

ANNALI DI CA' FOSCARI
RIVISTA DELLA FACOLTÀ
DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE
DELL'UNIVERSITÀ CA' FOSCARI
DI VENEZIA

XLVIII, 3

2009

(Serie orientale 40)



Studio Editoriale Gordini

TABLE DES MATIÈRES

7 FÉRIAL J. GHAZOUL
Preface

9 ANTONELLA GHERSETTI
Introduction

Départs: à l'origine de la littérature arabe

29 ABDELFAHATTAH KILITO
La chamelle égarée

Départs réels, départs métaphoriques, départs textuels: l'espace littéraire au Moyen Âge

35 ANGELIKA NEUWIRTH
Al-Hariri's Travel in Search of Distraction:
al-Rihla fī ṭalabi l-istiṭrāf

51 JAAKKO HÄMEEN-ANTTILA
Maqāma Heroes on the Road. Departures
in Ibn al-Aṣṭarkūwī's *al-Maqāmāt al-luzūmiyya*

63 ABOUBAKR CHRAÏBI
Quand les amoureux s'en vont

79 GIOVANNA CALASSO
Quête du savoir, commerce, dévotion et curiosité dans
les départs des voyageurs musulmans du Moyen Âge

97 BRIGITTE FOULON
«*Al-Rihla al-qasriyya*», ou le départ contraint,
dans la littérature andalouse

SÉBASTIEN GARNIER

127 Departures in al-Tiġānī's *Rihla*

Départs: en quête de Dieu

FÉRIAL J. GHAZOUŁ

139 Departure in Search of the Divine
in the Arabo-Persian and Franco-English Traditions

RICHARD VAN LEEUWEN

165 «*Yā rāḥīl!*» Reasons for Travelling in al-Ġazālī's
Iḥyā' ulūm al-dīn

Départs, identité(s), découverte(s): l'espace littéraire à l'époque moderne

MARIA PIA PEDANI

183 Ambassadors' Travels from the East to Venice

JULIA BRAY

199 Starting out in New Worlds. Under Whose Empire?
High Tradition and Subaltern Tradition in Ottoman Syria,
16th and 19th/20th Centuries

ROSELLA DORIGO

221 A Guide of Paris for Tourists Coming from Orient

MARIA ELENA PANICONI

241 La thématization du départ et la (trans)formation
du personnage fictionnel dans *al-Sāq 'alā l-sāq* d'Aḥmad
Fāris al-Šidyāq

LUC DEHEUVELS

261 Départ et structuration diégétique:
la relation de voyage au Caire de Zayd Muṭī' Dammāġ

277 *Liste des auteurs*

TROPES DU VOYAGE

LE VOYAGE DANS LA LITTÉRATURE ARABE

I. Départs

*Actes du Colloque international qui s'est tenu
à l'Università Ca' Foscari de Venise
(13-15 Décembre 2007)*

édités par

ANTONELLA GHERSETTI

PREFACE

*There is yet another road in the
road, another chance for migration.*

MAHMOUD DARWISH

The Arabic word for voyage is *riḥla*, but *riḥla* indicates more than voyage: it also refers to a literary genre, the description of the voyage by the voyager with its distinctive structuring and its imaginative stylistics. Thus the term refers both to an extended experience and to a discursive genre.

We come across the voyage in the earliest extant literature and it continues to thrive up to our day. From Gilgamesh, in the ancient Mesopotamian epic, to Le Clézio, our contemporary Nobel Laureate, the voyage is a central topos. The four-year serialized conference, organized by four prominent Arabists in 2007-2010, strives to illuminate the contribution of the Arabs to World Travel Literature. The extended conference maps the richness of Arab writing on the topic, tracing the different forms and diverse motivations, ranging from the religious to the secular, from voluntary to forced migration. Rather than focusing on the typology of the voyage – be it a religious pilgrimage or a mundane adventure, a displacement seeking knowledge or fortune – the conference organizers opted to divide the series following the steps of the wayfarer: Departure, Encounter, and Homecoming with a conference devoted to the utopic/dystopic visions in voyages.

The first conference in the series is specifically on departure. No voyage can take place without taking leave. This initial displacement is a beginning, and as all beginnings it is a defining moment. It takes the voyager away from the confines of the homeland and thus it opens up wider horizons, but it also ushers a risky move. The disorientation of an uncharted landscape, the anxiety of the unfamiliar, and the fear of the unknown are interwoven with the excitement of the new, the potential of gain, and the pleasure of discovery. Departing is a moment pregnant with contradictory outcomes and thus it is an uncanny moment

par excellence. It is this ambivalence in departure that renders it an enigma calling for interpretation and analysis. The proceedings of the first leg of the conference that took place in Venice in December 2007, meticulously and painstakingly edited by Antonella Ghersetti, offer close readings of specific *rihlas* that constitute, when put side by side, a rich panorama and an overview of the traveling impulse in an Arab key. This publication is not only valuable for Arabists; it is also of considerable value to comparatists, intent on looking at the phenomenon of traveling in a global context. Finally, the textualization of the voyage displays multidisciplinary facets: history, anthropology, geography, and literature. It lends itself to cultural studies where the worldview of the traveler as well as that of his epoch and community can be unraveled. The moment of departure is equally intriguing as it points to individual psychology as well as collective patterns of separation practices.

The Palestinian poet Mahmoud Darwish in the finale of his poem «Another Road in the Road» sums up the voyage as a *mise-en-abyme* and identifies the departing position with the questioning moment:

Yet there is another road in the road, and on and on. So where are the questions taking me?

I am from here. I am from there, yet am neither here nor there.

I will have to throw many roses before I reach a rose in Galilee.

INTRODUCTION

Ce volume recueille les actes du colloque intitulé *Tropes du voyage I. Départs/Tropics of Travel. I: Departures*, qui s'est tenu à l'Université Ca' Foscari de Venise du 13 au 15 Décembre 2007. Cette rencontre ne représentait que la première partie d'un projet plus vaste intitulé *Tropes du voyage. Le voyage dans la littérature arabe/Tropics of Travel. Travel in Arabic Writings*, qui s'articule sur le thème du voyage en tant que trope, et matrice de plusieurs genres et motifs dans l'écriture en langue arabe. Le projet, coordonné par Frédéric Bauden (Université de Liège), Aboubakr Chraïbi (INALCO, Paris), Antonella Gheretti (Università Ca' Foscari, Venezia) et Wen-Chin Ouyang (SOAS, London), a été conçu dans le but d'enquêter sur les nouvelles formes de connaissance créées par le truchement du voyage, ainsi que pour définir l'identité, la communauté et le lieu auxquels l'individu appartient. En effet, le voyage peut être une métaphore de l'homme à la recherche de sa juste place en ce monde, et c'est probablement grâce aux ouvertures épistémologiques que la notion de voyage inspire que les récits de voyage pullulent dans toutes les cultures et dans toutes les littératures. Le voyage, réel ou fictif, enraciné dans une réalité événementielle ou dans une dimension fantastique, description ou tout simplement voyage textuel et trans-générique se plaçant dans le domaine de l'écriture, est une matrice dont la production littéraire en langue arabe a largement profité. Dans le corpus des textes arabes, le thème du voyage constitue une source figurative qui recoupe des thèmes plus amples, tels le dialogue interculturel, la quête de la connaissance, la découverte géographique et bien d'autres. Il parcourt aussi comme un fil rouge les différents genres d'écriture: narration historique, récits religieux, rapports officiels de missions diplomatiques, romans, et j'en passe. Les ouvrages en langue arabe dont le thème central est le voyage formeront le corpus sur lequel portera l'analyse des

chercheurs, et cela dans une perspective comparatiste et multidisciplinaire, sans négliger pour autant l'ouverture sur d'autres corpus littéraires appartenant à des cultures qui ont entretenu des rapports significatifs avec la culture arabe.

Le projet *Tropes du voyage. Le voyage dans la littérature arabe* prend la forme d'une série de quatre colloques, chacun consacré à une dimension topique du voyage: «départs/departures», «rencontres/encounters», «utopie et dystopie/utopias and dystopias», «chez soi/homes». Le choix de confier à Venise la délicate tâche d'inaugurer cette série de rencontres scientifiques n'est pas fortuit: cette ville penchée sur la lagune, entre la terre ferme et la mer, a longtemps joué le rôle d'intermédiaire entre l'Europe et l'Orient. Elle a été le point de départs pour de longs voyages qui ont mené marchands, ambassadeurs, hommes de sciences ou voyageurs animés par la curiosité, dans les pays les plus lointains. Un seul nom, celui de Marco Polo, voyageur inlassable, suffit pour en évoquer les gestes: le marchand vénitien n'est que le représentant le plus célèbre (et peut-être le plus audacieux) d'une foule de voyageurs partis de cette ville suspendue entre la terre et l'eau et qui ont parcouru en long et en large les régions les plus diverses. Le choix de Venise comme lieu de départ intellectuel et physique du trajet qui mènera les chercheurs sur les routes des tropes du voyage était donc de bon augure: lieu de départ intellectuel, car il s'agit de suivre l'itinéraire du projet scientifique, mais aussi lieu de départ physique, car les prochains colloques auront lieu dans d'autres villes européennes dont les institutions universitaires ont accepté d'héberger ces rencontres. Au moment d'écrire ces lignes, l'INALCO a droit à la reconnaissance des organisateurs pour avoir hébergé le deuxième colloque, *Tropes du voyage II. Rencontres*, qui s'est tenu à Paris du 11 au 13 Décembre 2008. Par la suite Londres et Liège prendront la relève, avec des colloques qui seront respectivement consacrés aux deux derniers thèmes déjà évoqués.

Le colloque *Tropes du voyage I. Départs* visait à étudier les impulsions et les motifs qui génèrent le voyage, ainsi qu'à revisiter ses trajectoires, qu'elles soient réelles, imaginaires ou textuelles, à travers le temps et l'espace. La mobilité et le plaisir de voyager qui sont les matrices du voyage, et leur rapport avec la connaissance et l'imagination, étaient aussi parmi les questions soumises à l'attention des spécialistes, tout comme l'analyse des définitions du «voyage»: déplacement dans l'espace ou dans le temps, trajet physique, intellectuel ou spirituel, itinéraire textuel à l'intérieur

INTRODUCTION

d'un unique texte ou parmi les différents textes au-delà des bornes génériques. Les questions auxquelles les chercheurs qui se sont réunis à Venise étaient donc appelés à répondre étaient nombreuses et multiformes, liées tant au départ comme expérience vécue qu'au départ comme moment métaphorique ou dimension textuelle.

Parmi les points qui figuraient dans la panoplie des sujets topiques soumis à l'analyse, nous nous limitons à en mentionner quelques uns. Quels sont les motifs du voyage: curiosité personnelle, quête de la connaissance, commerce, devoir religieux, plaisir? La dimension des conditions qui l'engendrent est-elle collective (émeutes, guerre civile) ou individuelle (la pauvreté, besoin d'échapper à un danger)? Et encore, la destination du voyage est-elle déterminée par les motifs qui poussent au départ? Dans quelle mesure cette destination et les buts du voyage en affectent-ils l'itinéraire et la préparation? Existe-t-il une destination, ou le départ est-il un mouvement qui n'a que pour but de créer une rupture? Quel est l'impact du moment du départ dans la structure des récits de voyage, qu'ils soient documentaires ou censés être tels (p.e. des rapports de missions diplomatiques) ou plutôt fictifs (p.e. des romans)? De quelle façon se projettent les sentiments du voyageur sur les lieux qu'il laisse? Le départ augmente-t-il ou diminue-t-il le manque représenté par le lieu que l'on quitte? De quelle façon ce manque laisse-t-il des traces dans la narration ou dans les textes? À ces questions, ainsi qu'à bien d'autres, ceux qui ont voulu répondre à l'appel lancé par les responsables du projet ont trouvé des réponses, parfois inattendues, parfois seulement en apparence prévisibles. La moisson, toutefois, fut plus riche, car, au cours de ce colloque, des questions nouvelles, imprévues, ont été posées; des notions déjà acquises ont été explorées dans de nouvelles perspectives; le trope du voyage, et en particulier le moment topique du départ, ont révélé leur importance dans des domaines inexplorés.

Le thème du voyage – les communications publiées dans ce volume en témoignent – s'avère un élément topique à double sens. Au premier abord, il représente le reflet dans l'espace littéraire d'une expérience réelle: c'est le cas des genres ancrés (ou normalement supposés être ancrés) dans la réalité événementielle, comme les relations de voyage, les rapports d'expéditions militaires ou de missions diplomatiques, les descriptions géographiques. Les conventions et les canons de ces genres littéraires pousseraient le lecteur à en interpréter les données comme factuelles et donc à attribuer aux textes une valeur documentaire. Cette lecture un

peu simpliste a été soumise depuis quelque temps, dans d'autres domaines et notamment celui de l'historiographie, à une critique sévère, à tel point que la valeur documentaire des ouvrages historiques a dû être fortement nuancée. Il a été en effet constaté que l'influence des éléments narratifs et des procédés rhétoriques qui sous-tendent la rédaction des textes littéraires n'est pas absente de l'écriture historique, et la présentation des événements doit satisfaire d'autres critères que ceux de la vérité factuelle. C'est un élément de réflexion qui a aussi été mis en exergue, pour d'autres typologies textuelles, pendant les journées de ce colloque. Je me limite ici à mentionner le cas de la *rihla* d'al-Tiġānī qui, tout en ayant la forme d'un journal de voyage, offre une version fort nuancée et en même temps littérairement élaborée des expériences réelles que l'auteur était censé décrire. Mais, on l'a bien vu, le thème du voyage peut aussi être un élément littéraire sans aucun enracinement dans une réalité factuelle. Il s'agit d'un des *topoi* les plus exploités dans les littératures de toutes les époques et cultures. Le voyage se place ainsi dans l'espace littéraire et en constitue une des ressources les plus fréquentées: l'espace poétique et narratif, pour ne mentionner que deux des domaines possibles, en sont imprégnés. Le déplacement physique dans l'espace et dans le temps peut alors acquérir une valeur métaphorique et renvoyer à une expérience spirituelle, comme dans le cas des œuvres d'al-^cAtṭār ou d'al-Gazālī, ou à une évolution intérieure, comme le suggère le roman *al-Sāq ʿalā l-sāq* d'al-Šidyāq, ou bien peut symboliser l'éloignement de la langue commune qui est nécessaire au poète pour pratiquer son art, comme dans la poésie des *ṣaʿālīk*, et j'en passe. De plus, si le voyage peut faire l'objet de la narration, être un voyage raconté, la mobilité qu'il implique n'est pas limitée à son aspect sub-textuel et peut aussi bien pénétrer la dimension textuelle. L'écriture et la lecture deviennent ainsi de vrais voyages textuels à travers les ouvrages, et même à travers les genres, un phénomène bien attesté par la trans-généricité de certains ouvrages analysés au cours de ce colloque, comme p.e. les *maqāmāt* ou le roman.

La mobilité, non pas physique mais intellectuelle, a caractérisé les travaux de ces journées vénitiennes pendant lesquelles les communications ont tissé un itinéraire qui relie idéalement tous les genres et toutes les époques de la production littéraire en arabe: de la poésie à la prose d'*adab*, des journaux de voyage aux traités d'éthique et théologie, du roman au guide touristique, et de l'époque préislamique à la contemporanéité, en passant

par le moyen âge et l'époque ottomane. C'est un trajet qui a enfin abouti à esquisser un plan idéal des thématiques et des tropes liés au voyage et, plus en particulier, au moment topique de son commencement, qui était le thème central du colloque. Une des premières questions abordées concerne la notion même de départ: les communications nous ont en effet démontré que cette notion ne peut pas être donnée comme sûre. Si le départ correspond fondamentalement, dans la réalité, à un mouvement dans l'espace physique, dans l'espace littéraire et dans l'écriture, il acquiert une gamme très vaste de significations, en fonction de la thématique du texte et de son appartenance générique. Partir peut donc signifier se séparer d'un compagnon habituel (et, à un deuxième degré, se séparer de son public), comme il arrive dans le couple héros/narrateur dans la structure classique des *maqāmāt*; trancher les liens familiaux, comme dans les narrations à matrice folklorique des *Mille et une nuits*, ou les liens tribaux, comme dans la poésie de Šanfarā; quitter la sphère de la familiarité et de l'identité personnelle, comme la *riḥla* d'Ibn Baṭṭūṭa l'indique; quitter sa terre natale et en être déraciné, comme dans la poésie de l'andalou Ibn Darrāğ al-Qaṣṭallī, et entrer dans la sphère de l'étrangeté (*ğurba, iğtirāb*), que cela soit un élément biographique ou un *topos* littéraire; se séparer enfin des autres pour s'en différencier comme dans les rites de passage évoqués dans les contes axés sur la quête de Dieu. Partir est donc bien plus qu'un mouvement dans l'espace et ne recoupe pas seulement la notion d'abandon d'un lieu physique: la réalité matérielle en cache d'autres qui intéressent la sphère la plus intime de l'individu. Le départ devient alors un seuil qui sépare deux mondes et deux moments (ici et là, avant et après...), deux étapes d'un parcours spirituel qui, parfois, marque la différence entre deux phases de l'évolution. Le départ peut aussi être un départ au deuxième degré, axé sur la pratique littéraire, qui consiste alors à quitter les canons génériques traditionnels ainsi que les motifs topiques, comme dans les *maqāmāt* d'al-Ḥarīrī, dont le potentiel subversif nous est révélé dans toute son ampleur, ou dans le roman moderne, où la narration «part» et se détache de la tradition.

