

# DE GRENADE A BAGDAD

La relation de voyage  
d'Abû Hâmid al-Gharnâtî  
(1080-1168)

ou

*Al-mu<sup>c</sup>rib <sup>c</sup>an ba<sup>c</sup>d <sup>c</sup>adjâ'ib*  
*al-Mağrib*

(Exposition claire de quelques merveilles  
de l'Occident)

## **Histoire et Perspectives Méditerranéennes**

*Collection dirigée par Jean-Paul Chagnollaud*

Dans le cadre de cette collection, créée en 1985, les éditions L'Harmattan se proposent de publier un ensemble de travaux concernant le monde méditerranéen des origines à nos jours.

### **Déjà parus**

Philippe SENAC, *Le monde carolingien et l'islam*, 2006.

Isabelle SAINÉ, *Le mouvement Goush Emounim et la colonisation de la Cisjordanie*, 2006.

Colette JUILLIARD, *Le Coran au féminin*, 2006.

René DOMERGUE, *L'intégration des Pieds-Noirs dans les villages du Midi*, 2005.

Kamel KATEB, *Ecole, population et société en Algérie*, 2005.

Ahmed B. BERKANI, *Le Maroc à la croisée des chemins*, 2005.

Melica OUENNOUGHI, *Les déportés algériens en Nouvelle-Calédonie et la culture du palmier dattier*, 2005.

Anne SAVERY, *Amos Oz, écrire Israël*, 2005.

R. CLAISSE et B. de FOUCAULT, *Essai sur les cultes féminins au Maroc*, 2005.

Nordine BOULHAIS, *Histoire des Harkis du Nord de la France*, 2005.

Jean-François BRUNEAUD, *Chroniques de l'ethnicité quotidienne chez les Maghrébins français*, 2005.

Ali HAROUN, *Algérie 1962 – La grande dérive*, 2005.

Yoann KASSIANIDES, *La politique étrangère américaine à Chypre (1960-1967)*, 2005.

Abdelaziz RIZIKI, *La diplomatie en terre d'Islam*, 2005.

Jean-Pierre CÔMES, *La guerre d'Algérie et ses fantômes*, 2005.

Louis Saïd KERGOAT, *Frères contemplatifs en zone de combats. Algérie 1954-1962*, 2005.

Jilali CHABIH, *Les finances des collectivités locales au Maroc*, 2005.

Yves SUDRY, *Guerre d'Algérie : les prisonniers des djounoud*, 2005.

Samya El MECHAT, *Les relations franco-tunisiennes. Histoire d'une souveraineté arrachée. 1955-1964*, 2005.

M. FAIVRE, *Conflits d'autorités durant la guerre d'Algérie*, 2004.

# DE GRENADE A BAGDAD

## La relation de voyage d'Abû Hâmid al-Gharnâtî (1080-1168)

ou

### *Al-mu<sup>c</sup>rib <sup>c</sup>an ba<sup>c</sup>d <sup>c</sup>adjâ'ib al-Maghrib*

(Exposition claire de quelques merveilles  
de l'Occident)

Traduction annotée de  
**Jean-Charles Ducène**

**L'Harmattan**

5-7, rue de l'École-Polytechnique ; 75005 Paris  
FRANCE

**L'Harmattan Hongrie**  
Könyvesbolt  
Kossuth L. u. 14-16  
1053 Budapest

**Espace L'Harmattan Kinshasa**  
Fac. des Sc. Sociales, Pol. et Adm. ;  
BP243, KIN XI  
Université de Kinshasa – RDC

**L'Harmattan Italia**  
Via Degli Artisti, 15  
10124 Torino  
ITALIE

**L'Harmattan Burkina Faso**  
1200 logements villa 96  
12B2260  
Ouagadougou 12

<http://www.librairieharmattan.com>  
[diffusion.harmattan@wanadoo.fr](mailto:diffusion.harmattan@wanadoo.fr)  
[harmattan1@wanadoo.fr](mailto:harmattan1@wanadoo.fr)

© L'Harmattan, 2006  
ISBN : 2-296-00559-4  
EAN : 9782296005594

## *Introduction*

Parmi les différents genres littéraires qui constituent la géographie arabe médiévale, deux connaissent un développement particulier à partir du VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle, il s'agit du récit de voyage et du recueil de merveilles. Certes, ces deux genres existent depuis l'origine de la littérature géographique arabe, pensons simplement aux *Aḥbār al-Sind wa-l-Hind* (Relations de l'Inde et de la Chine) du milieu du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle, recueil d'observations de marins ou de marchands en Asie où la part laissée à l'imaginaire reste toutefois limitée. Si des auteurs comme al-Iṣṭahrī, al-Mas'ūdī ou al-Muqaddasī ont tout autant voyagé, cela n'apparaît qu'accidentellement dans leurs ouvrages, le déplacement lui-même ne participe en rien à la structure du récit. De même la merveille, considérée comme phénomène extraordinaire et signe (*ayyat*) de la puissance de Dieu dans la création, est présente dans la vision musulmane du monde dès la prédication du Prophète. Mais elle n'apparaît qu'incidemment dans les descriptions du monde. A partir du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle, elle connaît une évolution étant aspirée par l'*adab* et devient par là quasi autonome : la merveille marque l'esprit par son caractère insolite. Or, au VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup>

