



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne

AnIsl 51 (2018), p. 85-109

Hadrien Collet

Deviser les merveilles du monde. Le voyage au Soudan dans la *Tuhfat al-nuzzār* d'Ibn Battūta et Ibn Ḥazayy

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

- | | | |
|--|--|--|
| 9782724711523 | <i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne</i> 34 | Sylvie Marchand (éd.) |
| 9782724711707 | ????? ?????????? ??????? ??? ?? ???????? | Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif |
| ????? ??? ???? ?????? ??????? ?? ??????? ??????? ?????????? ???????????? | | |
| ????????? ??????? ??????? ?? ?????? ?? ??? ??????? ??????: | | |
| 9782724711400 | <i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i> | Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.) |
| 9782724710922 | <i>Athribis X</i> | Sandra Lippert |
| 9782724710939 | <i>Bagawat</i> | Gérard Roquet, Victor Ghica |
| 9782724710960 | <i>Le décret de Saïs</i> | Anne-Sophie von Bomhard |
| 9782724710915 | <i>Tebtynis VII</i> | Nikos Litinas |
| 9782724711257 | <i>Médecine et environnement dans l'Alexandrie médiévale</i> | Jean-Charles Ducène |

HADRIEN COLLET*

Deviser les merveilles du monde

Le voyage au Soudan dans la *Tuhfat al-nuzzār*
d'Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ĝuzayy**

♦ RÉSUMÉ

Ibn Baṭṭūṭa, « le voyageur de l'islam », a narré ses aventures dans sa relation de voyage, baptisée la *Rihla*. La question semble entendue. Pourtant, une étude attentive du contexte de production de l'œuvre conduit à réévaluer la lecture habituelle qui l'a accompagnée depuis au moins l'époque moderne. La *Tuhfat al-nuzzār fī ḡarā'ib al-amṣār wa-'aġā'ib al-asfār*, titre authentique du livre, écrite à quatre mains, propose un récit polymorphe construisant un monde structuré autour de la manifestation d'une typologie de merveilles et de la civilisation universelle apportée sur terre par l'islam. Dans cette perspective, nous procédons à une relecture de la *riħla sūdāniyya*, le voyage au sultanat du Mali, à la lumière du projet littéraire et de l'économie de l'œuvre.

Mots-clés: Bilād al-Sūdān, Ibn Baṭṭūṭa, Ibn Ĝuzayy, merveilles, sultanat du Mali, *Tuhfat al-nuzzār*

* Hadrien Collet, IMAF (Institut des mondes africains)/Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, hadrien.collet@gmail.com

** Nous voudrions remercier ici Jean-Charles Ducène pour avoir très aimablement accepté de relire ce texte et pour ses remarques précieuses.

◆ ABSTRACT

Ibn Baṭṭūṭa, « the traveler of Islam », gave an account of his journeys in his masterpiece known as the *Rihla*. That is common knowledge. Yet, a close study of the work's context of production leads to reevaluate the usual reading that was associated to it since at least the early modern period. The *Tuhfat al-nuzzār fi ḡarā'ib al-amṣār wa-'aḡā'ib al-asfār*, genuine title of the book, with a co-authorship, offers a polymorphous narrative shaping a world structured by the manifestation of types of wonders and the universal civilization Islam brought on earth. With this in mind, we revisit the *riḥla sūdāniyya*, the travel to the sultanate of Mali, in light of the work's literary project and its broad logic.

Keywords: Bilād al-Sūdān, Ibn Baṭṭūṭa, Ibn Ĝuzayy, wonders, sultanate of Mali, *Tuhfat al-nuzzār*

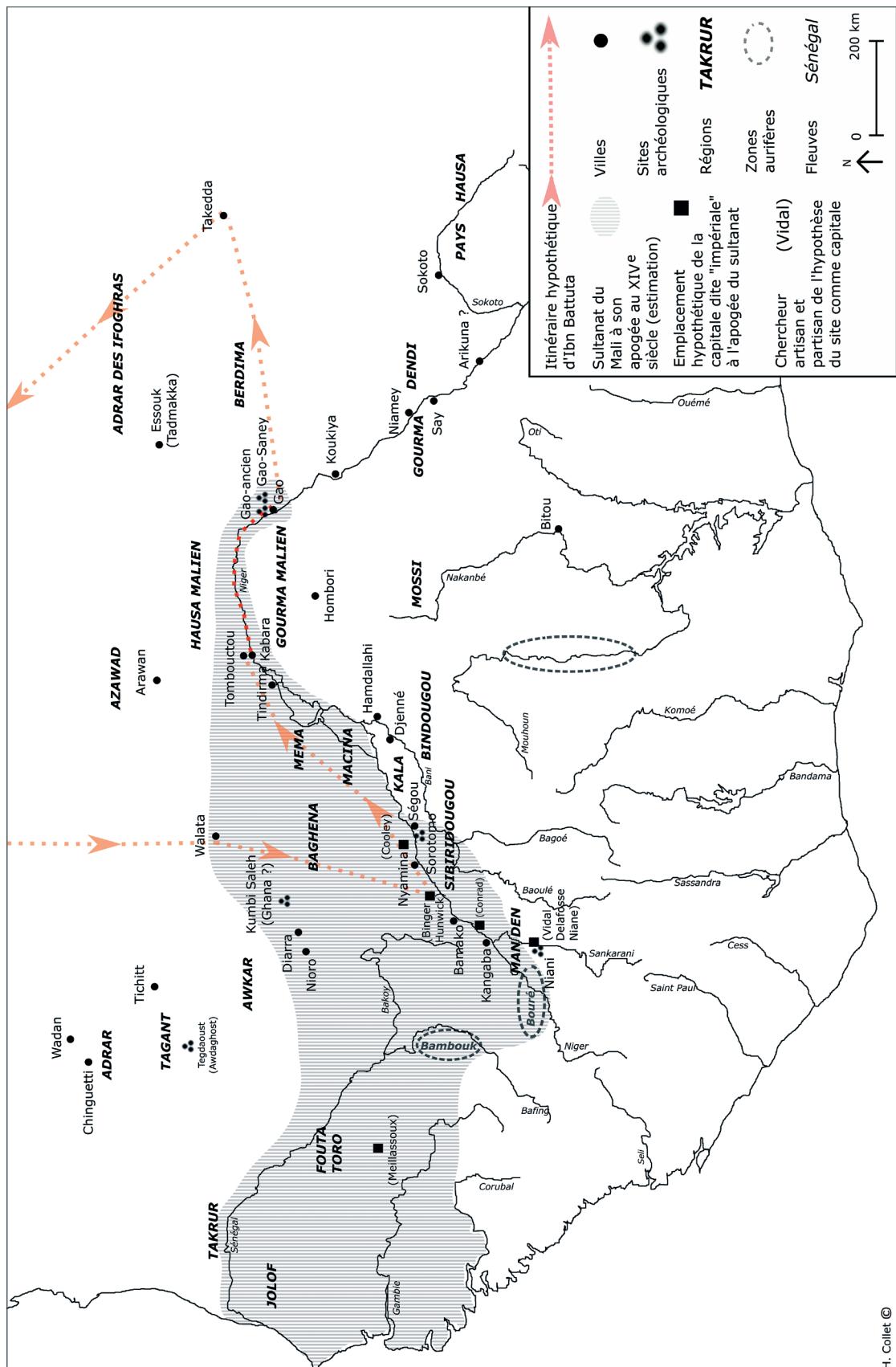
* * *

<i>Idā mā riḥlatu al-Tanġiyyi 'azzat Wa-alfayta al-mulabhaşa wa-l-munaqqā</i>	<i>wa-ṣahha bihā la'imun aw karīmu min Ibni Ĝuzayy al-bahru al-hadīmu¹</i>
---	---

Voilà que la *riḥla* du Tangérois est un bien rare et précieux
 La garde jalousement l'avare comme le généreux
 Tu as trouvé en la quintessence et le résumé gracieux
 d'Ibn Ĝuzayy un océan vaste et spacieux.

Ibn Baṭṭūṭa a parcouru le Soudan (*riḥla sūdāniyya*) de février 1352 à septembre 1353, en séjournant longuement à la capitale du sultanat du Mali du 28 juin 1352 au 27 février 1353. Pour l'historien du Soudan médiéval occidental versé dans les sources arabes du XIV^e siècle, la *Tuhfat al-nuzzār fi ḡarā'ib al-amṣār wa-'aḡā'ib al-asfār*, relation de ses vingt-cinq ans de voyage, est un hapax dans un régime documentaire comprenant plus volontiers les genres de la chronique annalistique, du dictionnaire biographique ou de l'encyclopédie. Son importance est telle pour la connaissance du sultanat du Mali à son apogée, du début du XIV^e siècle à la seconde moitié du XV^e siècle, que l'œuvre a généré une bibliographie conséquente dès la première traduction en français du voyage au Bilād al-Sūdān, pays des Noirs de l'Afrique subsaharienne occidentale, publiée par l'orientaliste Mac Guckin de Slane en 1843 dans le *Journal Asiatique* sous le titre « Voyages dans le Soudan, par Ibn Batouta, traduit sur les manuscrits de la Bibliothèque du roi ».

1. Poésie figurant dans l'introduction du manuscrit dit « al-Fayyūmī » copié le 15 février 1796 par le jurisconsulte Muḥammad b. al-‘Azīzī al-Šāfi‘ī al-Azharī pour le cheikh Sulaymān al-Fayyūmī. Ce manuscrit porte le n° 28 dans la liste des manuscrits sur lesquels s'est basé l'historien marocain al-Tāzī pour sa réédition de l'œuvre en arabe. *Tuhfat al-nuzzār*, I, p. 66. Notre traduction.



H. Collet ©

Fig. 1. Représentation de l'itinéraire d'Ibn Battūta au Soudan selon l'hypothèse de Hunwick (1973, p. 201), et des emplacements hypothétiques de la capitale du Mali au temps de l'apogée du sultanat.

La première traduction complète de l'œuvre en français, accompagnée d'une édition du texte arabe, publiée en 1858 par C. Defremery et B.R. Sanguinetti sous le titre de *Voyages d'Ibn Batoutah*, a connu une grande postérité. En effet, les rééditions postérieures, simplement agrémentées de nouvelles notes et introductions, de la part de Vincent Monteil en 1968, puis de Stéphane Yerasimos en 1982, reprennent la traduction française de 1854-1858. Il faut attendre 1997 et le philologue et historien marocain 'Abd al-Hādī al-Tāzī pour voir la parution d'une nouvelle édition du texte arabe. Alors que ses prédécesseurs s'étaient appuyés sur trois manuscrits, dont un jugé le plus ancien peut-être même de la plume de l'auteur, al-Tāzī proposa cette fois une édition, fruit de longues années de recherches, basée sur une trentaine de manuscrits.

