routes and Realms: The Power of Place in the Early Islamic World*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- Bejarano, Ingrid, « Algunos aspectos de la toponimia del Éufrates superior: el entorno de Tell Qara Qūzāq », *Antigüedad y Cristianismo* 15, 1998, p. 71-91.
- Doufkar-Aerts, Faustina, *Alexander Magnus Arabicus. A Survey of the Alexander Tradition Through Seven Centuries: From Pseudo-callisthenes to Sūrī*, Mediaevalia Groningana New Series 13, Peeters, Paris, Louvain, Walpole, MA, 2010.
- Fahd, Tawfiq, « Le merveilleux dans la faune, la flore et les minéraux » in *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, 1978, p. 117-165.
- Fahd, Tawfiq, « La version arabe du Roman d'Alexandre », *GrAr* 4, 1991, p. 25-31.
- Fierro, Maribel, « Holy places in Umayyad al-Andalus », *BSOAS* 78, 2015, p. 121-133.
- García Gómez, Emilio (éd. et trad.), *Un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro, según el manuscrito ár. xxvii de la Biblioteca de la Junta para ampliación de estudios*, Maestre, Madrid, 1929.

- Hernández Juberías, Julia, *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*, CSIC, Madrid, 1996.
- Jiménez Mata, M<sup>a</sup> Carmen, « A propósito del ‘ağā’ib del olivo maravilloso y su versión cristiana en el milagro de San Torcuato », CHI, série Miscelánea Islámica Occidentalia 1, 1971, p. 97-108.
- L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval. Actes du colloque tenu au collège de France à Paris, en mars 1974*, Association pour l'avancement des études islamiques, Centre de littérature et de linguistique arabes du Centre national de la recherche scientifique, Éditions J.A., Paris, 1978.
- Macuch, Rudolf, « Pseudo-Callisthenes Orientalis and the Problem of *Dhu l-Qarnain* », *GrAr* 4, 1991, p. 179-222.
- Mazzaoui, Michel M., « Alexander the Great and the Arab Historians », *GrAr* 4, 1991, p. 33-43.
- Miquel, André, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle*, vol. 2, *Géographie arabe et représentation du monde : la terre et l'étranger*, Civilisations et Sociétés 37, Mouton, Paris, La Haye, 1975 ; vol. 4, *Les travaux et les jours*, Civilisations et Sociétés 78, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Paris, 1988.
- Rodinson, Maxime, « La place du merveilleux et de l'étrange dans la conscience du monde musulman médiéval » in *L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval*, 1978, p. 167-188.