

University of Bucharest
Center for Arab Studies

مركز الدراسات العربية

ROMANO-ARABICA
XVIII



Geographies of Arab and Muslim Identity
through the Eyes of Travelers

2018


*editura universității din bucurești**

UNIVERSITY OF BUCHAREST
CENTER FOR ARAB STUDIES

ROMANO-ARABICA

XVIII

*Geographies of Arab and Muslim Identity through
the Eyes of Travelers*



editura universității din bucurești®

2018

Editors:

George Grigore (University of Bucharest, e-mail: gmgrigore@yahoo.com)

Laura Sitaru (University of Bucharest, e-mail: laura.sitaru@lils.unibuc.ro)

Associate Editors:

Gabriel Bițună (University of Bucharest, e-mail: gabrielbituna@gmail.com)

Ovidiu Pietrăreanu (University of Bucharest, e-mail: ovidiupietrareanu@yahoo.com)

Editor in charge of this issue

Laura Sitaru (University of Bucharest, e-mail: laura.sitaru@lils.unibuc.ro)

Cover design (World map, by Abu Zaid Ahmed ibn Sahl al-Balkhi, d. 934)

Dennis Ioniță

Blind peer reviewed

Editorial and Advisory Board:

Jordi Aguadé (University of Cadiz, Spain)

Montaser Amein (Taif University, KSA)

Andrei A. Avram (University of Bucharest, Romania)

Ramzi Baalbaki (American University of Beirut, Lebanon)

Ioana Feodorov (Institute for South-East European Studies, Bucharest, Romania)

István T. Kristó-Nagy (University of Exeter, UK)

Pierre Larcher (Aix-Marseille University, France)

Jérôme Lentín (INALCO, Paris, France)

Giuliano Mion ("Gabriele d'Annunzio" University, Chieti-Pescara, Italy)

Luminița Munteanu (University of Bucharest, Romania)

Bilal Orfali (American University of Beirut, Lebanon)

Stephan Procházka (University of Vienna, Austria)

Mehmet Hakkı Suçin (Gazi University, Ankara, Turkey)

Shabo Talay (Free University of Berlin, Germany)

Irina Vainovski-Mihai ("Dimitrie Cantemir" Christian University, Bucharest, Romania)

Ángeles Vicente (University of Zaragoza, Spain)

John O. Voll (Georgetown University, Washington, D.C., USA)

Published by:

© **Center for Arab Studies**

7-13, Pitar Moș Street, District 1, 010451, Bucharest, Romania Website: <http://araba.lils.unibuc.ro>

© **Editura Universității din București**

Șos. Panduri nr. 90-92, 050663 București, ROMÂNIA. Tel./Fax: +40214102384 E-mail:

editura.unibuc@gmail.com Web: <http://editura-unibuc.ro>;

Centru de vânzare: Bd. Regina Elisabeta nr. 4-12, 030018 București, ROMÂNIA Tel. +40213053703;

Tipografia EUB: Bd. Iuliu Maniu nr. 1-3 061071 București, ROMÂNIA Tel./Fax: +40213152510.

ISSN 1582-6953

Contents

Note	5
I. GEOGRAPHIES OF ARAB AND MUSLIM IDENTITY THROUGH THE EYES OF TRAVELERS	
Mahmoud Al-Ashiri . <i>Eyes on Slavs, Eyes on Self; a Reading through "Eastern Inflamed Gardens; a Journey to the Slavs' Countries"</i>	9
Basilius Bawardi . <i>Discovering the Local: Khalīl Al-Khūrī's wayy. 'Idan lastu bi-'ifranġiyy (Alas, I'm not a Foreigner) 1859-1861, and Literary Geographical Writing</i>	15
Rosalind Buckton-Tucker . <i>Journeys Ancient and Modern: The Writings of Ibn Battutah and Tim Mackintosh-Smith</i>	25
Paula Carolina De Andrade Carvalho . <i>Abdullah & Richard f. Burton: Islam and Otherness in Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah & Meccah (1855-56)</i>	35
Andra Ramona Dodiță . <i>Al-Ġāhiz's Ar-radd 'alā n-naṣārā: Fictional External Geography Supporting Domestic Agendas?</i>	45
George Grigore . <i>The Image of Mardin in Ibn Baṭṭūṭa's Riḥla</i>	53
Csilla Gyöngyösi . <i>Strangers in Islam: Shaping the Otherness</i>	61
Ștefan Ionete . <i>Il Milione and the Old Man of the Mountain</i>	71
Rasha Alkhatib . <i>Representations of the Self and the Other in Three Arabic Riḥlas of the 17th Century.</i>	77
Luminița Munteanu . <i>L'europe de Zeyneb Hanoum: Les désillusions « occidentales » d'une rêveuse « orientale »</i>	89
Aldo Nicosia . <i>Amrikā Štkā Bīkā and the Reinvention of Romania</i>	105
Yulia Petrova . <i>Some Peculiarities of Paul of Aleppo's Writing Style as Found in His Travel Account</i>	113
Ovidiu Pietrăreanu . <i>The Character of Barzawayh in an Anonymous Syriac Translation of Ibn Al-Muqaffa' 's Kalīla and Dimna</i>	125
Michele Pisano . <i>Defining a Modern Arab Image of Italy through the Travel Memoires of 'Isā 'Ibrahim Al-Nā'Ūrī</i>	145
Yousef Sh'hadeh . <i>A Journey of Gāda As-Sammān or how the Body Becomes a Suitcase</i>	155
Daniele Sicari . <i>Familiarity and Otherness in Late-Ottoman Travel Accounts in Palestine</i>	165
Laura Sitaru . <i>Le voyageur musulman medieval et la frontiere</i>	175
Ivan V. Sivkov . <i>The Western Constitutional Principles of XIX Century in the Eyes of Arab Scholar and Traveler, Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī, based on "Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz aw al-dīwān al-naḥīs bi-Īwān Bārīs"</i>	185
Silvia-Alexandra Ștefan . <i>Morofilia and Epic Representations of "The Noble Moor" in Guerras civiles de Granada (1595) by Ginés Pérez De Hita, "Translator" of Aben Hamín</i>	197