Cette multiplicité de perspectives intéresse aussi les motifs du départ qu'al-Ġazālī résume admirablement dans le binôme *harab-ṭalab* (fuite-quête): on part donc essentiellement pour quitter quelque chose ou pour acquérir quelque chose. Mais si le départ est fondamentalement motivé par une fuite ou une quête, dans les textes considérés, ces deux termes se déclinent dans

une gamme bien plus nuancée. L'on part pour s'éloigner d'un élément matériel qui représente un danger ou une menace, ou tout simplement un ennui: un lieu qui devient interdit, p.e. en conséquence d'une guerre ou d'une conquête, ou un événement (qu'il soit collectif ou individuel), comme une épidémie ou un mariage agaçant; on fuit les émeutes ou la hausse des prix, mais aussi les impositions contraires à sa propre foi ou une menace pour sa propre vie spirituelle. De même la notion de quête peut s'étendre à une vaste gamme d'acceptions: le voyageur peut aspirer au bien-être matériel, à la richesse, mais aussi à une amélioration de son statut social; il peut viser à acquérir la connaissance et la science dans le domaine religieux, philologique ou philosophique; il peut chercher à se familiariser avec les mœurs et les habitudes des autres peuples; il peut viser à compenser un manque, ou bien demander une nouvelle identité; il peut enfin désirer connaître le divin ou renaître à une vie nouvelle.

Une question strictement liée à celle des motivations qui poussent à partir est celle des modalités du départ: est-il forcé par les événements ou résultat d'un choix personnel? Est-il considéré comme nécessaire sur la base de ses propres convictions ou est-il conditionné par les ordres indiscutables de l'autorité? Est-il collectif ou strictement individuel? Est-il approuvé par le milieu social auquel le voyageur appartient ou y est-il censuré? S'agit-il d'un départ qui s'insère dans un cadre normatif, comme la quête de la connaissance, ou qui est généré par un mouvement individuel telle la curiosité? Toute la gamme des possibilités est prise en compte dans les textes examinés par les chercheurs: le départ est alors forcé par les événements (guerres, conquêtes) ou imposé par le souverain pour une mission diplomatique; ou bien choisi pour des raisons jaillissant des profondeurs de l'émotivité (besoin d'exprimer son art), ou considéré comme nécessaire pour développer sa dimension spirituelle et son rapport avec le divin. Il peut être dicté par un mouvement collectif comme le pèlerinage, ou par le goût individuel (curiosité, plaisir) et le désir du croyant de se rapprocher de Dieu, etc. D'autres éléments et d'autres économies ont pourtant le dessus quand l'attention se porte sur le plan textuel et narratif: le départ est alors généré par la nécessité de rééquilibrer un manque initial, comme dans la narration folklorique; il est exploité comme marqueur pour délimiter le passage d'une perspective générique (autobiographie) à l'autre (narration) à l'intérieur d'un même texte; il acquiert le rôle de seuil qui sépare deux phases du récit; ou encore il a

pour fonction de marquer le début ou la fin d'une unité textuelle comme la *maqāma*.

Le départ étant donc un moment topique, comme les sources consultées l'attestent, les moments et les préparatifs qui le précèdent ont un écho important dans l'écriture: les mesures à prendre avant le départ font en effet l'objet d'une description soignée dans les textes normatifs tel le *Iḥyā' ʿulūm al-dīn* d'al-Gazālī, qui recommande le paiement des dettes, un choix réfléchi des compagnons de voyage ainsi que des objets à emporter; dans les documents d'archives, qui illustrent les critères régissant le choix des envoyés des missions diplomatiques, leurs trousseaux, la mise à point des itinéraires, la préparations des missives à livrer; dans des textes conçus comme des «guides» touristiques *ante litteram*, qui recommandent aux futurs voyageurs une connaissance préalable des lieux et de la civilisation du pays qui sera visité. Si dans les sources au caractère plus documentaire, ou prescriptif, les détails pratiques sont légions, dans les sources plus typiquement littéraires, l'écho des préparatifs qui précèdent le départ est plus nuancé, ou bien axé sur des éléments liés à l'imaginaire et à la construction de l'identité personnelle ou à la sphère intime: la projection des attentes du voyageur sur sa destination, la construction de l'image mentale qu'il s'en fait, l'encyclopédie des connaissances qui constituent son univers d'appartenance culturelle et qu'il se prépare à quitter, tous sont des noyaux dianoétiques qui peuvent être facilement identifiés dans la fiction et dans le roman moderne en particulier.

À quel moment le départ peut-il être considéré comme tel? C'est encore une de ces questions où la réponse est apparemment escomptée, mais qui s'est révélée plus intrigante qu'on ne l'aurait soupçonné. Logiquement, on répondrait: au début du voyage. Toutefois les études présentées dans ce volume mettent en exergue la naïveté de cette affirmation: les textes nous donnent des interprétations bien plus nuancées de la collocation temporelle et spatiale du départ. En effet, le «vrai» voyage semble parfois commencer bien après le moment du départ physique de la terre natale, comme les mots d'Ibn Faḍlān nous le laissent entendre, ou comme cela arrive dans *La Quête du Graal*. Le «départ textuel», le moment où l'écriture du voyage débute, peut aussi être décalé par rapport au moment du départ réel, comme dans le cas de la célèbre *Rihla* d'Ibn Ḡubayr, qui commence l'enregistrement de ses déplacements *in itinere*. La distance entre le moment du départ raconté et la narration du départ marque la littérature ancienne,

et les *maqāmāt*, entre autres, l'attestent avec une vigueur remarquable. Mais elle marque aussi l'écriture moderne et contemporaine, comme p.e. dans les romans d'al-Šidyāq et de Dammāğ, car ici la narration du départ intervient souvent bien après le commencement du livre. Le départ/les départs dans la pratique littéraire ne correspondent donc pas du tout au commencement du voyage, qu'il soit le voyage raconté ou le voyage textuel, et les faux départs, les départs retardés ou situés au début *et* à la fin du texte, sinon au milieu, sont parmi les procédés préférés des écrivains, au point que le décalage et le dérèglement de l'ordre narratif linéaire semblent être une règle plus qu'une exception. Cet désordre – apparent –, qui est de mise dans certains genres telle la *maqāma*, aboutit aussi à un renversement logique, car, en effet, c'est parfois l'arrivée qui précède le départ et non pas le contraire, ce qui correspond d'ailleurs parfaitement à l'esprit transgressif qui imprègne certains textes. Et il nous faudra remarquer que l'ordre chronologique n'est pas le seul à être perturbé dans l'écriture. La dimension topologique en est aussi affectée: le départ n'a pas alors un ancrage physique, et le lecteur ne saurait pas identifier le lieu dans lequel le voyage débute (ni, parfois, où le voyage se termine). Le départ, dans l'écriture, peut en effet être délié de toute spécificité topologique, comme si le voyageur flottait dans un espace indéfini, ce qui est peut-être un excellent moyen de mettre en exergue la mobilité et le mouvement comme seul élément thématique vraiment important.

Les contributions des chercheurs qui ont participé au colloque vénitien ont donc porté à l'attention de la communauté scientifique l'ampleur et la complexité des motifs et des problématiques liés au thème du départ et en ont sans doute esquissé un plan thématique. Une brève synthèse des communications ne pourra que souligner cette richesse, et constituer un bon point de départ pour la lecture des essais individuels.

Le départ le plus classique, celui représenté dans la *qaṣīda* préislamique et classique, a fait l'objet de l'étude d'Abdelfattah Kilito qui, avec sa sensibilité poétique, en donne une interprétation tout à fait éclairante. Le départ du poète qui quitte sa tribu, un des thèmes les plus répandus dans la poésie préislamique, ne serait qu'une métaphore pour représenter l'écart du langage poétique par rapport au langage commun. Pour le poète, quitter le sol familier, voire la langue familière, est alors plus qu'un choix: c'est une exigence imposée par la pratique de la poésie.

Si le thème du départ, et de la séparation qui s'ensuit, est

un des piliers de la poésie préislamique, le début du voyage et la mobilité sont des éléments qui empreignent toute la littérature arabe classique, qu'elle choisisse la forme de la poésie, de la prose ou de la prose rimée et rythmée (*sağc*). La *maqāma* est un genre qui en atteste pleinement, et cela sous un double aspect qui a trait tant à la forme qu'aux contenus. En termes de contenus, les *maqāmāt* sont en effet basées sur le concept même de mobilité: le cadre géographique de chaque pièce change et les protagonistes sont constamment en train de partir (et par conséquence d'arriver). En termes formels, les canons de la *maqāma* reposent sur une oscillation continue entre genres (ou hyper-genres) différents. Ces ouvrages si composites d'un point de vue générique et qui échappent facilement à toute tentative de classification, symbolisent effectivement le triomphe même du voyage et de la mobilité narrative, générique, lexicale. L'étude fouillée de Angelika Neuwirth fait ressortir tous ces points, ainsi que le «départ» de la norme (la logique du renversement parodique) qui régit la quête de la connaissance de la *maqāma* de Ramla d'al-Ḥarīrī. Le rôle structurel des départs, qui démarquent la fin de chaque unité narrative, y est aussi mis en exergue.

Ce rôle, et sa fonction de ligne de démarcation à l'intérieur des macro-unités littéraires que sont les recueils de *maqāmāt*, font l'objet de la communication de Jaakko Hämeen-Anttila, qui s'est focalisé sur l'ouvrage d'Ibn al-Aṣṭarkūwī. La question mise en avant par J. Hämeen-Anttila est encore une fois la correspondance entre le voyage en tant que contenu de la narration et les caractéristiques formelles des *maqāmāt*. Le voyage, qu'on peut regarder comme la matrice même d'où jaillissent ces textes, s'y déroule selon un mouvement ondoyant et la structure linéaire classique du voyage est subvertie, ce qui correspond bien à l'esprit parodique qui en anime l'univers narratif. Les arrivées y précèdent les départs, et ces derniers clôturent – plus qu'ouvrent – la narration, dans une grande liberté d'agencement de ces deux moments topiques. Ce trouble, qui devient fréquemment un vrai renversement, dans l'ordre de la *fabula*, est encore un procédé parodique qui affecte, cette fois-ci, le voyage héroïque où l'ordre départ-trajet-arrivée coïncide avec la réalisation du but visé. La très vague, voire absente dans certains cas, précision dans les données chrono-topologiques des unités narratives dans les recueils des *maqāmāt* est remplacée par la cohérence donnée par l'identité du protagoniste, ce qui – nous explique J. Hämeen-Anttila – est un élément typique de la littérature sérielle moderne et de sa structure épisodique.

La dimension parodique et les procédés littéraires raffinés qui sont de mise dans la littérature «haute» pratiquée par les gens de lettres qui s'adonnaient à la composition des *maqāmāt* ne le sont apparemment pas dans d'autres genres de la littérature arabe médiévale. C'est le point éclairci par l'étude d'Aboubakr Chraïbi. Sa fine analyse des séquences narratives axées sur les voyages dans le récit-cadre et un corpus d'autres narrations des *Mille et une nuits* nous fait découvrir que les motivations qui poussent à partir sont souvent liées à une situation initiale de déséquilibre qu'il est nécessaire d'assainir. Le besoin de combler un manque, de résoudre une situation insatisfaisante est un des moteurs les plus puissants ou, pour mieux dire, «le moteur» dans la narration de matrice folklorique. C'est justement ce manque qui déclenche le voyage du héros, ce voyage qu'on a déjà vu parodié et subverti dans les *maqāmāt*. Grâce à cette relecture, ainsi qu'à la comparaison avec les originaux indiens, A. Chraïbi révèle que les départs et les ruptures apparentes de l'ordre qui s'ensuivent sont en réalité imposés par l'exigence de préserver l'ordre social, représenté p.e. par le mariage et les responsabilités qui en dérivent, ou de confirmer la foi de l'individu.

Ces narrations, d'origine étrangère et enracinées dans la tradition folklorique, où le départ réparateur et le voyage nécessaire revêtent une importance primordiale, ont rencontré une fortune énorme dans le monde de l'islam médiéval sans doute parce qu'elles y ont trouvé le contexte culturel approprié. Il est indéniable que l'invitation à partir en voyage est un trait typique de la civilisation islamique, dans laquelle les causes majeures de la mobilité sont représentées par la quête du savoir, le commerce, les pèlerinages... et bien d'autres, articulées sur un dynamisme militaire, économique, intellectuel ou touchant à d'autres domaines.

Toutes ces motivations affectent la dimension collective, mais que dire des motivations individuelles et du lien qui les encadre dans la sphère sociale? Giovanna Calasso se penche dans sa contribution sur le rapport entre dimension collective et dimension individuelle, ainsi que sur «les reflets de l'enchevêtrement de ces facteurs sur l'écriture du voyage», et plus particulièrement sur l'écriture même du départ. Ici encore, comme il a déjà été souligné pour les *maqāmāt* ou les *Mille et une nuits*, l'écriture ne porte qu'une vague trace du moment spécifique du départ, évoqué plus qu'énoncé dans les ouvrages d'Ibn Faḍlān, d'Ibn Ḡubayr et d'Ibn Baṭṭūṭa que G. Calasso passe au crible. Néanmoins ce départ, tout en restant plutôt en arrière plan, est un vrai rituel

d'entrée qui s'avère une puissante impulsion à la curiosité et à la connaissance. Un rituel d'entrée dans la dimension de l'écriture qui exige une distance symbolique entre le lieu matériel et le lieu de la séparation des espaces familiers, d'autant plus que le départ perçu ne coïncide pas toujours avec l'origine géographique du mouvement, mais plutôt avec l'abandon du monde dont le voyageur connaît les coordonnées de référence, c'est-à-dire le *dār al-islām*. C'est la relecture que G. Calasso propose et qui élucide très efficacement pourquoi l'enregistrement du voyage débute parfois après le départ de chez soi.

Dimension individuelle et dimension collective, départs choisis et départs forcés se croisent et se superposent dans l'écriture du voyage. Un exemple en est la copieuse production poétique qui porte les traces des départs individuels auxquels les Arabes d'al-Andalus ont été forcés par les événements historiques. C'est une poésie du déracinement qui génère une poésie du «paradis perdu», comme dans les poèmes d'Ibn al-Darrāğ al-Qaṣṣālī que Brigitte Foulon soumet à une fine analyse. Ici, les thèmes de la tradition (*rahīl, al-bukā' alā l-aṭlāl*) sont réinvestis de l'expérience personnelle du poète, contraint à une incessante pérégrination, pour lequel quitter sa terre, sa patrie, équivaut à se perdre dans un espace de perdition, dans une sphère sans repère, ce qui est évident tant sur le plan des motifs élaborés que sur le plan des lexèmes utilisés. Le départ est donc assimilé à la mort, une mort que les poètes andalous essaient de nuancer en se rattachant aux motifs de la tradition poétique dans une tentative ultime et désespérée de trouver des points de repère dans la continuité de la production artistique.

Départs réels, vécus, et départs revisités dans l'écriture: l'examen de la poésie andalouse a bien souligné ce rapport entre expériences biographiques et création artistique, ainsi que le travail raffiné d'élaboration littéraire que le passage de la sphère événementielle à la sphère intellectuelle entraîne. Mais d'autres genres littéraires attestent les façons dont ce passage peut se réaliser. C'est le cas de la *Rihla* d'al-Tiğānī, l'ouvrage étudié par Sébastien Garnier. Il s'agit d'un journal de voyage rédigé dans un style fleuri par l'auteur sur ordre de son maître, Ibn al-Lihyānī, seigneur de Tunis, lequel contient la description d'une expédition militaire entamée par ce dernier. La rédaction de cet ouvrage porte les signes de deux moments différents: les notes du voyage et leurs élaborations artistiques. L'étude de S. Garnier souligne le décalage entre une réalité marquée par une pluralité de départs, chacun

résultant d'une défaite, et l'opération d'estompage à laquelle cet échec militaire a été soumis dans sa version littéraire en fonction du public auquel le texte s'adressait (la cour). L'impact des départs, multiples et inefficaces, est soigneusement nuancé dans la narration par le truchement d'artifices littéraires qui visent à minimiser la défaite réelle de l'expédition. Un de ces artifices, très habilement choisi, revient presque à sanctifier l'expédition d'al-Liḥyānī, car celle-ci est assimilée à un acte religieux (*hiğra*) approuvée par Dieu.

Le rapport ainsi établi entre la sphère profane (guerre) et la sphère religieuse, bien qu'il s'agisse après tout d'un *topos* littéraire, témoigne du rôle primordial que la dimension religieuse joue dans la poétique du voyage et dans la tentative de justifier le départ. C'est justement cette dimension, et tout particulièrement la quête du Divin et de Dieu, qui fait l'objet des contributions de Ferial Ghazoul et de Richard van Leeuwen, qui sont axées respectivement sur la sphère poétique et sur celle de la littérature éthique. Mais, tout en restant dans la perspective du religieux, ces chercheurs nous apprennent que les traits qui caractérisent la quête du Divin peuvent être extrêmement différents.

