

# Voyage et géographie dans la littérature de la *riḥla*

## Du rejet à la convergence (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)

Yann Dejugnat

Université Bordeaux Montaigne, Institut Ausonius-UMR 5607 CNRS

Il manque à l'ontologie une géographie,  
et à la géographie une ontologie.  
Augustin Berque<sup>1</sup>

Depuis l'étude magistrale d'André Miquel, la plupart des études continue à faire relever le genre littéraire du récit de voyage (*riḥla*) de la géographie arabe<sup>2</sup>. Tout en s'inscrivant dans la continuité de leurs prédécesseurs abbassides, notamment par la nature des informations transmises dans ces ouvrages<sup>3</sup>, la *riḥla* marquerait une rupture majeure dans le projet d'écriture. À la représentation globale et unifiée des provinces de l'Empire autour de son centre irakien, elle opposerait une vision partielle et fragmentaire d'un monde islamique désormais divisé. Délaissant les ambitions d'une géographie impériale, elle manifesterait le renoncement au grand rêve de restauration de l'unité califale et au destin collectif de l'Islam au profit du seul parcours, individuel, du voyageur<sup>4</sup>. La *riḥla* aurait non seulement réduit l'ampleur de la vision du monde à celle de l'espace parcouru par un individu, mais considérablement appauvri la description : les paysages foisonnants et si divers de l'Empire se seraient effacés pour laisser la place à la trame aride de l'inventaire des maîtres. En somme, selon l'historiographie traditionnelle, l'histoire de la *riḥla* serait celle d'une *divergence* entre voyage et géographie.

Depuis une quinzaine d'années, les travaux de Manuela Marín et de Houari Touati ont totalement bouleversé ce schéma historiographique

---

1 Augustin Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2009, p. 9.

2 André Miquel, *La géographie humaine du monde musulman (jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle)* (4 vol.), Paris, Éditions de l'EHESS, 1967-1988 (rééd. 2001).

3 Salah M'Ghirbi, *Les voyageurs de l'Occident musulman du XI<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Tunis, Publications de la faculté des lettres de la Manouba, 1996.

4 André Miquel, « La géographie arabe après l'an Mil », *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'altomedioevo*, n° 29, I, Spolète, 1981, p. 153-174.

encore fortement enraciné<sup>5</sup>. Ils ont montré que la *riḥla* en tant que récit de voyage, tout comme la pratique lettrée du même nom, fut mise en place non pas dans le milieu des géographes, à l'ombre des palais califiens, mais dans celui des ulémas. C'est dans le même milieu qu'émergea, au tournant du IX<sup>e</sup> et du X<sup>e</sup> siècle, cette « forme du discours » dans le cadre des dictionnaires biographiques (*tabaqat-s*) et de l'inventaire des maîtres (*fahrasa*), avant de prendre une forme littéraire autonome au XI<sup>e</sup> siècle. Dans cette perspective, l'histoire de la *riḥla* ne serait donc pas celle d'une divergence mais d'une *convergence* entre voyage et géographie. Dans le sillage de ces études pionnières, le propos de cet article est d'approfondir l'étude de la prise en compte du monde concret et de sa signification dans le discours de la *riḥla*, en nous appuyant, en plus des sources classiques (Ibn Jubayr et Ibn Baṭṭūṭa), sur d'autres sources moins connues, comme les récits de voyage d'Abū Bakr ibn al-'Arabī et d'Ibn Khaldūn. Alors que ces deux derniers sont généralement négligés, sans doute parce que l'on ne trouve dans ces récits aucune préoccupation concernant la géographie physique ou humaine des espaces parcourus, ce sont eux qui, paradoxalement, permettent de comprendre les fondements ontologiques qui rendirent possible cette rencontre.

## Le cadre d'une pratique lettrée

### L'institution du « voyage vers l'Orient » (*riḥla ilā-l-Mašriq*)

Le terme *riḥla* (« voyage ») ne renvoie pas à n'importe quel déplacement dans l'espace. Il identifie une pratique constitutive de l'univers lettré médiéval, le voyage en quête de savoir (*riḥla fī ṭalab al-'ilm*), appelé « voyage vers l'Orient » (*riḥla ilā-l-Mašriq*) dans l'Occident musulman. Apparue au VIII<sup>e</sup> siècle, dans le cadre de la construction de l'Empire islamique sous l'égide abbasside, cette pratique constituait un rouage nécessaire au fonctionnement d'un système de transmission du savoir fondé sur le contact direct et l'écoute (*samā'*) des maîtres. Rentré chez lui, muni des indispensables licences d'enseignement (*ijāza*) et souvent auréolé du titre de pèlerin (*hajj*), l'étudiant était investi, à l'issue de cet itinéraire d'apprentissage, d'une autorité nouvelle et bénéficiait du respect de son entourage<sup>6</sup>.

Dérivant de cette institution, le mot *riḥla* identifie un genre savant, qui prit la forme de l'inventaire des maîtres (*fahrasa*). Véritables *curriculum vitae* visant à authentifier le processus de formation d'un savant mais aussi à le distinguer parmi ses pairs, ce type de récit, apparu au VIII<sup>e</sup> siècle en Orient

5 Manuela Marín, « *Riḥla* y biografías de Ibn al-Qallās (m. 337/948) », dans *Homenaje a José María Fórneas*, Grenade, Universidad de Granada, 1995, I, p. 581-591 et Houari Touati, *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, Paris, Seuil, 2000.

6 Sur les fondements épistémologiques et la mise en place de cette pratique lettrée, voir Houari Touati, *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, op. cit.

et au x<sup>e</sup> siècle en al-Andalus, était ordonné en fonction de l'itinéraire d'apprentissage<sup>7</sup>. Cet objectif explique le caractère volontairement laconique et pauvre de ces récits, focalisés sur les maîtres et les ouvrages transmis et indifférents au monde environnant. L'insertion de récits fragmentaires (*khobar*) visait à souligner que le voyage était également conçu comme une épreuve, recherchée et surmontée, qui habilitait le quêteur de science à assumer son rôle social à l'intérieur d'une caste avide de prouver sa raison d'être. Le voyage en tant que tel n'apportait rien de spécifique à un savoir acquis exclusivement auprès des maîtres et des livres. De manière significative, même lorsque ces types de récit s'ouvrirent, à partir du xiii<sup>e</sup> siècle surtout, au monde concret, ces données relatives aux réalités qui les entouraient n'étaient pas le fruit du témoignage direct mais étaient empruntées à d'autres sources<sup>8</sup>.