Boris Stojkovski & Nebojša Kartalija . <i>The Other and the Self in the Travel Accounts of Southern Hungary and Serbia in the Works of Al-Idrīsī and Abū Ḥāmid Al-Ġarnāḩī</i>	207
Mustafa Switat . <i>Arab Travelers about Poland. The Image of Ibrāhīm Ibn Ya‘qūb and the Image of the Slavs</i>	217
Samia Touati . <i>The Wanderings of Abū Al-Ḥasan Al-Šādīlī (d. 1258) According to Ibn ‘Aṭā’ Allāh’s Laṭā’if al-minan and Ibn Al-Šabbāġ’s Durrat al-asrār</i>	227
 II: BOOK REVIEWS	
(Mahmoud Al-Ashiri). الإبداع والمقدس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. 2016. أميرة الزين	241
Andreas Fink . 2017. <i>Der arabische Dialekt von Hasankeyf am Tigris (Osttürkei). Geschichte – Grammatik – Texte – Glossar</i> . Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. (Gabriel Biṭună)	245
Mehmet Şayır . 2017. <i>Mardin Arapça Dialekti</i> . Istanbul: Akdem Yayınları. (Gabriel Biṭună).	247

NOTE

The 18th issue of *Romano-Arabica* Journal contains a selection of papers presented at the international conference organized on the occasion of the 60th anniversary of the Arabic Department, University of Bucharest, on the 15th and the 16th of September 2017, entitled *Geographies of Arab and Muslim identity through the eyes of travelers*.

Arabs' and Muslims' interest for travel is closely related to their preoccupation for geography and, consequently, to the extension of Islamic territorial domain. Since the Umayyad era, Muslims are gradually developing a naval force and simultaneously a category of scholars studying geography and its related sciences. The genre of travel accounts represents the consequence in the literary field of the constantly developing interest in geography. Therefore, exploring territories and peoples largely contributed to the process of self-representation along with the representation of the other.

Between reality and imagination, travel accounts are precious testimonies about the way in which identities are fluctuating within the very same cultural area and beyond it. The frontiers between the familiar and the unknown are continuously moving, shaping various *in-groupness* and *out-groupness* constructions. The goals of the conference were to explore travel accounts written by Arabs and Muslims and to map out the diversity of representations within the field of identities from different perspectives: cultural, historical, linguistic and social.

The papers included in the current issue of *Romano-Arabica* Journal approach relevant topics to the genre of travel literature in the Arab and Islamic world (the experience of contrast and its role in self-representation; imaginary geographies and Muslim travelers; linguistic, behavioral and environmental exotic identities in Arabic travel literature; theoretical speculations concerning the otherness; the emergence of enduring stereotypes concerning the other; reinterpreting legends and revisiting old travel patterns etc.).

Laura Sitaru, coordinator of the current issue
Organizer of the international conference

Geographies of Arab and Muslim identity through the eyes of travelers
Bucharest, September 15-16, 2017

LE VOYAGEUR MUSULMAN MEDIEVAL ET LA FRONTIERE

LAURA SITARU

Université de Bucarest

Abstract. The medieval Muslim lives with a very vivid consciousness of the border that separates the world not only from a geographic point of view. The Muslim traveler crosses multiple frontiers within the Islamic world, discovering different spaces whose features create climates with varying degrees of alterity. The journey, as part of the average medieval Muslim's education, gives today's reader a measure of the identity fragmentation that the Islamic world experiences in the medieval period. Travelers like Ibn Ġubayr and Ibn Baṭṭūṭa are engaged in a creative dynamic of identity through the relation between peripheries and center, inevitably marked by borders. The border appears to us in the travel stories as an insurmountable point, but also a window to other spaces. The frontier is also an opportunity for a *homo islamicus*, untiringly in search and move, such as Ibn Baṭṭūṭa.

Keywords: *Ibn Ġubayr, Ibn Baṭṭūṭa, riḥla, religious frontier, gender frontier, opportunity, fragmentation.*

Sur l'écrivain voyageur musulman au Moyen Âge

Les géographes arabes et musulmans au Moyen Âge ne sont pas nécessairement, selon l'expression d'André Miquel, « de grands écrivains, de grands esprits », mais plutôt des musulmans « honnêtement cultivés » qui ont dans leur esprit bien cultivé l'idée de l'unité islamique matérialisée par l'expression *mamlakat al-islām* (Bencheikh; Miquel, 1992 : 130). Les voyageurs musulmans du Moyen Âge constituent une catégorie intellectuelle bien particulière, semble-t-il, ils sont loin d'être « les lumières culturelles » de leur époque, ils sont plutôt des étudiants itinérants qui cherchent, suivant le conseil du Prophète, *al-'ilm* (la science) jusqu'à la Chine (Bencheikh; Miquel, 1992 : 141).