siècle le récit de voyage devient un genre en lui-même (exemple : la *rihla* d'Ibn Ġubayr), alors que la merveille s'insinue à tous les niveaux des inventaires de la création que constituent les cosmographies. C'est dans ce mouvement que se situent les deux ouvrages « géographiques » d'Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī (473/1080-565/1169-1170) et en particulier le *Muʿrib*. En effet, Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī était connu depuis longtemps pour son recueil de merveilles – la *Tuhfat al-albāb* – alors que son récit de voyage était moins étudié, cela venant entre autre du fait qu'une édition complète de l'œuvre manquait (cfr. infra). Or, ce *Muʿrib ʿan baʿd ʿaġāʾib al-Maġrib* est réellement un ouvrage d'importance dans l'évolution de la littérature géographique arabe. Au niveau du genre, l'auteur intègre à la relation de voyage l'enregistrement des merveilles vues en cours de route, ce qui donne, quant au fond, une foule de renseignements culturels (ethnographiques, historiques, etc.) que l'on chercherait vainement ailleurs. Son procédé est simple : le développement du récit suit naturellement la progression du périple, et au fur et à mesure l'auteur décrit les choses insolites qu'il a vues ou qu'on lui a rapportées. D'après son introduction, il semble bien que ce soit sous les sollicitations d'amis ou de collègues qu'Abū Ḥāmid ait mis ses souvenirs par écrit, n'y voyant lui-même plus guère d'intérêt ; il était alors âgé de quatre-vingts ans.

S'il ne dit rien de ses motivations de voyage, al-Maqqarī nous le montre suivant les cours de maîtres à Alexandrie ainsi qu'au Caire, tandis qu'au détour d'une phrase ou dans une réflexion (le certificat reçu chez le cadi d'Abhar, la lecture que lui fait un notable de Darband d'un traité de *fiqh*, l'instruction religieuse qu'il procure aux Hongrois) on comprend que l'étude des traditions, des *ḥadīṭ*, et l'enseignement religieux y ont joué un rôle

important. Abū Ḥāmid appartenait à ces nombreux voyageurs en quête de sciences musulmanes, du *ṭalab al-‘ilm*, qui de l’Occident faisaient le voyage en Orient, dans l’espoir de recueillir au gré des maîtres rencontrés ou recherchés le plus ample enseignement possible. Cet apprentissage auprès d’un cheikh (*ṣayḥ*) était finalement sanctionné par l’octroi d’un certificat et, parfois même, par une licence (*iğāza*), qui permettait au disciple de devenir lui-même maître, étapes qu’Abū Ḥāmid a parcourues. Incidemment, on peut conclure qu’il faisait partie de l’élite, la *ḥāṣṣa*. Il ne dit rien de son extraction sociale, mais le silence qui entoure les conditions matérielles de son voyage, son désir de formation, la manière dont il est reçu par certains notables prouvent qu’il appartenait à cette élite citadine vivant en symbiose avec les institutions de l’islam et généralement à l’écart des soubresauts de la vie politique. A Aṭfiḥ, en Egypte, lorsqu’il rencontre l’émir des oasis, celui-ci lui donne le titre de *faqīh*, soit approximativement « juge ». Mais une anecdote qu’il rapporte dans la *Tuhfa*<sup>1</sup> montre qu’il n’est pas dupe de l’intégrité supposée des hommes de loi. A Sağsīn, à l’embouchure de la Volga, un cordonnier vient le trouver ne sachant que faire d’un bracelet en or prétendument trouvé dans le ventre d’un poisson. Abū Ḥāmid lui conseille alors de l’utiliser pour racheter des prisonniers musulmans aux mains des Turcs païens et s’étonne qu’un homme de loi musulman de l’endroit ne lui ait pas encore donné une telle idée. Et l’artisan de répondre que ces hommes de loi lui auraient demandé de leur confier sa trouvaille sachant qu’en faire, mais auraient tôt fait de le dépenser pour eux-mêmes !

---

<sup>1</sup> Ferrand, G., *Le Tuhfat*, p. 177.

Seulement son récit n'est pas fait de la succession des maîtres rencontrés ni de l'ordinaire du voyageur, mais bien des merveilles observées ou relatées par un tiers. Cet ouvrage devient le lieu de rencontre de deux genres alors en mutation : la relation de voyage et le recueil de merveilles, moment apparemment unique qui ne semble pas s'être renouvelé plus tard. Que du contraire d'ailleurs, car le *Mu<sup>c</sup>rib* sera lui-même une des sources de compilations cosmographiques ultérieures.