### La revivification d'une quête

La *rihla*, comme genre littéraire pleinement autonome, est née tardivement, à l'orée du xii<sup>e</sup> siècle, d'une coalescence apparemment étrange entre cette pratique lettrée inscrite dans la *longue durée* et un événement, ou plutôt une conjoncture : l'effondrement de l'ordre califal en Orient et en Occident au profit des sultans au xi<sup>e</sup> siècle. Plongeant ses racines dans le projet de revivification de l'Islam sous l'égide du grand savant iranien Ghazālī (m. 1111<sup>9</sup>), la *rihla* s'enrichit de nouvelles significations. Articulant science (*'ilm*) et action (*'amal*), dimensions individuelle et collective, politique et mystique, elle fut conçue comme une réponse au désordre politique (*fitna*), pour retrouver l'unité perdue de l'Islam<sup>10</sup>.

Ces lettrés voyageurs longtemps considérés comme les fossoyeurs de l'idéal unitaire califal, en maintinrent au contraire l'idée tout en fondant la recherche de cette unité perdue sur la quête du « centre du monde ». Ils ont établi un lien entre le désordre politique (*fitna*) et la perte des fondements de la science sacrée (*'ilm*). À la suite du juriste sévillan Abū Bakr ibn al-'Arabī (m. 1148), le véritable fondateur du genre de la *rihla*, les lettrés voyageurs rapportent cette perte de la tradition religieuse à la rupture de la relation directe avec le centre du monde, foyer d'origine de la science sacrée (*'ilm*), rupture qui menace l'existence même de l'univers. Ce centre, occulté plutôt que perdu, est Bagdad, le siège du califat, pôle de l'univers, qui maintient l'ordre du monde. Encore faut-il qu'il soit entrepris comme

7 Manuela Marín, « *Rihla* y biografías de Ibn al-Qallās (m. 337/948) », *loc. cit.*

8 Notamment chez Ibn Rushayd, 'Abdarī, Sabtī et Balawī. Voir Salah M'Ghirbi, *Les voyageurs de l'Occident musulman du xii<sup>e</sup> au xiv<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 52-53.

9 Pour une présentation synthétique du projet de Ghazālī, voir Eric Ormsby, *Ghazali: The Revival of Islam*, Oxford, Oneworld, 2008.

10 Sur cette idéologie du voyage, voir Yann Dejognat, « À l'ombre de la *fitna*, l'émergence d'un discours du voyage. À propos du *Tartīb al-rihla* d'Abū Bakr ibn al-'Arabī (m. 1148) », *Médiévales*, n° 60, 2011, p. 85-101.

il convient, c'est-à-dire que l'intention du voyageur lui permette de se mettre en contact avec le centre du monde occulté. Cette direction de l'intention (*niyya*) a sa représentation symbolique : le pèlerinage à La Mecque. Si ces relations de voyage ne se réduisent pas, à proprement parler, à des récits de pèlerinage, comme on continue parfois à l'affirmer<sup>11</sup>, le pèlerinage apparaît comme une *image* du cheminement vers le centre spirituel, et La Mecque, la « mère des cités » (*umm al-qurā*), comme une *image* du véritable centre du monde. La *rihla* était conçue comme une méthode initiatique, un cheminement mystique (*sulūk*), devant permettre au cheminant d'ouvrir les yeux du cœur et d'apercevoir la demeure de l'harmonie (*nizām*), siège du califat légitime, où la science sacrée (*'ilm*) est manifestée de nouveau dans son intégralité, réactualisant l'initiation primordiale. La *rihla*, de simple voyage d'étude, se fait saisie ontologique.

Dans ce schéma initiatique, on observe une évolution décisive du lien fondamental entre voyage et savoir. Alors que, dans sa conception traditionnelle, le voyage en tant que tel n'apportait rien de spécifique à un savoir acquis exclusivement auprès des maîtres et des livres, il devient lui-même source d'expérience. Cependant, contrairement au récit de voyage moderne, il ne s'agit nullement d'explorer le monde, de connaître l'ici-bas. Bien au contraire, Abū Bakr ibn al-'Arabī exhorte les quêteurs de science à fuir toute distraction. Il précise que sa « quête dans les pays », sa recherche du savoir auprès des autorités ne visaient qu'un seul but : l'observation (*taššawūf*) du lieu « d'où s'élève la connaissance de Dieu », en laissant de côté les beaux paysages (*jamīl al-manzarat*) naturels ou humain<sup>12</sup>. Conçue comme un cheminement mystique (*sulūk*), la *rihla* avait pour fonction de dévoiler la réalité (*amr*) telle qu'elle est en elle-même, par opposition à la création (*khalq*). Associé à celui d'« autorités » (*rijālāt*), qui désigne dans le récit les principales autorités politiques et religieuses de l'Islam sunnite, le « monde du *amr* » désigne la hiérarchie spirituelle occulte, par opposition au « monde du *khalq* », qui renvoie au monde physique, et dont l'existence était une nécessité absolue dans l'économie du sacré, sans quoi le monde sombrait dans les ténèbres de l'ignorance<sup>13</sup>.

11 On admet généralement que « le genre littéraire de la *rihla* se développa avec pour mobile, ou prétexte initial, le pèlerinage ». « Rihla », *E.I.*<sup>2</sup>, VIII, p. 546a [I. R. Netton].

12 Abū Bakr ibn al-'Arabī, *Tartīb*, p. 222. La notion de beau paysage est un des nombreux signes que le paysage était bien, au XI<sup>e</sup> siècle, un objet esthétique en soi. Sur la pensée paysagère dans la culture islamique, en particulier andalouse, voir Brigitte Foulon, *La poésie andalouse du XI<sup>e</sup> siècle. Voir et décrire le paysage*, Paris, L'Harmattan, 2011.

13 Le concept de *amr*, terme coranique qui désigne l'« ordre », au sens d'ordre de Dieu, fut le point de départ de spéculations complexes chez les théologiens et les philosophes de l'Islam. Opposé au concept de *khalq*, il désigne alors la création des substances spirituelles, ou ces substances elles-mêmes, par opposition à la création des substances matérielles ou ces substances matérielles elles-mêmes. « Amr », *E.I.*<sup>2</sup>, I, p. 462-463 [S. Pines].