Dans l'analyse que F. Ghazoul porte sur deux traditions, celle musulmane (en particulier *ṣūfi*) et celle chrétienne du moyen âge européen, ces différences sont mises en valeur avec une clarté et une synthèse admirables. Tout en étant didactiques dans leurs fins, les deux ouvrages comparés, le poème de Farīd al-Dīn al-^cAttār et le roman de Chrétien de Troyes, nous présentent en effet deux façons radicalement différentes de s'approcher du Divin: l'allusion règne dans le premier, où destination et itinéraire restent indéfinis, tandis que le ton homilétique prédomine dans le dernier, où destination et itinéraire sont soigneusement précisés. Et la quête de Dieu se clôture de deux façons contraires: si, dans l'œuvre d'al-^cAttār, l'humain devient Divin, dans la perspective chrétienne, c'est plutôt le Divin qui s'incarne dans l'humain. Le départ en quête de Dieu est interprété comme une séparation entreprise pour se différencier des autres et entamer la transition dans un rite de passage. Les deux phases de ce départ/séparation, préliminaire et liminaire, présentent aussi des implications très différents dans les deux traditions prises en considération: le miraculeux prédomine dans la chrétienne tandis que dans la musulmane l'accent est plutôt mis sur l'intelligence et la persévérance. Si dans la tradition chrétienne le premier départ de Perceval est «faux», car le protagoniste n'arrive pas à accomplir l'acte de différencia-

tion, (pour lequel il devra attendre un deuxième départ), dans la tradition musulmane la préparation du voyage (phase préliminaire) tout comme le départ (phase liminaire) sont tout de suite entamés, ce qui aboutit à éclaircir comment un rite de passage dans l'espace symbolise un rite de passage spirituel.

L'étude de F. Ghazoul offre un exemple exquis du traitement littéraire de la quête du Divin et de la prédominance de la dimension spirituelle plutôt que prescriptive. Par contre, l'ouvrage d'al-Ġazālī que R. van Leeuwen passe au crible dans sa contribution ne laisse aucun point de caractère prescriptif ou moral concernant le départ inexploré. Les raisons qui poussent au départ, les circonstances qui l'accompagnent, les mesures qu'il est nécessaire de prendre avant d'entamer le voyage font l'objet d'un traitement très détaillé dans le *Iḥyā' ʿulūm al-dīn*, que le travail de R. van Leeuwen explique avec une clarté admirable. Al-Ġazālī cherche en effet à légitimer la dimension de la mobilité, qui était aussi strictement liée à son expérience personnelle, en neutralisant le potentiel déstabilisant du voyage et en l'encadrant dans un système de normes et de prescriptions à caractère religieux. Il se sent obligé de repérer des justifications irréfutables qui autorisent le fait de voyager, et ces justifications ont inévitablement affaire avec la sphère religieuse. Ces justifications se situent en effet à deux niveaux – prescriptif et exotérique –, pour lesquels des motivations typiquement spirituelles sont avancées. Le départ se justifie alors comme une démarche que le croyant entame dans le but d'améliorer son rapport avec Dieu et représente une rupture, un tournant, qui entraîne une transformation. Le voyage devient ainsi une métaphore d'un trajet intérieur dont le but final est la découverte de la connaissance de Dieu. C'est ce double niveau de l'ouvrage qui balance entre la mobilité physique et l'itinéraire spirituel, avec une foule de détails qui relèvent de la préparation du voyage, de ses dangers, de ses avantages ou de ses désavantages, de son but ultime, que la communication de R. van Leeuwen nous fait découvrir.

Des motivations et des circonstances d'un tout autre ordre sont pris en compte dans d'autres types de voyages: ceux que les ambassadeurs entreprenaient pour mener à bonne fin les missions qui leur étaient confiées. Les sources que Maria Pia Pedani exploite dans son étude, axée sur la période entre moyen âge et époque moderne, ouvrent une perspective éclairante – même si elle est indirecte – sur les départs et les itinéraires des envoyés provenant des pays musulmans qui rejoignaient la ville de Ve-

nise. Les documents que la chercheuse vénitienne passe au crible d'une analyse rigoureuse, rédigés par les interlocuteurs vénitiens de ces voyageurs, révèlent en fait des détails inédits sur les motivations des missions diplomatiques (transmission de traités ou de documents qui offraient la paix, la présence à des cérémonies importantes, le rachat de prisonniers et d'esclaves, transmission d'informations politiques et institutionnelles importantes et bien d'autres) ainsi que sur d'autres questions touchant au moment topique du départ. Parmi ces questions figure ainsi le choix du fonctionnaire et des interprètes les plus adéquats, et cela en fonction des buts spécifiques de la mission, ce qui implique l'existence de personnel diplomatique entraîné. Mais le choix des personnes n'était qu'une des démarches à accomplir: la rédaction des lettres à transmettre à l'arrivée, comme la livraison de l'argent nécessaire, de robes de parade, du personnel de la suite, des dons pour les souverains étrangers sont tous décrits dans les sources et résumés par M.P. Pedani.

Les départs des missions diplomatiques que les documents d'archives décrivent étaient des départs qui projetaient les voyageurs provenant de l'empire ottoman en dehors des frontières du *dār al-islām* et qui les poussaient donc à s'aventurer dans l'espace, physique mais aussi symbolique, du *dār al-ḥarb*. Il ne s'agissait pas seulement d'un déplacement sur le plan géographique (passer d'un endroit à un autre, d'un continent à l'autre), mais surtout d'un déplacement sur le plan culturel (quitter un empire pour rejoindre une autre entité politique, sa propre identité culturelle pour en rencontrer une autre) ainsi qu'intellectuel (perdre ses propres points de repère pour se confronter avec d'autres, étrangers et peut-être inconnus). Le décalage entre lieu physique et paysage intellectuel, la question de la représentation mentale du point de départ d'un itinéraire qui se déroule entre lieux physiques et identités culturelles sont les problèmes que Julia Bray traite dans sa fascinante contribution qui consiste en la comparaison entre deux trajets intellectuels séparés par un décalage temporel plutôt important. Les lieux du départ des deux itinéraires considérés, celui de Darwīš Muḥammad al-Ṭāluwī et celui de Jean Said Makdisi, sont toujours ancrés dans l'«empire», une entité politique mais aussi culturelle qui représente l'origine de leurs voyages, le premier se déroulant en pleine époque ottomane et à l'intérieur du monde musulman, l'autre bien plus tard et vers des destinations géographiquement et culturellement bien plus lointaines. Si pour al-Ṭāluwī, un homme pleinement intégré dans

son univers, les départs ne représentent que le mouvement dans un espace unifié par une même dimension intellectuelle où il se sent parfaitement à l'aise, pour son épigone féminin il n'en va pas du tout de même. Le départ de Jean Saïd Makdisi des Etats-Unis à destination de Beyrouth est par contre entendu comme une tentative de se réappropriier sa propre identité culturelle, identité que l'auteur voit étalée sur une ligne de continuité avec celle de ses ancêtres. Les voyages de ces deux intellectuels ne sont en fait que des «faux» voyages, car leur itinéraire n'implique pas tant un mouvement physique qu'un mouvement intellectuel, tout comme leurs départs – et c'est ce que J. Bray éclaircit dans son étude fouillée – sont en effet des «faux départs» que la littérature historique ignore.

Si, dans la production littéraire en arabe de l'époque pré-moderne et moderne, il y a des faux départs, il y en a aussi des vrais parmi lesquels certains ont laissé des traces importantes dans l'écriture et une marque toute particulière au niveau de la qualité générique de certains ouvrages comme celui que Rosella Dorigo présente dans son étude fouillée axée sur un petit guide de Paris. Rédigé en arabe en 1889 par Ya^cqūb Ṣanū^c (dont le nom de plume est Abū Nazzāra), homme de lettres judéo-égyptien, le guide a le but d'encourager ses lecteurs à partir à destination de la Ville Lumière. Ici, le départ correspond au commencement d'un trajet physique qui vise à rejoindre des entités géographiques «autres» (l'Europe, et notamment la France), mais surtout à entreprendre un chemin de connaissance de l'«autre». Il s'agit, ici comme d'ailleurs dans d'autres cas, d'un chemin marqué par l'enthousiasme de la découverte, un enthousiasme qui pousse même le voyageur à inviter ses compatriotes à s'embarquer dans le même trajet. Le plaisir de la découverte, l'intérêt et l'attraction suscités par la civilisation qui accueille le voyageur et par ses témoignages matériels sont les éléments qui empreignent ce texte très particulier que R. Dorigo porte à l'attention des chercheurs. L'admiration que l'intellectuel égyptien éprouve envers la France et sa culture se concrétise dans le caractère bien composite de ce petit traité, riche en citations, métaphores, vers, chansons et esquisses des principaux monuments parisiens, qui en fait bien plus qu'un simple guide. L'importance du départ/des départs à la découverte de l'«autre» est un élément thématique mis en exergue à plusieurs reprises dans ce texte, qui culmine dans la belle comparaison évoquée par Ṣanū^c entre l'acte de voyager et l'acte de lire: le monde, dit-il, est comme un livre et celui qui

ne quitte jamais sa terre natale n'en lit que la première page.

Ce parallèle entre départ et lecture, entre mobilité physique et connaissance, cette perméabilité qui caractérise les deux domaines de la mobilité physique et de la mobilité intellectuelle et qui permet de passer de l'un à l'autre, est un trait évident de la littérature arabe moderne et contemporaine. Dans maints ouvrages, le trope du voyage, et tout particulièrement le trope du départ, joue un rôle thématique et structurel important, comme l'étude de Maria Elena Paniconi le démontre clairement. Le livre que cette chercheuse de l'école vénitienne prend en considération dans sa communication, *al-Sāq ʿalā l-sāq* d'Ahmad Fāris al-Šidyāq, se dédouble en effet sur deux niveaux, celui du voyage raconté et celui du voyage textuel. L'analyse, axée sur les aspects narratifs, thématiques et stratégiques du départ, fait ressortir comment celui-ci n'est pas du tout relégué au début du voyage (et donc du texte) et emphatise son rôle de marqueur des moments clés de la narration. Les nombreux départs, évoqués et même décrits dans toutes leurs phases, ainsi que le voyage, ont la fonction de synecdoque des mécanismes narratifs. Le thème du départ devient aussi une occasion pour remettre en discussion les définitions génériques de cet ouvrage qui évoque les canons de la *riḥla* et du récit de voyage moderne tout en se proclamant indépendant de l'une et de l'autre. L'étude aboutit enfin à mettre en avant la nature trans-générique de ce livre, que certains critiques ont vu comme roman de formation, mais qui se révèle en définitive un texte qui balance en permanence entre journal et narration, où les éléments biographiques deviennent fiction et où les départs enchaînés deviennent des espaces pour la définition du sujet.

Le départ et, le cas échéant, «les départs» sont un élément thématique dont la littérature arabe moderne, et notamment le roman, tire certainement profit sur le plan structurel. En se rapprochant chronologiquement de la fin de ce périple dans la littérature arabe, le lecteur pourra constater l'importance du rôle structurel des départs dans la littérature arabe contemporaine en lisant le brillant essai de Luc Dehevels, qui se concentre sur la production littéraire la plus récente. Tout comme dans le cas d'*al-Sāq ʿalā l-sāq* examiné ci-dessus, le caractère trans-générique semble être un des traits saillants du roman *L'Eblouissement et la surprise* du Yéménite Zayd Muṭī^c Dammāg, pris en considération par L. Dehevels, car la multiplicité des horizons d'attente convoqués le rend en effet imprévisible. L'analyse de ce livre, qui est comparé à un roman analogue de Mohammed Berrada,

prend en compte la place diégétique du départ et sa relation à la structure. Le départ se révèle encore une fois (ce qui est un élément qui revient comme un fil rouge aux cours de notre parcours thématique) un marqueur des points tournants, un seuil qui sépare le récit en un «avant» et en un «après». Le questionnement sur le souvenir, l'écriture et le *comment* de la démarche autobiographique sont aussi des questions prises en considération dans la rigoureuse analyse de L. Deheuvels qui aboutit à proposer une catégorisation textuelle basée sur la fonction jouée par la mention du départ dans les ouvrages (au début du récit, dans la seconde partie, voire à l'extrême fin du livre; après l'arrivée, ou par des analepses, durant le récit du voyage), et rattache chaque type de texte à ses motivations ou à ses noyaux dianoétiques (récit «conventionnel», œuvres à dimension réformatrice centrées sur la formation d'un individu, œuvres tournant autour de l'identité problématique du narrateur).

Le départ est donc, on l'a vu, un marqueur, un seuil qui sépare un «avant» et un «après», et cela dans la littérature classique comme dans le roman moderne dont le titre de Dammāğ ci-dessus est un excellent témoignage. C'est bien le côté métaphorique du voyage qu'il faut prendre en compte ici. La mobilité évoquée par cette poésie n'est pas physique, ancrée dans la réalité événementielle: il s'agit d'une mobilité psychique qui souvent aboutit à la métamorphose de l'individu. Cette métamorphose et la fluctuation entre différentes dimensions qu'elle entraîne font, au bout du compte, l'objet de la création littéraire. C'est donc bien la création littéraire, et le départ d'une réalité accablante que cette création parfois permet, qui incarne l'aspiration de l'écrivain à une découverte multiple. Partir, pour le poète, n'est pas abandonner quelque chose, mais se diriger vers un but: les poètes, anciens comme modernes, Šanfarā comme Adonis, ont besoin du départ pour entreprendre le voyage poétique...

Notre trajet à l'intérieur de la littérature arabe et des textes axés sur le thème du départ se termine donc sur les départs métaphoriques et l'imaginaire poétique, là d'où nous étions partis avec les poètes du désert. La boucle est ainsi bouclée: de la poésie à la littérature d'*adab*, de la *riḥla* à la narration à matrice folklorique, du journal de voyage au roman, tous les genres et toutes les époques témoignent de la puissance génératrice du trope du voyage et du thème du départ. Départs réels, départs métaphoriques, écriture du départ... Tout cela pourrait bien résumer les résultats de ce colloque qui a vu partir ces voyageurs inlassables

que sont les chercheurs, d'abord pour un trajet physique qui les a amenés dans la lagune vénitienne, par la suite pour un trajet intellectuel qui les a vu se promener dans la littérature arabe, et finalement qui m'a vu résumer les résultats de cette rencontre scientifique. Le terme de rencontre n'a pas été choisi au hasard, car ce mot évoque le thème du deuxième colloque du projet intitulé «Rencontres/Encounters» organisé à Paris par Aboubakr Chraïbi de l'INALCO en décembre 2008. Dans la perspective de poursuivre notre itinéraire, qui repose maintenant sur les résultats concrets du colloque publiés ici, je clôture ce volume non sans remercier les institutions et les personnes qui ont rendu possible la réalisation de ce projet. Pour le colloque de Venise en particulier, en tant qu'organisatrice locale, je désire remercier l'Université Ca' Foscari, qui a hébergé le colloque. Toute ma reconnaissance va au Dipartimento di Studi Eurasiatici sans le soutien financier duquel la rencontre vénitienne n'aurait pas été possible. De même, j'exprime ma plus vive gratitude à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO) de Paris qui a généreusement contribué, avec l'Université de Liège, à l'organisation de ce colloque. Un mot de gratitude doit aussi être adressé à tous ceux qui ont bien voulu accepter de participer au colloque et qui, par leurs communications et leur participation active aux discussions qui ont animé les journées vénitiennes, ont contribué à stimuler la réflexion sur le trope du voyage et sur le thème du départ.

Je remercie vivement (et je crois exprimer également les sentiments de Frédéric Bauden et Aboubakr Chraïbi) notre collègue Wen-chin Ouyang, qui a été l'âme du projet pendant toute la période de son élaboration. J'adresse également mes plus vifs remerciements à Ferial Ghazoul qui a bien voulu rédiger la préface de ce volume. *Last but not least*, ma reconnaissance va aussi au comité de la revue *Annali di Ca' Foscari* de l'Université Ca' Foscari de Venise, et à son directeur Giuliano Tamani, qui ont bien voulu publier les actes du colloque dans un numéro monographique de ce périodique.

*Départs:
à l'origine de la littérature arabe*

LA CHAMELLE ÉGARÉE

Il me semble qu'on ne peut guère imaginer un texte littéraire, fiction, poème, où ne figurerait pas la mention explicite ou implicite d'un voyage. Même si aucun voyage n'est évoqué, il y a pourtant celui que le lecteur doit accomplir, du monde qui lui est familier, vers le monde étranger qui s'ouvre en même temps que le livre. Ce déplacement demande un effort, une adaptation aux us et coutumes du texte, et cela n'est pas toujours facile. Que de fois avons-nous renoncé au voyage! C'est pour cette raison que maints lecteurs préfèrent lire un roman plutôt qu'un recueil de nouvelles où il faut recommencer chaque fois le travail de fusion.

Tout bien considéré, l'ode arabe raconte une *rihla*, départ, séparation. La *mu^callaqa* d'al-A^cšā en est un bon exemple: le premier vers est un adieu à la bien-aimée, Hurayra, au moment où la caravane est sur le départ (*inna l-rakba murtaḥilu*). Telle que l'a définie Ibn Qutayba, l'ode classique (*qaṣīda*) décrit le voyage qui mène le poète vers un grand personnage dont il fera le panégyrique. D'où la description de la monture, cheval ou chamelle, d'où aussi l'évocation de vastes espaces traversés avant d'atteindre le but. Quant à l'élégie (*nasīb*) qui se situe à l'ouverture du poème, elle ne semble avoir, aux yeux d'Ibn Qutayba, qu'une fonction phatique: éveiller l'attention du personnage loué et se concilier sa bienveillance et ses bonnes grâces. Il va sans dire qu'Ibn Qutayba décrit un schéma général, un type idéal; nombreuses sont les odes qui ne s'y conforment pas.