Le point de départ de cette entreprise était la conviction intime d'al-Tāzī que la version existante jusqu'alors était un *muḥtaṣar*, un abrégé composé par Ibn Ĝuzayy, le secrétaire dépêché par le sultan mérinide Abū 'Inān (r. 1348-1358) auprès d'Ibn Baṭṭūṭa pour recueillir le récit de ses voyages². Il a formulé cette hypothèse de travail à la lecture du colophon de l'œuvre jusqu'ici canonique : Ibn Ĝuzayy y précise qu'il a tiré la quintessence des histoires dictées par Ibn Baṭṭūṭa, a fini la consignation (*tagyīd*) de la narration du voyageur marocain le 9 décembre 1355 et achevé l'écriture du livre en février 1356. Al-Tāzī a donc procédé à la recherche systématique de nouveaux manuscrits dans l'espoir de retrouver des traces de l'œuvre telle qu'elle avait été dictée au scribe jusqu'au 9 décembre 1355. Si la *Tuhfat al-nuzzār* est certainement le résultat de la sélection, de l'arrangement et de la mise en récit d'un matériau discursif plus large, de la part des deux protagonistes, il est très probable que ces notes soient aujourd'hui perdues. Ainsi, sur les 31 manuscrits utilisés par al-Tāzī, renfermant l'œuvre complète ou abrégée de la *Tuhfat al-nuzzār*, aucun n'apporte de nouveaux fragments de relation. Pourtant ces années de travail ont apporté des résultats qui ont largement dépassé le cadre du postulat qui leur avait donné jour, tant du point de vue de la connaissance du contenu que de la réception et du destin de l'œuvre³.

La *Tuhfat al-nuzzār* dans l'historiographie⁴ relative au Mali médiéval, du XVII^e siècle à nos jours

L'un des principaux apports de l'exhumation de nouveaux manuscrits de la *Tuhfat al-nuzzār* par al-Tāzī est d'avoir offert, pour la première fois, la possibilité d'étudier la diffusion du livre. On savait déjà que la relation de voyage d'Ibn Baṭṭūṭa avait connu un grand succès chez les historiens arabisants du Sahel. Elle est la principale source écrite pour le chapitre sur

2. *Tuhfat al-nuzzār*, I, p. 9.

3. Le savant marocain précise d'ailleurs que ce postulat de départ est surtout intervenu dans la mesure où il était prégnant dans son environnement scientifique. Il fallait donc démontrer cette idée ou l'infirmier. Al-Tāzī s'en détache d'ailleurs rapidement, comprenant que l'essentiel est ailleurs.

4. Nous entendons le concept d'historiographie avec l'acception utilisé par Bernard Guenée : « La littérature historique, et l'historiographie médiévale ne sera jamais pour moi que l'ensemble des œuvres écrites par les historiens du Moyen Âge. » Guenée, 1980, p. 13. Ainsi l'emploi du terme historiographie sera nécessairement accompagné de l'épithète précisant le cadre intellectuel et temporel.

le Mali médiéval dans la plus importante des chroniques dites de Tombouctou du xvii^e siècle, le *Tārīḥ al-Śūdān*⁵. On la retrouve encore dans le *Fath al-ṣakūr*, recueil des savants ('ulamā') du Takrūr – région imaginée par les lettrés du Sahel à partir du nom d'une vieille cité-État de la vallée du fleuve Sénégal, et centrée autour de la boucle du Niger – dans lequel Ibn Baṭṭūṭa fait son entrée eu égard à son voyage au Soudan⁶. Il est assez malaisé, voire impossible, de savoir précisément à quel moment la *Tuhfat al-nuzzār* s'est diffusée au sud du Sahara. Peut-être un manuscrit avait-il été offert dès la fin du xiv^e siècle lors des échanges de cadeaux qui prenaient place au sein des envois d'ambassades entre les sultanats du Mali et du Maroc, dont Ibn Ḥaldūn fait état dans son *Kitāb al-‘ibar*⁷. Peut-être encore l'œuvre fut-elle apportée dans la région après la conquête de l'empire du Songhay par le Maroc en 1591. Dans la longue introduction de son édition de la *Tuhfat al-nuzzār*, al-Tāzī présente toute la connaissance qu'il a pu réunir de ses 31 manuscrits. Le numéro 22, la numérotation est de l'historien marocain lui-même, nous intéresse tout particulièrement dans la mesure où il est l'un des rares dont on puisse retracer le parcours. Il se trouve aujourd'hui à l'Académie scientifique de Lisbonne sous le numéro 1254 A. Son paratexte nous dit qu'il a été auparavant acquis (*iqtanā*) à Fès en 1211/1797-1798. Il est même possible de remonter plus loin dans le temps puisqu'on peut y lire que ce manuscrit fut copié au milieu du mois de ḥaḍar 1043, c'est-à-dire début janvier 1634, à Tombouctou⁸. L'information est précieuse, car elle est la seule occurrence d'une copie effective de l'œuvre au sud du Sahara, à une période précédant l'écriture des premières chroniques endogènes au Sahel, et elle autorise à penser qu'un autre manuscrit de la *Tuhfat al-nuzzār*, celui ayant servi de modèle pour la copie, a pu être présent dans la région avant cette date, confirmant une présence et une connaissance ancienne de la relation de voyage d'Ibn Baṭṭūṭa dans la région.

Si l'on considère maintenant l'exploitation du récit en lui-même, on constate que l'histoiregraphie du Soudan occidental à l'époque moderne rejoint le premier grand moment de l'histoiregraphie européenne contemporaine. Ce premier temps concerne une utilisation de l'œuvre comme *riḥla*, surnom immédiat de la *Tuhfat al-nuzzār* au point d'en supplanter le titre original. Devenue relation de voyage par excellence, elle est alors regardée comme un portrait globalement fidèle du monde au xiv^e siècle dépeint au travers de l'expérience sensible que le voyageur en aurait fait⁹. Ayant été traduite assez tôt par rapport à d'autres sources arabes sur le Soudan, la *riḥla* a été abondamment utilisée par la science coloniale dans le cadre des débats et des hypothèses sur l'emplacement de la capitale du sultanat du Mali. Le récit restituant l'itinéraire lacunaire, celui-ci s'étant fait par étapes dans des localités qui ont aujourd'hui disparu, a suscité un nombre important de conjectures et d'études aux interprétations variées, dont la plus célèbre reste celle du site de Niani-Sankarani, capitale paradigmique du Mali médiéval dans

5. Al-Sa‘dī, *Tārīḥ al-Śūdān*, p. 7-9.

6. Al-Bartilī, *Fath al-ṣakūr*, p. 105-106.

7. Voir Cuoq, 1975, p. 351-353.

8. *Tuhfat al-nuzzār*, I, p. 59.

9. Seules les parties à l'authenticité incontestablement douteuses ont été soumises à la critique. Voir Fauvelle-Aymar, Hirsch, 2003, p. 75-76.

la science coloniale¹⁰ (fig. 1). En considérant strictement ce livre comme une relation de voyage, comme la transcription d'une pratique personnelle et empirique du monde, ce premier mouvement d'étude de la *Tuhfat al-nuzzār* a favorisé une approche plutôt « positiviste », une lecture et un usage littéraux du récit, les différentes hypothèses des spécialistes s'étant surtout polarisées autour des imprécisions toponymiques. Il faut attendre la fin des années 1990 pour que l'étude de la *Tuhfat al-nuzzār* soit véritablement confrontée à une critique plus poussée de la part des sciences sociales.

Récit protéiforme et critique interne de la *Tuhfat al-nuzzār*

L'année 1997 marque le tournant qui a renouvelé et enrichi les études sur la *Tuhfat al-nuzzār* avec, d'une part, l'édition d'al-Tāzī, qui étoffe, on l'a vu, considérablement la liste des manuscrits disponibles. D'autre part, cette année avait été également désignée « année nationale Ibn Baṭṭūṭa » par le ministère des affaires culturelles pour la ville de Tanger où furent organisés deux colloques événements dédiés au voyageur, un premier en mai 1997 puis un autre complémentaire en novembre 1998¹¹. Ils débouchèrent sur la publication de leurs actes dans deux numéros spéciaux de la revue marocaine *al-Manāhil*, en arabe, en 1999 et 2000. L'œuvre y est considérée comme l'abrégé par Ibn Ĝuzayy de la *Rihla* originelle, et l'analyse des deux articles sur le Soudan que l'on y trouve, « Rīḥlat Ibn Baṭṭūṭa ilā bilād al-Sūdān » (Le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa au pays des Noirs) et « Mā al-hadaf min rīḥlat Ibn Baṭṭūṭa ilā al-Sūdān » (Quel est l'objectif du voyage d'Ibn Baṭṭūṭa au Soudan ?) respectivement des universitaires marocains A. al-Šukrī et M. Našāt, s'inscrit logiquement dans le cadre théorique de cette hypothèse. Les auteurs, tout en reprenant des débats et une littérature historienne antérieurs aux années 2000, grande période de renouvellement des études sur le Soudan médiéval, s'interrogent néanmoins sur le contexte entourant le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa vers le sud du Sahara. Selon M. Našāt, il s'y serait rendu en mission diplomatique officielle alors que le sultan marocain Abu 'Inān était à la recherche d'une légitimité et d'une reconnaissance internationale suite à son arrivée récente et mouvementée au pouvoir en 1348, alors que le sultanat du Mali avait jusqu'ici entretenu de bonnes relations, par l'échange d'ambassades et de cadeaux, avec son père Abū al-Hasan qu'il avait déposé et qui venait de mourir en 1351. Cependant, la *Tuhfat al-nuzzār* n'indique à aucun moment une quelconque mission diplomatique du voyageur, et M. Našāt y voit la faute du « résumé » d'Ibn Ĝuzayy, pensant que la découverte un jour de la « vraie *Rihla* » devrait permettre de lever les doutes quant à ces affirmations¹².

La spécificité du second moment dans les études d'histoire africaine, et, de façon plus générale, dans les études portant sur l'ensemble de l'œuvre, est de ne plus considérer le texte uniquement comme une *riħla*, simple relation de voyage, mais à travers une approche qui s'inscrit dans la logique du titre original : *Tuhfat al-nuzzār fī ḡarā'ib al-amṣār wa 'aġā'ib al-asfār* que

10. Sur ces questions et la place de la *Tuhfat al-nuzzār* dans ces débats, voir Collet, 2013.

11. Introduction non signée, *al-Manāhil*, 1999, p. 1.

12. Našāt, 1999, p. 179.

l'on peut traduire par « Trésor des observateurs (ou de l'élite lettrée) concernant les curiosités des grandes villes et les merveilles des voyages ». Deux études symbolisent ce changement de perspective. La première est un article de F.-X. Fauvelle-Aymar et B. Hirsch intitulé « Voyage aux frontières du monde. Topologie, narration et jeux de miroir dans la *Rihla* de Ibn Battûta » paru en 2003. Les auteurs abordent le texte par le biais d'une lecture non plus topographique mais topologique. En s'intéressant à la géographie mentale, à la logique interne du récit et au projet littéraire du voyageur marocain, ils sortent ainsi des approches traditionnelles qui consistaient à déterminer la véracité du récit, à confirmer ou infirmer certaines portions de voyages ou à essayer de reconstituer la chronologie des pérégrinations. Ces thèmes contribuaient à phagocyter les autres lignes de questionnement auxquelles invitait le caractère protéiforme de l'œuvre. En prenant l'exemple du voyage d'Ibn Baṭṭūṭa en Chine et au Bilād al-Sūdān, les auteurs ont mis en lumière des ruptures dans le récit qui interviennent dès que l'auteur s'approche des limites du monde musulman. Et plutôt que de rejeter purement et simplement les merveilles d'un registre fabuleux, comme les coqs gros comme des autruches, les hommes cynocéphales, les îles peuplées d'Amazones, l'observation de l'oiseau Rokh, rapportée par l'auteur lors de sa présence en Extrême-Orient, il faudrait davantage y voir, selon eux, une tentative de réconciliation de niveaux cognitifs distincts de savoir et de véracité¹³. Cet article a ainsi posé le premier jalon d'une analyse plus critique du voyage au Soudan du voyageur marocain.