## Collecte des merveilles et premières références au monde concret

Articulant toujours le savoir et l'action, conformément au modèle élaboré par Abū Bakr ibn al-'Arabī, la *riḥla* se caractérise, à partir de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle par une approche plus concrète des espaces parcourus. Cette évolution est liée à un élargissement du cadre de la *riḥla*, touchant désormais les marges de l'Islam, qui est à mettre en relation avec l'émergence de nouvelles pratiques, notamment l'errance initiatique (*siyāḥa*), associées à de nouvelles préoccupations comme le *jihād*<sup>14</sup>.

### Jihad et contemplation

Au regard de la tradition de la *riḥla*, le récit d'Abū Ḥāmid al-Gharnāṭī apparaît déconcertant. Reléguant l'itinéraire d'apprentissage au second plan d'une quête aventureuse, il ne se présente pas sous la forme traditionnelle de l'inventaire des maîtres (*fahrasa*). D'ordinaire, dans ce type de discours, la narration va de nom en nom, d'un toponyme à un autre toponyme, sans se soucier des espaces intermédiaires. Abū Ḥāmid al-Gharnāṭī, lui, déploie cet entre-deux, l'originalité du *Mu'rib* tenant précisément au statut qu'il accorde à la digression. Alors que dans la plupart des *riḥla*-s, la digression constitue un écart, une interruption momentanée du parcours, dans le *Mu'rib*, la digression est au contraire tout à la fois « la règle du parcours et la loi du discours<sup>15</sup> ». Comme l'a bien montré François Hartog, ce procédé narratif tient au lien entre merveilles et digression : les merveilles sont le fil conducteur de la digression et la digression, la forme d'exposition des merveilles. Ainsi, ce ne sont pas les maîtres ou les ouvrages fréquentés qu'il enregistre mais les merveilles (*'ajā'ib*) rencontrées en cours de route, observées directement ou relayées par un tiers. La *riḥla* s'est transformée en un périple du merveilleux.

À cette originalité de l'objet de la quête d'Abū Ḥāmid al-Gharnāṭī correspond une orientation radicalement nouvelle de son voyage. Traditionnellement, la *riḥla* était centripète, amenant le voyageur de la périphérie du monde islamique en son Orient, c'est-à-dire son centre, et ne se souciait guère de ce qu'il pouvait y avoir sur ses marges, et encore moins au-delà de la Demeure de l'Islam. Au contraire, pendant plus d'un quart de siècle, de 1126 à 1160, il effectua un étonnant périple aux confins extrêmes du monde islamique, qui allait le mener de la mer Caspienne jusqu'aux plaines de Hongrie, des steppes de Russie au Khwārizm. L'idée que les merveilles se localisent

14 Plusieurs hadiths associent les deux pratiques : « La pérégrination (*siyāḥa*) consiste pour la communauté à pratiquer le *jihād* dans le chemin de Dieu » (rapporté par Abū Dāwūd), cité dans Éric Geoffroy, *Jihad et contemplation. Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*, Beyrouth, Al-Bouraq, 2003, p. 12.

15 François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 2001, p. 504.

dans les endroits les plus reculés, présente de manière implicite dans le titre de l'ouvrage à travers le terme *maghrib*, dont l'idée d'éloignement est une des connotations<sup>16</sup>, est explicitée dans le second ouvrage d'Abū Ḥāmid al-Gharnāṭī<sup>17</sup>. Dans son préambule, il légitime son entreprise en ancrant sa quête dans un fondement coranique, en identifiant très clairement les merveilles (*'ajā'ib*) de la Création aux signes (*āyāt*) que Dieu a placés dans l'univers<sup>18</sup>. La *riḥla* croise ici ses intentions et ses effets avec ceux d'un autre type de voyage, l'errance initiatique (*siyāḥa*). Forme d'ascèse pratiquée dans les zones de marges, contrées arides ou plages sauvages, la *siyāḥa* est une forme de déplacement pour pratiquer la méditation (*i'tibār*) en observant les « merveilles » de la nature et les monuments de l'Antiquité, assimilées aux « signes » (*āyāt*) qui en garantissent l'ordonnancement et l'harmonie<sup>19</sup>. En dépit de leur diversité remarquable, les merveilles de la Création se présentent en fait comme un système clos et fini<sup>20</sup>. Alors que dans une logique d'appropriation et de retournement, le récit d'Abū Bakr ibn al-'Arabī tendait à l'obscurité métaphorique pour retrouver les niveaux de sens multiples du texte divin et de l'univers, pour répondre au défi intellectuel du shiisme ismaélien, Abū Ḥāmid al-Gharnāṭī oppose la recherche d'une clarté liée au désir d'accessibilité promu par la riposte sunnite<sup>21</sup>. Écrite à destination du vizir abbasside Ibn Hubayra, chef de file du courant hanbalite, la *riḥla* d'Abū Ḥāmid al-Gharnāṭī restreint la perception à l'univers immédiatement tangible et dirige la méditation en direction d'un Dieu tout puissant. La création n'est nullement spiritualisée et Abū Ḥāmid al-Gharnāṭī ne quitte jamais le sensible pour percer le mystère de son être. Il se borne à inventorier les faits extraordinaires qui parsèment le sensible, ce qui explique l'apparence de « réalisme » de l'ensemble qui contraste tant avec les injonctions d'Abū Bakr ibn al-'Arabī comme avec les ouvrages cosmographiques

16 Cette idée d'éloignement est une des connotations de la racine g.r.b., sur laquelle est forgée le mot *maghrib*, dernier mot du titre de l'ouvrage.

17 Les merveilles (*al-masnū'āt*) se trouvent dans les endroits les plus reculés du Ciel et de la Terre (*fi al-āfāq wa-l-samawāt*). Gharnāṭī, *Tuhfat*, éd., p. 33 ; trad., p. 21.

18 « Si Allāh n'avait pas donné dans son Livre Evident une indication pour les merveilles de Ses signes dans les cieux et sur les terres [en ces termes] : {Que de Signes (*āyāt*) contiennent les cieux et la terre ! Les hommes passent auprès d'eux et s'en détournent} (Coran, XII, 105), je n'aurais pas accepté de mentionner ces merveilles (*'ajā'ib*), quand les ignorants qui les nient augmentent en nombre et traitent de menteur celui qui les rapporte ». Gharnāṭī, *Mu'rib*, éd., p. 7 ; trad., p. 37-38.

19 Sur cette pratique, voir Houari Touati, *Islam et voyage au Moyen Âge. Histoire et anthropologie d'une pratique lettrée*, op. cit., p. 193.