Sans en donner de définition claire, Abū Hāmid considère comme merveille tout ce qui sort de l'ordinaire. Mais surtout, il y voit un sens particulier : le signe de la toute puissance de Dieu sur terre, à qui rien dans la création n'est étranger, et qui fait apparaître des prodiges qui stupéfient la raison humaine. Dans la *Tuhfat*<sup>1</sup>, il légitimise cette exhibition des merveilles pour inviter l'homme à s'interroger sur la puissance de Dieu : « C'est pour cette raison que [le Prophète] – que la prière et le salut d'Allāh soient sur lui – a dit : “Spéculez sur la création d'Allāh, mais ne spéculez pas sur Allāh, car la spéculation sur les choses créées fait partie du plus sublime des actes de dévotion, tandis que spéculer sur Allāh le Très Haut, le plus grand des errements, est source de peur pour celui qui spécule, car il est le Très Haut, Auquel rien n'est comparable.” »

Cette importance de la merveille est donnée dès le titre « *Exposition claire de quelques merveilles de l'Occident* », mais d'une manière paradoxale car la majeure partie de l'ouvrage concerne l'Orient et l'auteur ne visite plus sa patrie après 511/1117. En outre, si la plupart des merveilles qu'il décrit sont observées par lui-même, quand il s'agit de l'Andalus, ce sont surtout des emprunts

---

<sup>1</sup> Ferrand, G., *Le Tuhfat*, p. 55 ; Ducatez, G., *La Tuhfat*, p. 165.



littéraires et non des faits réellement remarquables. C'est la part de l'ouvrage où il sacrifie à l'*adab*. Ailleurs, l'observation personnelle, l'autopsie, occupe une place majeure comme mode de connaissance, bien que l'auteur marque parfois sa confiance envers un témoignage rapporté, l'oculaire et l'oral étant sur le même pied. Cet investissement personnel dépasse le simple fait d'être témoin, Abū Ḥāmid expérimente, mesure par lui-même : il estime à Alexandrie de sa main la circonférence de la grande colonne du Sérapeum, ainsi que les blocs de pierre des pyramides. Il évalue de ses pas la largeur de la Volga gelée. Il jauge les poids des fruits ou des animaux. Ces chiffres accréditent l'aspect hors normes de la chose, alors que l'implication personnelle de l'auteur dans l'évaluation assure leur véracité. En outre, quand il le peut, il paie de sa personne et visite les monuments et les lieux décrits, tout en l'énonçant dans le discours d'une manière à faire de son témoignage un constat de la réalité.

Il nous semble que cette importance de l'autopsie est une conséquence du choix du « genre » c'est-à-dire le récit de voyage écrit de mémoire, après coup. Dans sa rédaction, l'auteur suit naturellement, sans trop de difficultés, la route qu'il a suivie mais sa mémoire n'a forcément retenu que les faits marquants, l'insolite qui est venu troubler l'ordinaire. La merveille n'a pas ici un statut littéraire récréatif, elle n'est pas là pour distraire ou amuser le lecteur, comme ce fut le cas dans une certaine forme de la littérature géographique du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle. Pour preuve, hormis quelques faits rapportés pour l'Andalus, il n'y a pas de *topoi*, de citations obligées. De même, exception faite des passages narratifs empruntés à deux œuvres de fiction concernant la Ville de cuivre et l'origine des <sup>c</sup>Ad, il n'y a pas de dramatisation dans le récit. La merveille, telle qu'elle transparaît chez Abū Ḥāmid, est plus un fait extraordinaire,

hors normes, un élément insolite qui rompt une série dans le registre de la vie normale<sup>1</sup>. Il est difficile d'en faire une typologie tant des faits disparates sont rassemblés. On trouve des constructions étonnantes par leur gigantisme ou l'art que leur édification a demandé (exemple : le phare d'Alexandrie, etc.), des phénomènes naturels (exemples : les marées, l'Etna, etc.), des fruits ou des animaux bizarres. L'attention est aussi portée vers les mœurs inhabituelles de populations étrangères à l'Islam, et si elles sont « inhabituelles », c'est qu'elles tranchent simplement avec les pratiques du narrateur (et du lecteur), ici considérées comme une norme tacite. Il y a ensuite des lieux ou monuments réels réinterprétés à la lumière de la tradition islamique, que celle-ci soit issue d'allusions coraniques (exemples : les Gens de la caverne, le confluent des deux mers, etc.) ou de l'histoire des prophètes (exemple : la prison de Joseph) telle que l'Islam la conçut (les *Qiṣāṣ al-anbiyā'*) et qui amalgame des traditions juives avec des développements purement narratifs et populaires. Enfin, une dernière catégorie de merveilles est constituée par des lieux ou des monuments purement imaginaires mais issus de la « littérature » et qu'il a bien fallu localiser quelque part.

En sortant de l'œuvre d'Abū Ḥāmid et d'une manière indépendante à celle-ci, on peut dire que ces merveilles sont approximativement réarrangées selon les quatre éléments et les trois ordres du vivant à la fin du VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle dans ce qui est convenu d'appeler les cosmographies<sup>2</sup> arabo-musulmanes.