La seconde étude est une analyse générale de l'œuvre par le biais de la critique littéraire. Dans *La Rihla d'Ibn Battûta, voyageur écrivain marocain*, paru en 2006, B. Ouasti estime que « loin de représenter un monde dit "réel", la *Rihla* construit plutôt son propre univers qui lui est intrinsèque¹⁴ ». En interrogeant de façon exhaustive de nombreux aspects du texte et de façon pluri-thématische, il met en valeur les processus qui ont présidé à l'écriture du récit. Ces derniers sont indispensables à apprêhender pour saisir toutes les dimensions de l'œuvre. Il est le premier à évoquer clairement le problème de la paternité de la *Tuhfat al-nuzzār* en réévaluant la figure d'Ibn Ĝuzayy, qui fait véritablement fonction d'auteur, et en proposant de la lire comme une œuvre écrite à quatre mains. Le rôle d'Ibn Ĝuzayy, considéré pendant longtemps comme un simple secrétaire de chancellerie attaché à consigner les aventures d'Ibn Baṭṭūṭa transmises oralement, est ici réévalué à l'aune de son statut de grand savant. En outre, B. Ouasti consacre une partie de son ouvrage aux merveilles dans l'économie de l'œuvre, remarquant que dans le genre littéraire de la *rihla*, c'est l'« aspect fantastique et merveilleux du récit qui

^{13.} Fauvelle-Aymar, Hirsch, 2003, p. 84. Dans ce passage les auteurs disent à propos des merveilles : « Loin d'être mutuellement exclusifs, l'évocation conjointe, dans le tableau politique du Mali, d'éléments de descriptions connus et d'éléments appartenant pour nous (probablement pour lui aussi) au domaine du merveilleux révèle une tentative de bricolage conceptuel consistant à sertir la carte géopolitique du Mali, telle qu'élaborée mentalement par l'auteur au gré de ses pérégrinations et des informations plus ou moins lacunaires recueillies par lui, dans un espace africain dont un bord confine aux rivages familiers du Maghreb et de l'Égypte, et dont l'autre, sans solution de continuité, touche aux pays mystérieux de l'or et des anthropophages. »

^{14.} Ouasti, 2006, p. 12.

assigne paradoxalement la crédibilité au voyage»¹⁵, dans la mesure où il faisait pleinement partie de l'imaginaire populaire, d'une part, et de la géographie mentale des élites lettrées de l'autre. Ainsi derrière l'arbre de la relation de voyage, on voit progressivement se dessiner la silhouette protéiforme d'une forêt qui donne aussi à voir la *Tuhfat al-nuzzār* comme un roman d'aventures, un miroir des princes, un vivier d'anecdotes édifiantes, et surtout un recueil de merveilles et de curiosités.

Si, dans les travaux historiques antérieurs aux années 1990, les merveilles mentionnées dans la *Tuhfat al-nuzzār* pouvaient constituer une gêne et être parfois poliment ignorées, parfois montrées du doigt pour contester l'authenticité des voyages, elles ont été progressivement intégrées à la réflexion. Pour aller plus loin encore, il nous semble qu'apprehender l'œuvre en général, et le texte sur le voyage au Soudan en particulier, à la lumière d'une réflexion sur la thématique des merveilles est essentiel pour en saisir toute la richesse, tant celles-ci sont constitutives du récit et le structurent.

Paternité et contexte d'écriture de la *Tuhfat al-nuzzār*

Il convient de revenir un instant sur l'histoire de l'écriture du livre. Longtemps, l'importance et la place prise par la figure d'Ibn Baṭṭūṭa ont constitué de puissants obstacles à l'examen de la question. La célébrité de la personnalité marocaine est due, paradoxalement, à l'accueil que l'Europe a réservé à son œuvre la consacrant *riḥla* et l'assimilant à l'équivalent arabe du *Livre des Merveilles* de Marco Polo, idée reprise dans les études contemporaines du monde arabe¹⁶. Par la suite, Ibn Baṭṭūṭa étant devenu une icône du roman national, les historiens marocains ont pu se faire les continuateurs du «temps de la *riḥla*» entendu ici comme un chrononyme marquant la période allant du XIX^e siècle à la fin des années 1990. Pourtant, en regardant d'un peu plus près ce que les manuscrits de la *Tuhfat al-nuzzār* nous révèlent de la réception du livre, on remarque *a contrario*, dans l'historiographie en langue arabe jusqu'au XIX^e siècle, que le regard était tout autre. En effet, la place d'Ibn Ĝuzayy y était beaucoup plus prégnante, car le savant andalou était celui qui jouissait alors d'une reconnaissance et d'une notoriété qu'Ibn Baṭṭūṭa rejoignit progressivement et ne dépassa finalement qu'au terme de ce *terminus ante quem*.

Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ĝuzayy figurent dans les dictionnaires biographiques recensant les principaux savants de leur époque. Cependant, les difficultés rencontrées par Ibn Baṭṭūṭa à convaincre ses contemporains se reflètent dans les minces sources disponibles sur le voyageur. Le grand historien andalou Ibn al-Ĥaṭīb (1313-1374), dans sa somme sur l'histoire de Grenade, *al-İḥāṭa fī aḥbār Ḡarnāṭa*, tout en précisant qu'il fit partie de l'assemblée des savants auxquels Ibn Baṭṭūṭa relata ses voyages dans le jardin d'Abū al-Qāsim b. 'Āsim au village de Nabla,

¹⁵. Ouasti, 2006, p. 278.

¹⁶. Voir par exemple : al-Tawfiq, 2000, p. 185.

l'accuse de mensonge ou d'insincérité¹⁷. Dans sa *Muqaddima*, Ibn Ḥaldūn (1332-1406) s'est fait l'écho, tout en mettant en garde contre une attitude de rejet systématique, des remous provoqués par les nouvelles du monde rapportées par Ibn Baṭṭūṭa à la cour de Fès¹⁸:

Le voyageur revint ensuite au Maghreb et alla saluer le Sultan Abû-‘Inân. Il raconta ses voyages et les merveilles ('ağā'ib) qu'ils avaient vues¹⁹. Il parla beaucoup de l'empereur de l'Inde. Il en dit des choses qui surprisent ses auditeurs. [Suit une anecdote sur la prodigalité de ce sultan envers son peuple]. [...] Ibn Baṭṭūṭa a raconté des histoires de ce genre et les courtisans chuchotaient, le traitant de menteur. A cette époque, je rencontrais le fameux vizir Fâris b. Wadrâr. Je lui parlai d'Ibn Baṭṭūṭa et lui exprimai mon scepticisme, partagé par les gens au pouvoir. Mais le vizir me répondit : « Garde-toi de rejeter a priori ces histoires, dont tu n'as pas été témoin toi-même. »

Ibn Ĝuzayy jouissait en revanche d'une image au-dessus de tout reproche. Il est possible de retracer sa vie grâce aux sources de quatre auteurs. Trois d'entre eux émanent de l'extrême Occident musulman. Son ami Ibn al-Ḥaṭîb (1313-1374) lui a consacré dans son *al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnāṭa* une longue notice anthume, aux trois quarts composée de poésie. Dans son *A'lām al-Maġrib wa-l-Andalus fī al-qarn al-ṭāmin*, Ibn al-Āḥmar (1324/1326-1404/1407), historien officiel de la dynastie marinide, lui a également dédié une notice, posthume cette fois, qui fait également la part belle à la poésie. Enfin, on trouve également des biographies d'Ibn Ĝuzayy dans plusieurs ouvrages du tlemcénien al-Maqqarī (1591-1632), dont son célèbre *Nafḥ al-ṭib* qui s'appuie en grande partie sur Ibn al-Ḥaṭîb. La quatrième source provient de l'Orient musulman en la personne d'un des plus éminents savants de l'histoire de l'Islam, Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī (1372-1448), qui traite de la vie d'Ibn Ĝuzayy lors d'un long paragraphe dans ses *al-Durar al-kāmina fī a'yān al-mi'a al-ṭāmina*, inscrivant ainsi le savant andalou dans le registre des grands esprits du XIV^e siècle. Ce genre de littérature, porteur d'un niveau de langue amphigourique, est diapré d'une profusion de formules laudatives en prose rimée et assonancée (*saḡ*) qui l'emporte souvent sur l'information spécifiquement biographique.

Āḥmad b. Muḥammad b. Āḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Yaḥyā b. ‘Abd al-Rahmān b. Yūsuf b. Sa‘id b. Ĝuzayy al-Kalbī al-Ġarnāṭī²⁰, plus connu sous le nom d'Ibn Ĝuzayy, était un cadi, *faqīh*, historien, poète, écrivain et secrétaire de *dīwān* qui serait né le 15 ġumādā I 715/17 août 1315 dans une famille ancienne et illustre de Grenade. Son père, Abū al-Qāsim Muḥammad (673-741/1274-1340), considéré par ses pairs comme l'un des plus importants

¹⁷. Ibn al-Ḥaṭîb, *al-Iḥāṭa*, IV, p. 39. *Al-Durar al-kāmina* d'Ibn Ḥaġar, seule source orientale à mentionner Ibn Baṭṭūṭa, reprend la notice d'Ibn al-Ḥaṭîb: cf. Ibn Ḥaġar, *al-Durar al-kāmina*, III, p. 480.

¹⁸. Ibn Ḥaldūn, *Discours sur l'histoire universelle*, 1997, p. 275-276.

¹⁹. Nous soulignons ce passage que nous nous sommes permis de modifier par rapport à la traduction de V. Monteil qui l'avait rendu par: « les choses remarquables qu'ils avaient vues ».