Le destin d'une ode est de quitter les siens et il est vain de chercher à la retenir. Sitôt composée, elle s'échappe et mène une vie d'errance, semblable en cela, disait-on autrefois, à une chamelle égarée: on ne sait pas dans quelle contrée elle aboutira ni qui la recueillera.

D'une certaine manière, le poète apparaît aussi comme un égaré: il quitte sa terre natale et s'en va à l'aventure, d'une cour

princièere à une autre... De cette condition est né, au fil du temps, un genre littéraire original: la séance (*maqāma*), dont le protagoniste est un poète mendiant constamment en route dans l'immensité de «l'empire de l'Islam». C'est un *mukaddī*, un gueux, un voyou, voire un hors-la-loi. On peut le considérer, jusqu'à un certain point, comme un avatar du poète-brigand (*ṣu^clūk*) de la période préislamique.

L'un des poèmes les plus beaux et les plus anciens qui nous soient parvenus est *Lāmiyyat al-^carab* de Šanfarā, «l'homme aux grosses lèvres». Cette *Lāmiyya* – ainsi désignée en référence à la rime en *lām* de ses soixante-huit vers – est certainement l'un des plus beaux poèmes arabes. L'un des plus anciens? Peut-être pas si, comme l'indiquent une ou deux sources, il a été composé non par Šanfarā à l'époque préislamique, mais par un faussaire, Ḥalaf al-Aḥmar au II^e siècle de l'hégire. Tout en étant unique, il est bicéphale; selon qu'on l'attribue à l'un ou à l'autre, il prend un air différent et devient étranger à lui-même. Mais admettons, pour notre confort, son attribution à Šanfarā et oublions Ḥalaf al-Aḥmar.

Si je soulève cette question d'attribution, d'appartenance ou de paternité, c'est parce qu'elle est précisément, mais à un autre niveau, le sujet de *Lāmiyyat al-^carab*. Les origines familiales de Šanfarā ne sont pas claires et les biographes divergent sur ce sujet. Mais en nous bornant au texte, nous nous apercevons que Šanfarā se distingue par une double allégeance, une double famille, l'une humaine, l'autre bestiale.

Le poème s'ouvre d'ailleurs sur une séparation: le poète, sur le point de quitter les siens, leur signifie qu'il rompt avec eux. Nourrissant une sourde colère à leur égard, il les renie, tout comme eux l'ont renié en ne lui portant pas assistance, en ne le soutenant pas. Le choix s'impose alors: les loups et les hyènes, ma nouvelle famille, ma famille véritable (*ḥumu l-ablu*). Choix nécessaire, décision nocturne, mais la nuit, précise-t-il, est éclairée par la lune (*wa-l-laylu muqmirun*).

Aucun regret chez lui, aucune larme. La colère domine dans ses vers. Cioran a noté que Beethoven a introduit la colère dans la musique; il me semble que Šanfarā a, lui, introduit la colère dans la poésie arabe. Au commencement, la colère! Voir la colère d'Achille, point de départ de l'*Illiade*... Il n'y a pas, si mes souvenirs sont bons, de colère dans les *Mu^callaqāt*. Dans celle, célèbre, de ^cAmr ibn Kulṭūm, le ton qui domine est la jactance et l'enthousiasme épique, non la colère. La colère ne réapparaîtra que chez al-Mutanabbī.

Colère accompagnée chez Šanfarā de raillerie, notamment lorsqu'il désigne les siens par une référence à la mère: les fils de ma mère (*banī ummī*)! Pourquoi nommer la mère et pas le père? Pour que le reproche qu'il adresse aux siens, remarque un commentateur (Ibn ʿAṭāʾ Allāh), soit plus virulent. Car la mère, assure-t-il, est plus tendre, plus affectueuse, et les enfants à qui elle donne naissance, à la différence de ceux issus du père, ont tendance à s'aimer et à se soutenir. Indignité, déshonneur des *banī ummī*...

Le départ de Šanfarā a en même temps les allures d'une fuite. L'homme aux grosses lèvres sait qu'il est pourchassé et doit s'enfoncer dans les déserts les plus inhospitaliers pour échapper à ceux qui le traquent. La *Lāmiyya*, notons-le, se compose d'une série de scènes qui indiquent une déshumanisation croissante: le poète-brigand, dans un état de dénuement total, s'ensauvage, pieds nus, vêtements en lambeaux, cheveux hirsutes et incultes... La mutation culmine dans la belle scène qui clot le poème: Šanfarā, sur un sommet, domine le paysage; autour de lui, des boucs de montagne vont et viennent en toute quiétude; le soir, ils se tiennent au repos à côté de lui, comme s'il était un des leurs.

Partir, quitter les siens, s'arracher à eux, n'est-ce pas, au fond, se séparer de la parole ordinaire, habituelle? Le poète n'a plus rien de commun avec le langage de la famille. Au centre de la réflexion de ʿAbd al-Qāhir al-Ġurġānī sur la poésie, il y a ce qu'il appelle «*al-ġarāba wa-l-buʿd mina l-ʿāda*», l'étrangeté et l'écart par rapport à la norme.

Quitter le sol familial, le pays, le chez soi, devient alors une exigence. C'est ce que proclame, entre autres, Abū Tammām:

Le long séjour de l'homme au pays (*ḥayy*) use ses joues, aussi expatrie-toi (*iġtarīb*) afin de te renouveler.

J'ai vu que le soleil est d'autant plus aimé des hommes qu'il ne luit pas sur eux en permanence.

Iġtarīb est un mot aux sens multiples: voyage à l'étranger, deviens étranger à ton pays, confronte-toi à ce qui est extraordinaire, insolite. Il renvoie aussi au coucher du soleil (*ġurūb*). Mais le soleil fait retour, il ne disparaît que pour revenir, avec néanmoins un nouveau visage.

Dans un autre distique d'Abū Tammām, nous lisons:

Vagabonde avec ton cœur là où t'entraîne la passion, l'amour véritable n'est que pour le premier aimé (*ḥabīb*).

A quel premier *ḥabīb* Abū Tammām fait-il allusion? Curieuse-

ment, son prénom est Ḥabīb! Cela ne veut peut-être rien dire, mais tout de même, parler de l'aimé quand on est l'aimé... Le premier amour, l'amour unique serait donc l'amour de soi? Mais Abū Tammām nous entraîne vers une autre interprétation dans le second vers:

Que de demeures (*manzil*) sur terre sont familières (*ya^olafuhu*) au jeune homme (*fatā*), mais sa nostalgie est toujours pour la première.

A qui est liée la première demeure? A la mère, dira-t-on sans hésiter! Or ce vers n'évoque pas à proprement parler un retour concret, mais le seul désir du retour, qui ne sera de toute façon jamais satisfait. La nostalgie est d'autant plus forte que la demeure originelle est perdue, définitivement. On ne revient pas sur ses pas, le retour n'aura pas lieu. La demeure, le *manzil* n'est que traces, empreintes, vestiges (le motif des ruines, des *atlāl*). C'est une image, un souvenir, un *lieu-dit*.

Au cœur donc de la poésie lyrique, le rappel et le regret d'une demeure perdue. Le souvenir est alors si poignant qu'il faut marquer un temps d'arrêt, faire une pause. Ouvrons les *Mu^callaqāt*, le premier poète qui y figure est Imru^o l-Qays, «le Roi Errant», comme on l'appelait. Ses premiers mots:

Arrêtez-vous, et pleurons au souvenir d'un aimé (*ḥabīb*) et d'une demeure (*manzil*).

Cela nous ramène à Abū Tammām, à son *ḥabīb* et à son *manzil*. La première demeure, pour Abū Tammām, pour tout poète, existe, en fin de compte, elle est celle chantée par Imru^o l-Qays, le poète absolu, le premier poète (la précision chronologique n'est pas ici de mise). Tout poème est un retour à sa *mu^callaqa*, au premier vers de l'Ode inaugurale.

ABSTRACT

Mon étude est une série de remarques sur le poème en tant que *rihla*, récit de voyage, avec un accent mis sur le moment du départ, sur la séparation comme exigence. L'ai pris mes exemples chez des poètes anciens, ceux des *Mu^callaqāt*, ainsi que chez Šanfara et Abū Tammām.

KEYWORDS

Qaṣida. Ġarāba. Famille. Familiarité.

*Départs réels, départs métaphoriques,
départs textuels:
l'espace littéraire au Moyen Âge*

ANGELIKA NEUWIRTH

AL-HARĪRĪ'S TRAVEL IN SEARCH OF DISTRACTION:
AL-RIHLA FĪ TALABI L-ISTITRĀF

The alexandrine, for instance, has value both as meaning of a discourse and as signifier of a new whole, which is its poetic signification.

ROLAND BARTHES, *Mythologies*

A pre-modern Arabic dramatic genre: the maqāma

The classical genre *maqāma* may be read as a literary emblem of pre-modern Arabic, indeed Islamic, culture, focusing one of its core attitudes: geographic and cultural mobility. Little surprising then, that the *maqāma* is one of the most successful genres of Near Eastern literature,¹ that once «invented» in tenth-century Iran and developed in Iraq, soon spread to other literary provinces and linguistic traditions such as the Syriac and the Hebrew.² The *maqāma* is certainly more than just another genre of narrative. Very much like the case claimed by Roland Barthes for classical European poetry, the *maqāma* written in rhymed and rhythmically structured prose is «a strongly mythical system, since it imposes on the meaning one extra “signified”, which is regularity».³ The classical *maqāma* is replete with rhetorical patterns based on analogy; by virtue of its regularities it enjoys the reputation of stylistically exemplary literature, apt to exemplify grammatical norms, thus occupying a place in the core of traditional Arabic Islamic education. At the same time it displays a continuous oscillation between diverse literary ‘hyper-genres’; *sağ^c* prose and poetry, drama and narrative, and frequently transcends the usual range of lexicon by introducing neologisms and using rare words. These dynamic formal characteristics are in accord with the fact that the *maqāma*, in terms of contents, draws on social mobility,

¹ In its cultural impact it is comparable only the the *ghazal*: see Bauer-Neuwirth, *Ghazal as World Literature*, and Neuwirth *et al.*, *Ghazal as World Literature II*.

² Hämeen-Anttila, *Maqama*; Kilito, *Les Séances*.

³ Barthes, *Mythologies*, p. 133, n. 10.

portraying its protagonists as constantly travelling, thus taking the reader on an extended journey through the entire Islamic world. The *maqāma*, then, at the same time reflects travelling traditions, travelling literary genres and a number of plots connected to travel.

The most prolific and influential writer of Arabic *maqāmāt*, Abū Muḥammad al-Qāsim al-Ḥarīrī (d. 516/1122), left a collection of fifty *maqāmāt* that for their stylistic artistry early became part of the Arabic literary canon. Al-Ḥarīrī's *maqāmāt* rigidly follow a stereotypical structure: the narrator (*al-rāwī*) named al-Ḥarīṭ ibn Hammām in each single *maqāma* reports an event focusing on one and the same protagonist, Abū Zayd al-Sarūḡī, a picaro who earns his living by his often treacherous tongue. This Abū Zayd at the same time is the narrator's admired mentor, a gifted poet and rhetorician, whom al-Ḥarīṭ is eager to listen to and to debate with. To reach him, al-Ḥarīṭ has to travel permanently. He encounters Abū Zayd al-Sarūḡī in diverse places, in virtually all the cities of the Islamic ecumenism, from the Maghreb to Yemen. Each time he finds Abū Zayd staging a «drama» engaging in it a group of persons present on the spot – a kind of anticipation of the so-called «Invisible Theatre», currently practised in Latin America.⁴ Each time in the guise of a new identity, Abū Zayd by his rhetorical artistry captivates his unsuspecting co-actors and ends up extracting gifts from them. Recognized toward the end of the play by al-Ḥarīṭ, the hero has to submit himself to a kind of trial to render account in front of his disciple for his deceptive play – a task he often fulfils in poetical form. After this sort of «post-drama», al-Ḥarīṭ departs from the scene, thus marking the end of the *maqāma*. Drama and «post-drama», then, are the two main structural elements of al-Ḥarīrī's *maqāma* situated around the axis of the *anagnorisis*, the unveiling of the main protagonist's identity. The plot, thus, with striking regularity reiterates the model of crime and rendering account.

Yet, the *maqāma* plots are hardly intended to criminalize Abū Zayd. The narrator functioning as judge is himself an *alter ego* of the offender, belonging like Abū Zayd to those intellectuals who take interest not in warranted and established knowledge (*ʿilm*), the ideal human tenet in Islamic culture, but rather in the extraordinary, in miraculous and a-normal phenomena (*ʿaḡīb*). He follows the sophisticated, well-versed men in the ways of

⁴ Chenou, «Dramatische Strukturen».

the world, who choose to rely on their own experience rather than on pious transmission, replacing the religiously meritorious «journey in search of knowledge» with its subversive counterpart, the journey in search of the strange and unusual:

Kuntu aḥadtu ʿan ūlī t-taḡārib / anna l-safara mirʿātu l-aʿāḡib / fa-lam azal aḡūbu kulla tanūfa / wa-aqtabimu kulla maḥūfa / ḥattā ḡtalabtu kulla utrūfa (I had gathered it from men of experiences, that travel is a mirror of marvels, wherefore I ceased not crossing every desert, and braving every danger, so that I might bring into my reach everything wonderful).⁵

Subversions and transgressions

On surface level, then, the *maqāma* stages an ever-repeated geographical journey – undertaken by both the narrator al-Ḥarīṭ b. Hammām, and his mentor Abū Zayd al-Sarūḡī – as its stereotype scenario, that underlies each of the fifty narratives of al-Ḥarīrī's corpus, that thus, taken together, constitute a vast panorama of cities of almost the entire Islamic world. But the traditional Islamic project of the «journey in search of knowledge» (*al-riḥla fī ṭalabi l-ʿilm*), in al-Ḥarīrī's *Maqāmāt* is subverted to become a *riḥla fī ṭalabi l-istiṭrāf*, a «journey in search of the extraordinary». The *maqāma* does not affirm the official law-and-order discourse of Islamic *ʿilm*, but dissects its underlying psychological layers, shifting the focus from religious norms to their conceptual opposite, the *anti-norm*, represented by play and fiction, *adab*.

Travel therefore is not only geographical, though this movement does form an essential part of the *maqāma* plot, but travel is equally part of the internal structure. The *maqāma* itself – in artistic terms – embarks on a journey: it constantly transcends the borderline between different genres, of textual and real worlds, juxtaposing quotations from the Islamic past with contemporary speech. Finally, there is a permanent conceptual movement pervading the *maqāma*, leading from the employment of norm-conforming rhetorical patterns based on repetition and analogy to the expression of extremely unconventional ideas that occasionally violate established social norms. Little astonishing that the *maqāma* also transgresses the borderlines of gender, presenting on diverse occasions transvestites or feminized men.

The journey, then, though not in the sense of a linear, but

⁵ al-Ḥarīrī, *Maqāmāt*, vol. 5, p. 185; Steingass, *Assemblies*, vol. 2, p. 142.

rather a zigzag movement, can be considered as the matrix of the *maqāma*. In the following, diverse manifestations of mobility will be presented, that on an artistic, conceptual or gender-specific level mirror the external pattern of the journey. In view of the *maqāma*'s character as a counter-narrative to the «journey in search of religious knowledge», particular attention will be paid to the subversive movements of the *maqāma* which will require systematic reference to Bakhtin's concept of the «grotesque».

Al-Maqāma al-ramliyya: the argument

Let us turn to the *maqāma* of Ramlah⁶ as an example. There appears before the judge of Ramlah an old man in shabby guise together with a beautiful young woman equally clad in rags. In front of the *qāḍī* they together stage a topsy-turvy world in which woman dominates man verbally, «forbids him to bark». She unveils shamelessly to anticipate his attempt to speak up first with a forceful flow of words of her own. Her speech, consisting of seven poetical verses is not without sophistication: she claims against her husband that he neglects his marital duties. The claim is presented in a disguised and at the same time much exaggerated form: she projects the offence, the missed sexual intercourse with her husband, from her body onto the cosmic centre of the world, the Ka^cba. It is the rites of the Ka^cba that her husband has been neglecting for a long time:

*Yā qāḍiya l-Ramlati yā dā lladī / fi yadīhi l-tamratu wa-l-ḡamra /
ilayka ašku ḡawra ba^cli lladī / lam yahḡuḡi l-bayta siwā marra* («O
qāḍī of Ramlah, in whose hands there is for us the date or else the
hot cinder-coal / to thee complain I of my mate's cruelty, who pays
his pilgrim's duty but once in a while»).

The first journey to a sub-textual world: the imagined departure for pilgrimage

An image of travel is employed to demonstrate a most essential social activity. From the beginning, then, the image of the departure for the pilgrimage is projected on the narrative. It is employed to sacralise the discourse of sexuality. According to the

⁶ For a more comprehensive presentation of the *maqāma*, see Neuwirth, «*Adab Standing Trial*».