20 Dans le prologue de la *Tuhfa*, il propose lui-même de les classer en quatre catégories : la description du monde et de ses habitants : les hommes et les *jinn*-s ; la description des merveilles que l'on rencontre dans les différents pays et les monuments mémorables qui s'y trouvent ; la description des mers et de ses animaux extraordinaires ; la description des grottes, des tombes et des ossements. Gharnāṭī, *Tuhfat*, éd. p. 31-32 ; trad., p. 19-20.

21 Pour une synthèse actualisée et suggestive de la riposte sunnite, voir Yasser Tabbaa, *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival*, Seattle, University of Washington Press, 2001, p. 11-24.

qui s'inscriront dans sa continuité<sup>22</sup>. Le but final est bien de donner à voir l'incommensurable sagesse divine et les limites de l'intelligence humaine, afin de réaffirmer la transcendance absolue de Dieu.

Cette apparence de réalisme provient également d'autres préoccupations aux implications plus politiques. Abū Ḥāmid al-Gharnāṭī s'insère dans la tradition de ces ambassades, envoyées par le califat abbasside auprès des peuples turcs, dont la plus célèbre fut celle d'Ibn Faḍlān, un secrétaire qui avait fait un rapport au calife de sa mission auprès des Bulgares de la Volga en 922. Le but probable de la mission de notre Andalou était de parachever la conversion à l'islam, déjà spontanément engagée, de ces tribus turques et de les tourner contre les Byzantins, dans le cadre de la renaissance militaire du califat abbasside<sup>23</sup>. Dans ce type de récit, où la *riḥla* emprunte ses modèles d'écriture à l'épître (*risāla*), le propos devait tout à la fois faire éprouver l'exotisme aux cercles lettrés des salons irakiens et délivrer des informations stratégiques au pouvoir abbasside. Comme l'indique le titre même de l'ouvrage, ce sont ces « Maghrébins », au sens de « peuples des confins », tribus turques des marges septentrionales de l'Islam, du Caucase à la Hongrie, qui constituent les véritables merveilles de la Création. Le récit de curiosité fourmille d'informations sur les mœurs de ces populations étranges, des notations si attentives que les orientalistes se sont empressés de les qualifier d'« ethnographiques<sup>24</sup> ». Mais réinscrits dans le cadre d'un projet de jihad explicitement formulé à la fin de l'ouvrage, ils constituent le fer de lance d'une entreprise démesurée, destinée à relancer l'espoir de conquête de Constantinople et à réaffirmer la suprématie du califat abbasside à la tête du jihad<sup>25</sup>.

### Sur les traces d'un empire

Avec Ibn Jubayr, le voyage en quête de savoir et le pèlerinage à la Mecque, distincts dans les récits précédents, tendent à s'unifier dans une même démarche. Toute la narration s'inscrit ici dans le cadre d'un pèlerinage : au début du récit, Ibn Jubayr précise qu'il est parti dans le but d'accomplir le pèlerinage à la Mecque et après avoir réalisé les rites du pèlerinage et sa visite au tombeau du Prophète, il déclare avoir atteint le but de son voyage<sup>26</sup>. La sacralité des lieux visités est l'élément le plus signalé, de manière constante, à travers la mention parfois quasi exclusive des monuments religieux et des lieux de souvenirs religieux. Le pèlerinage tend ainsi à anéantir non

22 En particulier les *Merveilles de la Création* ('*Ajā'ib al-makhlūqāt wa-gharā'ib al-mawjudāt*) d'al-Qazwīnī, peuplées d'êtres fabuleux, de monstres et de lieux magiques.

23 Eric J. Hanne, *Putting the Caliph in His Place. Power, Authority, and the late Abbasid Caliphate*, Madison-Teaneck, Fairleigh Dickinson University Press, 2007.

24 César Dubler, *Abū Ḥāmid el Granadino y su relación de viaje por tierras euroasiáticas*, Madrid, Editorial Maestre, 1953.

25 Yann Dejugnat, « Entre collecte des merveilles et projet de jihad : le voyage d'Abū Ḥāmid al-Gharnāṭī (m. 1169) aux frontières du monde revisité », *Chronos*, n° 26, 2012, p. 53-83.

26 Ibn Jubayr, *Taḍkirāt*, éd., p. 34 et 189 ; trad., p. 71 et p. 217.

seulement le monde réel mais aussi le rôle d'un moi qui ne sert plus qu'à authentifier la réalité du sacré<sup>27</sup>.

Pourtant, cette « géographie spirituelle des intercessions » (Massignon) n'efface pas pour autant les descriptions de l'espace connu et des réalités géographiques. On a souvent souligné que le principal mérite d'Ibn Jubayr tenait à son sens de l'observation dont témoigne la variété des renseignements fournis sur les pays traversés et sur leurs populations ainsi que son talent descriptif qu'illustrent les passages consacrés aux paysages, aux villes et surtout, il est vrai, aux cérémonies religieuses et au mouvement des cortèges officiels et des caravanes. On a expliqué cet intérêt pour le monde concret par la tâche didactique qu'il s'était lui-même assignée d'éclairer le chemin du salut, autrement dit de décrire l'itinéraire et de mettre ceux qui viendraient après en garde contre les obstacles et les dangers éventuels, annonçant les guides de pèlerinage<sup>28</sup>, à une époque où le pouvoir almohade cherche à promouvoir la pratique du *hajj*<sup>29</sup>. En plus de cet objectif, une lecture attentive du récit laisse poindre des préoccupations d'ordre politique et diplomatique, et l'influence du modèle littéraire de la *risāla*. En cette fin du XI<sup>e</sup> siècle, où le jeu diplomatique s'ouvre alors pleinement à l'intérieur du monde islamique, le récit d'Ibn Jubayr est à inscrire dans le cadre des relations établies entre le califat almohade et Saladin pour lutter contre les Croisés<sup>30</sup>. Les informations politiques et militaires concernant les territoires dominés par Saladin abondent et sont tirées de sa propre expérience. Quant aux anciennes terres d'Islam tombées sous la domination chrétienne, en Syrie franque et en Sicile normande, le récit prend l'allure d'un véritable rapport à visée stratégique, extrêmement précis, visant à préparer les projets de jihad des Almohades en Méditerranée, premier pas dans un projet plus global de reconstitution de l'unité du monde de l'Islam autour du califat almohade<sup>31</sup>.