Le voyage est mentionné aussi dans le texte coranique, en tant que partie de la formation et l'éducation de l'*homme musulman*¹. Ian Richard Netton affirme même l'existence d'un *pattern* dans l'écriture de voyage construit autour du concept islamique de *ṭalab al-'ilm* assumé tel quel dans les *riḥlas* des Maghrébins (Netton, 2005 : 46). Ainsi, l'expérience de voyage ayant pour but final le pèlerinage à la Mecque est-elle à la fois religieuse, mais aussi une aventure cognitive : voir et connaître le monde musulman à

¹ “*Muslim networks* are particularly evident in the mobility of those, such as Ibn Battuta whose travel proceeds along well-established routes of trade, study, and pilgrimage: his voyage was punctuated by the many brotherhoods (*ṭuruq*, plural of *tariqa*), associations, and hospices (*manazil*) dedicated to extending travelers hospitality, and his emergence as a *qadi* (Muslim judge) initiated him into a shared and longstanding language of discourse and meaning, of shared ideas about what constituted valuable knowledge and how such knowledge was articulated, preserved” (Euben, 2006: 37).

travers l'expérience directe. Le Machreq attire le voyageur maghrébin qui y voit le centre spirituel du monde musulman :

[*Fa man šā'a l-falāḥa min naša'ati Mağribi-nā, falyarḥal haḍihi l-bilāda wa yatağarrab fī ṭalabi l-'ilmi, fa yağidl-'umūra l-ma'īnāti kaṭīrat^m fa 'awwalu-hā farāğū l-bāli min 'amri l-ma'īšati wa huwa 'akbaru l-'a'wāni wa 'ahammu-hā* (Ibn Ġubayr : 95).]

« Celui qui, originaire du Maghreb, recherche la réussite matérielle et morale n'a qu'à émigrer vers ce pays (Damas) et à s'expatrier pour se consacrer à l'étude. Il trouvera là maintes circonstances favorables et en premier lieu il sera débarrassé du souci de gagner sa vie, ce qui est l'aide la plus grande et la plus importante » (Charles-Dominique, 1995 : 308).

Il y avait sans doute une hiérarchie culturelle drastique dans l'islam médiéval qui met d'un côté les intellectuels de formation religieuse – '*ulamā*', *fuqahā*', *muḥaddittūna*, *mutakallimūna* et, de l'autre côté, ce qu'on appelle *az-zurafā*' ou les raffinés – '*udabā*', *šu'arā*', *falāsifa* – ceux qui s'appuient sur l'*aql* – la raison – durant la démarche intellectuelle. Jamel Eddine Bencheikh postule même l'existence d'un conflit entre les '*ulamā*' et les *zurafā*', entre l'islam ouvert et l'intransigeance religieuse (Bencheikh, Miquel, 1992 : 47-49), fait qui, d'ailleurs, devient transparent dans la production intellectuelle de l'époque (les thèmes majeurs de la littérature d'expression arabe, par exemple, sont *al-ḥamriyya* et *al-ğazal* qui se développent en opposition avec le discours religieux. Bencheikh, Miquel, 1992 : 164-165).

La frontière dans la *riḥla* des voyageurs maghrébins.

Notre démarche a pris en analyse des auteurs de *riḥla* qui ont en commun leur origine maghrébine ou bien andalouse et qui couvrent généreusement dans leurs écritures les siècles de l'islam médiéval. Ils partagent aussi la direction du voyage et le but de celui-ci, tout en respectant les coordonnées classiques de la *riḥla*. Il s'agit de Ibn Ġubayr (1145-1217), Ibn Baṭṭūṭa (1304-1368) et Al-'Ayyāšī (1628-1679). Ce qui nous a préoccupé en principal a été la perception que les auteurs mentionnés construisent sur la frontière du monde musulman. Le concept de frontière en soi pour l'islam médiéval pose assez de problèmes au niveau de la définition et de la terminologie employée, étant plutôt un concept mobile, difficile à enfermer conceptuellement. Ralph Brauer, après avoir étudié les cartes et les textes des géographes musulmans médiévaux, n'a pas trouvé un équivalent qui corresponde à la notion de frontière telle qu'elle est conceptualisée de nos jours (Brauer, 1995 : 1). L'absence des frontières à l'intérieur du monde musulman correspond à la vision unitaire et universelle de l'islam lui-même et sur lui-même. Les géographes arabes dans leurs traités se réfèrent au plus à des territoires qui marquent le passage entre deux zones distinctes de souveraineté, sujet de grand intérêt pour le système islamique de taxation (Brauer, 1995 : 5). Ainsi, les cartes médiévales marquent-elles seulement les centres politiques importants, sans établir des frontières qui les délimitent. La situation est tout à fait différente en ce qui concerne les frontières externes du monde

musulman ou pour mieux dire les frontières politiques. La terminologie utilisée, constate Brauer, contient une *sémantique hostile* qui traduit une perspective culturelle egocentrique : ainsi, *ḥadd*, par exemple, peut définir une limite géographique entre deux entités politiques même à l'intérieur de l'islam ; en tant que *tağr* (*tuğūr*), il signifie la limite avec un territoire ennemi, ligne fortifiée de démarcation entre deux royaumes ennemis (Brauer, 1995 : 13-14). Ibn Ğubayr, arrivé au Mont Liban, dans la région qui délimite les territoires musulmans et les terres des croisés, décrit des vraies villes forteresses dont la population est mixte, Arabes, mais aussi Arméniens, Syriens et Chrétiens déserteurs qu'il appelle *ğarāğīm*.

[*Wa ġabalu Lubnāna al-maḍkūru huwa ḥadd^m bayna bilādi l-muslimīna wa l-ifraṅġi, li anna warā'hu Anṭākiya wa l-Lāḍiqiyya wa siwā-humā min bilād-him, 'a'āda-hā Allāhu li-l muslimīna, wa fī ṣafḥi l-ġabali l-maḍkūri ḥiṣn^m yu 'rafu bi ḥiṣni l-'akrādi* (Ibn Ğubayr : 85).]