⁷ al-Ḥarīrī, *op. cit.*, p. 186; Steingass, *op. cit.*, p. 142.

woman, nothing less than a *ritual* omission that threatens world order itself is at stake. Although her complex metaphor of various pilgrimage performances does allude to sexual acts, yet her speech, over the first four verses, has no explicit mention of the female body thus giving the claim a touch of an enigma. All the more daring is her reference to the authority of the renowned early Islamic jurist Abū Yūsuf, whose recommendations as to the ritual performance of the Islamic pilgrimage, the *ḥağğ*, are used frivolously as evidence for the meritoriousness of frequent intercourse:

Wa-laytabu lammā qaḍā nuskahu / wa-ḥaffa zahran id ramā l-ğamra
/ kāna ^calā ra^oyi Abī Yūsufa / fī şilati l-ḥiğğati bi-l-^cumra («Would that, when his devotion has come to end, and eased his back is after his pebble-throw / he followed Abū Yūsuf's wise rule and went to join the lesser with the chief pilgrimage»).⁸

The female body, thus, is perceived as a cosmically relevant surface on which the juridical rulings of the classical legal scholar are projected – a treatment of the body which deserves to be called «grotesque» in the Bakhtinian sense. It is only in the second part of her speech exposing her expired patience that the woman speaks in her own right as «I» and threatens – in case of a non-satisfactory solution of the problem – to strip herself of all decency, i.e., to rebel openly against social norms and give herself up to the rival *par excellence* of her legitimate partner, Satan himself:

Fa-murbu immā ulfatan ḥulwatan / turdī wa-immā furqatan murra
/ min qabli an aḥla^ca taḥba l-ḥayā / fī t^cati l-şayḥi Abī Murra («So bid him show me henceforth sweet kindness, or make him drink the bitter draught of divorce / before I put from me the last shred of shame, obedient to old Abū Murrāh's [i.e., the devil's] hest»).⁹

Woman's beauty is charged with ambivalence, she may at any moment threaten order by exercising temptation (*fitna*), which is the very domain of the devil, the Arabic word *fitna* itself being ambiguous, denoting both the female virtue of excessive beauty and the equally female as well as devilish device of beguiling and deceiving.¹⁰

⁸ al-Harīrī, *op. cit.*, p. 186; Steingass, *op. cit.*, p. 142.

⁹ al-Harīrī, *op. cit.*, p. 186; Steingass, *op. cit.*, p. 142.

¹⁰ Saleh, «The Woman as a Locus».

The second journey into a sub-textual world: the imagined return to ancient Arabic scenarios

The old man strikes back with a rhetorically no less refined riposte, equally embarking on a journey, not in space however, but in time: he projects a new intertext on the narrative, the pre-Islamic strife of the Hero to overcome Fate. As the woman before, he refers to both juridical and social issues constructing a reality that is diametrically opposed to the normal. His house – he claims – has been turned from a home into a wasteland; the body of his wife has been stripped of the conventional signs of social esteem, i.e., jewellery:

Fa-manzilī qafrun kamā ḡīdubā / ʿuṭlun mina l-ḡizʿati wa-l-šadra («So my abode is empty, as unadorned her neck you see by shell or gold ornament»¹¹).

In spite of his legal right «to till his field» guaranteed by an explicit Qurʾānic ruling,¹² still he cannot afford progeny:

Wa-miltu ʿan ḥartiyya lā raġbatan / ʿanbu wa-lākin attaḡī badra («And not from grudge held I aloof from my field, only from fear to see the seed spring in halm»¹³).

His abstinence – he claims – is in glaring contradiction to his personal faith, since in matters of love he is along the same line with the Uḍrites, the Banū ʿUḍra, known for their passion. And what is more, the offence – he claims – is not the social shortcoming he is charged with, but a criminal delict: robbery of possessions, stripping of his wife's body and devastation of his house, committed not by him but by a third person, that is *al-dabr*, fate, devastating time:

Wa-innamā l-dabru ʿadā šarfubu / wa-btazzanā l-durrata wa-l-durra («But Fate's fitful freak has come over us, ruthlessly robbing us of both pearl and bead»¹⁴).

The denouement

The judge, equally appalled by the woman's threat of disclosing

¹¹ al-Ḥarīrī, *op. cit.*, p. 194; Steingass, *op. cit.*, p. 143.

¹² *Qurʾān* 2:227.

¹³ al-Ḥarīrī, *op. cit.*, p. 195; Steingass, *op. cit.*, p. 143.

¹⁴ al-Ḥarīrī, *op. cit.*, p. 194; Steingass, *op. cit.*, p. 143.

her hidden female nature and positively impressed by the man's argument, admonishes the woman and decrees that the man is right. The woman is left speechless, but quickly changes back to fit the patriarchal image of a chaste and modest female showing regret and complaining about having suffered public exposure in vain:

Wayḥaka, hal finā illā man ṣadaq / wa-bataka ṣawnahu idā nataq / fa-lāytanā laqīnā l-bakam / wa-lam nalqa l-ḥakam («Alas, is there concealment after appeal, and remains to us a seal upon any secret? There is neither of us, but says that which is true and tears the veil of modesty in speaking out. So would God that we had been visited with dumbness and not repaired to the judge»).¹⁵

She then veils herself anew bashfully: *tumma ltafa²at bi-wiṣāḥibā / wa-tabākat li-ftidāḥibā* («Thereupon she covered herself with her kerchief, and pretended to weep at her exposure»).¹⁶ The judge joins in the man's complaint against fate, *al-dahr*, and alleviates their hardships by a generous gift whereupon they part peacefully from the stage. The marital problem seems to be solved and patriarchal order restored.

The players' departure from the scene

This point, when Abū Zayd has received his recompense and has departed, marks the turning-point, where his recognition is due. Indeed, the judge's admiration soon turns into curiosity; he feels he should know more about the couple, whose eloquence has impressed him:

Wa-taḥḥaba l-qāḍī ba^cda masraḥibimā / wa-tanā²i ṣabaḥibimā / yutnī ^calā adābīhimā / wa-yaqūlu: hal min ^carīfin bi-himā? («After they had gone, and their persons were at a distance, the *qāḍī* began to praise their cultured minds, and to ask: «Is there anyone who knows them?»).¹⁷

Thereupon follows the anticipated *anagnorisis*, the revealing of the deception which is brought about by the *qāḍī*'s entourage who have recognized Abū Zayd. The *qāḍī* as the victim feels duped. The fictitious case thus turns into a genuine case, i.e., the «post-drama» demanded by the *maqāma*'s structure, where

¹⁵ al-Harīrī, *op. cit.*, p. 196; Steingass, *op. cit.*, p. 144.

¹⁶ al-Harīrī, *op. cit.*, p. 196; Steingass, *op. cit.*, p. 144.

¹⁷ al-Harīrī, *op. cit.*, p. 198; Steingass, *op. cit.*, p. 144.

now the *qāḍī* has to negotiate the offence of play in the place of seriousness, of deception through the practicing of subversive rhetoric. A messenger is sent out to bring the offenders back to court. But too late: he has found the couple preparing their escape. The old man has, however, left a message to submit to the *qāḍī* presenting his defence in written form. He hands over to the messenger a poem which contains – again – a pleading for play, for fiction. Within the debate which has now widened into a conflict of norms, Abū Zayd in his authentic role as an artist, as the spokesman of the norms of art and play, confronts the *qāḍī* as the spokesman of legal norms. First he pays back the *qāḍī*'s generosity with an advice clad into a gnome, a saying of wisdom, «Never regret a good deed»: *Ruwaydaka lā tu^cqib ḡamīlaka bi-l-aḍā* («Eh, gently, let not bounty be followed by injury»). Material gain and prestigious praise are not available at the same time: *fa-tuḍḥī wa-šamlu l-māli wa-l-ḥamdi munṣadi^c* («For else both thy wealth and fame alike will be lost and gone»).¹⁸

But, since the case is – apart from the issue of the particular deceptive play – about the legitimacy of fiction and play in general, he reminds the *qāḍī* that fictitious speech to gain material support, to win someone as a patron, is by no means «new», i.e., in terms of jurisprudence, suspicious of a heretical innovation:

Fa-lā tataḡaddab min tazayyudi sā^cilin / fa-mā huwa fī ṣawḡi l-lisāni bi-mubtadi^c («And fly not into passion if a beggar exaggerates, for he is by no means first to polish and gloss his speech»).¹⁹

The *qāḍī* has simply served as a patron. The most striking argument, however, that the offender puts forward to support his poetical anti-norm is his playful re-interpretation of the juridical key concept of *taqlīd*, emulation, through which he wilfully turns the painful and humiliating experience of deception into something agreeable, even into a meritorious act in religious terms: the *qāḍī*, he argues frivolously, has done well to emulate his great precursor, the jurist Abū Mūsā al-Ašcarī, whose fame is due not least to his having been fatefully deceived as the spokesman of the fourth caliph, ^cAlī ibn Abī Ṭālib, during the tribunal held to decide about the right to the caliphate disputed between ^cAlī and his rival Mu^cāwiya:

¹⁸ al-Ḥarīrī, *op. cit.*, p. 201; Steingass, *op. cit.*, p. 146.

¹⁹ al-Ḥarīrī, *op. cit.*, p. 201; Steingass, *op. cit.*, p. 146.

*Fa-in taku qad sā²⁰atka minnī ḥadī^catun / fa-qablaka šayḥu l-As^cariyyina qad ḥudi^c («And if some deceit of mine is taken by thee amiss, remember, Abū Mūsā before thee has been deceived»).*²⁰

The *qāḍī* is captivated anew and proves again – this time intentionally – a patron by procuring the couple through a riding messenger with a generous gift. He openly declares his confirmation of membership to the world of fictitious play:

Sir sīra man lā yarā l-iltifāt / ilā an tarā l-šayḥa wa-l-fatāt / fa-bulla yadayhimā bi-hādā l-ḥibā²¹ / wa-bayyin labumā nḥida^ci li-l-udabā²¹
(«Fare speedily like one who turns neither right nor left, until thou seest the Shaykh and the wench / and moist their hands with this gift, and show to them how fain I am to be beguiled by the literati»).

²¹

This spontaneously playful abdication of the official spokesman of public norms from his judicial office and thus the elevation of the literarily gifted rogue to the rank of a competent authority, a guarantor of new norms, moves the narrator, al-Ḥarīrī, to utter a justified superlative judgment:

Qāla l-rāwī fa-lam ara fi l-igtirāb / ka-hādā l-^cuḡāb / wa-lā sami^ctu bi-mitlibi mimman ḡāla wa-ḡāb (Quoth the narrator: «Now in all my wanderings abroad, I never saw a sight as wonderful as this nor heard I the like of it from anyone who roved about and roamed through the lands»).

²²

Tracing the ^caḡīb: the hermeneutic impact of tawriyya

What is the magic in Abū Zayd's practicing his art, that finally gives it precedence over the norms represented by the *qāḍī*? The *qāḍī*'s conversion appears to be due to a particular aura emanating from subversively employed literary art, from the staging of fiction. Obviously a carnivalesque situation had been created, dominated by particular aesthetics that in Bakhtin's terms is to be called «grotesque»:

²⁰ al-Ḥarīrī, *op. cit.*, p. 201; Steingass, *op. cit.*, p. 146.

²¹ al-Ḥarīrī, *op. cit.*, p. 201; Steingass, *op. cit.*, p. 146. This confession of a judge will find a counterpart some 600 years later in the similar closure of another famous forensic affair in literature, Friedrich Schiller's ballad «The Pledge» («Die Bürgschaft») which also ends up with the judge joining the offenders' ranks: «Ich sei, gewähret mir die Bitte, in eurem Bund der dritte!»

²² al-Ḥarīrī, *op. cit.*, p. 202; Steingass, *op. cit.*, p. 146.

The grotesque frees from all the forms of inhumane necessity that the ruling concepts of the world are imbued with. It exposes them as being but relative and limited in nature. The element of laughter, of a carnivalesque perception of the world that underlie the grotesque, annihilates austerity as well as any claim to timeless validity and inalterability of the concepts of necessity.

The representation of the grotesque focuses on

... the body, and particularly on those parts of it where the body transcends its own limits, where it produces a new body [...]. The essential event in the life of the 'grotesque body', the acts of the body drama: eating, drinking, sexual intercourse [...] – take place at the borders between body and world, at the borders between the old and the new body.²³

The play staged in our *maqāma* is marked by its extensive verbal and gestural references to the female body and sexuality conveying a uniquely carnivalesque touch. It is certainly «grotesque» that the woman claims a cosmic analogue to her body to illustrate her complaining about her husband's sexual negligence. She further proves frivolous in exposing this cosmically enlarged body to the ritual rulings of a juridical-political authority. The realms of erotic and jurisprudence thus have been made mutually permeable. But has not the woman already deeply invaded the territory of her juridical adversary by drawing a parallel between the Ka'ba and the female body?

Subversion of the concept of travel to denote a sexual praxis

After all she has hidden her erotic claim under a juridical metaphor. Looking closely at her argument, it turns out that she has all the time been alluding to a particular juridical issue defined by Abū Yūsuf: the pilgrimage modality known as *mut^cat al-ḥaḡḡ*, «enjoyment of the pilgrimage». This pilgrimage pattern, which demands a temporary interruption of the rites, is already put in close context to sexual pleasure in an early tradition traced back to a companion of the Prophet saying: *Mut^catāni kānatā ^catā ^cabdi rasūli llāh: mut^catu l-ḥaḡḡi wa-mut^catu l-nisā[?]* («Two enjoyments existed during the time of the messenger of God: the enjoyment of the [interrupted] pilgrimage and the enjoyment of women»).²⁴

²³ Bakhtin, *Literatur und Karneval*, p. 28.

²⁴ The relationship between the two «enjoyments» has been discussed by Gribetz, *Strange Bedfellows*.

Through this *iunctim* the «interrupted pilgrimage» preserved its erotic connotation in the Islamic juridical lore where the tradition was long discussed. By alluding to it the woman demonstrates how different discourses, the juridical, the ritual, and the socio-traditional, are all closely related to the erotic discourse, indeed end up in it. We are confronted with a most sophisticated use of the rhetorical figure of *double entendre*: the woman describes – without explicitly mentioning the crucial word «enjoyment» (*mut^ca*) – *mut^cat al-ḥaġġ*, the «enjoyment of the (interrupted) pilgrimage», intending, however, *mut^cat al-nisā²*, the «enjoyment of women». Needless to say that this particular application of the figure of speech presupposes intimate juridical knowledge.

Little surprise, then, that the speech of the man is committed to the same pronouncedly sensual concept of the body. He focuses on the erotic play with the female body: *fa-mud nāba l-dabru baġartu l-dumā* («But since fell fortune fled I left dolls alone»);²⁵ a second metaphor alluding to the act of intercourse is based on the well-known Qur^ānic allegory that pictures women as a field: *wa-miltu ^can ḥartiyya lā ragbatan / ^canhu wa-lākin attaḳī badra* («And not from grudge held I aloof from my field, only from fear to see the seed spring in halm»).²⁶ Again, frivolously, an authority is brought into the debate on sexuality, this time not a learned but an ideological one, the Banū ^cUdra: *wa-kuntu min qablu arā fi l-hawā / wa-dīnibi ra²ya banī ^cUdra* («Erewhile my views on love and his creed and cult were those professed so staunchly by ^cUzrah's tribe»)²⁷ – so as if orthodoxy *in causa Veneris* was to be demonstrated, as if the opening of the juridical discourse toward the erotic had to be proved a second time.

The poet and his society – a quarreling couple? Travel as a meta-discourse: oscillation between norm and anti-norm

Obviously this sophisticatedly carnivalesque neutralization of the deceptive play is sufficient for the artist to win his case against the *qāḍī* in the play – but is it enough as well to make an act of deception committed against a *qāḍī*, indeed, a jurist's subsequent «conversion» to the norms of the literati, acceptable to the listeners as well? What is it that gives the protagonist the

²⁵ al-Ḥarīrī, *op. cit.*, p. 195; Steingass, *op. cit.*, p. 143.

²⁶ al-Ḥarīrī, *op. cit.*, p. 195; Steingass, *op. cit.*, p. 143.

²⁷ al-Ḥarīrī, *op. cit.*, p. 194; Steingass, *op. cit.*, p. 143.

peculiar authority so as to make his offence against the spokesman of their norms reasonable to them?

Here, when we leave the internal level of the dramatic interaction on the stage and turn to the perception of the listeners confronted with al-Ḥarīrī's particular staging the antagonism between the artist's and the jurist's norms – we come across a set of symbols that endow the literary artist's relation to the female with virtually mythical dimensions. Already the analogy drawn by the woman between the Ka'ba and the female body was to arouse suspicion as to the merely private character of the debate. The introduction of the intricate juridical problem of the *interrupted pilgrimage* into the debate, a topic penetrating deeply into the normative system of the collective, had further enhanced the impression that a political point is being made, a socially significant message is being conveyed through a complex allegory. Looking closer at the woman's claim against the deficient partner one finds that the ideas behind both the metaphor «pilgrim» and its substrate «husband» converge at a common nucleus crucial for the creation of order, both warranting the continuance of the world: the pilgrim serves to uphold world order by performing the prescribed rites; the husband contributes to guarantee the survival of society by procreation. What is that momentous role entrusted to the *maqāma* hero, i.e., the artist, that is hidden behind the double-fold metaphor «husband-pilgrim»? What is the public relevance of his task?