²⁰. Ibn al-Āḥmar donne le nom Muḥammad b. Muḥammad b. Āḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh Ibn Yaḥyā b. al-Amīr Abī Bakr ‘Abd al-Rahmān al-Tā’ir Biġyān b. Yūsuf Ibn Sa‘id b. Ĝuzayy al-Kalbī al-Āgranāṭī, tandis qu'Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī donne lui le nom suivant: Muḥammad b. Muḥammad b. Āḥmad b. Muḥammad b. ‘Abd Allāh b. Yaḥyā b. ‘Abd al-Rahmān Ibn Yūsuf b. Ĝuzayy b. Sa‘id b. Ĝuzayy al-Kalbī Abū ‘Abd Allāh.

savants de l'Occident musulman, eut une production livresque littéraire et religieuse appréciée. Ibn Ĝuzayy apprit d'abord auprès de son père, l'accompagnant en qualité d'aide, et dut apprendre par cœur ses livres et les réciter. Son père fit également venir de nombreux gens de science et de savoir pour parfaire son éducation, qui couvrit toutes les branches de la connaissance. D'après Ibn al-Āḥmar, il aurait été capable de réciter près de 20 000 vers de poésie²¹. Après la mort de son père à la bataille de Tarifa le 30 octobre 1340, il entra au service du septième souverain nasride, Abū al-Ḥāgḡ b. Nasr Yūsuf b. Ismā‘il (r. 1333-1354), auprès duquel il se distingua par sa poésie panégyrique et ses talents de secrétaire. S'étant fait remarquer pour ses capacités en matière de droit religieux, il fut ensuite nommé cadi dans les villes de Burğā (Bera), Andaraš (Laujar de Andarax) et enfin Waday Āš (Guadix) où il officiait encore quand Ibn al-Ḥaṭīb écrivit sa biographie²². Il aurait fait partie de la foule de savants réunie chez le juge Abū al-Qāsim b. ‘Āṣim pour écouter Ibn Baṭṭūṭa raconter ses voyages lors de sa *riḥla andalusiyya*, il avait alors moins de 30 ans. Pour avoir vertement critiqué l'injustice du souverain dans son comportement suite à des calomnies dont il avait été victime, il fut flagellé, ce qui entraîna son exil à Fès, fin 753/début janvier 1353, où il devint secrétaire et poète au service du sultan Abū ‘Inān, et enseigna la poésie dans la zaouïa al-‘Uzmā que ce dernier avait fondée. Ibn Ḥaġār ajoute enfin qu'il mourut, probablement de maux de ventre (*mabṭūn*), en šawwāl 756/octobre 1355, à l'âge de 36 ans²³. Les dates sont à prendre avec la plus grande précaution et à titre indicatif. Son âge à la date présumée de sa mort ne correspond pas avec la date de naissance qui est donnée, tandis que la date de sa mort rendrait impossible le fait qu'il ait achevé l'écriture de la *Tuhfat al-nuzzār* en şafar 757/février 1356 comme il l'affirme lui-même. Ainsi vaut-il mieux retenir qu'il serait mort précocement, sans doute peu après la complétion de la *Tuhfat al-nuzzār*.

L'examen de l'histoire des manuscrits de l'édition d'al-Tāzī montre un Ibn Ĝuzayy auteur de la *Tuhfat al-nuzzār*, désignée souvent comme un abrégé ou une quintessence de la *riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa, alors que la bibliographie francophone ou anglophone contemporaine a davantage fait la part belle au voyageur marocain. La question de l'auctorialité de l'œuvre n'est pas subsidiaire dans la mesure où elle adresse directement notre problématique. En revenant à une réflexion sur le titre même de l'œuvre, A. al-Tawfiq et B. Ouasti ont souligné que le terme *al-nuzzār* signifiait ici les gens de vue, d'opinion, l'élite (*al-ḥaṣṣa*) et plus particulièrement l'élite lettrée²⁴. En effet, dans un premier temps Ibn Baṭṭūṭa avait rencontré peu de succès lorsqu'il avait narré ses aventures dans la salle d'audience devant le sultan marocain entouré des lettrés du royaume²⁵. Aussi le choix par Abū ‘Inān du littérateur le plus brillant et cultivé alors présent à sa cour, jeune prodige qui avait déjà fait ses preuves dans l'écriture des

21. Al-Tawfiq, 2000, p. 181.

22. Ibn al-Ḥaṭīb, *al-İḥāṭa*, I, p. 303.

23. Informations biographiques traduites et adaptées de l'arabe d'après : Ibn al-Ḥaṭīb, *al-İḥāṭa*, I, p. 301-303; Ibn al-Āḥmar, *A'lām al-Mağrib wa al-Andalus*, p. 284; Ibn Ḥaġār, *al-Durar al-kāmina*, IV, p. 165; al-Tawfiq, 2000, p. 181-183.

24. Al-Tawfiq, 2000, p. 186; Ouasti, 2006, p. 67.

25. Al-Tawfiq, 2000, p. 182.

belles-lettres en al-Andalus et au Maroc, s'imposa pour venir au secours du récit d'une vie de voyage. Ibn Ĝuzayy acheva la consignation (*tagyid*) des récits de la relation de voyage contés oralement par Ibn Baṭṭūṭa le 3 dū-l-hiġġa 756/9 décembre 1355 et la composition (*ta'lif*) de la *Tuhfat al-nuzzār* en ḥafar 757/février 1356²⁶. Cette précision du colophon a longtemps fait penser qu'il existait une *riħla* originelle, les notes de la consignation, et ses fragments choisis, la *Tuhfat al-nuzzār*, la recherche de la « *riħla* dictée » ayant poussé al-Tāzī, comme nous l'avons vu, à découvrir de nouveaux manuscrits de l'œuvre pour en faire une nouvelle édition²⁷. En l'absence des notes ayant servi à Ibn Ĝuzayy de substrat à la *Tuhfat al-nuzzār*, nous pensons qu'il faut plutôt considérer l'œuvre comme écrite à quatre mains, dans la mesure où la relation de voyage est ici la structure d'un récit aux logiques qui la dépassent largement, phénomène visible notamment par le biais de la mise en exergue dans l'incipit d'un projet littéraire, à la fois exigence du commanditaire, le sultan marocain, et formulaire du questionnement du secrétaire-écrivain, Ibn Ĝuzayy à l'encontre d'Ibn Baṭṭūṭa.

Les merveilles, thème central de la *Tuhfat al-nuzzār*

L'un des projets littéraires centraux de la *Tuhfat al-nuzzār fī ḡarā'ib al-amṣār wa-'aḡā'ib al-asfār* est de proposer un devisement des merveilles du monde au XIV^e siècle. Si le titre est un indicateur, les merveilles ne sont pas uniquement des anecdotes qui viennent agrémenter le récit du voyage, intercalées entre les descriptions prosaïques des itinéraires des voyages et les descriptions des cours, des rois, des sultans, des étiquettes et des mœurs qui retiennent une grande partie de l'attention du voyageur marocain. D'avantage, elles occupent une place centrale de la *Tuhfat al-nuzzār*, façonnent le regard que semble porter Ibn Baṭṭūṭa sur le monde et subsument les autres registres du récit.

Jusqu'ici nous avons eu recours au vocable de merveille dans un sens général, mais il importe de préciser ce que l'on doit entendre quand on parle de merveilles ('aḡā'ib), particulièrement dans le cadre de la *Tuhfat al-nuzzār*. Le terme est assez polysémique et varie dans sa définition d'un auteur à un autre. Les termes 'aḡā'ib et ḡarā'ib semblent souvent employés comme synonymes. Pourtant al-Qazwīnī (m. 1283) définit dans son livre spécialisé sur la question 'Aḡā'ib al-mahlūqāt wa-ḡarā'ib al-mawġūdāt le terme de 'aḡība comme « le sentiment de perplexité que ressent une personne en raison de son incapacité à comprendre la cause d'une chose » et le terme de ḡarība comme « n'importe quelle chose merveilleuse qui se produit rarement et qui est contraire à ce qui est communément admis, vu, et écrit à son propos »²⁸. On voit donc ici que l'auteur apporte une distinction. Au XIV^e siècle, al-'Umarī consacre lui aussi dans la *Muqaddima* de son encyclopédie *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* un petit

²⁶. *Tuhfat al-nuzzār*, p. 282.

²⁷. *Tuhfat al-nuzzār*, p. 9.

²⁸. Berlekamp, 2011, p. 23.

paragraphe sur le traitement qu'il a réservé aux merveilles, en paraissant faire une différence entre '*ağā'ib*' et '*garā'ib*' sans pour autant l'expliquer²⁹:

Je n'ai pas mentionné de merveille ('*ağiba*) sauf si je me suis enquise de connaître son véritable état. De même pour la curiosité (*gariba*) sauf quand j'ai mentionné celui qui l'avait transmise. Ainsi dans le cas où elle comporterait un défaut, la faute lui en incomberait et j'en serais affranchi. Le refus de la plupart des vérités des gens est nécessaire: pour la diminution du déchet des esprits, pour que celui qui connaît le possible et l'impossible sache que chaque chose déterminée en outre de la puissance de Dieu Très-Haut est rare. Dieu Très-Haut a défini les ignorants par l'absence de l'esprit critique et de bon sens: «Estimes-tu que la plupart d'entre eux entendent ou raisonnent³⁰?» [Coran, XXV, *al-Furqān*, 44]. Allāh a placé les merveilles des choses façonnées sur terre et dans les cieux, comme Il l'a dit: «Que de signes contiennent les cieux et la terre! Les hommes passent auprès d'eux et s'en détournent³¹.» [Coran, XII, *Yūsuf*, 105] Nous avons déjà vu l'incommensurabilité de Sa puissance et des merveilles de Sa création qui ne laissent pas de place au doute et qui rendent évident le vrai. Et qu'est-il au-delà du vrai sinon l'égarement?

Ici le traitement de la question des merveilles est conforme à la méthode historique développée par l'auteur dans le reste de son introduction. Il semble écarter les merveilles fabuleuses et légendaires relevant des contes populaires ou des mythes connus, pour privilégier celles de la création.

Qu'en est-il de la *Tuhfat al-nuzzār*? Y trouve-t-on une définition en introduction de termes qui, à la lecture du titre, sont présentés comme centraux dans le récit de l'œuvre? Malheureusement, l'introduction est assez discrète à ce sujet. Après une longue doxologie et un éloge du sultan Abū 'Inān (r. 1348-1358), on peut tout de même y lire ceci³²:

L'auguste commandement [d'Abū 'Inān] lui prescrivit de dicter ce à quoi il avait assisté, lors de son voyage, dans les grandes villes (*amṣār*), les récits des choses rares qui étaient suspendus à sa mémoire et de faire mention de ceux qu'il avait rencontrés parmi les rois des régions de la terre, leurs savants les plus distingués et leurs saints les plus pieux. Ainsi, il dicta en ce sens des récits capables de plaire aux esprits, de réjouir les oreilles et les yeux sur chaque curiosité (*gariba*) qu'il avait jugée utile de réunir en cet endroit et sur chaque merveille ('*ağiba*) qu'il avait choisie par son caractère inouï ou extraordinaire.

L'objectif premier semble donc être de réaliser avant tout un livre d'*adab*, un livre plaisant, édifiant et éducatif pour le lecteur, en plus d'un tableau politique et religieux des grands hommes du monde musulman de son temps. La relation de voyage devient donc le substrat

29. Al-'Umari, *Masālik al-abṣār*, I, p. 100-111. Notre traduction.

30. Masson, 1967, II, p. 446.

31. Masson, 1967, I, p. 297.

32. *Tuhfat al-nuzzār*, I, p. 152. Notre traduction se démarque légèrement de celle de Defremery et Sanguinetti de 1858 (voir Yerasimos, 1982, p. 73).

idéal de cette entreprise puisqu'elle permet de transporter le lecteur dans différentes parties du monde dans lesquelles les merveilles se dévoilent. En l'absence d'explications supplémentaires et de définitions des termes dans l'introduction, il faut par conséquent s'en remettre à une catégorisation empirique des différents registres de merveilles qui scandent la *Tuhfat al-nuzzār*. Puisqu'en dehors de la description des routes empruntées pendant le voyage, des mentions des étiquettes des cours et de l'évocation des grands personnages de l'Islam rencontrés, tout a potentiellement vocation à s'inscrire dans le genre des merveilles, il convient d'essayer de dresser une typologie en parcourant la très grande variété d'informations contenues dans le livre.