« Le Mont Liban est la frontière entre le pays des musulmans et celui des Francs ; au-delà se trouvent Antioche, Lattaquié et d'autres villes qui appartiennent aux Francs. Dieu veuille les restituer aux musulmans ! Sur le versant de ce mont, on trouve la forteresse de Ḥiṣn al-Akrād (des Kurdes)» (Charles-Dominique, 1995 : 279)

Il semble que ce type de territoire-frontière est très bien marqué en Andalousie à la limite avec les royaumes chrétiens et trouve le correspondant dans l'expression latine *marca paganorum* – *région-frontière* ethnique et religieuse dans l'Espagne de la Reconquista et plus tard dans l'Empire Ottoman (Brauer, 1995 : 23-26).

Les frontières sont fluides à l'intérieur du monde musulman, mais surtout les frontières extérieures toujours envisagées comme provisoires, vu le mandat universel du message coranique (Brauer, 1995 : 28). Tout en voyageant à l'intérieur du monde musulman, les voyageurs maghrébins ne cessent pas de dresser frontières identitaires qui, de temps en temps, s'identifient avec les frontières géographiques. L'andalou Ibn Ğubayr ne retient pas ses propos acides sur la frontière de l'Est du monde islamique dont les caractéristiques le place plutôt dans une altérité immédiate :

[*Madīnatu Dunayṣira. (...) wa ḥaḍīhi l-baldata li salāfīna ṣattā ka mulūki ṭawā'ifi l-'Andalusi, kullu-hum qad taḥallā muğalliyat^m tansubu d-dīna fa lā tasma'u 'illā 'alqāb^m hā'ilar^m wa ṣiḥāṭ^m li dī t-taḥṣīli ġayra ṭā'ilar^m qad tasāwā fihā s-sūqatu wa l-mulūku. Laysa fihim man ittasma bi simat^m bihi talīqu 'aw ittasaḥa bi ṣiḥāṭ^m huwa bihā ḥalīqun, 'illā Ṣalāḥu d-dīni ṣāhibu š-Šāmi wa diyāri Miṣra wa l-Ḥiğāzi wa l-Yamani, al-muṣṭahiru l-faḍli wa l-'adli. Wa mā siwā ḍalika fī siwāhu fa za'āzi'u rīḥ^m wa ṣahādāt^m yariduhā t-tağrīhu* (Ibn Ğubayr : 80).] « Dunayṣir. Toute cette région est en effet sous l'autorité de plusieurs souverains qui ressembleraient aux mulūk aṭ-ṭawā'if andalous. Chacun s'arroe un surnom composé de *ad-dīn*. On n'entend que titres ronflants et désignations honorifiques jugés vains par l'homme averti, car gens du peuple et rois les portent également. Aucun parmi eux, n'est affublé d'un titre qui lui convient ou ne porte un surnom dont il est digne. Exceptons toutefois, Saladin, maître de la Syrie, de l'Égypte, du Hedjāz et du Yemen, qui est célèbre pour son mérite et son équité. Pour tous les autres c'est du vent et des témoignages mensongers » (Charles-Dominique, 1995 : 265).

Frontières à l'intérieur de l'islam.

Les voyageurs, souvent malgré leur volonté peut-être, dressent des frontières identitaires à l'intérieur de l'islam : cité – pays – région, mais le plus souvent Maghreb versus Mashreq. La comparaison avec le *monde étalon* qui est l'Andalousie pour Ibn Ğugayr ou Tanger pour Ibn Baṭṭūta est une constante des textes².

[*Kāna sulṭānu Miṣra 'alā 'ahdi duḥūli 'ilayhā al-malika n-nāṣira 'abā l-faṭḥi Muḥammada bin al-Manṣūri sayfa d-dīni Qalāwūn (...). Wa banā zāwiyat^m 'azīmat^m bi Siriyāquṣa ḥārīġa l-Qāhirati, wa lakinna z-zāwiyata l-latī banāhā mawlānā 'amīru l-mu'minīna wa nāṣiru d-dīni wa kahfu l-fuqarā'i wa l-masākīni, ḥalīfatu Allāhi fī 'arḍihi, al-qā'imū min al-ġihādi bi naflīhi wa farḍihi 'Abū 'Inān 'ayyada Allāhu 'amrahu (...). bi ḥārīġi l-madīnati l-baydā'i ḥarasa-hā Allāhu lā nazīra lahā fī-l ma'mūri fī 'itqāni l-waḍ'i wa ḥusni l-binā'i wa n-naqṣi fī l-ġiṣṣi bi-ḥaytu lā yaqduru 'ahlu l-Maṣriqi 'alā miṭlihi (Ibn Baṭṭūta, 1992 : 43).]*

« Lorsque j'arrivai au Caire, le souverain égyptien était al-Malik an-Nāṣir Abū al-Faṭḥ Muḥammad ben al-Malik al-Manṣūr Sayf ad-dīn Qalawūn (...). Il a fait construire une zāwiya à Siriyāqus, à l'extérieur du Caire. Mais que représente-elle à côté de la zāwiya qu'a édifiée notre seigneur l'Emir des Croyants, défenseur de la religion ; refuge des pauvres et des malheureux, lieutenant d'Allah sur terre, assumant la guerre sainte comme œuvre surrogatoire et obligatoire, Abū 'Inān – que Dieu l'assiste - zāwiya bâtie à l'extérieur de sa capitale – que Dieu la garde ! – et qui n'a pas sa pareille sur terre grâce à sa situation parfaite, à sa splendide architecture, ses sculptures sur plâtre car les Orientaux ne sont pas capables d'en construire une aussi belle ! (Charles-Dominique, 1995 : 405-406).