Here again, the figure of the *double entendre* is involved. The political *sous-entendu* of the play about the quarrelling couple becomes clearer through the man's speech. Indeed, he no less than his wife resorts to an image of movement, staging himself as the Bedouin hero who defies Fate: he has been the victim of a hostile aggression, of robbery and devastation of the home for which offences he claims the responsibility of a figure, who has been since time immemorial the adversary of him who practices the art of poetry, namely *al-dabr*, fate. It is the courageous rebellion against *al-dabr*, the paralyzing power of the inescapable Fate «erasing human works without hope for life beyond death»,²⁸ that in ancient Arabic tradition makes up the heroic profession of the poet, who is bound to ever restore the consciousness of self-assertion to his tribal group. To be sure, what had once been a matter of personal experience has become for the literary art-

²⁸ Böwering, «The Concept of Time in Islam», p. 57.

ist of the ʿAbbāsīd era a poetical mimesis in emotion, to quote Andras Hamori: «They remove us into a world that half knows itself to be poetic rather than realistic». ²⁹ Yet, in spite of the poet's political significance actually lost, poetry still constitutes that free space beyond the ruling norms that has been once called Arab humanism. To put it metaphorically: the later poet has saved the ancient aura of the Bedouin rebel – the icon of which is the fight against *al-dabr*. To suffer defeat by *al-dabr*, therefore, comes equal to his impotence to perform the creative act for his world that he is due: to impregnate his language community with his word, to guarantee «her» spiritual continuance. Claiming that *al-dabr* has overwhelmed him, devastating his abode and stripping his female companion of her jewellery, the artist-protagonist clads the public disaster into two images taken from the female realm that graphically expose the shapelessness and lack of attraction that society suffers from once art and play are banned and absent.

The play staged by the literary artist thus projects into the private sphere what in reality takes place in the public, indeed political realm. Under the veil of his private companion is hidden – consciously or unconsciously – but realizable for the listeners: an allegory of society, who takes the case of the defeated and deserted spokesman of artistic freedom to court. Art is neglected – the poet has become virtually impotent, since the patrons supposed to support him in his struggle against destructive Fate, viz. loss of meaning, are no longer to be found. Once no construction of meaning is possible anymore, world order and continuance, in spite of the continuing validity of normative values, are endangered. The complaint of the woman is a true plight, only its staging as a private case is deception, or – for him who comprehends – *allegorical theatre*. For the comprehending listener at this point the woman's enigma put forward in the beginning of the play through her introduction of the enjoyment, as a *double entendre*, becomes fully soluble in the end. The reference to the «enjoyment of the (interrupted) pilgrimage» (*mut^cat al-ḥaǧǧ*), as a mask for the «enjoyment of women» (*mut^cat al-nisā^ʿ*), turns out to be covering still another *mut^ca*: the truly missed enjoyment is that particular pleasure that only the literary artist, follower of the ancient poet's excessive ways always travelling and transcending the realm of norms, can convey to his language community – the fulfilment

²⁹ Hamori, *On the Art*, p. 65.

of enjoying meaning, of gaining knowledge through unrestrained aesthetic experience, through fiction and creative invention. The artist thus, has won his case: artistic norms have prevailed over juridical norms, travelling traditions over static ones.

Bibliography

Primary sources

- Abū Muḥammad al-Qāsim b. ʿAlī al-Ḥarīrī, *al-Maqāmāt. Šarḥ maqāmāt al-Ḥarīrī* li-ʿAbī l-ʿAbbās Aḥmad b. ʿAbd al-Muʾmin al-Qaysī al-Šarīšī, ed. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, Cairo, al-Muʾassasa al-ʿArabiyya al-Ḥadīṭa, 1976, 5 vols.
- Steingass, Francis, *The Assemblies of al-Ḥarīrī*, translated from the Arabic, with notes, historical and grammatical, by Dr. F. Steingass, vol. 2 containing the last twenty-four assemblies, London, Royal Asiatic Society, 1898.

Secondary literature

- Bakhtin, Michail M., *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*, Frankfurt a.M., Fischer, 1990.
- Barthes, Roland, *Mythologies*, selected and translated by Annette Lavers, London, Cape, 1972 (orig. edn. *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957).
- Bauer, Thomas and Neuwirth, Angelika, *Ghazal as World Literature. Transformations of a Literary Genre*, Beirut-Würzburg, Ergon, 2006.
- Böwering, Gerhard, «The Concept of Time in Islam», *Proceedings of the American Philosophical Society* 141/1 (1997), pp. 55-66.
- Bonebakker, Seger A., *Some Early Definitions of the Tawriya and Safadi's Fadd al-Xitām ʿan at-Tawriya wa-ʿl-istixdām*, The Hague, Mouton, 1966.
- Chenou, Marianne, «Dramatische Strukturen in den Maqamen al-Hamadhanis und al-Hariris», in Christoph Bürgel and Stephan Guth (eds.), *Gesellschaftlicher Umbruch und Historie im zeitgenössischen Drama der islamischen Welt*, Beirut-Stuttgart, Steiner, 1995, pp. 87-100.
- Gribetz, Arthur, *Strange Bedfellows: mutʿat al-nisāʾ and mutʿat al-hajj. A Study Based on Sunnī and Shīʿī Sources of Tafsīr, Ḥadīth and Fiqh*, Berlin, Klaus Schwarz, 1994.
- Hämeen-Anttila, Jaakko, *Maqama. A History of a Genre*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002.
- Hamori, Andras, *On the Art of Medieval Arabic Literature*, Princeton (MS), Princeton University Press, 1974.
- Irwin, Robert (selected by), *The Penguin Anthology of Classical Arabic Literature*, London, Penguin, 1999.

- Kilito, Abdelfattah, *Les Séances. Récits et codes culturels chez Hamadhânî et Harîrî*, Paris, Sindbad, 1983.
- Moreh, Shemuel, *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1992.
- Neuwirth, Angelika, «*Adab* Standing Trial – Whose Norms Should Rule Society? The Case of al-Ḥarîrî's "al-Maqamâh al-Ramlîyah"», in Angelika Neuwirth et al. (eds.), *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Towards a New Hermeneutic Approach*, Beirut-Stuttgart, Steiner, 1999, pp. 205-24.
- , «Woman's Wit and Juridical Discourse: A Forensic Maqama by the Classical Arabic Scholar Al-Hariri», in Barbara Winckler and Angelika Neuwirth (eds.), *Figurationen 01/05, Arabesken/arabesques*, Köln, Böhlau, 2005, pp. 23-36.
- Neuwirth, Angelika, Hess, Michael, Pfeiffer, Judith, Sagaster, Börte (eds.), *Ghazal as World Literature II. From a Literary Genre to a Great Tradition: The Ottoman gazel in Context*, Istanbul-Würzburg, Ergon, 2007.
- Pellat, Charles, «Makāma», in *Encyclopaedia of Islam*, new. ed., vol. 6, Leiden, Brill, 1991, pp. 107-15.
- Rosen, Tova, *Unveiling Eve. Reading Gender in Medieval Hebrew Literature*, Philadelphia (PA), University of Pennsylvania Press, 2003.
- Rückert, Friedrich, *Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug, oder die Makamen des Hariri*, (trans. by Friedrich Rückert), Leipzig, Reclam, 1989 (reprint of the 1837 edition with an epilogue by Walther Wiebke).
- Saleh, Walid, «The Woman as a Locus of Apocalyptic Anxiety in Medieval Sunnī Islam», in Angelika Neuwirth et al. (eds.), *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Towards a New Hermeneutic Approach*, Beirut-Stuttgart, Steiner, 1999, pp. 123-45.

ABSTRACT

Abū l-Qāsim Muḥammad al-Ḥarīrī is perhaps the most consequent chronicler of a journey *sui generis*: the «journey in pursuit of detraction». This invention, materialized in the so-called *maqāma*, and intended as an anti-typus of the Islamic ideal of the «journey in pursuit of knowledge» – stages two heroes: a somewhat reckless, though rhetorically brilliant rogue, named Abū Zayd, and a narrator, al-Ḥarīrī. The latter reports the events staged by Abū Zayd, who in a sort of theatrical sketch that he performs in diverse cities of the Islamic world, involves representatives of all social classes as co-actors: religious functionaries as well as mere passers-by. His performances regularly feature him as a survivor, who is forced to circumvent social norms and replace them by anti-norms. Abū Zayd, thanks to his extraordinary rhetorical talents always succeeds to arouse his public's emotions and thus to activate their charity. Although each time identified and forced to render account for his delusive play he will go on displaying his tricks throughout Ḥarīrī's work that comprises 50 *maqāmas*. Ḥarīrī's stylistically most refined work is a tour de force to establish a value system that places play, epistemic curiosity, sensual enjoyment and last but not least sexual fulfilment as primary goals of human strife.

KEYWORDS

Travel. Subversion of norms. Adab.

MAQĀMA HEROES ON THE ROAD.
DEPARTURES IN IBN AL-AŠTARKŪWĪ'S
AL-MAQĀMĀT AL-LUZŪMIYYA

«Whenever two friends meet, there must be a separation». Ibn al-Ḥaṭīb (d. 776/1374), from whose *Miʿyār al-ihṭiyār*¹ this sentence comes, seems to have well understood the necessity of separating the hero in the end of the *maqāma* from his friend, the narrator, so that the two may meet again in the next episode.

The structure of the standard *maqāma* necessitates this ebb and flow of meeting and separation. The recognition scene at the end of the *maqāma* works only if the hero and the narrator have not been travelling together.² The episodic nature of the *maqāmas* and the theme of travelling make it obvious that throughout a collection there will be arrivals and departures – ironically, the reverse order of these fits well with the inverted, topsy-turvy world of the genre: arrivals usually antecede departures. The action is set in motion when the narrator arrives at the scene and it ends when the hero departs from it.³ In a heroic quest, on the other hand, the hero sets out on the road in the beginning and in the end he arrives at his goal.

The final separation may be achieved in various ways. In al-Hamaḍānī's (d. 398/1008) *maqāmas*, the narrator often follows the trickster when the latter steals away after his performance⁴ and

¹ Quoted from Hämeen-Anttila, *Maqama*, p. 293.

² Obviously, there are *maqāmas* where the hero and the narrator adventure together – the separation of the two is a necessity only in the standard type of the *maqāmas*, where the narrator takes on an ambiguous role somewhere between the trickster and the tricked, belonging strictly speaking to neither side. In this sense, the narrator is the most ambiguous character of the *maqāmas* and too little attention has been given to him and his role.

³ An explicit final departure, though, is not an absolute necessity, and in many *maqāmas* the story ends with the end of the trick and the departure of the hero is not mentioned. However, as the next meeting will be in another place, there is an implicit final departure. Likewise, an explicit initial arrival is not,

only then discovers that it is his old acquaintance, Abū al-Faḥ – he may have suspected this to be so, but only now does he know it for certain. The Hamadānian *maqāma* often ends with an envoi, a short poem pronounced by the hero, commenting on the events or explaining the hero's understanding of life's realities. This envoi favours the narrator and the hero remaining together after the trick, and in one way or another they are unnoticed by others, although in some *maqāmas* al-Hamadānī lets the hero give the envoi as a monologue, with no-one to listen to him. Later, the device of *ruqʿa*, or a written note containing the envoi, was invented by Ḥarīrī (d. 516/1122),⁵ which enabled the hero to leave both his audience and the narrator and yet have the final word.

In the Hamadānian *maqāma*, the narrator and the hero often leave each other in the finale after the envoi and depart in their own separate ways. In the next *maqāma*, the two usually arrive at a new place, either together or separately,⁶ but it is usually not indicated where they come from, nor are the scenes of consecutive *maqāmas* in any logical order from a geographical point of view. The protagonists just come to the scene: there is only the arrival, but no explicit preceding departure. Often, though, al-Hamadānī's *maqāmas* begin on the road – travel and highway robbery, from a victim's point of view, were real-life features known by the author from his own experience.

In the *maqāmas* of al-Ḥanafī (late 6th/end of the 12th century),⁷ mention is often made of an initial departure at the beginning of the *maqāma*, which gives coherence to the collection, building up a certain kind of travelogue for the wanderings of the protagonists. Al-Ḥanafī seems also otherwise to have given more attention to the coherence of his collection; the *maqāmas* of al-Hamadānī were obviously composed separately, with little concern for the total composition⁸ and al-Ḥarīrī, though consciously writing a

as such, necessary. Some, though not many, *maqāmas* begin when the narrator is already at the place of imminent action. Here the arrival is only implied.

⁴ Hämeen-Anttila, *op. cit.*, p. 50.

⁵ *Ibidem*, pp. 152-3. Technically, the device could be compared to the Greek tragedies' *teikhnoskopia*, where battles and murders could be described on the stage, yet evading both the practical and ethical problems involved with actually showing them.

⁶ In the latter case, the arrival of the hero is usually not described.

⁷ Hämeen-Anttila, *op. cit.*, p. 198.

⁸ This has been a matter of some controversy in *maqāma* studies, but

collection in imitation to al-Hamadānī's did not much care, either, to provide it with a clear structure. In other narrative genres, more care was taken over the overall composition, and departures after the episodes were more elaborate, linking separate episodes into one continuous whole. This may especially be seen in narrative *risālas*.⁹ In, e.g., hunting *risālas* (*risāla ṭardiyya*) we have continuous narratives taking place over several days. In such cases, both temporal and spatial consistency is achieved: the geographical details are realistic and time runs on as it does in the real world. From *risālas*, the technique was occasionally taken into *maqāmas*, as seems to have been the case in the fragmentarily preserved *maqāma* by Abū Ḥafṣ ʿUmar Ibn al-Šahīd (late 5th/11th century).¹⁰

One of the preserved fragments (§ 3) ends with an explicit mention of the party moving on the next morning. Such a device gives coherence to the narration and links the individual episodes together.

Some Spanish authors, such as Ibn ʿIyād al-Lablī (early 6th/12th century)¹¹ and al-Faṭḥ ibn Ḥāqān (d. 535/1140),¹² briefly mention in the beginning of their respective *maqāmas* where the narrator came from. Ibn Abī l-Ḥiṣāl (d. 540/1146), on the other hand, wrote a bipartite *maqāma* where the first part ends with the departure of the hero, but this time the duped narrator tracks the hero down and manages to find the trickster, which leads to the second episode.¹³ Also here, both spatial and temporal consistency is achieved.

By the time of Ibn al-Aštarkūwī (d. 538/1143), the Andalusian *maqāma* had been swiftly developing and it is worth having a look at how Ibn al-Aštarkūwī worked with the received tradition of arrivals and departures. His *maqāmas*, once famous but later forgotten, have recently returned to the centre of attention, thanks to the labours of especially two scholars, Ignacio Ferrando Frutos and James T. Monroe, who have published translations, into Spanish and English, of the whole collection.¹⁴

the facts seem quite clearly to indicate that the collection was made after al-Hamadānī's death and that the individual *maqāmas* were written with little concern as to the whole.

⁹ For the genre, see Hämeen-Anttila, *op. cit.*, pp. 213-5.

¹⁰ *Ibidem*, p. 237.

¹¹ *Ibidem*, p. 242.

¹² *Ibidem*, p. 244.

¹³ *Ibidem*, pp. 248-9.

¹⁴ Despite some inaccuracies, Monroe's translation is a welcome addition to

Ibn al-Aštarkūwī took some steps towards making his *maqāma* collection coherent. He gave more attention than most of his predecessors to the narrator, creating a background for him, albeit a rather vague one, and making his uneasy relation with the hero psychologically better motivated. His great merit was to realize that the tension between the protagonists – the immoral hero often maltreating the narrator who yet remains his friend – had to be resolved to make the *maqāmas* psychologically credible.

From the point of view of modern novels, one would expect to find some kind of organizing principle of the individual *maqāmas* being used to create cohesion in the collection. The most obvious would be an arrangement of the *maqāmas* into a temporal sequence in the right chronological order. Yet there are few unequivocal temporal indicators in the text and these do not form a logical whole. Chronology was not used as an organizing criterion in the collection.¹⁵ As *maqāmas* were, from al-Hamaḍānī onwards, given geographical scenes, another obvious principle would have been to set the *maqāmas* into an itinerary, the adventures following each other in a geographical order, so that the *maqāmas* could be placed on a map. On a more modest scale, individual *maqāmas* could be linked with each other by setting the next *maqāma* at the scene for which the hero departed at the end of the previous *maqāma*. Glancing through the localities where the events take place, however, one soon realizes that no such organizing principle has been used in the collection. It thus seems, that the author, and Mediaeval authors in general, had a view of coherence which is different from ours. But how did Ibn al-Aštarkūwī begin and end his *maqāmas* in terms of departure?

Departure may, potentially, be described either at the beginning or the end of a *maqāma*, or at both. In initial departures, and arrivals, it is almost without exception the narrator whose movements are described, never the hero, who usually appears suddenly on the scene after it has already been set.¹⁶ There are some cases in Ibn al-Aštarkūwī's *maqāmas* where the initial departure of the

the meagre number of translated *maqāma* collections. All translations of Ibn al-Aštarkūwī's *maqāmas* in this article are by Monroe. The *maqāmas* are referred to with the letter M and their ordinal number in Monroe's translation.

¹⁵ An exception being M50, which ends the collection with the death of the hero. But this remains the only exception.