---

<sup>1</sup> Touati, H., *Islam et voyage au Moyen Age*, Paris, 2000, pp. 268-269 et p. 271, note 34 mais l'approche de l'auteur est différente de la nôtre.

<sup>2</sup> En mettant à part la *Tuḥfat al-ġarā'ib*, on peut dire que la première cosmographie est celle de Muḥammad ibn Maḥmūd ibn Aḥmad al-

Une nuance est cependant à apporter : le réalisme lié à la relation de voyage tempère l'exagération inévitable du souvenir d'un fait étrange. Certes, il y a bien çà et là un chiffre hyperbolique, une dimension démesurée ou un poids grossi, mais cette inclination est très limitée ; pour preuve, la plupart des animaux décrits par l'auteur sont identifiables, malgré la thématique qui aurait permis à l'imagination de se donner libre cours. Nous ne rencontrons pas ici d'êtres fabuleux mi-bêtes mi-hommes, ni de monstres, ni de lieux magiques ou de génies, comme une certaine littérature géographique aura tendance à le développer. La présence du concret et du réel est ici marquée. Il y a toutefois une absence notoire, c'est celle de l'histoire événementielle, qu'elle concerne l'intérieur du monde musulman ou les relations de celui-ci avec les non-musulmans. Hormis la mention du vizir al-Afdal au Caire – d'ailleurs erronée – rien n'est dit des différentes dynasties en place (l'Égypte est alors toujours aux mains des Fātimides tandis que la Syrie voit l'apogée des Seljouques). De même, les relations conflictuelles avec les Francs sont quasi tues, et ce n'est pas l'allusion aux guerres entre Hongrois et Byzantins et l'exhortation aux Turkmènes dans les mêmes circonstances qui rompent ce silence. Pourtant, l'époque à laquelle vit Abū Ḥāmid est riche en événements politiques révélateurs du basculement à venir de la prépondérance arabo-musulmane en Méditerranée vers le monde chrétien. Ainsi, notre auteur quitte une Espagne

---

Ṭūsī Salmanī, écrite en persan vers 570/1175 et qui porte comme titre *ʿAğāʾib al-maḥlūqāt wa-ḡarāʾib al-mawḡūdāt*. Le même titre sera porté un siècle plus tard par celle bien plus célèbre d'al-Qazwīnī, v. Kowalska, M., *Remarks on the unidentified cosmography Tuḥfat al-ḡarāʾib*, R.O., IX (1967), pp. 11-18 ; Radtke, B., *Die älteste islamische Kosmographie Muḥammad-i Ṭūsīs ʿAğāʾib ul-maḥlūqāt*, Der Islam, LXIV (1987), pp. 279-288 ; Afshar, I. et Bosworth, C.E., *ʿAjāʾeb al-maḥlūqāt*, E. Ir., I, pp. 696-698.

prise entre la *reconquista* et la conquête almoravide. En 1072, le roi Alphonse VI de Castille réunit tous les territoires espagnols au nord du Tage et mène campagnes militaires sur campagnes militaires contre les royaumes des Taifas pour finalement prendre Tolède en 1085. Cette victoire décisive pousse le souverain de Séville, al-Mu<sup>c</sup>tamid, à demander – à contre-cœur – l'aide de la puissance musulmane montante en Afrique du Nord, les Almoravides. Et c'est la victoire musulmane de Zallacas en 1086. Mais les dissensions au sein des royaumes musulmans d'Andalus amènent en définitive l'almoravide Yūsuf ibn Tafsīn à conquérir pour son propre compte le sud de la péninsule, en 1094, après sa troisième intervention. Cette arrivée de Berbères combattifs mais zélés a pour conséquence un durcissement de l'application du malikisme au détriment d'un essor de la civilisation. Cette pause dans la *reconquista* n'est d'ailleurs que momentanée car dès 1118, avec le roi d'Aragon Alphonse le Batailleur, les expéditions chrétiennes reprennent. Dans sa traversée de la Méditerranée, Abū Ḥāmid passe au large d'une Sicile normande depuis 1091 mais où coexisteront encore pour plusieurs siècles chrétiens, musulmans et juifs. Il débarque alors à Alexandrie et séjourne quatre ans dans une Egypte fātimide qui vit sa dernière période de prospérité. En effet, par l'arrivée des Seljouques en Syrie vers 1069-1070, l'Egypte perd un territoire stratégiquement important, cet affaiblissement venant en sus de la perte de l'Ifriqiya ziride en 1040. Si l'Etat fātimide est naturellement obligé de concentrer ses forces sur l'Egypte elle-même, il se trouve que ce pays doit faire face à une série de mauvaises crues du Nil et à des récoltes conséquentes insuffisantes. D'où une instabilité intérieure qui n'est jugulée qu'avec la nomination au poste de vizir de Badr al-Ġamālī en 406/1073-74. Sous sa poigne de fer et sous celle de son