Il semble que les frontières religieuses à l'intérieur de l'islam constituent pour les voyageurs qui partent du Maghreb vers le Mashreq l'une des différences identitaires les plus proéminentes. Tout en parlant de l'existence de plusieurs islams, cela implique presque automatiquement le concept de frontière qui doit délimiter un islam de l'autre (Euben, 2006 : 5), instituant une frontière religieuse ou même sociale à l'intérieur du monde musulman. Arrivé à Manbij, Ibn Ğubayr constate avec une visible satisfaction que *'ahluhā 'ahlu faḍl^m wa ḥayr^m, sunniyyūna ṣāfi'iyūna wa ḥiya muṭahharat^m bihim min 'ahli l-maḍāhibi l-munḥarifati wa-l 'aqā'idi l-fāsidati kamā taġiduhu fī l-'aktari min ḥaḍīhi l-bilādi* (Ibn Ğubayr : 83). (« Les habitants sont gens de bien et de mérite, ils sont sunnites appartenant au rite chaféite. La ville n'abrite pas de gens professant des doctrines perverses et des croyances impures comme c'est courant dans la plupart du pays » (Charles-Dominique, 1995 : 273). La région de la Syrie offre à Ibn Ğubayr un tableau

² *Ibn Battuta's powerful ties to Tangier reflect, in part, the ways in which cities rather than larger political units, such as states, served as first source of identification and allegiance (...). Thus as Ibn Battuta travels beyond North Africa, he comes to identify himself not only as from Tangier but as Maghribi (from Northwest Africa), and Ibn Battuta was often known by others as al-Maghribi (...). Much as a local newspaper would, Ibn Battuta converts local exchange values into Maghribi money; identifies the presence of Maghribis in stories he hears; duly notes any connections the locals have to the Maghrib; translates unfamiliar terms into language specific to Morocco; and measures all rulers against the virtues of Abu 'Inan, the Moroccan sultan who commissioned the Rihla (Euben, 2006: 67-68).*

complexe de la vie spirituelle de l'islam et l'opportunité d'exprimer ses doutes et sa réprobation sur l'une ou l'autre de ces orientations.

[*Fī safḥati-hi ḥuṣūn^{um} li-l mulāḥadati l-'ismā'iliyyati, firqat^{um} maraqat min al-'islāmi wa-dda'at al-'ilahiyata fī 'aḥadi l-'anāmi, qīḍa la-hum ṣayṭān^{um} min al-'insi yu'rafu bi Sināna ḥada'a-hum bi 'abāfīla wa ḥayālātⁱⁿ mawwaha 'alay-him bi-sti'māli-hā wa saḥara-hum bi maḥāli-hā. Fa-ttaḥaḍū-hu 'ilah^{an} ya 'budūna-hu wa yabḍulūna l-'anfusa dūna-hu wa ḥaṣalū min tā'ati-hi wa-mtiṭāli 'amri-hi bi ḥayṭu ya 'muru 'aḥada-hum bi t-taraddī min šāhiqati ḡabalⁱⁿ fa yataraddā wa yasta'ḡilu fī marḍāti-hi ar-raddā* (Ibn Ḡubayr : 85).]

« Sur ses versants (du Mont Liban) sont construites des forteresses appartenant à des hérétiques ismaéliens, secte schismatique qui prétend qu'un homme est Dieu. En effet le sort leur a réservé un démon à forme humaine du nom de Sinan qui les égarés par des tromperies et des mensonges, les a séduits par ses procédés et les ensorcelés par leur absurdité même (...) Leur obéissance et leur soumission à ses ordres sont telles que s'il ordonne à l'un d'entre eux de se jeter du haut d'une montagne, il le fait en s'empressant de satisfaire son désir malin » (Charles-Dominique, 1995 : 279).

Bien qu'il vienne d'une région assez cosmopolite, Ibn Ḡubayr a plutôt une attitude ambivalente sur les chrétiens, au-delà du contexte historique des croisades : de retour vers l'Andalousie, il est obligé de s'embarquer sur un navire à côté d'une « foule innombrable de chrétiens », tout en priant Dieu qu'il soit délivré de leur compagnie (Charles-Dominique, 1995 : 333) :

wa ṣa'idahu mina n-naṣārā l-ma'rūfīna bi-l balaḡiyyīna - wa hum ḥuḡḡāḡu bayti l-muqaddasi - 'ālam^{um} lā yuḥṣā yantahī 'azyada min 'alfay 'insānⁱⁿ, 'arāḥa Allāhu min ṣuḥbatihim ! (Ibn Ḡubayr : 104).

« Embarquèrent des chrétiens dits *balaghriyūn* (*peregrini*), c'est-à-dire des pèlerins de Jérusalem, une foule innombrable de plus de deux mille. Que Dieu nous délivre de leur compagnie. » (Charles-Dominique, 1995 : 333)

De la même manière, la rencontre des villes chrétiennes de l'Orient est précédée dans le texte d'Ibn Ḡubayr par l'expression : « que Dieu la détruise et la restitue aux musulmans ! » *dammara-hā Allāhu wa 'a'āda-hā !*, pendant que le roi chrétien de 'Akka est nommé par l'appellatif « porc » : *ḥada l-ḥinzīru ṣāḥibu 'Akkata al-musammā 'indahum bi-l maliki, 'aḡala Allāhu sū'a l-'intiḡāmi !* (Ibn Ḡubayr : 108). La cité de Akka, elle-même, « c'est une cité puante et sale qui regorge d'immondices et d'excréments. Dans cette ville, partout sévissent l'incroyance et l'iniquité, partout on voit des porcs et des croix » (Charles-Dominique, 1995 : 326) : [(...) *wa ḥiya tasta'iru kufr^{an} wa ṭafayān^{an} wa tafūru ḥanāzīra wa ṣulbān^{an}, zafrat^{um} qadīrat^{um} mamlū'at^{um} kulluhā riḡs^{an}* (Ibn Ḡubayr : 102)].