Les mots formés sur la racine 'Ğ B sont omniprésents dans la *Tuhfat al-nuzzār*, pour introduire ou conclure les récits quels que soient les thèmes abordés. Plus rarement on trouve des mots formés sur la racine ġ R B, notamment à travers le nom *garība* (غريبة). Celle-ci semble davantage utilisée pour attirer l'attention sur un fait ou une construction d'une curiosité toute particulière ou exotique. La racine 'Ğ B – qui s'incarne dans le nom '*ağiba*, son pluriel '*ağā'ib* ou bien dans la première et la cinquième forme verbale – intervient plutôt dans le cadre de la définition donnée par al-Qazwīnī, c'est-à-dire pour traduire la perplexité, la stupéfaction, l'étonnement, l'émerveillement d'Ibn Baṭṭūṭa avec un jeu sur toutes les connotations et la polysémie de la racine. La classification que nous proposons a été élaborée à la lecture de l'œuvre, car, en tout état de cause, se faire une idée définitive de la différence que les deux auteurs accordaient vraiment à '*ağiba* et *garība*, parfois clairement utilisés comme synonymes, est impossible. Voici donc un essai de typologie de la merveille dans la *Tuhfat al-nuzzār*:

1. Il faut distinguer tout d'abord les merveilles du monde ancien, préislamiques, qui concernent les monuments extraordinaires de l'Antiquité, dans la lignée des merveilles de la tradition hellénistique ainsi que celles liées à la pensée et aux traditions abrahamiques. On peut citer pour ces merveilles anciennes, la description du phare d'Alexandrie, de la colonne de marbre de Pompée toujours à Alexandrie, des pyramides, ou encore la montagne du pic d'Adam, où se trouverait l'empreinte de pied qu'Adam aurait imprimée sur la roche en tombant du jardin d'Eden, sur l'île de Ceylan (Sri Lanka).
2. La deuxième catégorie, qui a des ressemblances avec la première dans la description des monuments merveilleux des villes, s'accomplit cette fois-ci dans le cadre islamique. On peut y ajouter aussi ce qu'a mis en valeur B. Ouasti, c'est-à-dire la volonté de montrer que l'islam a apporté sur terre des préfigurations du paradis céleste, et l'insistance dans les descriptions sur les petits coins de paradis qu'offrent les villes musulmanes ; verger verdoyant, jardins exubérants, rivières pérennes, fruits en abondance, femmes à l'image des houris³³.
3. La troisième catégorie, plus classique, concerne les merveilles de la création d'Allāh. Comme le dit Dubler, « elles ne sont pas des inventions fortuites de la fantaisie, mais elles obéissent très souvent à la minutieuse et exacte observation de la nature »³⁴. Cette catégorie concerne les descriptions de la faune, de la flore et du monde minéral (épices, pierres précieuses, singes par exemple), qui sont très présentes dans la *Tuhfat al-nuzzār*.

33. Ouasti, 2006, p. 280-281.

34. Dubler, 1960.

On peut ajouter à cela la description de certains hommes dont les spécificités singulières ont marqué Ibn Baṭṭūṭa sans que celles-ci ne relèvent du domaine du magique ou du fabuleux.

4. Nous trouvons dans la quatrième catégorie ce que nous appellerons les merveilles exotiques. Exotiques car elles décrivent des rites sociaux, des mœurs et des pratiques anthropologiques qui viennent de contrées éloignées et qui sont uniques par ailleurs dans l'esprit du voyageur marocain. Elles ont été retenues suite à des observations de l'auteur, qui s'en émerveille ou s'en offusque.
5. La dernière et cinquième catégorie qui se démarque concerne les merveilles fabuleuses et légendaires. Ce type de merveilles est recensé presque exclusivement dans les marges du monde musulman, dans des espaces présentés comme des entre-deux ou des interfaces entre monde musulman et monde païen, dans des zones où l'islam est absent ou seulement présent au travers de petites communautés de marchands. L'Extrême-Orient est l'archétype de ces merveilles exotiques du bout du monde, puisqu'on y trouve Amazones, hommes cynocéphales, l'oiseau Rokh, oiseau de feu annonçant une mort imminente, des coqs gros comme des oies, etc.

Enfin, on pourrait ajouter une dernière partie hors catégorie qui concerne les événements se rapportant à la vie « merveilleuse » d'Ibn Baṭṭūṭa. La *Tuhfat al-nuzzār* n'est pas seulement un recueil de merveilles qui se déroule devant nos yeux par le biais de la relation de voyage. Elle consacre également son protagoniste, dont l'image est savamment construite pour en faire un cheikh respectable et une personne d'importance. Ibn Baṭṭūṭa aurait pu s'effacer devant le monde qu'il décrit et n'être qu'un récipient discret, un passeur modeste de ses découvertes. Au contraire, sa figure est centrale dans l'œuvre, et il faut sans doute y voir la recherche et la construction patiente de la légitimité qui lui avait été contestée à son retour à Fès par les grands de la cour. On le voit par exemple dans le fait que les grands personnages du monde sont toujours plus déférents et généreux à son égard, ce qui l'autorise même, durant son dernier voyage, à admonester le sultan malien Mansā Sulaymān, censément avare à son égard, et à le menacer d'informer le monde de son indignité à prétendre au rang de grand sultan. Il s'agit manifestement ici de récits du genre « miroir des princes », et cette mise en garde sonne elle-même comme une remontrance et une précaution contre l'éventualité de connaître une telle fortune à la cour de Fès.

Dans la construction de cette image d'éminent homme de son temps, surviennent des péripéties qui font de sa vie une merveille en soi. Elles s'incarnent surtout dans la catégorie que B. Ouasti a qualifiée dans son livre de *miracula*³⁵. Ceux-ci sont illustrés par les *karāmāt*, les miracles accomplis par les saints de l'islam. Ibn Baṭṭūṭa est témoin de très nombreux miracles tout au long de ses voyages, dont le récit vient accompagner les descriptions des merveilles qui jalonnent la *Tuhfat al-nuzzār*. Les *miracula* s'immiscent dans le récit pour mettre en valeur le caractère exceptionnel de la personne d'Ibn Baṭṭūṭa qui s'auréole de la *baraka* émanant de

35. Ouasti, 2006, p. 277-278.

ces personnages et affleurant jusqu'à lui. Cela lui confère aux yeux de ses lecteurs une aura supérieure au commun des mortels, faisant de lui le témoin privilégié des miracles mystiques et religieux survenus lors de ses passages dans différentes contrées. Si l'on ajoute cette dimension à ses aventures dignes de Sindibād le Marin, il paraît alors évident que la *Tuhfat al-nuzzār* propose la vie d'un personnage qui n'a pas été simplement le réceptacle passif des merveilles qu'il rapporte, mais qui s'est accompli et a été transcendé par plus de deux décennies de voyage, transfiguration elle-même d'essence merveilleuse et digne d'être contée.

Le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa au Bilād al-Sūdān : les merveilles d'un autre bout du monde

Avec l'arrivée d'Ibn Baṭṭūṭa dans le Bilād al-Sūdān nous assistons à un événement important, dans la mesure où jusqu'ici la géographie et l'histoire arabo-musulmane ne connaissaient cet espace qu'à travers des témoignages de seconde main.

Le voyage au Soudan d'Ibn Baṭṭūṭa correspond à son dernier voyage. Après avoir fait le tour du monde connu, à grande majorité dans l'œkoumène musulman, le sultan marocain lui impose un dernier voyage vers le Bilād al-Sūdān, le pays des Noirs de l'Afrique subsaharienne occidentale, en 1352. Son voyage vers la capitale du Mali, depuis Fès via la cité oasis de Sijilmasa, est le seul dont nous ayons connaissance. Par son caractère inédit, davantage que son séjour dans la capitale et ses pérégrinations dans l'espace soudanien, c'est la tentative de reconstitution de ce voyage sur les cartes qui a d'abord focalisé l'attention des études dans le but de retrouver la capitale du Mali de cette période alors à son apogée.

Après son séjour à La Mecque, il s'agit du séjour le plus long d'Ibn Baṭṭūṭa, plus de sept mois dans la capitale malienne, mais il faut préciser que le voyageur nous dit qu'il passa quatre mois alité, malade suite à une intoxication alimentaire. En première lecture, il est frappant de constater que la seule source apportant un témoignage d'une expérience vécue de l'intérieur du sultanat du Mali ne nous apporte finalement que peu d'informations originales. Il existe une forte intertextualité de sa relation sur le Soudan avec le chapitre 10 des *Masālik d'al-'Umarī*, tout entier consacré au sultanat du Mali. Ibn Baṭṭūṭa ne précise pas s'il a lu al-'Umarī ou non lors de ses passages au Caire et à Damas en 1348, mais cela paraît peu plausible, car, de l'aveu d'Ibn Baṭṭūṭa lui-même, tous les cheikhs qu'il connaissait avaient péri de la peste. En outre, les *Masālik d'al-'Umarī* ne circulaient pas encore dans les milieux lettrés. Le voyageur tangérois ne séjourna lui-même que très peu de temps dans les deux villes lors de ce dernier passage dans la région³⁶. Comment, dès lors, expliquer la gémellité des textes, dans la mesure où beaucoup de ses descriptions reprennent des thèmes abordés par l'encyclopédiste syrien ? La mention des aliments, du mode de construction, la description des cérémonies, de la cour du palais, sont

³⁶. Ibn Battūta, *Voyages*, III, p. 359. Ibn Baṭṭūṭa se trouve au Caire vraisemblablement en septembre 1348. Al-'Umarī avait à ce moment-là fui Damas qui avait été durement touchée par la peste à partir de juin 1348 : cf. al-Šafadī, *A'yān*, I, p. 419-420. En outre, les *Masālik* n'ont, à la lumière des connaissances actuelles, jamais connu de diffusion jusqu'au Maroc.

autant de thèmes communs aux deux auteurs. L'hypothèse d'un informateur commun non identifié est la plus probable³⁷. Cette forte intertextualité, si l'on part du principe qu'Ibn Baṭṭūṭa ou Ibn Ĝuzayy avaient pris connaissance de ces récits d'une manière ou d'une autre, ne signifie pas nécessairement que le voyage n'eut jamais lieu. Elle traduit davantage une volonté d'inscrire le récit de la *Tuhfat al-nuzzār* dans un régime de vérité, celui de la connaissance géographique de la science admise à l'époque³⁸. En reprenant les mêmes thèmes, en les développant parfois, il renforce la crédibilité de son témoignage, nimbant l'œuvre de l'authenticité d'une tradition savante faisant consensus. Ces dispositifs expliquent sa très bonne réception dans l'Orient musulman, dans lequel la *Tuhfat al-nuzzār* se fait une place seulement à partir du xvii^e siècle sous la forme d'un résumé réalisé par le savant aleppin al-Baylūnī (m. 1674). Seul un nombre réduit de manuscrits semblent avoir circulé, ce qui explique leur rareté mise en avant par la poésie en exergue de cet article³⁹. Par ailleurs, Ibn Baṭṭūṭa donne des informations tout à fait inédites et dirimantes contre toute objection à sa présence au Mali.