fils, al-Afḍal, finalement assassiné en 515/1121, et grâce à des réformes fiscales importantes, le pays retrouve une stabilité pendant une cinquantaine d'années. Abū Ḥāmid arrive en 515/1121 dans un Proche-Orient où les puissances politiques sont en pleine évolution. D'abord, les croisés y ont pris pied depuis près d'un quart de siècle et y constituent ce que l'Histoire retiendra comme les États latins d'Orient (prise de Jérusalem en 1099, conquête de Tyr en 1123, etc.). En Syrie, les deux dynasties seljouques, celle d'Alep et celle de Damas, sont déjà sur leur fin, et leurs successeurs, dont les futurs Zangides, montent la puissance. A Bagdad, le calife al-Mustaršid (règne : 512/1116-529/1135) profite du déclin des derniers Grands Seljouques pour reprendre de l'autorité, autorité qu'il doit pourtant partager avec le sultan Maḥmūd II ibn Muḥammad, petit-fils de Malik Šāh. Mais les royaumes seljouques orientaux entreront bientôt dans des luttes fratricides qui les affaibliront inexorablement. En Europe orientale de 525/1131 à 554/1159, Abū Ḥāmid vit la période d'extension et de prospérité des Bulgares de la Volga et les luttes d'influence qui les opposent aux Russes de la principauté de Kiev. Cette principauté de Kiev – ville où il passe à une date indéterminée – connaît alors une phase de déclin, consécutive à la mort Vladimir II en 1125. En Hongrie de 550/1155 à 553/1158, notre auteur relate les hostilités ouvertes entre le roi Geza II et l'Empire byzantin de Manuel Comnène. Abū Ḥāmid est de retour à Bagdad en 555/1160, à la fin du règne du calife al-Muqtafi (530/1136-555/1160) qui voit un effondrement des derniers Seljouques. Le vizir Ibn Hubayra, à qui il dédie son ouvrage, est alors au service d'al-Muqtafi et restera en fonction sous son successeur. Enfin, quand il arrive à Mossoul en 557/1162, il est dans une ville où les Zangides ont renversé les Seljouques depuis 521/1127-28.

Néanmoins, s'il ignore les grands événements, son intérêt est bien marqué pour les faits particuliers ressortissant à la vie journalière mais propres à un lieu ou à une population (usage de la pierre ponce, ivoire et peau de morse, encre de calmar, pierre pour les velours, pétrole, les fourrures et leur utilisation comme monnaies, etc.), de même qu'il est frappé par les plantes, les fruits ou les animaux étranges qu'il croise (les poissons de la Méditerranée, l'aigle d'Egypte, les serpents, l'esturgeon, le castor, l'auroch, etc.).

Dans son périple, tel qu'il nous le rend, il ne se contente pas de noter les us et coutumes, mais sa curiosité est aussi attirée par les lieux mythiques, ou plutôt chargés symboliquement par l'islam, que l'endroit existe ou pas d'ailleurs, comme la caverne des sept dormants, la Ville de cuivre, la vallée des fourmis, le confluent des deux mers, le lieu de la naissance de Moïse, le palais du pharaon de Moïse, la ville de celui de Joseph, le cimetière de Qarāfa, le puits d'Abraham à Ascalon, le rocher de Cain à Damas, la montagne de Sabalān, etc.).

S'il s'était contenté du monde méditerranéen ou du Proche-Orient son récit tout en gardant son attrait n'aurait pas été d'un apport informatif très original, mais voilà que l'auteur traverse le Caucase et passe près de trente ans de sa vie en Eurasie où il devient un témoin privilégié des populations bulgares, turques, ouraliennes, slaves et hongroises. La littérature arabe nous a conservé des récits antérieurs plus ou moins longs de voyageurs ayant atteint ces régions, tels que probablement Ġarmī (I<sup>ère</sup> moitié du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle) chez les Bulgares, les Slaves, les Avars et les Khazars, Muḥammad ibn Mūsā (I<sup>ère</sup> moitié du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> siècle) chez les Khazars et surtout Ibn Faḍlān (309/921-310/922) chez les Bulgares de la Volga. Mais ces relations

de voyage ont un cachet officiel et datent aussi d'une époque où la puissance arabo-musulmane était ascendante. D'ailleurs l'importance des informations données par Abū Ḥāmid pour les populations de l'Eurasie sont apparues dès le XIX<sup>e</sup> siècle avec l'examen de la *Tuḥfat al-albāb*. En outre, au niveau de ses observations parmi les non-musulmans, on est frappé par l'absence de condamnation violente des pratiques des infidèles<sup>1</sup>. Bien qu'il soit entouré de quelques musulmans, la majorité de la population ne l'est pas et la mention des ʾĪsu et des Yūgā, comme celle des Slaves christianisés ou encore païens n'entraînent pas une formule désobligeante ou d'imprécation. Et quand le roi des Hongrois critique le droit musulman par rapport aux femmes et au vin, Abū Ḥāmid lui en démontre le bien-fondé par des arguments naturels. Quoique homme de loi et manifestement pieux, il ne stigmatise pas les comportements différents des siens.