Mais, les chrétiens des régions situées aux alentours du Mont Liban sont présentés, quant à eux, dans des couleurs très favorables :

[*wa min al-‘aḡabi ‘anna n-naṣārā l-muḡāwirīna li ḡabali Lubnāna ‘ida ra’aw bi-hi ba‘da l-muqaṭi‘īna min al-muslimīna ḡalabū la-hum al-qūta wa ‘aḡsanū ‘ilay-him* (Ibn Ḡubayr : 96).]

« Les chrétiens voisins du Mont Liban, curieusement, lorsqu’ils voient un musulman se livrer au culte de Dieu dans ces lieux, lui apportent de la nourriture et le traitent bien » (Charles-Dominique, 1995 : 309).

L’explication pour cette ambivalence envers les chrétiens réside – selon Ian Richard Netton – dans la réalité politique du monde musulman lui-même qui doit faire face à un émiettement identitaire. Tout au long du voyage d’Ibn Ḡubayr, le lecteur ressent le malaise et l’amertume de l’écrivain envers la division constatée et expérimentée des territoires d’islam (Netton, 2005 : 52) : [*wa ‘ida kānat mu‘āmalatu n-naṣārā li-ḡiddi millati-him hāḡīhi l-mu‘āmalata fa-mā zannu-ka bi-l muslimīna ba‘ḡu-hum ma ‘a ba ‘ḡīn ?*] « Si les chrétiens se comportent de la sorte envers ce qui n’appartiennent pas à leur communauté, comment les musulmans ne le feraient-ils pas entre eux ? » (Charles-Dominique, 1995 : 309)

Pour Ibn Battuta, à son tour, les différences entre les formes du culte musulman sont plus importantes que les raciales au point qu’il témoigne de la même considération pour un *ḡāḡḡ* noir de l’Afrique de l’Est que pour les imams très éduqués de la Mecque. Mais il semble très mal à l’aise dans le voisinage des chiites qu’il désigne en employant le terme *rāfiḡa* (t), *rawāfiḡu* qui veut dire déserteur ou hérétique :

(...) *madīnatu ‘Aṣfahāna min kibāri l-muduni wa ḡisāni-hā ‘illā ‘anna-hā l-āna qad ḡariba ‘aḡṡaru-hā bi sababi l-ḡitnati bayna ‘aḡli s-sunnati wa r-rawāfiḡi wa ḡiya muttaṣilatun bayna-hum ḡattā l-āna fa lā yazālūna fī l-ḡitāli* (Ibn Battūṡa, 1992 : 426).

[...] Ispahan, c’est une ville des plus grandes et des plus belles ; mais sa partie la plus considérable est maintenant en ruine, à cause des discordes qui existent entre les sunnites et les *rāfiḡites*. Ces discordes ont continué jusqu’à présent ; les deux sectes ne cessent pas de se combattre [...] (Defremery & Sanguinetti, 1982 : 330).

Le voyageur Al-‘Ayyāṡī, de son côté, note plus d’une fois dans son voyage les éléments religieusement différents, par exemple *al-ḡawāriḡ*, qu’il trouve dans l’oasis de Wargla, au Sud algérien, et qui se font coupables, dans la lecture de al-‘Ayyāṡī, pour avoir provoqué la *ḡitna* entre les croyants (Mūlāy Balḡamīsī, 1981 : 28).

Ce même voyageur, Al-‘Ayyāṡī, trace une autre frontière au cours de son voyage au Nord de l’Afrique, celle entre *ḡaḡar* et *badw*, les citadins et les bédouins, une frontière assez classique dans la culture islamique. Dans son ouvrage, *Mā‘u l-mawā‘idi*, le voyageur maghrébin remarque la vie toujours différente des bédouins qu’il nomme utilisant le terme traditionnel *al-‘a’rāb* et dont il décrit leur existence suivant une image stéréotypée : *yaḡrūna warā‘a l-mā‘i wa l-‘uṡba wa ya ‘iṡūna bi tarbiyati l-mawāṡī wa ṡ-ṡayḡi wa n-naḡbi* - « ils courent toujours pour trouver de l’eau et de l’herbe et vivent en élevant des bêtes et en volant » - (Mūlāy Balḡamīsī, 1981 : 27). L’éducation des élites situées dans la proximité de la frontière reste très limitée pour al-‘Ayyāṡī, qui note que la seule préoccupation des ulémas est le *ḡiḡh*, ne s’intéressant pas du tout au reste des sciences du XVIIème siècle. En plus, les gens de la frontière ont toujours des mœurs bizarres : ainsi, les habitants de Wargla *ṡiyābu mawtā-hum turmā ḡāriḡa l-madīnati, wa*

law kānat ġadīdat^{am} (Mūlāy Balḥamīsī, 1981 : 31) ; [les habitants de Warqala, ils jettent les vêtements de leurs morts a l'extérieur de la ville, même si ceux-ci étaient nouveaux].

La frontière de genre (gender frontier³)

L'islam, en tant que société, a une longue et vraiment riche littérature sur la femme et, surtout, le statut de celle-ci tel que l'homme musulman l'a envisagé pour elle. Toute une littérature sur la femme est écrite par les hommes musulmans parmi lesquels les théologiens qui « contrairement à d'autres religions, n'ont jamais laissé aux profanes le monopole du discours sur le sexe, l'érotisme et l'amour (Aït Sabbah, 2010 : 11) ». L'attitude ambivalente ou bien duelle sur la femme traverse la littérature normative d'expression arabe qui cherche toujours à la voiler, la cacher pour finalement la maîtriser et, en même temps, se réjouir de sa sexualité et de son érotisme, mais dans les limites que l'homme musulman projette. Nos voyageurs, théologiens de formation, ont intégré cette vision traditionnelle sur la femme musulmane en se faisant par voie de conséquence des porte-parole.