Mais à l'heure où Ibn Jubayr écrit, l'Empire islamique n'existe plus. La réduction du champ géographique de la *riḥla* comme le constat de la déchéance de Bagdad, l'ancienne capitale impériale, en témoigne. Mais les traces en subsistent, celles de la religion, entrevues dans le récit de pèlerinage à proprement parler<sup>32</sup>, et maintenant celles du pouvoir. En ces multiples lieux où paysages et mémoires se rejoignent dans une commune origine omeyyade,

27 Sur le modèle anthropologique du pèlerinage, voir Alphonse Dupront, *Du sacré : Croisades et pèlerinages : Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 389-406.

28 Mohammed Hadj-Sadok, « Le genre "riḥ'la" », *Bulletin d'études arabes*, n° 40, 1948, p. 195-207.

29 Dominique Urvoy, *Averroès. Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 1998, p. 170.

30 Anne-Marie Eddé, *Saladin*, Paris, Flammarion, 2008, p. 107-111 et p. 297-303.

31 Yann Dejugnat, « La Méditerranée comme frontière dans le récit de voyage (*riḥla*) d'Ibn Jubayr : modalités et enjeux d'une perception », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, n° 38-2, 2008, p. 157-160.

32 Les lieux marqués par l'empreinte du sacré sont désignés par le terme *aṭār*, littéralement « traces, vestiges ». Voir Yann Dejugnat, « Voyage au centre du monde : logiques narratives et cohérence du projet dans le récit de voyage (*riḥla*) d'Ibn Jubayr », dans H. Bresc et



le voyage se fait réintégration de la patrie originelle. Non seulement Ibn Jubayr érige l'autopsie (*'iyān*) en mode d'organisation du donné, comme on l'a souvent souligné, mais, plus fondamentalement, il marche « pour voir », c'est-à-dire méditer sur les ruines de l'Empire islamique, mais aussi pour s'avancer jusqu'aux limites du visible. La description de Damas, élevée au statut de centre du monde, s'inscrit dans une perspective visionnaire. Point de départ, celui de la fondation, à l'orée de l'Islam, de l'Empire islamique par les Omeyyades, la capitale syrienne est un horizon eschatologique, celui de sa refondation par les Almohades qui cherchent à capter, de Cordoue à Damas, l'héritage de la première dynastie de l'Islam, pour revendiquer le titre califal<sup>33</sup>.

## Effondrement du centre et saisie globale du monde

Au *xiv<sup>e</sup>* siècle, avec Ibn Baṭṭūṭa et Ibn Khaldūn, la *riḥla* acquiert une dimension inconnue jusqu'alors. Alors que le voyage devient une fin en soi, le récit est marqué par un nouvel esprit de totalité. Ils résumant toute une tradition et, tout en enrichissant voire transgressant ce savoir, en assurent, une dernière fois, l'unité épistémologique profonde.

### Le « voyageur des Arabes et des Persans »

La première partie du récit d'Ibn Baṭṭūṭa est conforme au schéma traditionnel de la quête du savoir : après avoir effectué le pèlerinage à la Mecque, pour rencontrer les savants et les saints, il se rendit dans les grandes villes des terres centrales de l'Islam. Mais après son séjour à Bagdad, où il constate la déchéance de l'antique capitale califale, il prend une décision capitale : il délaisse soudain les terres centrales de la Demeure de l'Islam pour se tourner vers les frontières du monde. Cette décision explique l'attrait considérable que son œuvre a exercé sur ses contemporains, qui lui attribuèrent les titres de « voyageur du siècle » (*raḥḥāl al-'aṣr*) et de « voyageur de la communauté musulmane » (*raḥḥāl al-millat*<sup>34</sup>). S'il est vrai que le goût, sinon le plaisir déclaré<sup>35</sup>, du voyage constitue une réelle nouveauté dans le discours de la *riḥla*, on a moins souligné que cette décision impliquait un renoncement radical : l'abandon du rêve du centre du monde vers lequel toutes les routes convergent, au profit de la diversité, de la différence, de la variété stupéfiante des « choses merveilleuses » (*'ajā'ib*). Ibn Baṭṭūṭa semble avoir renoncé à un type de voyage – réintégrer le centre du monde où les paysages et les mémoires

E. Tixier du Mesnil, éd., *Géographes et voyageurs au Moyen Âge*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2010, p. 149-170.

33 *Ibidem*.

34 Ibn Baṭṭūṭa, *Tuḥfat*, éd., t. IV, p. 449 ; trad., p. 1049.

35 « Moi, j'avais obtenu, grâce à Dieu, ce que je voulais ici-bas : voyager de par le monde et j'avais obtenu dans ce domaine, à ma connaissance, plus que tout autre ». *Ibid.*, éd., t. II, p. 18 ; trad., p. 542.

se rejoignent dans une commune origine – pour en adopter un autre : celui qui consiste à faire le tour d’une sphère avec ses paysages multiples, dont chacun fait écho à l’autre sur l’autre côté du globe.

En passant du centre du monde à sa périphérie, la quête du centre du monde s’est transformée en une longue pérégrination (*tūl jawlan*<sup>36</sup>), une circulation sans fin. Dans cette errance, la *riḥla* redevient une *siyāḥa*. Le processus, amorcé dès le xii<sup>e</sup> siècle, d’une revalorisation des aspects étonnants et frappants du monde extérieur culmine, à cette époque de découverte et d’ouverture, dans une réalité géographique qui ne cesse de s’élargir. Si, pour les territoires centraux de l’Islam, le témoignage direct s’efface beaucoup plus souvent que chez Ibn Jubayr au profit de la redite<sup>37</sup>, l’information concernant ces pays lointains est originale et le thème des merveilles (*‘ajā’ib*) est synonyme d’étonnement devant des faits jugés étranges à cause de leur différence avec le connu ou de leur opposition aux normes islamiques. Si l’on a souvent rapproché Ibn Baṭṭūṭa de son illustre prédécesseur vénitien, Marco Polo (1254-1324), c’est que le monde qu’il décrit est bien celui qui naît des bouleversements du xiii<sup>e</sup> siècle. Le « siècle mongol » fut un moment de formidable accélération du mouvement et de réajustement des savoirs sur le monde<sup>38</sup>, d’autant que s’ajoutaient, à la faveur d’une nouvelle vague d’islamisation, de nouveaux territoires en Anatolie, en Inde et en Afrique. C’est aux récits de voyage, plus qu’à la géographie savante, qu’il revint d’enregistrer ce savoir neuf, porté par les circulations de marchands et de lettrés, dont l’ouvrage d’Ibn Baṭṭūṭa se fait l’étonnant écho. Parallèlement à l’exploration de ces espaces nouveaux, inconnus et mystérieux, le récit d’Ibn Baṭṭūṭa vise à restituer une unité profonde de ce monde de l’Islam dont le choc mongol a tout à la fois détruit le centre et élargi les horizons. Ainsi, si Ibn Baṭṭūṭa pointe la division de l’Islam en deux mondes séparés, un « monde arabe » et un « monde persan<sup>39</sup> », c’est pour mieux souligner qu’il a réussi à franchir cette limite mais aussi pour montrer que la communauté musulmane (*milla*) constitue un seul monde, puisque son voyage touche les confins du monde connu<sup>40</sup>. Comme dans le cas de Marco Polo, la mondialisation mongole renvoie à un nouvel esprit de totalité qui favorise aussi le renouveau du discours impérial : le monde est devenu *complet* et celui qui possède le savoir le possèdera.