On peut dire de lui ce qu'écrit Paule Charles-Dominique<sup>2</sup> à propos des voyageurs en général : « Ces voyageurs sont aussi doués de qualités semblables qui ont fait d'eux d'intrépides explorateurs : curiosité toujours en éveil, observation, esprit d'aventure, résistance étonnante à la durée et à l'inconfort des déplacements, fatalisme tranquille devant les vicissitudes du sort, spontanéité d'expression mêlée parfois à de la naïveté. » Mais un élément supplémentaire est à noter chez Abū Ḥāmid : une affection non tue vers les personnes de sa famille. Si la littérature médiévale arabe est bien avare de ce genre

---

<sup>1</sup> Thiry, J., *L'autre aux yeux des géographes et des voyageurs arabes*, Acta Orientalia Belgica, IX (1994), pp. 147-156.

<sup>2</sup> Charles-Dominique, P., *Les Voyageurs arabes*, Paris, 1995, p. xxxi.

d'indiscrétion toute personnelle, notre auteur mentionne son attachement à une de ses épouses, Miryam, comme la mort d'un de ses enfants ou encore les récompenses qu'il donnait à son aîné, Ḥāmid, durant son éducation. Ce ton a une résonnance bien humaine. Pensons par comparaison à Ibn Baṭṭūṭa qui, de retour à Damas, apprend que le fils qu'une femme lui a donné vingt ans plus tôt est mort voici douze ans. Mais là où notre auteur donne dans le poncif, c'est bien dans l'éloge du vizir Ibn Hubayra, décrit sur le modèle idéal du souverain musulman : pieux, intègre, juste, humble, faisant preuve de compassion et de générosité, mais ce vizir n'était-il pas le mécène dedicataire du *Mu<sup>c</sup>rib* ?

\* \* \*

Indépendamment de son statut à l'intérieur de la littérature géographique arabe, le *Mu<sup>c</sup>rib* d'Abū Ḥāmid apporte d'innombrables informations sur les populations ou les régions traversées. Il y a certes les descriptions de monuments aujourd'hui disparus comme l'idole de Cadix ou le Sérapeum d'Alexandrie, mais aussi de bâtiments célèbres dont l'auteur enregistre un état historique tels que le Nilomètre ou la mosquée de °Amr ibn al-°Āṣ. L'important est selon nous cependant ailleurs, dans sa curiosité envers l'insolite sous toutes ses formes – et pas seulement le gigantisme – l'auteur nous a conservé des croyances ou des superstitions populaires, comme l'olivier sacré près de Grenade, la colonne qui bouge à Alexandrie, la pierre d'Ardabīl pour faire tomber la pluie ou la source sacrée de Darband. Dans le même registre, il a été attentif à des pratiques qui lui étaient inconnues telles que la cuisson de la viande à Bakou dans la terre chaude, les rites funéraires des Zirihgerān, le commerce muet avec les



populations ouraliennes, l'utilisation du ski par les Bulgares ou encore l'usage des peaux comme monnaies par les Slaves. Sans parler de la situation générale des populations de l'Eurasie telle qu'elle ressort de ses remarques et descriptions. Bien entendu, on voudrait en savoir plus, ne serait-ce que sur les modes de déplacement, simplement évoqués par l'auteur (bateaux en Méditerranée et sur les fleuves russes, ainsi que la caravane), mais a priori assez connus des lecteurs pour que les détails soient passés sous silence.

Ce récit a par la forme une parenté avec les relations de voyage d'Abū Dulaf (2<sup>e</sup> moitié du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle), de Nāsir-i Husraw (394/1004 – 465/1072 ou 471/1078) et d'Ibn Ğubayr (540/1145-614/1217), mais par la motivation première il se rattache plus aux recueils de merveilles. Nāsir-i Husraw s'étend sur l'état réel des localités qu'il traverse, tandis qu'Ibn Ğubayr n'hésite pas à s'attarder sur les savants célèbres du lieu où il séjourne. A la limite, l'ouvrage d'Abū Hāmid se rapprocherait de la première *risāla* d'Abū Dulaf – la fausse –, censée relater un voyage en Asie et qui est farcie de faits curieux démarqués d'autres auteurs et amplifiés. Cependant, grâce à son attrait pour la vérité et son effort pour le montrer à son lecteur, Abū Hāmid évite le travers de l'exagération imaginaire. Et puis, cela est avant tout une œuvre pie pour l'auteur, qui pousse le lecteur à la contemplation de la puissance du Créateur. Pour nous, son ouvrage devient alors tant une collection d'observations « ethnographiques » ou archéologiques qu'un témoignage de la mentalité d'une époque.

## Nom et biographie<sup>1</sup>

Si les manuscrits de la *Tuhfat* par leurs divergences empêchaient la connaissance exacte du nom de l'auteur, dans le *Mu<sup>c</sup>rib* l'auteur se donne à connaître comme Muḥammad ibn <sup>c</sup>Abd al-Raḥīm ibn Sulaymān ibn Rabi<sup>c</sup> al-Qaysī <sup>c</sup>Īlān ibn Īlyās ibn Muḍar ibn Nizār. Quant à sa *kunya* d'« Abū Ḥāmid », l'auteur évoque lui-même son fils aîné Ḥāmid, ce qui règle les différences constatées par Ferrand dans les manuscrits.