Les femmes et surtout leur comportement vis-à-vis des hommes de la communauté place celle-ci sur l'axe de l'altérité identitaire :

Lā yalbisna 'aktaru-hunna 'illā fūtat^{am} wāḥīdat^{am} tasturu-hā mina s-surrati 'ilā 'asfala wa sā'iru 'aġsādi-hinna makšūfat^{am} wa kaḍālika yamšīna fī l-'aswāqi wa ġayri-hā. (Ibn Baṭṭūṭa, 1992 : 577).

[Les femmes de ces îles ne se vêtent que d'un pagne qui les couvre du nombril aux pieds, le reste du corps étant à nu. C'est ainsi qu'elles circulaient dans les marchés et ailleurs. Lorsque je fus nommé cadī dans ces îles, je fis tout ce que je pus pour faire cesser cette coutume et ordonner aux femmes de se vêtir, mais en vain. (Charles-Dominique, 1995 : 925).]

Mais pas toujours, il semble que la liberté sexuelle des femmes et de leur comportement sexuel ne dérange pas Ibn Baṭṭūṭa dans le cas des femmes des Maldives dont il apprécie la douceur et les compétences dans le domaine :

...fa kānat min ḥiyāri n-nisā'i wa balaġa ḥusnu mu'ašarati-hā 'anna-hā kānat 'idā tazawwaġtu 'alay-hā tuṭayyibu-nī wa tubaḥḥīru 'aṭwābī wa hiya dāḥikat^{am} lā yazharu 'alay-hā taġayyur^{am} (Ibn Baṭṭūṭa, 1992 : 588).

[« (...) mon épouse était une excellente femme qui était si agréable que, après que je fus devenu son mari, elle me parfumait et parfumait mes vêtements en riant et sans laisser apparaître aucune mauvaise humeur (...) » (Charles-Dominique, 1995 : 936).]

Ou bien :

(...) wa 'idā qadamati l-marākibu tazawwaġa 'ahlu-hā n-nisā'a, fa 'idā 'arādū s-safara ṭallaqū-hunna wa ḍalika naw'un min nikāḥi l-mut'ati. Wa hunna lā yaḥruġna

³ L'expression appartient à Roxanne Euben.

min bilādi-hinna 'abad^{an} wa lam 'ara fī d-dunyā 'aḥsana mu'ašaratⁱⁿ min-hunna (Ibn Baṭṭūta : 578).

[« Quand les navires abordent aux îles, les membres de l'équipage se marient et quand ils veulent repartir en voyage, ils répudient leur épouses, c'est là un genre de mariage à terme. En effet les Maldiviennes ne quittent jamais leur pays. Je n'ai jamais connu de commerce plus agréable qu'avec ces femmes » (Charles-Dominique, 1995 : 926).]

La vision d'Ibn Baṭṭūta s'inscrit parfaitement dans la tradition de la littérature théologique de l'islam sur la femme et sa sexualité destinée à satisfaire l'homme et à lui produire du bonheur sur la terre. C'est, peut-être, l'une des frontières intra-sociétales les plus évidentes que l'islam a dressée et qui, inévitablement, est intégrée dans les textes de voyage en tant qu'expression vivante de la pulsion sociale. Suivant l'expression de Malek Chebel « toute une typologie inégalitaire pourrait être déduite » à une lecture *objectiviste* des textes religieux et, avant tout, du texte coranique (Chebel, 1993 : 44-45). Au niveau du discours religieux, cette typologie inégalitaire est visible dans le schéma linguistique où un Dieu masculin s'adresse – à travers son prophète qui est toujours un homme – à une audience masculine appelée à appliquer les lois divines. Ou, selon l'expression de Fatna Aït Sabbah, on assiste à un « schéma du pouvoir vertical : Dieu parle directement ou indirectement à travers son Prophète au croyant qui applique à la croyante les lois qu'il a reçues de l'être divin (Aït Sabbah, 2010 : 148).

La frontière – opportunité. L'intellectuel de frontière

La frontière reste, au moins dans le cas du voyage d'Ibn Baṭṭūta, une opportunité pour l'intellectuel musulman dont l'insertion dans la hiérarchie culturelle de ses milieux a échoué ou bien ne s'est pas produite encore. Ross Dunn identifie une autre utilité ou fonctionnalité pour le voyageur musulman médiéval qui correspond plutôt à une fonction sociale concrète (*literate frontiersman*, Dunn, 2005 : 63). Il semble que dans le monde musulman du XIII^{ème} et XIV^{ème} siècles, la migration des hommes lettrés de culture arabe ou persane vers les frontières africaines et euro-asiatiques du monde musulman représentait déjà un phénomène social et culturel. De plus, Ibn Baṭṭūta, bien qu'il ne le reconnaisse pas ouvertement dans son écriture, être à la recherche de telles positions. Du moins, c'est l'idée postulée par le chercheur Ross Dunn qui y trouve une possible explication pour la durée inédite du voyage d'Ibn Baṭṭūta qui semble être entraîné dans un processus plus ample de *migration*. « Ibn Baṭṭūta seems to have been aware of sultan Muhammad ibn Tughluq's policy of hiring foreign Muslims to staff his ministries and institutions at least three years before he arrived in Delhi. He also mentions a number of scholars and divines from Persia, Afghanistan, central Asia and the Arab lands who came to India as he did to work for the regime » (Dunn, 2005: 66-67).

Laqītu bi haḍā l-masğidi faqīhan ṣālihan min 'ahli Muqadišū yusammā Sa'īdan ḥasana l-liqā'i wa l-ḥulqi (...) wa ḍakara lī 'anna-hu ḡāwara bi Makkata 'arba'a 'ašarata sanatan wa miṭla-hā bi l-Madīnati (Ibn Baṭṭūta: 561).