¹⁶ In, e.g., M28, the narrator «stumbled upon the master, Abū Ḥabīb, who was sitting in front of the shop of a physician». Note that the chameleon-like hero is here stationary: he *is* at the scene when the narrator *arrives*. In the end, the hero exhorts the narrator to depart while, implicitly, he himself stays where he is.

narrator, al-Sāʿib ibn Tammām, is mentioned as preceding the action in the episode, but this is never elaborated nor does the initial departure link the *maqāma* to the former one. Thus, e.g., the second *maqāma* (M₂) begins with «When I departed from Jurjān, desiring to reach Arrajān», but the first *maqāma* is not situated in Jurjān but vaguely «in a certain country». This is an atypically explicit initial departure: more typical is the beginning of the following *maqāma* (M₃) which simply begins with «I went down to the land of Ḥulwān». *Where* the narrator came from is not indicated, nor is it important to know. In many *maqāmas*, the story opens with a reference on a general level to the wanderings of the narrator, but without any exact geographical details being given. Thus, e.g., in M₃₃ the scene opens with: «I did not cease going along at the whim of the south and north winds», and in M₄₁ with: «I did not cease to wander east and west».

The beginning of M₉ is revealing. Here there is an unusually long elaboration of the narrator's situation. He is living his wild youth or, in Ibn al-Aštarkūwī's words, the action begins «When the *jinni* who inspired my youth was a *mārid*» and the narrator yearns for the big city, Baghdad, to sow his wild oats there. Despite the elaboration, one learns nothing at all about the initial whereabouts of the narrator. It is his state of mind that interests the author, not his movements in space. Likewise, in the following *maqāma*, the narrator's state of mind is extensively described in a flowery style but the first geographical indication comes only with his arrival at ʿUṣfān: the initial departure, the route of the travel and all such details are passed over in silence and the action begins with the arrival, not the departure.¹⁷ In brief, the beginning of the *maqāma* is autonomous, and no attempt is made to link it to the preceding *maqāma*(s), or some untold master story behind the individual pieces.

M₂₉ is another good example of the initial departure's vagueness. The *maqāma* starts with the words «We set out in a group, traveling in a caravan, until we came to the city of Qayrawan». Here, the act of departing, or setting out, is explicitly stated but not the place from which «we» departed, not to speak about any details concerning the departure. Thus, it is a bogus departure and has no function in the *maqāma* nor is it used to create a coherent travelogue within the frame of the collection as a whole.

¹⁷ Cf. also M₁₁ («Having abandoned my nest and den» – but where these were is not mentioned).

M31 is unusually explicit when it comes to initial departure.¹⁸ Here the narrator does mention his point of departure and his aim and even gives some information on the route he has been following:

I left Iraq among a group of travelers of noble lineage (...).
We were on our way to the holy sanctuary of God's Ka'bah (...).
While we were traversing the surface of the desert of al-Samāwah,
we (...).

On the way they meet the hero who claims to have come from Oman. This *maqāma* well exemplifies how superficial the initial departure is: the points of departure of the narrator and the hero are given, and there seems to be no reason to doubt the narrator on this score – the identification of the hero's point of origin is part of his trick and even though there is no specific reason to doubt his veracity in this particular detail, there is, on the other hand, no reason to believe it, either. He *may* be coming from Oman, who knows, but there is no saying whether he speaks the truth nor does it affect the story. The points of departure could just as well have been left unmentioned, and the author does not use these details to create coherence or narrative realism either within the particular *maqāma* or on the level of the whole collection. They do not seem to have any function on either level. They are ornamental rather than functional.

An example of a fictitious departure of the hero is found in M59, one of the additional *maqāmas* in the version translated by Monroe. Here the preacher, who turns out to be the hero, is said to have come from the Hijaz, which is perhaps best taken as part of the trick, his coming from the vicinity of the holy places of Islam giving him a venerable aura. Thus, in this case the (fictitious) point of departure is functional within the individual *maqāma*, but not on the level of the collection as it is not used to create cohesion between successive *maqāmas*.

More often, there is a beginning *in medias res*. We might take M27 as an example of such an abrupt opening. In this case, the scene is set in India, where the narrator just happens to be («I was in one of the lands of India»). What he was doing there, where he came from and where he was heading are left unsaid.

If the itinerary taken by the hero and the narrator were drawn

¹⁸ Similar cases are found in M38 and M42.

on the basis of the *maqāmas*, it would be highly inconsistent, meandering without any logic through the Islamic world and sometimes even outside it. Even within a single *maqāma* there may occasionally be seemingly inconsistent choices of localities. James T. Monroe has argued that such inconsistencies are crucial to the understanding of Ibn al-Aštarkūwī's *maqāmas*. For instance, commenting on the geographical inconsistency in M₂, he states that: «This spatial and temporal inconsistency serves to underscore the unreliability of the narrator». ¹⁹ Monroe takes such vague points as the key for his reading of the *maqāmas*, claiming that they show the unreliability of the narrator and, hence, the untruthfulness of his whole philosophy of life: the inconsistencies are, according to Monroe, there to warn us from taking the hero's and the narrator's opinions at face value. Monroe first tried a similar interpretation of al-Hamaḍānī's *maqāmas* in his 1983 book ²⁰ and seems thereafter to have been applying the interpretation to the whole genre. I have elsewhere ²¹ argued against reading *maqāmas* as philosophical statements, but I might here add that the geographically vague beginnings are more easily understood as being part of the strategy of the author to highlight the episode itself. The episode is told in detail but the background and the future are left to vague notes here and there. The implied events in between the episodes just fade away.

A similar narrative strategy where a recurrent plot and constantly reappearing protagonists are in the focus and the events outside the episodes are of little importance finds expression in modern serial literature. Especially in accumulative serial literature, the temporal or spatial, or, put in other words, chronological or geographical, coherence of events is ignored, especially when moving from one episode to the next. This is basically due to a lack of interest rather than to necessity: if he so chose, the author could create a coherent and realistic world for his characters, stretching from one story to another, but he does not feel a need to do so, nor does his audience insist on a coherent narrative continuing from one story to another. Take, e.g., Agatha Christie's books featuring Miss Marple. There are occasional developments in the relations between the main characters from one novel to the other and references to earlier or implied events situated in

¹⁹ Monroe, *Maqāmāt*, p. 121, note 7.

²⁰ Monroe, *The Art*.

²¹ Hämeen-Anttila, *op. cit.*, pp. 100-1.

between the explicitly told incidents, but, in general, one cannot write a coherent biography of Miss Marple and her friends on the basis of these novels, except if one is ready to build a highly complex and not always credible timetable for the events. This is even less possible in children's literature where, like in Enid Blyton's books, there are simply too many vacations for the juvenile protagonists whose ages remain rather constant, despite the number of Christmases they have been adventuring together. In none of these cases are we dealing with an unreliable narrator. The obvious difference between serial literature and the *maqāmas* is that the former are published in separate volumes, the latter usually in one volume. This, however, is a mere technical difference and, moreover, many of the *maqāmas*, such as those of al-Hamaḍānī, were, in fact, composed separately and only later collected between covers. And, of course, there are short stories and cartoons which are serial in nature, yet are published in one collection.

The final departure is more prominent in the *maqāmas* than the initial departure. This is necessitated by the structure of the *maqāma* which makes it incumbent upon the hero to leave the crowd before his trick is noticed.²² Ibn al-Aṣṭarkūwī puts the technical innovation of al-Ḥarīrī, the *ruq^ca*, into active use. His hero may leave the narrator openly (e.g., M2 «But he departed from me, saying» + the envoi), but more often there will be a note, the *ruq^ca*, waiting for the narrator to wake up, either literally or metaphorically, as in M8 («When dawn came,... there was a note on which was inscribed...»): having read the note, the truth dawns upon the narrator. On the other hand, the device of the *ruq^ca* does not necessitate the hero sneaking stealthily away. In M 25, the hero leaves early in the morning but does this openly, leaving behind the *ruq^ca* and telling the narrator that it will explain everything. Thus, the *ruq^ca*, which usually has a clear narrative function, may also be used without connection to this function.

In M26, the *ruq^ca* is used in a false departure. In this bipartite *maqāma*, the duped narrator and the audience follow the hero after his departure. They track him down but eventually are mishandled by the ruffians who accompany the hero, whilst the

²² An interesting solution is found in M31, where Abū Ḥabīb blends into the crowd until only his voice may faintly be distinguished, declaring, of course, the envoi.

latter just watches them being beaten. This *maqāma* ends with the narrator seemingly disgusted with the tricks of the hero («... and set no further date to meet again»). In this *maqāma* two episodes are linked together and both spatial and temporal consistency is sought for and achieved. It is worth emphasizing this. In separate *maqāmas* this consistency is irrelevant and, hence, not taken care of, but in a bipartite *maqāma* the story continues through two successive episodes and an eye is kept on narrative realism. Ibn al-Aštarkūwī, obviously, wrote his *maqāmas* as separate units and aimed at spatial and temporal consistency only on this level, not on the level of the collection as a whole.

In M21, the departure of the narrator after that of the hero is mentioned explicitly: «So I resigned (...) and returned home (...)». Sometimes the narrator is so fed up with the hero, that it is he who departs from the hero's company, not the other way round (e.g., M 6 «Then I left him to his evil desires»). I have elsewhere discussed the tension between the protagonists and their love/hate relationship.²³

An explicit final separation is not indispensable and many *maqāmas* do without a final separation (e.g., M22), yet in the following *maqāma* the protagonists will meet again. The final separation is, in these cases, only implied.²⁴ On the other hand, in the last *maqāma* (M50) the hero, Abū Ḥabīb, departs for good, as he dies.²⁵

Only in one *maqāma*, the additional *maqāma* M54, do we have the extraordinary case of the hero leaving in the end for a definite goal. The *maqāma* ends: «Then he left for Nihāwand, having already traversed China and India». Nihāwand, however, does not reappear in the other *maqāmas*, so that the end of M54

²³ Hämeen-Anttila, *op. cit.*, pp. 273-81.

²⁴ Thus, Monroe's attempt to read M27 (see Monroe, *Maqāmāt*, p. 294, note 9) as a case of narrative realism being broken as a sign for the reader to read between the lines is farfetched. In this particular case, Monroe's argument is, moreover, not valid: doors may well be barred from outside even though there may be locks and bolts inside.

²⁵ In one case, the *maqāma* ends with what might tempt us into a mythical interpretation. In M5, the hero climbs in the end into his boat and disappears. For a reader familiar with Arthurian legends this rings a mythical bell as it also does in the context of the Finnish national epic, the *Kalevala*, whose main hero, Väinämöinen, at the end of the epic, leaves his people by a similar nautical departure. Tempting as such a reading might be one has to keep oneself firmly rooted to evidential ground and avoid exegetical extravaganzas, however tempting they might be. There is no reason to suggest such mythical dimensions for Abū Ḥabīb.

does not link up with any other *maqāma* and the mention of the destination of Abū Ḥabīb is not functional.²⁶

In none of the *maqāmas* does the final departure lead to the initial arrival in the next *maqāma*. From geographical, and chronological, viewpoints we might as well reshuffle the pack of *maqāmas* and put them in a new order. Whatever ordering principles there may be in Ibn al-Aṣṭarkūwī's *maqāmas*, geographical consistency is not among them.

Thus, one cannot build a coherent itinerary for the collection, which simply does not aim at being the narrator's travelogue. This lack of an itinerary is not as obvious as one might think, despite the episodic nature of the genre. The travelogue, *riḥla*, was a well-known genre, and the *maqāma* authors' unwillingness to set the individual *maqāmas* into a framework of a *riḥla* seems to be a deliberate policy, not inability to create a coherent narrative or a subtle hint at the lack of veracity in the narrator. The episodic nature was deliberately selected by the authors as characteristic of the genre even though they could have written a coherent narrative. Why they did this is a matter of speculation. They may have preferred to highlight the episode by letting any events in between fade away, or they may simply have followed the authority and model of al-Ḥamadānī, who composed his *maqāmas* as separate and independent units and, hence, did not pay any attention to what may have happened between two episodes.

The collection could also easily have been given a clear structure by using a frame story. In *Lazarillo de Tormes* the episodes in the life of the eponymous hero are narrated by himself and, thus, the mass of adventures and episodes are set into one, continuous story, unifying the various, and in themselves independent, episodes into a single unit. The device was familiar to Arab authors. The *Arabian Nights* and other similar collections use it to link autonomous stories deriving from unrelated sources under one master story, and the technique would have been known to the authors of *maqāmas*. Yet they opted not to use it, making a deliberate choice and preferring to write individual *maqāmas* in a serial form, joined together only by the identity of the protagonists, the repetition of the structure and other technical features. *Maqāma* authors did not aspire towards narrative realism nor did

²⁶ Monroe, *Maqāmāt*, p. 533, note 26, refers here to «narratorial inconsistency». In this case, though, he misses the point: the route from India westwards did exploit the sea route, so that it would not be inconsistent for the traveller arriving from India at Yemen to continue thence to Persia.

they want to invent the novel as a genre. Had they wanted to, they would have had all the elements ready for a longer, continuous prose narrative.²⁷

The coherence of *maqāma* collections should, thus, be analyzed through paradigms other than those based on the modern Western novel. The concept of serial literature may come closest to a serviceable model. In serial literature, individual pieces are linked together by select features, such as the identity of the protagonists or some of them, and the individual pieces often share a similar structure and a recurrent plot with slight modifications. Thus, e.g., serial comics, such as Goscinny's Asterix series, or detective novels, such as those by Agatha Christie, come remarkably close to *maqāmas* from a technical point of view. What differentiates *maqāmas* from comics is that the former are, despite their comic nature, written as a respectable, highly polished, difficult and learned genre. In short, they were fit entertainment and recreation for the *līterati*. In their social function, *maqāmas* can be compared to modern novels, being produced by the best literary talents, written with care and aimed at a refined readership, but they use a serial technique which, in Europe, is mainly used in popular, or children's, literature.

A comprehensive analysis of *maqāmas* as a genre has to take into account all the various aspects of the genre and its techniques. In studying *maqāmas* we have to keep an eye on features which they have in common with serial literature, modern novels and picaresque novels. If we analyse *maqāmas* solely in terms of one of these genres, we easily fall prey to reading something into them that was never there for the author and his first audience. In order to read *maqāmas* in context, one has to have a many-sided point of departure.

²⁷ The same unwillingness towards long narratives is seen in the lack of the epic genre in Arabic poetry. Both popular *Sīras* and Persian epics were present to serve as models, and no scholar will doubt the Arab poets' technical ability in versifying, yet they never wrote epic poetry. What is sometimes called Arabic epic poetry, should, more correctly, be classified as versified chronicles. And even these are rare exceptions.

Bibliography

Primary sources

Ibn al-Aštarkūwī al-Saraqūṣṭī, *al-Maqāmāt al-luzūmiyya*, ed. Badr Aḥmad Ḍayf, al-Iskandariyya, al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb, 1982.

Secondary literature

Ferrando Frutos, Ignacio, *Las sesiones del Zaragocí. Relatos picarescos (maqāmāt) del siglo XII*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1999.

Hämeen-Anttila, Jaakko, *MAQAMA. A History of a Genre*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002 (Diskurse der Arabistik, 5).

Monroe, James T., *The Art of Badīʿ az-Zamān al-Hamadḥānī as Picaresque Narrative*, Beirut, American University of Beirut, 1983 (Papers of the Center for Arab and Middle East Studies, 2).

Monroe, James T., *al-Maqāmāt al-luzūmiyyah by (...) Ibn al-Aštarkūwī al-Saraqūṣṭī*, Leiden-Boston, Brill, 2002 (Studies in Arabic Literature 22).

ABSTRACT

The article discusses departures in Ibn al-Aštarkūwī's *maqāmas*. In the beginning of the *maqāma*, there may be an explicit reference to the departure of the narrator from the place he had come from, but this is always ornamental, never functional. At the end of the *maqāma*, the departure of the hero is often mentioned but, again, it does not have a significant function, at least not at the level of the collection as a whole. The lack of interest in creating coherence between the individual *maqāmas* of the collection can be compared to modern serial literature.

KEYWORDS

Maqāma. Ibn al-Aštarkūwī. Departures.

QUAND LES AMOUREUX S'EN VONT

Voyager est une activité récurrente d'une présence massive dans les textes narratifs de la littérature arabe médiévale. C'est aussi un important phénomène de société. Il suffit de rappeler, en effet, que la plupart de nos personnages, avant l'islam, sont des bédouins dont le rythme de vie est lié au déplacement et au voyage, et qu'après l'islam, le pèlerinage à la Mecque, comme nous le savons bien, est une motivation suffisante (*Coran*, III, 97) pour faire de tout musulman qui en a les moyens un voyageur.

Par exemple, l'intention première du célèbre Ibn Baṭṭūṭa (m. 770/1368-9 ou 779/1377), intention qui a fait de lui l'un des plus grands voyageurs de tous les temps, a été simplement de partir accomplir son devoir de musulman. Il le dit clairement, au tout début de sa *riḥla*, lors de son départ:

Je quittai Tanger, ma ville natale, jeudi 2 rajab 725, dans l'intention de faire le pèlerinage à la Mekke et de visiter le tombeau du Prophète (...).¹

Il ira jusqu'en Chine et restera absent pendant plus de vingt ans. Et si l'on s'interroge sur les conditions de ce départ, précisément un jeudi par exemple, on s'aperçoit, d'après Ibn Qutayba (m. 276/889), que le jeudi était le jour préféré du prophète pour partir en voyage.² Le célèbre théologien Abū Ḥāmid al-Gazālī (m. 505/1111) le dira aussi dans le long chapitre qu'il consacre au voyage et plus précisément aux conditions qui règlent le départ du voyageur musulman, comme l'analyse ici même Richard van Leeuwen. Cependant, si l'on veut s'arrêter sur ce seul point (partir ou ne pas partir un jeudi?), on s'aperçoit qu'il n'y a pas unanimité, et qu'Ibn Qutayba lui-même propose quelques lignes plus

¹ Charles-Dominique, *Voyageurs arabes*, p. 376; Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥla*, vol. 1, p. 5.