Pourtant, son voyage sur le bord circulaire du monde le ramena en son centre, au prix d’une sécularisation double et dialectique. D’une part, le

36 *Ibid.*, éd., t. IV, éd., p. 449 ; trad., p. 1049.

37 John Mattock, « Ibn Battuta’s use of Ibn Jubayr’s *Riḥla* », *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, éd. R. Peters, Leyde, 1981, p. 208-218.

38 Thomas T. Allsen, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

39 Ibn Baṭṭūṭa, *Tuhfat*, éd., t. II, p. 18 et 93 ; trad., p. 542 et 569.

40 François-Xavier Fauvelle-Aymar et Bertrand Hirsch, « Voyage aux frontières du monde. Topologie, narration et jeux de miroir dans la *Riḥla* de Ibn Battūṭa », *Afrique & histoire*, 1, 2003, p. 75-122.

cheminement mystique (*sulūk*) débouchant sur la contemplation (*mušāhada*) du centre métaphysique du monde, lieu de manifestation (*taḡallī*) de l'Imam, s'efface devant l'examen méthodique (*ikhtibār*) des pays (*bilād*) et des hommes (*khalq*) du monde physique (*dunya*<sup>41</sup>). La focalisation sur la figure sacrée de l'Imam-calife, symbole de l'unité impériale de l'Islam, laisse la place à l'inventaire des rois (*mulūk*) d'un Islam désormais morcelé sur le plan politique, dont la liste vient compléter, dans une même litanie, celle des savants et des saints les plus célèbres<sup>42</sup>. Ibn Juzayy, le véritable auteur du texte, précise dans le prologue que l'objet du voyage d'Ibn Baṭṭūṭa fut de rechercher la vérité en exposant clairement (*bāḥaṭa*) les différences (*firaq*) entre les nations (*umam*) qui la composent et en sondant (*sabara*) les manières de vivre (*siyar*) des Arabes et des non-Arabes (*'ajam*), c'est-à-dire en procédant à l'inventaire comparatif des entités politiques qui composent désormais la *umma*<sup>43</sup>. D'autre part, cet inventaire comparatif aboutit à la conclusion que le centre du monde ne se trouve plus dans les vieilles terres centrales de l'Islam, en Irak ou en Syrie, mais à Fès, « cœur de l'Orient », à l'extrême périphérie occidentale de l'Islam. Quoiqu'en aient rêvé Ibn Juzayy et Abū 'Inān, le calife mérinide et destinataire de l'ouvrage, cette relocalisation paradoxale de l'Orient en Occident révèle que le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa possède un centre, mais qu'il n'a plus de but mythique ou religieux ancré autour d'un véritable « centre du monde », unanimement reconnu.

### Le « voyage d'Occident et d'Orient »

Le récit d'Ibn Khaldūn se caractérise par l'affirmation d'une tendance autobiographique, certes constitutive du genre de la *riḥla*<sup>44</sup>, mais particulièrement mise en relief par le récit des préliminaires, sa présentation (*ta'rīf*) proprement dite. Plus qu'à une forme de subjectivité ou de lyrisme, ce processus d'individuation est à relier à un mode de saisie du monde. Après la quête du savoir, brutalement interrompue par le double traumatisme de la peste et de la défaite des Mérinides face aux tribus arabes, l'inventaire des maîtres laisse la place au récit des aventures du jeune lettré auprès des princes du Maghreb.

41 Ibn Baṭṭūṭa, *Tuhfat*, éd., t. I, p. 151-152 ; trad., p. 374.

42 *Ibid.*, éd., t. I, p. 152 et trad., p. 374.

43 *Ibid.*, p. 152 et trad., p. 374. François-Xavier Fauvelle-Aymar et Bertrand Hirsch ont bien montré que ces entités politiques sont saisies à travers une trame narrative et descriptive d'une grande rigidité visant à faciliter leur inventaire comparatif. Fauvelle-Aymard et Hirsch, « Voyage aux frontières du monde... », *loc. cit.*, n. 10, p. 97-98.

44 Abū Bakr ibn al-'Arabī, le véritable fondateur du genre *riḥla*, a construit son récit sur le modèle de l'« autobiographie » de Ġazālī. Voir Yann Dejugnat, « À l'ombre de la *fitna*, l'émergence d'un discours du voyage. À propos du *Tartīb al-riḥla* d'Abū Bakr ibn al-'Arabī (m. 1148) », *loc. cit.* Il s'agit, dans le cadre de la riposte sunnite, de l'appropriation et du retournement d'une forme littéraire élaborée par les missionnaires (*dā'ī*) chiites ismaéliens au service du califat fatimide. Sur la signification de ce modèle littéraire, voir Maribel Fierro, « Why and how do religious scholars write about themselves? The case of the Islamic west in the fourth/tenth century », *Mélanges de l'Université Saint Joseph*, n° 58, 2005, p. 403-423.

Il joue alors le rôle crucial d'entremetteur, chargé de négocier avec les tribus bédouines et de gagner leur appui.