[« J'ai rencontré dans cette mosquée un *faqih* qui venait de Mogadiscio, de bon caractère et qui me rappela qu'il avait habité à la Mecque pendant quatorze ans et encore quatorze à Médine » (n. trad.)]

Ibn Baṭṭūṭa occupe des positions publiques importantes surtout dans les régions lointaines, disons même marginales, du monde musulman médiéval, en profitant du manque du savoir-faire dans l'art de gouverner des sultans de ces régions et, surtout, de leur besoin de se légitimer par un entourage prestigieux. Les fonctions de *qadi* qu'on lui offre au Delhi et plus tard aux Maldives viennent à cote des privilèges dont Ibn Baṭṭūṭa est conscient :

“Ibn Battuta’s reputation as a learned *qadi* grows in the *Rihla*, he becomes progressively conscious of his reputation, protective of the prerogatives it confers, and insistent that the size and quality of the gifts he receives adequately reflect his worldly standing. (...) He not only comes close to political power, on several occasions he ascends or aspires to significant rank himself: he is appointed *qadi* of Delhi, sent by the sultan as an ambassador to the Mongol rulers of China, and is made *qadi* in the Maldives, where he intrigues against the local *wazir*, stirring up a revolt against him (Euben, 2006: 72)”.

Ibn Baṭṭūṭa s'avère être conscient de l'importance de son rôle auprès de ceux qui détiennent le pouvoir politique, à l'exemple de la situation suivante : (...) *al-wazīru yaqūlu la-ka : 'aqim 'inda-nā! (...)* *fa 'anā 'aštariṭu 'alay-kum šurūṭ^{an}, fa qāla : naqbulu-hā fa-štariṭ ! fa qultu la-hu : 'anā lā 'astaṭī'u l-mašya 'alā qadamayya. Wa min 'ādati-him 'an lā yarkabu 'aḥadun hunālika 'illā l-wazīru* (Ibn Baṭṭūṭa, 1992: 585-586). [“Le vizir te demande de rester chez nous et tu obtiendras tout ce que désires (...). Je lui dis alors : Si vous voulez que je séjourne ici, c'est à certaines conditions ! (...). Je ne peux marcher à pieds ! Or il est d'usage que personne ne circule à cheval sinon le vizir » (Charles-Dominique, 1995 : 934).]

D'ailleurs, la circulation des hommes lettrés dans l'islam médiéval entre les différents centres culturels et politiques, qu'il s'agisse de Bagdad, du Caire, de Cordoue, de Kairouan, de Delhi et de bien d'autres, représente une caractéristique attestée de la période historique en question. Les motivations en sont diverses, mais ce pullulement de voyages a créé la sensation d'un espace culturel unitaire régi par les mêmes valeurs et connaissances, traversé quand-même des frontières intérieures d'un monde plus vaste pour le croire parfaitement homogène.

Références

- Aït Sabbah, Fatna. 2010. *La femme dans l'inconscient musulman*. Paris : Edition Albin Michel.
- Balḥamīsī, Mūlāy. 1981. *Al-Ġazā'iru min ḥilālī riḥalāti l-Maġāribati fī l-'ahdi l-'uṭmāmī*. Al-Ġazā'ir : al-Markazu l-waṭaniyyu li n-našri wa t-tawzī'i.
- Bencheikh, Jamel Eddine, Miquel, André. 1992. *D'Arabie et d'islam*. Paris : Editions Odile Jacob.
- Ralph W. Brauer. *Boundaries and frontiers in Medieval Muslim Geography* in “Transactions of the American Philosophical Society”, New Series, vol. 85, No. 6 (1995), pp. 1-73.
- Charles-Dominique, Paul. 1995. *Voyageurs arabes. Ibn Faḍlān, Ibn Jubayr, Ibn Baṭṭūṭa et un auteur anonyme*. Paris : Editions Gallimard.

- Chebel, Malek. 1993. *L'imaginaire arabo-musulman*. Paris : Presses Universitaires de France. 42-52.
- Djebbar, Ahmed. *Une histoire de la science arabe. Introduction à la connaissance du patrimoine scientifique des pays d'islam*. Paris : Editions du Seuil.
- Dunn, Ross E.. 2005. *International Migrations of Literate Muslims in the Later Middle Period: the Case of Ibn Baṭṭūṭa* in "Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam (edited by Ian Richard Netton). Taylor & Francis e-Library (pp. 62-71).
- Euben, Roxanne L.. 2006. *Journeys of the other Shore. Muslim and Wester Travelers in search of knowledge*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Ibn Baṭṭūṭa. 1992. *Riḥlatu Ibn Baṭṭūṭa*. Beirut: Dār Ṣādir (Muntadā maktabati l-'iskandariyyati).
- Ibn Ġubayr al-Andalusī, Muḥammad ibn Aḥmad. s.a. *Riḥlatu Ibn Ġubayr*. Beirut: Dār Ṣādir.
- Netton, Ian Richard. 2005. *Basic Structures and Signs of Alienation in the Riḥla of Ibn Jubayr* in "Golden Roads. Migration, Pilgrimage and Travel in Mediaeval and Modern Islam (edited by Ian Richard Netton). Taylor & Francis e-Library (pp. 46-61).
- Norris, H. T.. *From Asia to Africa: The "Tuḥfat al-Albāb" by Abū Ḥāmid al-Gharnāḫī (473/1080-565/1169) as a Source for the Chronology and Content of the "Sīrat 'Antar B. Shaddād"* in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", University of London, Vol. 57, No. 1 (1994), pp. 174-183.
- Yérasimos, Stéphane. 1982. *Ibn Battūta. Voyages. De l'Afrique du Nord à La Mecque* (Traduction de l'arabe de C. Defremery et B.R. Sanguinetti, 1858). Paris : La Découverte, Collection François Maspéro