Si les pérégrinations de l'auteur sont connues dans les grandes lignes, des flottements subsistent à propos de certaines dates, cela étant dû aux divergences entre le *Mu<sup>c</sup>rib* et la *Tuhfat*, aux éditions<sup>2</sup> incomplètes de cette dernière et aux informations données par al-Maqqarī qui ne

---

<sup>1</sup> Dubler, C., *Abū Ḥāmid el-Granadino y su relacion de viaje por tierras eurasiaticas*, Madrid, 1953, pp. 123-132 ; Abū Ḥāmid al-Ġarnāfī, *Al-Mu<sup>c</sup>rib <sup>c</sup>an ba<sup>c</sup>d <sup>c</sup>aḡā'ib al-Maḡrib*, éd. Bejarano, I., Madrid, 1991, introd., pp. 19-30 ; Ferrand, G., *Le Tuhfat al-albāb d'Abū Ḥāmid al-Andalusī al-Ġarnāfī*, JA, 207 (1925), pp. 17-22 ; Kratchkovsky, I., *Les géographes arabes des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles en Occident*, Annales de l'Institut d'études orientales, XVIII-XIX (1960-1961), pp. 54-61. Signalons pour le déplorer que l'édition d'Ingrid Bejarano a été « piratée » et éditée à Beyrouth en 1999 alors qu'un certain Muḥammad Amīn Ḍannāwī s'y attribue la paternité de l'annotation.

<sup>2</sup> Bien que nous disposions de deux éditions, la tradition manuscrite doit encore être démêlée. En effet, Ferrand dénombre onze mss et s'appuie essentiellement pour l'établissement de son texte sur deux des mss de Paris. Il donne par ailleurs en annexe les passages livrés uniquement par le ms d'Alger en précisant qu'ils sont également présents dans le ms. de Saint Pétersbourg, selon la description de Dorn. Pour sa part, al-<sup>c</sup>Arabi compte neuf mss, dont deux ne sont que des abrégés de l'ouvrage. Il base son édition sur le ms de Londres et complète les lacunes de celui-ci par le ms. d'Alger. Ferrand, G., *Le Tuhfat*, pp. 1-14 et p. 23 ; al-<sup>c</sup>Arabi, *Tuhfat al-albāb*, pp. 23-26.

s'accordent pas toujours avec celles livrées par les deux ouvrages de l'auteur.

On sait cependant qu'Abū Hāmid voit le jour en 473/1080 à Grenade et qu'il meurt à Damas en 565/1169-70. Par les dates mentionnées par l'auteur lui-même dans ses deux ouvrages, on apprend qu'il passe par la Sicile en 511/1117, qu'il est à Alexandrie la même année et se trouve au Caire en 512/1118. Il repasse par Alexandrie en 514/1121, sans doute se dirigeant vers Ascalon et Damas pour gagner Baghdad, où il reste de 516/1122 à 520/1126. Tous les mss<sup>1</sup> du *Mu<sup>c</sup>rib* datent son arrivée à Abhar en 522/1128, alors que la *Tuhfat* donne l'année 524/1130. En 525/1131, nous le retrouvons à Saḡsīn, où il est toujours en 528/1134. C'est dans cette ville qu'il a sa demeure, ses femmes et ses enfants, c'est d'ailleurs là qu'il en perd un. En 530/1135-36, nous le savons à la ville de Bulgare, sur la Haute-Volga. Puis, sans que nous ayons de date, nous lisons qu'il arrive dans le pays des Slaves, à Kiev, par bateau. Il se dirige ensuite vers la Hongrie où il demeure, nous dit-il, trois ans avant de quitter les Bāšgird en 553/1158 pour retourner voir sa famille à Saḡsīn. Cette dernière date est à présent certaine grâce au ms. P (cfr. infra). Avant sa découverte, la situation était plus complexe, d'une part, un ms.<sup>2</sup> de la *Tuhfat* donne la date de

---

<sup>1</sup> Ce sont les mss de Princeton et celui de Damas, le ms. de Gotha passant directement de Damas à Ardabil.

<sup>2</sup> Il s'agit du manuscrit d'Alger 1549, qui fournit en réalité un texte lacunaire de la *Tuhfat* avec des ajouts et des interpolations inconnus des autres mss de Paris, mais présents pour certains dans le manuscrit d'un abrégé de l'ouvrage conservé à Saint-Petersbourg (cote actuelle inconnue). Ducatez ne prend pas cette partie-là en compte pour sa traduction « pour les raisons qu'il s'agit alors d'un "unicum", qu'elle présente de nombreuses interpolations postérieures à l'époque de son censé auteur (...) ». Ferrand, G., *Le Tuhfat*, pp. 7-