Ce sont ces multiples voyages entre les cours maghrébines et, plus encore, entre « civilisation sédentaire » (*'umrān ḥaḍarī*) et « monde bédouin » (*'umrān badawī*), qui lui tinrent lieu d'apprentissage<sup>45</sup>. On serait bien déçu si l'on cherchait dans son récit de voyage des descriptions ethnographiques du type qu'a produit l'anthropologie sociale moderne. En revanche, l'essentiel du récit se caractérise par l'importance accordée à la matière historique, qui occupe les deux tiers environ de l'ouvrage<sup>46</sup>. Mais contrairement à ce que l'on a pu prétendre, l'irruption de cette matière historique n'est pas originale. C'est une tendance qui traverse les principales *riḥla*-s du xiv<sup>e</sup> siècle. Ainsi, le fil du récit d'Ibn Baṭṭūṭa est parfois interrompu par des passages d'histoire plus ou moins longs, consacrés aux principaux souverains et aux principales dynasties qui ont bouleversé la géographie politique de l'Islam<sup>47</sup>. Ces données historiques, qui ressortissent à plusieurs genres historiographiques<sup>48</sup>, visent à glorifier l'Islam, à travers l'élite des savants, et à expliquer le présent d'une ville ou d'un pays par leur passé<sup>49</sup>. Plus neuve, en revanche, est la place qu'Ibn Khaldūn accorde aux événements contemporains, « l'histoire, à proprement parler », étant selon lui, « le récit des informations relatives à une époque ou à une génération<sup>50</sup> ». Invoquant le modèle de Mas'ūdī, il considère, en outre, que l'histoire comprend aussi bien la narration que la description, non seulement de l'Histoire humaine proprement dite, mais aussi de tous les domaines de la géographie<sup>51</sup>. Ce *tadwīn*, c'est-à-dire cet enregistrement écrit de ce qu'il a observé, entendu et vécu lors de son voyage, a été rendu nécessaire par la « transformation sous ses yeux des conditions (*aḥwāl*) du Maghreb<sup>52</sup> ». L'originalité profonde d'Ibn Khaldūn a été en effet de chercher à *penser*, rationnellement, la *fitna*, et à envisager comme un *changement* ce que les autres voyageurs ne considéraient jusqu'alors que comme une épreuve divine, inaccessible à la raison humaine<sup>53</sup>.

45 Pendant trente ans, de 1352 à 1382, Ibn Khaldūn passa l'essentiel de son existence en mouvement, se déplaçant constamment entre Fès, Tlemcen, Biskra, Grenade, Bougie, passant du service d'un prince à un autre.

46 Gabriel Martinez-Gros, *Ibn Khaldūn et les sept vies de l'Islam*, Arles, Actes Sud, 2006, p. 14-15.

47 En particulier, Gengis Khan, les sultans de Delhi et du Mali.

48 Sources biographiques et hagiographiques, chroniques urbaines et dynastiques.

49 C'est le cas également de Tijānī. Voir Salah M'Ghirbi, *Les voyageurs de l'Occident musulman du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 54.

50 Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, trad., p. 45.

51 « Quant à la description des conditions générales des différentes parties du globe, des diverses générations et époques, elle constitue la base qui permet à l'historien de fonder la plupart de ses objectifs et d'éclairer les informations qu'il rapporte ». Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, trad., p. 45.

52 *Ibidem*.

53 Giovanna Calasso, « Penser le changement : Ibn Khaldūn et ses contemporains. Analyse historique et mentalités », *Al-Qanṭara*, n° 32/1, 2011, p. 109-128.

Malgré toute la démarche rationaliste qu'il adopte, la *rihla* d'Ibn Khaldūn demeure un cheminement initiatique, débouchant sur une illumination de nature mystique. En 1375, après avoir renoncé à son action auprès des souverains, il « bifurqua » à droite, vers le pays des Awlād 'Arīf, à la Qal'at Ibn Salāma (près de Frenḍa<sup>54</sup>). Cette expression annonce, en contexte mystique, la transmission d'une connaissance unitaire, qui enveloppe tous les aspects de l'homme et de la Création<sup>55</sup>. C'est en effet au cours de cette retraite (*ḥalwa*) de trois ans (1375-1378), qu'il rédigea la *Muqaddima* et une partie du *Kitāb al-'Ibar*<sup>56</sup>, où il expose une science nouvelle, « la science de la civilisation ». Monde du *amr* et monde du *khalq*, radicalement opposés par Abū Bakr ibn al-'Arabī, convergent désormais dans la notion de '*umrān*. On a souvent vu dans sa science de la civilisation une préfiguration des sciences sociales modernes, anthropologie ou sociologie. Pourtant, comme l'avait très justement rappelé Muhsin Maḥdī, le '*umrān* est un terme fréquent chez les géographes musulmans<sup>57</sup>. Il est entendu comme le fait premier de « s'établir » sur la Terre : de l'occuper, de l'habiter, d'en prendre soin, de la cultiver, de la faire fructifier et de prospérer, d'y construire et d'y établir des institutions. Le '*umrān* est présenté par Ibn Khaldūn comme un fait d'institution divine : c'est Dieu, rappelle-t-il, qui a établi l'homme sur la Terre, faisant de lui son vicaire. C'est aussi Dieu qui a dispersé les hommes et les a distingués les uns des autres par les territoires, les langues, les coutumes, et les religions. Cet examen (*sabr*) – Ibn Khaldūn utilise le même terme qu'Ibn Baṭṭūṭa –, qui devait initialement se limiter au Maghreb, aboutit à une saisie globale de la Création. Après avoir dégagé les lois de cette science de la civilisation, il décida de retourner à Tunis, sa ville natale, poussé par « la nécessité de consulter livres et archives qui ne se trouvent que dans les grandes villes pour vérifier les nombreuses citations qu' [il avait] faites de mémoire<sup>58</sup> ». Par la suite, il fit un voyage en Orient pour « jouir de ses lumières », accomplir le pèlerinage et, en même temps, pour « connaître les vestiges de cette région dans ses archives et ses livres<sup>59</sup> ». Comblant ainsi ses lacunes au sujet des dynasties turques, son ouvrage se trouva « englober l'histoire de la Création<sup>60</sup> ».

54 « Il régnait une atmosphère de duplicité dans la plupart des provinces du Maghreb central », « L'atmosphère s'assombrit par la *fitna* (*aḏlama al-juw'wū bi-l-fitna*), les routes étaient coupées », « le Maghreb central s'embrasa ». Ibn Khaldūn, *Rihla*, éd., p. 172, 174 et 179 ; trad. p. 124, 125 et 129.