De fait, le récit du voyage au Soudan est un exemple presque parfait du projet littéraire exposé brièvement dans l'introduction de la *Tuhfat al-nuzzār*. S'y succèdent un exposé des merveilles et de ce qui a étonné ou stupéfait Ibn Baṭṭūṭa, une description de l'étiquette et des cérémonies à la cour du sultan, et une mention des personnages musulmans vertueux de la région. En outre, à l'image d'autres nombreux passages de la *Tuhfat al-nuzzār*, on trouve dans cette section du livre l'expression du travail conjoint d'Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ĝuzayy ; l'expérience empirique y rencontre les structures de la géographie savante de l'époque, topographie et topologie se mêlent pour créer un monde unique, et tous les aspects protéiformes de l'œuvre cohabitent dans un habile assemblage d'anecdotes.

Tout d'abord le pays des Sūdān est, dans la géographie arabe, un monde du seuil, de l'intermédiairité. La réappropriation du modèle géographique ptoléméen par les géographes arabes les avait amenés à considérer que la chaleur s'intensifiait dramatiquement à mesure que l'on s'acheminait vers le sud. Au-delà de l'équateur, toute vie était impossible. Le soleil, qui tapait excessivement et perpendiculairement sur les têtes, faisait que les populations étaient violentes, anthropophages, sauvages, sans civilisation et plus proches des animaux que des hommes. Les royaumes Sūdān étaient donc regardés en tant que sociétés voisines de ces populations. Ils représentaient une frontière symbolique entre la civilisation et le monde

37. Les informations communes aux deux récits proviennent de l'informateur d'al-'Umarī, qui avait passé plusieurs décennies à la capitale du Mali, al-Dukkālī. Ibn Baṭṭūṭa l'a-t-il rencontré au Caire où al-'Umarī l'avait lui-même interrogé ?

38. L'intertextualité de la *Tuhfat al-nuzzār* ne se limite d'ailleurs pas aux *Masālik d'al-'Umarī*. On trouve également des récits proches de l'Andalou al-Bakrī (sur les hippopotames) et du bagdadien al-Qazwīnī (sur les baobabs). Comparer respectivement : Cuq, 1975, p. 97 et p. 199, et Ibn Battūta, *Voyages*, III, p. 429 et 405. On peut y voir ici l'érudition d'Ibn Ĝuzayy qui s'exprime, puisqu'il a pu choisir parmi les notes de la dictée des descriptions déjà connues afin de les rendre imperméables à la critique.

39. Pour l'histoire de l'arrivée probable de la *Tuhfat al-nuzzār* au Moyen Orient, voir *Tuhfat al-nuzzār*, I, p. 63-64.

sauvage du Sud, mais également un espace tampon qui pouvait aussi avoir des caractéristiques des deux. La spécificité de cette binarité est patente concernant la partie dans laquelle Ibn Baṭṭūṭa liste les comportements louables et blâmables des Sūdān maliens. Les premiers s'attachent à leur bonne pratique de l'islam, alors que les seconds renvoient à des pratiques religieuses et culturelles antérieures à l'arrivée de l'islam. Nous sommes donc bien dans cet entre-deux imparfaitement islamisé.

Une autre composante de la géographie arabe qui concerne cet espace porte sur le fleuve Niger, qui est vu comme appartenant au Nil égyptien et qui traverse tout le Sahel avant de former un coude et de remonter vers l'Égypte. Ibn Baṭṭūṭa fait d'ailleurs une description du Niger considérant qu'il s'agit du même fleuve que le Nil d'Égypte, donc son cours en amont. Cela le conduit à indiquer pour la première fois dans les sources, le sens correct de son cours⁴⁰:

De Zagħah, le Nil descend à Tombouctou et à Kawkaw [...] ensuite à Mouli [...] qui est le dernier district de Mâlli. Le fleuve descend de Moûli à Yoûfi, un des pays les plus considérables du Sôudân [...] Le Nil pénètre dans le pays des Nubiens [...] ensuite il arrive à Donkolah, leur ville principale. [...] Le fleuve descend encore jusqu'aux cataractes ; c'est là la fin de la contrée des Noirs et le commencement du district d'Assouan, dans la haute Egypte.

Pour finir, il faut ajouter à cela que le Soudan était depuis longtemps un espace du merveilleux dans l'historiographie arabe médiévale, eu égard notamment aux mythes entourant le commerce de l'or et les régions aurifères qui se trouvaient dans ces terres méconnues du Sud, aux populations sujettes à toutes les spéculations⁴¹.

C'est donc empreints de ces conceptions que les deux auteurs de la *Tuhfat al-nuzzār* appréhendent le Soudan. Recherchant la légitimité de la cour et construisant sa propre légende, Ibn Baṭṭūṭa, qui avait déjà rencontré du scepticisme en racontant ses voyages au préalable, avait tout intérêt à accepter de fondre son vécu et le récit de ses aventures dans l'environnement scientifique et littéraire validé et reconnu par son lectorat pour mieux édifier le caractère merveilleux et exceptionnel de ses aventures. Par conséquent, le texte portant sur le voyage au Soudan repose sur cette complémentarité entre le carnet de route du voyage, la grille de lecture du monde proposée en introduction, et une intertextualité qui renvoie aux ouvrages de géographie et d'*adab* devant être mobilisés pour satisfaire les attentes de son lectorat.

Le Soudan se situant sur les marges du monde musulman, on trouve dans le récit la troisième catégorie de merveilles énoncée précédemment, la plus classique, et surtout les quatrième et cinquième catégories, les plus édifiantes et attendues pour ce type d'espace.

Pour ce qui est de la troisième catégorie, la première merveille citée se passe pendant le voyage vers Walata, première ville contrôlée par le Mali et située dans le Sahel. Au cours d'une anecdote, à propos du guide de sa caravane, Ibn Baṭṭūṭa nous dit : « Parmi les merveilles que

40. Yerasimos, 1982, p. 409-410.

41. On peut penser aux récits qui dépeignaient l'or qui poussait dans les plantes ou comme des carottes. Voir par exemple : Cuoq, 1975, p. 54.

j'ai vues : le guide qui était le nôtre. Il était aveugle d'un œil, malade du second, et était parmi les gens celui qui connaissait le mieux la route⁴². » L'expression *ra'aytu min al-'ağā'ib*, « parmi les merveilles que j'ai vues » ou « j'ai vu comme merveille » est archétypale dans la *Tuhfat al-nuzzār*. On trouve ensuite une description d'un baobab, arbre géant dont l'intérieur peut parfois se creuser pour former des puits naturels ou des abris et dans lequel Ibn Baṭṭūṭa aperçoit un artisan tisserand occupé à son métier (« il me saisit d'étonnement », *fa-'ağabtu minhu*). La crédibilité de cette histoire est renforcée par une intervention d'Ibn Ĝuzayy qui rapporte l'existence d'arbres similaires à al-Andalus⁴³. Enfin, on peut ranger dans cette catégorie la belle description des « chevaux de rivière », les hippopotames, qui constitue la première mention sous le terme « chevaux de rivière » de ces animaux dans une source arabe s'étant intéressée à la région. La description est accompagnée de précisions sur les techniques employées par les Sūdān pour les chasser (« j'en fus étonné »)⁴⁴.

Pour ce qui est de la quatrième catégorie, celle se rapportant à l'exotisme, la première histoire se passe à Walata, première ville contrôlée par le sultanat du Mali au Sahel et port d'arrivée obligé des caravanes, et porte sur les mœurs matrilinéaires et le concubinage, que les hommes ou les femmes qui le pratiquent soient par ailleurs mariés ou non, chez les Berbères Massūfa qui demeurent dans la ville. La phrase qui introduit ce récit est significative de cette catégorie. Ibn Baṭṭūṭa nous dit : « La condition des membres de ce groupe (*qawm*) est étonnante ('ağib) et leur affaire étrange (*garīb*) »⁴⁵. En comparaison du terme *'ağib*, celui de *garīb* est beaucoup moins présent dans le texte. Une des acceptations du mot en arabe contemporain est justement « exotique », mais en arabe classique il fait plutôt référence à la bizarrerie, l'étrangeté ou bien l'extranéité. Bien qu'il soit difficile de savoir précisément le sens donné par les auteurs à ce terme, on peut penser qu'il intervient ici à dessein pour désigner des pratiques marginales quand bien même situées dans un environnement censément islamique. Cette catégorie est souvent l'occasion pour Ibn Baṭṭūṭa de se livrer à des jugements de valeur et de se poser en juge de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas. Le fait que les Massūfa, musulmans, se livrent à ce type de comportement choque profondément Ibn Baṭṭūṭa et doit produire le même effet sur son lecteur⁴⁶. Parfois il semble sincèrement fasciné par ce qu'il voit, et son opinion s'efface derrière les descriptions. C'est le cas pour la partie qui décrit les cérémonies à la cour du sultan malien, détaillant le rituel de soumission des sujets au sultan. Selon un procédé codifié, ceux-ci devaient effectuer une série d'actes symboliques en le saluant qui impliquaient de se rouler sur le sol devant lui, de se découvrir la tête et se l'asperger de poussière à plusieurs reprises. Tout en reconnaissant qu'il n'avait jamais vu de sujets aussi dévoués à leur souverain, il précise son ressenti en disant « ils me stupéfiaient » (litt. J'étais stupéfait d'eux, *kuntu a'ğabu minhum*⁴⁷), le recours à la valeur aspectuelle de l'imparfait, assez rare dans le texte, permettant d'insister sur

42. *Tuhfat al-nuzzār*, IV, p. 243. Notre traduction.

43. *Tuhfat al-nuzzār*, IV, p. 247.

44. *Tuhfat al-nuzzār*, IV, p. 268.

45. *Tuhfat al-nuzzār*, IV, p. 245. Notre traduction.

46. *Tuhfat al-nuzzār*, IV, p. 247.

47. *Tuhfat al-nuzzār*, IV, p. 259.

la longueur du sentiment. D'une manière générale, la *Tuhfat al-nuzzār* revêt un vernis exotique plus prononcé lorsque son protagoniste s'approche des franges du monde connu, et c'est dans cette altérité des pratiques sociales que s'exprime cette catégorie. Ainsi d'autres descriptions, auxquelles Ibn Baṭṭūṭa confère également un caractère exotique, ne sont pas présentées comme des merveilles mais prennent place dans des jugements de valeur qui se font plus acerbes en bordure des territoires de l'Islam ; c'est le cas des récits se rapportant à la nudité publique, notamment des femmes esclaves et des enfants, qui obéissaient à des règles précises reflétant la stratification sociale, récits qu'Ibn Baṭṭūṭa condamne vertement⁴⁸.

Avec la cinquième catégorie nous sortons du régime dominant de narration. Jusqu'ici les merveilles des autres catégories étaient transmises selon le principe du *'iyān*, qui consiste à rapporter uniquement ce que l'on a vu de ses propres yeux : les témoignages étaient introduits par des expressions telles que « j'ai vu » ou « j'ai été témoin de ». Les « merveilles fabuleuses » marquent un changement significatif, puisque les histoires sont initiées avec des expressions telles que « on m'a raconté », « on m'a rapporté » ou bien encore « j'ai su d'un tel que ». Cette rupture discursive explique que des merveilles *a priori* invraisemblables fassent soudain irruption dans le récit, puisqu'en changeant sa nature, Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ĝuzayy peuvent mobiliser les lieux communs de la littérature du merveilleux relatif au Soudan, satisfaisant les attentes de leur lectorat. Cette catégorie est présente à travers deux anecdotes (*hikāya*).