545/1150-51 pour le séjour de l'auteur en Hongrie et, d'autre part, l'absence des nombres des centaines dans les millésimes cités par le ms. de Madrid du *Mu<sup>c</sup>rib* avait poussé Dubler<sup>1</sup> à imaginer que les années 54 et 55 correspondaient aux années 1154 ap. J.-C. (soit 549 h.) et 1155 ap. J.-C. (soit 550 h.), dates auxquelles Dubler situait respectivement le pèlerinage de l'auteur et son retour à Baghdad. Indépendamment du fait que l'on ne comprenait pas pourquoi Abū Ḥāmid aurait changé de comput durant la rédaction de son ouvrage, cette ingénieuse idée est maintenant inutile grâce aux dates complètes données par l'un des manuscrits de Princeton. Durant son séjour chez les Hongrois, il achète une jeune esclave qui lui donne un enfant qui ne survit pas, et par ailleurs il laisse chez eux son fils aîné, Ḥāmid. En partant de Hongrie, il retourne chez les Slaves où il passe l'hiver avant d'arriver à Saġsīn. Il quitte celle-ci en 554/1159 pour s'embarquer pour le Khwārizm. Et de là, il part en pèlerinage en 555/1160. Il est à nouveau à Baghdad en 555/1160, où il rédige le *Mu<sup>c</sup>rib 'an ba<sup>c</sup>d 'aġā'ib al-Maġrib* pour le ministre Ibn Hubayra et en 557/1162, il est à Mossoul où il dédie la *Tuhfat al-albāb* à Abū Ḥafṣ al-Ardabīlī. Plus précisément, le premier est rédigé entre 555/1160 et ġumādā I 556/mai 1160<sup>2</sup> alors que le second connaît en réalité trois rédactions (dont la

---

8 et pp. 10-11 ; Ducatez, G., *La Tuhfat al-albāb d'Abū Ḥāmid al-Andalusī al-Ġarnāṭī*, REI, LIII (1985), pp. 142-143.

<sup>1</sup> Dubler, C., *Relación*, pp. 129-130 ; E.I.<sup>2</sup>, V, 1008b, s. al-Madjār (T. Lewicki) ; Hbrek, I., *Ein Arabischer Bericht über Ungern*, Acta Orient. Hung., V/3 (1955), p. 224.

<sup>2</sup> Abū Ḥāmid al-Ġarnāṭī, *Al-Mu<sup>c</sup>rib*, éd. Bejarano, ar. p. 8 et colophon du ms. de Princeton 939 ; al-Qazwīnī, *'Aġā'ib al-maḥlūqāt*, éd. Wüstenfeld, Göttingen, 1849, p. 134.

première qui n'est pas dédiée à Abū Ḥafṣ al-Ardabili<sup>1</sup>) pour être finalement terminé avant le 3 *rabīʿ* II 557/22 mars 1162<sup>2</sup>. Il meurt en 565/1169-1170.

Al-Maqqarī<sup>3</sup> ajoute à ceci des informations difficilement conciliables. D'abord, il donne la date de 508/1113-14 pour son arrivée à Alexandrie, où il est le disciple d'Abū ʿAbd Allāh al-Rāzī (m. 525/1131), tandis qu'au Caire il suit les enseignements d'Abū Ṣādiq Muṣṣid ibn Yaḥyā al-Madīnī (m. 517/1123), d'Abū l-Ḥasan al-Farrā' al-Mawṣilī (m. 519/1125) et d'Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Barakāt ibn Hilāl al-Naḥwī (420/1029-520/1126). La date de 508/1113-14 oblige Ferrand, suivi par Ducatez<sup>4</sup>, à supposer un premier voyage d'Abū Ḥāmid à Alexandrie à cette date et un retour en Andalus avant son départ définitif de 511/1117. Ensuite, toujours selon al-Maqqarī, l'arrivée d'Abū Ḥāmid à Bagdad a lieu en 556/1161, puis notre auteur voyage au Khurāsān et revient en Syrie pour s'établir des années à Alep, avant de s'installer à Damas. Pour la date, nous avons vu que l'auteur est déjà à Bagdad en 555/1160, quant aux derniers voyages, Ferrand et Ducatez les situent entre les rédactions de ses deux ouvrages, cependant il faut remarquer que rien dans *la Tuḥfat* ne témoigne d'un séjour au Khurāsān. En

---

<sup>1</sup> Tauer, F., *Annotations critiques au texte du Tuḥfat al-albāb d'Abū Ḥāmid al-Māzinī* édité par G., Ferrand, Archiv Orientální, XVIII (1950), p. 299.

<sup>2</sup> La date se déduit d'un certificat de lecture que porte un manuscrit de l'ouvrage copié sur l'autographe ; renseignement transmis par Minorsky à Dubler, v. Dubler, E.C., *Abū Ḥāmid el-Granadino*, entre p. 122 et p. 123, et p. 131.

<sup>3</sup> Al-Maqqarī, *Analektes*, éd. Dozy, I, pp. 617-618.

<sup>4</sup> Ferrand, G., *Le Tuḥfat*, pp. 21-22 ; Ducatez, G., *La Tuḥfat*, REI, LIII (1985), p. 143.