55 Dans la tradition de la *rihla*, la bifurcation est suivie d'une ascension et de la transmission d'une connaissance unitaire, qui enveloppe tous les aspects de l'Homme et de la Création. Yann Dejugnat, « À l'ombre de la *fitna*, l'émergence d'un discours du voyage. À propos du *Tarṭīb al-rihla* d'Abū Bakr ibn al-'Arabī (m. 1148) », *op. cit.*

56 Ibn Khaldūn, *Rihla*, éd., p. 266 ; trad., p. 150-151.

57 Muhsin Maḥdī, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophical Foundation of the Science of Culture*, Chicago, 1957, p. 184 sq.

58 Ibn Khaldūn, *Rihla*, éd., p. 266 ; trad., p. 152.

59 *Ibidem.*, éd., p. 284 ; trad., p. 162.

60 *Ibidem.*, éd., p. 10 ; trad., p. 9.

Tout en proposant une saisie globale du monde, Ibn Khaldūn opère ce qu'on pourrait qualifier de *recentrement* de l'univers. À la structure décentrée d'Ibn Battūta, il oppose une structure concentrique traditionnelle. Ainsi, entre Tunis, sa patrie originelle, et le centre du monde réajusté – Le Caire a supplanté Bagdad –, le voyage redevient une quête du « centre du monde », la capitale des Mamelouks étant identifiée au siège du califat, où la science sacrée (*ilm*) est manifestée de nouveau dans son intégralité. En revanche, le récit de la rencontre avec la figure de l'Imam-calife est à première vue déconcertant. Alors que les récits de voyage précédents mettaient en scène le dévoilement de l'Imam, celui d'Ibn Khaldūn ne lance pas des vérités, il en monte le dispositif, appelé à produire un message. Celui-ci est délivré sur un mode à la fois implicite et rigoureux, reposant sur les lois qui régissent sa « science de la civilisation », dont il expose, à Tamerlan, un résumé saisissant<sup>61</sup>. Alors que la tradition de la *riḥla*, empreinte de déférence vis-à-vis des antiques califats (omeyyade et abbasside), nous préparait au dévoilement du calife abbasside au Caire, à l'ombre protectrice du sultanat mamelouk, le récit d'Ibn Khaldūn débouche sur l'irruption brutale du conquérant turcomongol, héritier de Hülegü, le petit-fils de Gengis Khan, qui avait détruit le califat de Bagdad en 1258. Bouleversant les codes de la *riḥla* comme du droit musulman, Ibn Khaldūn ne fait pas reposer la légitimité califienne sur le principe dynastique mais sur la capacité à détenir la puissance guerrière. C'est l'*observation* des conditions des États du Maghreb, lors du voyage en Occident, précédant la *description* de Tamerlan, lors du voyage en Orient, qui permet de comprendre cette innovation radicale. Ibn Khaldūn rappelle en effet, que les « gens du Maghreb » (*ahl al-Mağrib*) estimaient que le califat n'était pas un « simple titre » (*laqab faqat*), mais revenait à celui qui, soutenu par une solidarité effective (*al-aṣabiyyat al-qā'im*), était capable de le maintenir et de le défendre<sup>62</sup>. Enfin, alors que dans le discours traditionnel de la *riḥla*, la manifestation de l'Imam-calife, pôle de l'univers, mettait un terme au désordre (*fitna*) en rétablissant l'harmonie (*nizām*) universelle, l'irruption de Tamerlan apparaît comme la manifestation du *mulk*, c'est-à-dire d'un pouvoir qui n'est pas une permanence, mais un déséquilibre créateur<sup>63</sup>, un renouvellement de la Création (*khalq jadīd*).

Issue d'une pratique lettrée née dans le milieu des ulémas, la *riḥla* n'entretient pas de lien d'origine avec la prestigieuse tradition géographique abbasside. Alors que la pratique du voyage en quête de science religieuse était indifférente au monde concret, le genre littéraire du récit de voyage, profondément ancré dans un projet de revivification politique et religieuse de l'Islam, s'est fait saisie ontologique de l'ordre du monde en s'érigeant contre les séductions

61 Ibn Khaldūn, *Riḥla*, éd., p. 386 ; trad., p. 223.

62 *Ibidem*, éd., p. 370 ; trad., p. 215-216.

63 Gabriel Martinez-Gros, *Ibn Khaldūn et les sept vies de l'Islam*, op. cit., p. 67.

des « beaux paysages ». Pourtant, à partir de la seconde moitié du *xii<sup>e</sup>* siècle, on observe une convergence entre ce voyage lettré et la géographie. Alors que les premiers récits de voyage se contentaient d'énumérer les maîtres rencontrés au cours d'un itinéraire d'apprentissage, les *riḥla-s*, dans le contexte de « réarmement sunnite » face aux croisades, se focalisent sur les merveilles et font les premières références au monde concret. Cette tendance aboutit, au *xiv<sup>e</sup>* siècle, à l'apparition d'une conscience nouvelle du monde réel associé aux débuts d'une prise de conscience subjective. Dans un contexte dramatique, marqué par l'affirmation du fait mongol, Ibn Khaldūn a mené jusqu'à son terme un objectif d'ampleur sans égale, fondé sur la récupération globale des intentions et de la signification profonde de la *riḥla*. Alors que pour les auteurs du *xii<sup>e</sup>* siècle, cette connaissance devait rester inaccessible au commun des mortels, ou ne leur être dévoilée que de manière figurée, en prenant soin de maintenir les prérogatives divines, Ibn Khaldūn a l'audace de revendiquer une connaissance complète de la Création, en dévoilant l'ordre voulu par Dieu <sup>64</sup>.

### Résumé

À l'encontre d'une historiographie traditionnelle qui a abordé les récits de voyage (*riḥla-s*) andalous dans la continuité de la tradition géographique abbasside, l'objectif de cet article est de réinsérer ces textes dans le cadre d'une pratique lettrée, le « voyage en quête de savoir » (*riḥla fi ṭalab al-'ilm*). Replacé dans cette perspective, il apparaît que l'évolution du lien entre voyage et géographie n'est pas celui d'une divergence, comme on le pensait jusqu'à présent, mais celui d'une convergence.

### Abstract

In opposition to a traditional historiography that studied the andalousian travelogues (*riḥla-s*) in the continuity of the abbasid geographical tradition, the aim of this article is to reintegrate these texts in the context of a literate practice, the "journey in search of knowledge" (*riḥla fi ṭalab al-'ilm*). Seen in this perspective, it appears that the evolution of the link between travel and geography is not that of a divergence, as was previously thought, but that of a convergence.

64 Il précise que son ouvrage vise à dévoiler « des vérités proches de nous mais voilées ». *Ibidem*, éd., p. 11 ; trad., p. 10.