La première est traduite à Ibn Baṭṭūṭa par un « homme blanc » (*abyaḍ*) alors que tous les deux se trouvent à la cour du sultan qui tient séance. Un jurisconsulte, qui vient d'une contrée éloignée du sultanat, se plaint au sultan d'une invasion de sauterelles qui ravagent les récoltes. L'un des saints de cette région aurait conversé avec l'une d'entre elles, qui lui aurait affirmé qu'elles étaient la punition de Dieu en raison de l'injustice qui régnait sur le pays⁴⁹. Le reste de l'anecdote se poursuit sans qu'aucun des personnages mentionnés, ceux du récit rapporté ou ceux présents à la cour, ne revienne un instant sur le fait qu'une sauterelle soit capable de parler à la manière des humains. Les sauterelles sont présentes dans le Coran, VII, *al-A'rāf*, 133, évoquant les plaies d'Égypte, mais il n'est aucunement indiqué qu'elles soient douées de parole. Par les mystères entourant par exemple l'origine de l'or et les pratiques de sorcellerie, le Bilād al-Sūdān était regardé par les Arabes comme une terre de légende et de magie⁵⁰. On peut donc penser que ce genre d'anecdote avait pour but de stimuler et de jouer avec l'imagination et l'imaginaire littéraire du lecteur de la *Tuhfat al-nuzzār*, qui, à défaut de croire pleinement à des sauterelles parlant un même langage que les hommes, pouvaient se divertir ou rester dans une certaine ambiguïté quant à ce qu'il fallait croire ou ne pas croire sur le Soudan, montré comme une région où les lois de nature pouvaient parfois différer de ce qui était communément admis au nord du Sahara.

48. *Tuhfat al-nuzzār*, IV, p. 264.

49. *Tuhfat al-nuzzār*, IV, p. 263.

50. Al-'Umarī rapporte à ce sujet : « Les habitants de ce royaume recourent beaucoup à la magie et au poison ; ils y sont fort portés et s'y montrent fort habiles. » Cuoq, 1975, p. 281.

Deux anecdotes comprises dans la même thématique, celle des Sūdān anthropophages, complètent cette catégorie. Dans le premier cas le récit est raconté à Ibn Baṭṭūṭa par le gouverneur d'une localité dont le nom n'est pas donné, un certain Farbā Maġā, tandis que le second, le plus cru dans sa description, comporte pour seule référence « j'ai su »⁵¹. Les deux passages dépeignent une fresque édifiante : une servante est offerte aux Sūdān anthropophages, ils l'égorgent, la mangent et se souillent de son sang ; ils ne mangent pas les Blancs car ils estiment que leur chair n'est pas mûre, contrairement à celle des Noirs ; ils se délectent tout particulièrement des mains et des seins des femmes. Ibn Baṭṭūṭa précise également que chez ces populations anthropophages se trouve une mine d'or⁵².

Dans ses *Murūq al-dahab*, al-Mas'ūdī (m. 956) fut le premier à évoquer les Damdam, aussi appelés Lamlam, populations anthropophages censées vivre au sud du Soudan. Cette croyance était encore largement répandue au XIV^e siècle, parfois appuyée de développement scientifique. Ibn Ḥaldūn par exemple, dans sa *Muqaddima* (vers 1382), a essayé de donner une explication plus scientifique au comportement de ces peuples anthropophages. En décrivant le Sud, qui n'a plus de civilisation digne d'intérêt, il précise : « Au-delà dans le Sud, il n'y a plus de civilisation proprement dite. Il n'y a plus que des hommes plus proches des animaux que d'êtres raisonnables. Ils vivent dans la brousse et dans des grottes et mangent des herbes et des graines crues. Il leur arrive même d'être anthropophages. On ne saurait les compter parmi les êtres humains⁵³. » Ibn Ḥaldūn explique ensuite cette régression des sociétés humaines du Sud par la présence d'une chaleur excessive qui provoque une dilatation et un épanchement de l'esprit animal. On trouve également un passage assez proche dans les *Masālik d'al-'Umarī*⁵⁴ :

Voici ce que m'a raconté Ḥasan al-Zawāwī : « On m'a raconté, qu'un homme qui importait du sel parvint à une certaine ville des Sūdān païens. « Je fis don, dit-il, au roi de ce pays d'un peu de sel qu'il accepta volontiers. Il m'envoya en retour deux jeunes femmes esclaves parmi les plus belles des Sūdān. Je me trouvai chez lui quelques jours plus tard et il me dit : Nous t'avons envoyé deux jeunes esclaves, égorge-les donc et mange-les. Leur chair est la plus délicate qu'on puisse manger chez nous ». »

Ce passage de la *Tuhfat al-nuzzār* a donc une dimension intertextuelle marquée. Il y avait dans la connaissance historique et géographique cette idée communément admise de l'existence de populations infidèles anthropophages, avilis par la chaleur, vivant à la lisière sud du Bilād al-Sūdān plus civilisé, s'y rendant parfois. Ces populations désignées tantôt sous le nom de Damdam, Lamlam, Namnam ou bien Hamaġ, demeuraient dans une région qui gardait encore au XIV^e siècle tous ses mystères, notamment la provenance de l'or.

D'autre part, on peut expliquer la présence d'un récit si dissonant dans la relation par la géographie mentale d'Ibn Baṭṭūṭa et celle construite par la *Tuhfat al-nuzzār* par les deux auteurs.

51. *Tuhfat al-nuzzār*, IV, p. 268.

52. *Tuhfat al-nuzzār*, IV, p. 268.

53. *Discours sur l'histoire universelle*, p. 118.

54. Cuoq, 1975, p. 283.

Le récit de l'œuvre présente le monde musulman comme l'espace de la civilisation par excellence. Dès que le voyageur s'éloigne des centres historiques de l'Islam et se rapproche des limites du monde connu, les avatars de la sauvagerie font leur apparition, et les repères habituels pour le lecteur sont bouleversés. L'un des buts évident est de montrer le rôle de l'islam comme le garant de la civilisation. Cette dimension apologétique scande tout le récit. En effet, un espace islamisé est un espace où l'islam a apporté ses merveilles permanentes, physiquement par les constructions, la domestication de la nature, l'art des jardins et des vergers, mais également en apportant la confiance dans les transactions marchandes, l'hospitalité et la commensalité, peu importe l'endroit du monde dans lequel on se trouve. De plus, il y a un jeu de miroir étonnant avec le récit du voyage en Extrême-Orient, comme l'ont déjà montré F.-X. Fauvelle-Aymar et B. Hirsch dans leur article où ils invitaient pour la première fois à une lecture critique constructiviste de la *Rihla* et un dépassement des focalisations sur la toponymie, son authenticité ou la géographie des voyages.

Lorsque Ibn Baṭṭūṭa prétend être arrivé au bout du monde habité en Extrême-Orient il dit qu'il n'est plus très loin de la barrière qui retient les populations de Gog et de Magog, ces populations mythiques qui auraient été retenues grâce à une barrière érigée soit par Alexandre, soit par Abraham selon les versions, et qui reviendront semer la désolation sur Terre à la fin des temps. Or, dans l'espace séparant l'endroit où se situe le voyageur de celui où se dresserait cette barrière légendaire, nomadiseraient des populations anthropophages. Ibn Baṭṭūṭa explique par leur présence le fait que personne n'y soit jamais allé⁵⁵. Les endroits inexplorés par la science musulmane et demeurant mystérieux sont donc protégés dans le récit par un glacis de peuples cannibales, qui se manifestent chaque fois que le voyageur a besoin de justifier le fait que personne, lui-même compris, ne puisse s'y rendre. Ainsi, outre l'utilisation de la topographie offerte par la géographie arabe, les auteurs de la *Tuhfat al-nuzzār* mettent en place une topologie qui leur est propre. Celle-ci est renforcée par la présence *in situ* d'Ibn Baṭṭūṭa qui lui donne corps et l'incarne par ses témoignages. Ce qui représentait auparavant quelques lignes imprécises portant sur des groupes de Sūdān anthropophages localisés dans un Sud sauvage et aride, devient ici une histoire avec un contenu visuel et explicite grâce aux détails volontairement choquants mis en récit par Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Ĝuzayy. Ici le recours aux merveilles du légendaire, genre apprécié des lecteurs, renforce la crédibilité des descriptions dans les espaces éloignés comme le Soudan où les catégories de l'exotisme et du fabuleux exhalent mieux leur parfum. Enfin, il convient d'évoquer la question de l'or, incontournable dans toutes les sources arabes sur le Soudan, et pourtant relativement absente de la *rihla sūdāniyya*. Ce manque d'esprit inquisiteur vis-à-vis des sources de l'or a pu lui être reproché⁵⁶. Toutefois, en énonçant subrepticement, au cours du passage sur les Sūdān anthropophages, que ces derniers possèdent une mine d'or sur leur territoire, Ibn Baṭṭūṭa s'affranchit de toute négligence de sa part, puisque celle-ci devient *ipso facto* inaccessible aux voyageurs.

^{55.} Ibn Battûta, *Voyages*, III, p. 326.

^{56.} Voir par exemple : Našāt, 1999, p. 174.

Conclusion

Jusqu'ici la *riħla sūdāniyya* avait été essentiellement abordée dans des études qui concevaient la *Tuhfat al-nuzzār* soit comme une simple relation de voyage, soit comme le résumé ou la quintessence composés par Ibn Ĝuzayy par opposition à une *Rihlat Ibn Baṭṭūṭa* originelle et complète, celle dictée par le voyageur marocain et consignée par l'écrivain andalou, qui serait aujourd'hui perdue. En analysant de près le processus et le contexte d'écriture de l'ouvrage, nous avons pris le parti de le considérer plutôt comme le produit d'un ensemble de contraintes et d'enjeux. La *Tuhfat al-nuzzār* serait bien la relation de voyage d'Ibn Baṭṭūṭa, mais son élaboration aurait été conditionnée par les attentes et les exigences d'Abū 'Inān, par la volonté d'Ibn Baṭṭūṭa de se construire une image et un statut à la cour marocaine à travers la mise en scène de sa propre personne, suite au scepticisme que ses anecdotes de voyage avaient rencontré, et enfin par la rencontre de ces facteurs en la plume d'Ibn Ĝuzayy à travers son érudition et ses talents littéraires. En adoptant cette perspective, la thématique des merveilles se retrouve ainsi occuper le devant de la scène alors qu'elle était souvent relayée au second plan, gênant des chercheurs davantage attachés à exploiter le contenu factuel historique ou géographique. Il est probable qu'Ibn Ĝuzayy n'ait pas consigné par écrit l'ensemble des conversations qu'il a partagées avec Ibn Baṭṭūṭa mais plutôt les fragments de discussion se rapportant au projet littéraire, et si un jour ces notes étaient retrouvées, rien ne nous dit qu'elles livreraient une *Riħla* aboutie reflétant en détail le quart de siècle des pérégrinations du voyageur. En racontant ses voyages avec une typologie variée de merveilles, qui occupent la majeure partie du récit, Ibn Baṭṭūṭa se plie donc aux attentes de son patron et de son lectorat, et oriente de fait son effort de mémoire et la sélection des souvenirs à en extraire. Un regard, même rapide, porté sur la lexicographie permet de voir l'omniprésence de la racine de l'émerveillement et de l'étonnement, qui encadre et organise plusieurs catégories de récits allant d'observations anthropologiques et naturalistes aux histoires les plus fabuleuses. Remettre la *Tuhfat al-nuzzār* en contexte, démêler l'écheveau complexe de la construction de son texte ouvre ainsi un nouveau champ de questionnements. En nous focalisant sur le Soudan, nous avons volontairement laissé de côté dans notre raisonnement les passages portant sur le passage du voyageur dans les grandes villes arabes, qui sont encore plus emblématiques de l'agrégation des questions se rapportant aux différents enjeux, à l'auctorialité et à la dimension palimpseste, dans lesquelles la poésie ou les citations de la *Riħla* de l'Andalou Ibn Ĝubayr (1145-1217), *riħla* modèle de l'Occident musulman au XIV^e siècle, occupent parfois des pages entières⁵⁷.

L'étude du cas de la *riħla sūdāniyya* est représentative de la topologie mise en place par la *Tuhfat al-nuzzār* et du fait qu'une approche par les merveilles permet de la mettre clairement en évidence, facilitant l'acceptation des merveilles de cinquième catégorie.

^{57.} Il existe de nombreuses études sur le sujet. Voir: Mattock, 1965-1966; 1981; Netton, 1993. Voir aussi l'emprunt de la description de la Palestine au voyageur marocain al-‘Abdarī (fin XIII^e siècle): Elad, 1987.

Pendant longtemps, seule la partie sur le voyage au Soudan d'Ibn Baṭṭūṭa a intéressé les historiens du Sahel médiéval. Cela a eu pour effet de former une abstraction, un texte à part déraciné de son « œuvre mère » dont l'exégèse était forcément limitée, suivant bien souvent une lecture littérale. L'étude de F.-X. Fauvelle-Aymar et B. Hirsch a montré que le renouvellement de son analyse passait par une relecture de ce voyage à la lumière de l'œuvre dans son intégralité, ce dernier appartenant à un système global protéiforme, que B. Ouassi a qualifié de poly-système. Approcher la *Tuhfat al-nuzzār* par la thématique des merveilles n'est pas un simple exercice de style. C'est avant tout prendre à bras-le-corps le texte, par ce qui constitue la plus grande partie de son essence même et son but avoué. La *Tuhfat al-nuzzār*, écrite à quatre mains, est la rencontre d'un carnet de route, d'une géographie savante, mentale et littéraire, et de l'*adab*, dans laquelle les merveilles du monde, selon une typologie variée, sont exposées par les auteurs. C'est également une apologie de l'Islam en tant que civilisation et religion, un roman d'aventures et une quête personnelle scientifique et mystique dans lesquels Ibn Baṭṭūṭa se met constamment en scène.

Tout au long de son voyage, Ibn Baṭṭūṭa ne cesse n'être émerveillé, surpris, étonné, piqué dans sa curiosité, et il s'évertue à transmettre cet état à son lecteur. Plusieurs régimes de vérité cohabitent, sans pour autant entraîner de dissonance cognitive. En répondant aux attentes de son lectorat et en tenant la promesse annoncée en introduction, les auteurs mobilisent un spectre étendu de connaissance, de l'expérience empirique du voyage aux merveilles les plus fabuleuses des contes. Cette haute couture – F.-X. Fauvelle-Aymar et B. Hirsch parlent de « bricolage » – a assuré la grande postérité de la *Tuhfat al-nuzzār*. D'ailleurs, quand Ibn Baṭṭūṭa rentre définitivement du Soudan vers le Maroc, il semble lassé et pressé, autant par le voyage que dans la dictée de celui-ci à Ibn Ĝuzayy. Le récit est alors aussi aride que les endroits traversés. Il se contente de donner la durée en jours des voyages entre les différentes villes et oasis jusqu'à Fès, et livre quelques descriptions sommaires, donnant à son récit un aspect de relation de voyage *stricto sensu*. Ainsi, en quelques pages, le retour à Fès est expédié là où auparavant plusieurs folios auraient patiemment entretenu et tenue compagnie au lecteur au cours du voyage. Dépouillé de ses merveilles le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa n'aurait sans doute pas eu la même place dans l'histoire aujourd'hui.

Bibliographie

Instruments de travail

Cuoq, Joseph, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII^e au XVI^e siècle* (*Bilād al-Sudān*), Sources d'histoire médiévale, CNRS, Paris, 1975.

EI² = *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., 12 vol., Brill, Leyde, 1960-2007.
Masson, Denise, *Le Coran*, 2 vol., Gallimard, Paris, 1967.

Sources

- al-Bartili, *Fath al-šakūr fī ma’rifat a’yān ‘ulamā’*
al-Takrīr, M. Hajji & M. al-Kattani (éd.),
Dār al-Ğarb al-Islāmī, Beyrouth, 1981.
- De Slane, Mack Guckin, « Voyages dans le Soudan, par Ibn Batouta, traduit sur les manuscrits de la Bibliothèque du roi », *Journal Asiatique*, Imprimerie royale, Paris, mars 1843, p. 181-240.
- Ibn al-Āhmar, *A’lām al-Maġrib wa-l-Andalus fī al-qarn al-ṭāmin*, Muḥammad Raḍwān al-Dāyya (éd.), Fondation al-Risāla, Beyrouth, 1976 ; 1987 (2^e éd.).
- Ibn Battūta, *Voyages*, III, *Inde, Extrême-Orient, Espagne & Soudan*, S. Yerasimos (éd.), FM/La Découverte, Librairie François Maspero, Paris, 1982 [Reprise de la traduction de C. Defremery & B.R. Sanguinetti, 1858].
- Ibn Ḥaḡar al-Asqalānī, *al-Durar al-kāmina fī a’yān al-mi’āt al-ṭāmina*, Dār Iḥyā’ al-Turāt al-‘Arabi, Beyrouth, s.d.
- Ibn Haldūn, *Discours sur l’Histoire universelle (al-Muqaddima)*, 3 vol., Vincent Monteil (éd. et trad.), Commission internationale pour la traduction des chefs-d’œuvre, Unesco, Beyrouth, 1967-1968 ; Sindbad, Actes Sud, Paris, Arles, 1997 (2^e éd.).
- Ibn al-Ḩaṭīb, *al-Iḥāṭa fī aḥbār Ġarnāṭa*, 5 vol., al-Darrāġī (éd.), Dār al-Amal li-l-Dirāsāt, Alger, 2009.
- al-Sa’dī, *Tārīħ al-Śūdān*, O. Houdas & E. Benoist (trad.), Adrien Maisonneuve, Paris, 1981 (1^{re} éd. 1900).
- al-Şafadī, *A’yān al-‘aṣr wa-a’wām al-naṣr*, 6 vol., A. Abū Zayd et al. (éd.), Dār al-Fikr, Damas, 1998.
- Tuhfat al-nuzzār* = Ibn Baṭṭūṭa & Ibn Ğuzayy, *Tuhfat al-nuzzār fī ḡarā’ib al-amṣār wa-‘aġā’ib al-asfār*, I-IV, al-Tāzī (éd.), Académie royale marocaine, Rabat, 1997.
- al-‘Umari, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, I, al-Ğubūrī & al-Naġm (éd.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beyrouth, 2010.

Études

- Berlekamp, Persis, *Wonder, Image & Cosmos in Medieval Islam*, Yale University Press, New Haven, 2011.
- Collet, Hadrien, « L’introuvable capitale du Mali. La question de la capitale dans l’historiographie du royaume médiévale du Mali », *Afriques* 4, 2013, en ligne : <http://journals.openedition.org/afriques/1098>
- Delafosse, Maurice, « Le Gâna et le Mali et l’emplacement de leurs capitales », *Bulletin du Comité d’études historiques et scientifiques de l’Afrique Occidentale Française* 7, 1924, p. 479-542.
- Dubler, César E., *EI²*, I, 1960, p. 209-210, s.v. « ‘Adjā’ib ».
- Elad, A., « The Description of the Travels of Ibn Baṭṭūṭa in Palestine: Is It Original? », *JRAS* 2, 1987, p. 256-272.
- Fauvelle-Aymar, François-Xavier & Hirsch, Bertrand, « Voyage aux frontières du monde. Topologie, narration et jeux de miroir dans la *Rihla* de Ibn Battūta », *Afrique & histoire* 1, 2003, p. 75-122.
- Filipowiak, Władysław, *Études archéologiques sur la capitale médiévale du Mali*, Muzeum Narodowe, Szczecin, 1979.
- Guenée, Bernard, *Histoire et culture historique dans l’Occident médiéval*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980.
- Hunwick, John, « The Mid-Fourteenth Century Capital of Mali », *JAH* 14, 2, 1973, p. 195-206.
- Mattock, J.N., « The Travel Writings of Ibn Jubair and Ibn Baṭṭūṭa », *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, XXI, 1965-1966, p. 35-46.
- Mattock, J.N., « Ibn Baṭṭūṭa’s Use of Ibn Jubair’s *Rihla* » in Peters, Rodolph (éd.), *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants* (Amsterdam 1st-7th September 1978), Publications of the Netherlands Institute of Archaeology and Arabic Studies in Cairo 4, Brill, Leyde, 1981, p. 209-218.
- Meillassoux, Claude, « L’itinéraire d’Ibn Battuta de Walata à Malli », *JAH* 13, 3, 1972, p. 389-395.

- Našāt, Muṣṭafā, « Mā al-hadaf min riḥlat Ibn Baṭṭūṭa ilā al-Sūdān », *al-Manāhil*, Imprimerie Dār al-Manāhil, Ministère des affaires culturelles, Rabat, 1999, p. 168-182.
- Netton, Ian Richard, « Basic Structures and Signs of Alienation in the *Rihla* of Ibn Jubayr » in Netton, I.R. (éd.), *Golden Roads: Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam*, Curzon Press, Richmond, 1993, p. 57-74.
- Niane, Djibril Tamsir, *Recherches sur l'empire du Mali au Moyen Âge*, Présence africaine, Paris, 1962 ; 1975 (2^e éd.).
- Ouasti, Boussif, *La Rihla d'Ibn Battûta, voyageur écrivain marocain*, Histoire et Perspectives méditerranéennes, L'Harmattan, Paris, 2006.
- al-Šukrī, Aḥmad, « Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa ilā bilād al-Sūdān », *al-Manāhil*, Imprimerie Dār al-Manāhil, Ministère des affaires culturelles, Rabat, 1999, p. 145-167.
- al-Tawfiq, Aḥmad, « Ibn Ĝuzayy kātib riḥlat Ibn Baṭṭūṭa », *al-Manāhil*, Imprimerie Dār al-Manāhil, Ministère des affaires culturelles, Rabat, 2000, p. 179-189.