² Ibn Qutayba, *Uyūn al-aḥbār*, vol. 1, pp. 202-3.

loin, sans fournir d'explication, comme jour idéal pour partir en voyage le lundi, réservant le jeudi, plutôt, pour se rendre auprès des gouverneurs soumettre les doléances. Pourquoi? L'explication est fournie, entre autres, par al-Zamaḥṣarī (m. 538/1144) ou al-Qalqaṣandī (m. 821/1418), qui donnent, d'après une autre tradition prophétique, ce qu'il convient de faire pour chaque jour de la semaine: ainsi, le lundi, il faut suivre l'exemple du prophète Šu^cayb, et partir en voyage faire du commerce, car c'est ce jour que Šu^cayb avait choisi, et il avait réalisé de grands profits.³ A partir de là, on peut comprendre qu'il n'y a pas nécessairement contradiction entre le départ jeudi et le départ lundi, car cela dépend manifestement de l'objectif du voyage. Le marchand qui espère faire fructifier son argent partira un lundi, mais le pèlerin, qui a des ambitions spirituelles, partira, lui, un jeudi. Cela permet également de souligner, au passage, une catégorie importante de voyageurs en islam, dont le modèle serait assurément le prophète Šu^cayb parti faire du commerce: les marchands, soutenus par cette injonction du prophète Muhammad: «*sāfirū taḡnamū*» («Voyagez, vous en tirerez profit!»).⁴

Si l'on examine des ouvrages d'*adab*, de différentes époques, aux rubriques consacrées au *safar* (voyage) ou bien au *ṭalab al-rizq* (moyens d'assurer sa subsistance), on s'aperçoit qu'il y a un lien permanent entre les deux et que la recherche de la subsistance coïncide presque toujours avec l'effort de voyage. Une autre tradition prophétique est souvent mise à contribution, il y est dit, en substance: «Préparez-vous à partir en voyage et Dieu vous préparera votre part des biens de ce monde», ainsi que divers proverbes, comme celui-ci: «un chien qui parcourt le pays vaut

³ Al-Zamaḥṣarī, *Rabī^c al-abrār*, vol. 1, p. 72; al-Qalqaṣandī, *Ṣubḥ al-a^cšā*, vol. 2, p. 367.

⁴ Dans le *Musnad Aḥmad* (n. 8588: Ibn Basyūnī, *Fabāris*, vol. 1, p. 605 et Wensinsk-Mensing, *Concordances*, vol. 2, p. 468) et Ibn Haḡar, *Faḥ al-bārī*, vol. 4, p. 465 (chap. *Kitāb al-ḡaḡḡ*, exégèse du *ḥadīṭ* n° 1804) le *ḥadīṭ* que l'on y trouve dit «*sāfirū taṣiḥḥū*» («voyagez, et votre santé s'améliorera») voir par exemple al-eman.com, index «*sāfirū*»; cependant, dans de très nombreux ouvrages d'*adab*, c'est le *ḥadīṭ* qui associe le profit au voyage que l'on trouve, comme par exemple chez al-Bayhaqī (début IV^e/X^e s.), *al-Maḥāsīn wa-l-masāwī²*, pp. 284-5; certains textes fournissent un *ḥadīṭ* qui associent les deux avantages, à la fois l'amélioration de la santé et le profit matériel, comme dans Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1070), *Baḡāt al-maḡālis*, vol. 1, p. 221, notons que son propos sur le voyage prend une trentaine de pages (jusqu'à la page 256); il y a encore une variante, toujours de ce même *ḥadīṭ*, qui attribue spécifiquement au voyage le profit et au jeûne l'amélioration de la santé, voir Ibn 'Asim al-Andalusī (m. 829/1426), *Ḥadā²iq al-azābir*, p. 294.

mieux qu'un lion immobile». ⁵ Les ouvrages d'*adab* consultés, depuis *al-Mahāsin wa-l-addād* du pseudo-Ġāhiz jusqu'à *al-Mustaṭraf fi kull fann mustaṭraf* d'al-Ibšihī (ou al-Abšihī, m. après 850/1446), en passant par exemple par *Zabr al-ādāb* d'al-Ḥuṣrī (m. 413/1022), s'accordent presque tous à dire: il convient de voyager, si l'on veut faire fortune. ⁶ Ce qui place le voyage au cœur du commerce et explique, par exemple, la profusion de récits de voyageurs, qui ne sont ni des pèlerins ni des savants, mais des marchands.

Si l'on se tourne à présent vers les anecdotes sur les amoureux ou, plus généralement, vers des récits comme ceux dans les *Mille et une nuits*, on constatera que le départ est rarement la partie la plus importante du récit, il représente davantage son amorce, même si le thème du voyage et du départ en voyage sont présents, là encore, de façon massive.

Les premiers récits qui se présentent à l'esprit, lorsqu'on évoque le thème du voyage dans les *Mille et une nuits*, concernent bien entendu les aventures de *Sindbād le marin*. De fait, Jean-Louis Laveille, dans son livre intitulé *Le thème du voyage dans les Mille et une nuits*, traitera au total une dizaine d'histoires, réservant effectivement à peu près la moitié de son étude à *Sindbād*. ⁷ Nikita Elisséeff, lui, dans ses *Thèmes et motifs des Mille et une nuits*, sous la rubrique «Voyages merveilleux», répertorie une douzaine d'histoires de ce genre, qui, à l'exception de *Sindbād*, diffèrent toutes curieusement des histoires relevées par Jean-Louis Laveille. ⁸ Quant à Hasan El-Shamy, il fournit encore, dans son excellent *A Motif Index of The Thousand and One Nights*, à propos du voyage, une autre série d'histoires presque toutes différentes (toujours à l'exception de *Sindbād*, omniprésent) de celles relevées par les deux auteurs précédents. ⁹ Enfin, tout récemment publié, en 2007, l'ouvrage remarquable de Richard van Leeuwen, *The Thousand and One Nights. Space, Travel and Transformation*, semble accorder tout le monde, puisque la plupart des histoires citées par les uns et les autres y sont traitées, mais simplement sous des rubriques thématiques différentes. ¹⁰

⁵ al-Bayhaqī, *al-Mahāsin*, p. 285.

⁶ Pseudo-Ġāhiz, *Mahāsin*, pp. 112-3; al-Ḥuṣrī, *Zabr al-ādāb*, vol. 1, pp. 349-51; al-Ibšihī, *Mustaṭraf*, vol. 2, pp. 19-27; on peut consulter aussi les intéressants développements sur le voyage dans Ibn Ḥamdūn, *Taḍkira*, vol. 8, pp. 113-48.

⁷ Laveille, *Le thème du voyage*, pp. 11 et 119.

⁸ Elisséeff, *Thèmes et motifs*, p. 170.

⁹ El-Shamy, *Motif Index*, p. 637, entrée: «Travel(s)», «Travel-guide», «Traveler(s)».

¹⁰ Van Leeuwen, *The Thousand and One Nights*, pp. 28, 54, 64, etc.

Que cela signifie-t-il? Qu'il y a quelques récits qui font consensus, qui s'imposent d'eux-mêmes, parce qu'ils thématisent le voyage et en font l'essentiel du texte et de l'intrigue, c'est le cas de *Sindbād le marin*, et qu'il y en a d'autres, extrêmement nombreux, où le voyage n'est qu'un «prétexte» pour ainsi dire, car il est subordonné à un autre thème et à une autre intrigue qui le recouvrent. Dans ce dernier cas, seul le point de vue choisi par le lecteur, démontant en quelque sorte le mécanisme de la narration, permet d'apprécier jusqu'à quel point le «déplacement» du protagoniste est réellement lié au thème du voyage.

Ainsi, si l'on procède de manière systématique, on s'aperçoit que dès le récit-cadre des *Nuits* il y a plusieurs voyages, particulièrement importants, et dont la phase préparatoire, le départ et les motivations de ce départ sont bien explicités.¹¹

Comment les *Mille et une nuits* commencent-elles?

C'est l'histoire de deux frères de la dynastie des Sassanides: l'aîné, Šahriyār, le plus puissant, devient roi de l'Inde et de Chine et le cadet, Šāhzamān, grâce à la générosité de son aîné, devient roi de Samarqand. Chacun d'eux va s'installer dans son royaume respectif. Au bout de dix ans, la séparation pèse et l'aîné se languit de l'absence du cadet.¹²

Au tout début des *Mille et une nuits*, comme nous pouvons le constater, le premier «manque» ou «situation insatisfaisante» qui va apparaître et générer le drame et donc le récit (que faire pour combler ce manque?) introduit une perspective de voyage. Deux frères séparés qui habitent fort loin l'un de l'autre expriment la volonté de se revoir. Le moteur du voyage à venir est l'amour fraternel. Et il va déclencher en réalité une série de cinq voyages!

Le premier est celui du vizir qui est envoyé auprès du cadet pour lui transmettre l'invitation du roi, selon le principe d'une délégation diplomatique. Le deuxième voyage, plus important encore, est celui du cadet qui, décidé à partir voir son frère, se prépare pendant dix jours, nomme un de ses chambellans pour régler les affaires du royaume en son absence, constate en revenant brusquement chez lui que sa femme a un amant, puis s'en va, dans un triste état, malade de se savoir trompé par son épouse. L'impératif est ici à la fois moral, hiérarchique et familial (le de-

¹¹ *Ibidem*, pp. 45 et suiv.

¹² *Alf layla wa-layla*, éd. al-ʿAdawī, vol. 1, p. 2 (ci-après Būlāq); *Kitāb alf layla wa-layla*, éd. Mahdī, pp. 56-57 (ci-après Mahdī); *Les Mille et Une Nuits*, trad. Bencheikh et Miquel, vol. 1, p. 5 (ci-après Bencheikh-Miquel).

voir en islam de rendre visite à ses proches; l'obéissance que doit le vassal au roi souverain et celle que doit le frère cadet à son aîné). Le troisième voyage est celui du frère aîné, qui quitte sa ville pour une dizaine de jours, pour une partie de chasse – ce qui relève du plaisir et d'un fait de culture: la pratique de la chasse – fournissant ainsi, au passage, l'occasion à sa femme de rencontrer son amant. Le quatrième voyage est un simulacre du précédent: c'est un faux voyage avec un faux départ, puisque les deux frères vont faire semblant de partir pour la chasse et revenir en cachette dans la ville afin de surprendre la reine en flagrant délit d'adultère. Le cinquième et dernier voyage du récit-cadre, sans doute le plus dramatique aussi, réunit les deux frères, qui ont découvert désormais tous les deux leur infortune; ils veulent parcourir le monde «pour l'amour de Dieu», à l'image des ascètes, et ne jamais revenir à leur royaume à moins de trouver quelqu'un à qui il est arrivé un malheur plus grand que le leur (ce qui pourrait être d'ailleurs un résidu de versions bien plus anciennes où les deux maris se transforment effectivement et définitivement en moines errants). Cette dernière motivation est particulièrement intéressante, car elle réunit deux impératifs: le premier est d'ordre religieux ou spirituel où le voyage et l'errance s'apparentent à une quête mystique; le deuxième, d'ordre intellectuelle, concerne le voyage comme mode d'acquisition du savoir. Et les deux possèdent une longue tradition dans la culture arabe.¹³

De fait, si on compare cette partie avec les récits indiens anciens qui suivent le même schéma d'intrigue, on s'aperçoit que le voyage est moins présent (la reine trompe le roi sans qu'il soit besoin de lui faire quitter la ville) et que ses motivations ne sont pas les mêmes.¹⁴ La première différence est que la motivation de type «amour fraternel» est absente, car les protagonistes ne sont pas frères. Il y a là une voie de recherche intéressante à explorer. Nous pourrions constater en effet, à plusieurs reprises, que des protagonistes qui n'avaient aucun lien familial dans d'autres ouvrages seront transformés en frères ou bien en père et fils dans les *Mille et une nuits*, montrant ainsi que les histoires de «famille» sont plus importantes et plus suggestives que celles où les personnages sont étrangers les uns aux autres et se rencontrent ou se fréquentent par le seul effet du hasard.¹⁵ La deuxième

¹³ Van Leeuwen, *ibidem*, pp. 18-22.

¹⁴ Bremond, «Préhistoire de Schéhérazade», particulièrement pp. 20 et suiv.

¹⁵ Par exemple, les frères du barbier des *Mille et une nuits* n'étaient pas

différence, comme il a été dit, est celle de la quasi-égalité établie dans les *Nuits* entre «départ du mari» et «adultère de l'épouse», comme si le voyage devait être en réalité, en priorité, une affaire de célibataire ou bien devait s'effectuer idéalement, lorsqu'on était marié, en famille.

Maintenant, considérons la dernière histoire des *Mille et une nuits*, celle que l'on trouve à la fin de l'édition de Būlāq et des versions analogues, c'est-à-dire l'*Histoire de Ma^crūf le savetier*.¹⁶ Celle-ci comporte quatre voyages, ce qui est en soi remarquable. Le premier a lieu dans les circonstances suivantes: Ma^crūf, un pauvre savetier du Caire, est harcelé par sa femme, Fāṭima, surnommée «la mégère». Elle lui intente procès sur procès, parce qu'il a apporté un gâteau au sucre au lieu de miel comme elle le désirait, et continue à se plaindre faussement de lui si bien qu'il prend la fuite. Comme c'est l'hiver et qu'il pleut «des cruches» (dit le texte), il se réfugie dans une ruine, dans un piteux état. Pleurant et se lamentant sur son sort, il adresse une prière à Dieu, lui demandant de le faire transporter en une terre lointaine, là où sa femme ne pourra le rejoindre. A ce moment, un *ǧinn* qui habite les lieux lui apparaît, apprend son histoire et, ayant pitié de lui, le transporte en une nuit à une ville qui se trouve à une année de marche du Caire.

La motivation du départ est claire: quitter sa femme. Mais il est intéressant de constater qu'à aucun moment il ne songe simplement à prononcer le divorce. Pourquoi ne se sépare-t-il pas d'elle en droit et ne voit-il d'autre solution que de partir? Vraisemblablement parce que ce n'est pas simplement une question juridique. L'effet de sens qui en résulte est que cette femme est semblable à un démon qui l'habite et qui habite la ville où il se trouve, Le Caire. S'il recherche le bonheur, il faudrait qu'il abandonne l'une et l'autre. En effet, ce n'est pas seulement sa situation conjugale, mais aussi sa situation économique et sociale qui est désastreuse. Autre point important: c'est à la suite d'une prière adressée à Dieu, pour lui trouver un moyen de quitter la ville, qu'un *ǧinn* apparaît et l'emmène au loin. Sa prière a donc été, de manière indirecte, exaucée. Il n'y a plus de doute, à partir de là, que ce départ, qui s'est déroulé sous la bienveillance divine, était souhaitable et légitime.

frères dans la version plus ancienne du *Kitāb al-ḥikāyāt al-ʿaǧība*: comparer Mahdi, pp. 347-72 avec *Kitāb al-ḥikāyāt al-ʿaǧība*, pp. 45-76.

¹⁶ Būlāq, vol. 2, pp. 595-619; Bencheikh-Miquel, vol. 3, pp. 751-810.

Le deuxième voyage que Ma^crūf sera amené à entreprendre se présente encore comme une fuite. Des menaces terribles pèsent sur lui dans la nouvelle ville où il s'est établi et où il a emprunté des sommes d'argent colossales, notamment au roi de la ville, prétendant être un riche marchand qui attend l'arrivée de sa soi-disant caravane (motif du bluff à la caravane).¹⁷ Il est particulièrement intéressant de constater que sa nouvelle femme, une princesse, est directement mêlée à son départ. C'est elle qui l'incite à s'en aller de peur que le roi, excédé de ne toujours pas être remboursé, ne se fâche contre Ma^crūf et le mette à mort. C'est elle aussi qui lui fournit les moyens pour partir, lui indique comment tromper les gardes et lui promet de lui faire parvenir, par la suite, de l'argent. Qu'est-ce qui vaut au héros, dont le premier mariage a été un échec, et qui s'est comporté comme un menteur et un escroc, une telle sollicitude de la part de sa seconde épouse? Le principal élément en sa faveur, c'est que l'argent qu'il a emprunté, à chaque fois, il l'a entièrement donné aux pauvres, faisant preuve d'une générosité extraordinaire. Cela fait de lui une sorte de marginal au grand cœur et semble racheter ses mensonges, avec, en perspective, la revendication d'une meilleure distribution des richesses et une plus grande justice sociale. C'est en somme, aussi, à cause d'un tel comportement qu'il doit fuir. Quant à sa nouvelle femme, la princesse, sa situation n'est pas non plus très confortable. Si son mari est convaincu d'escroquerie et s'il est exécuté, la nouvelle fera scandale. En outre, elle risque d'être remariée de force, et, dit-elle, «cela je ne m'y résoudrai jamais, quitte à y laisser la vie». ¹⁸ Autrement dit, aussi bien Ma^crūf que son épouse, sont en mauvaise posture: lui, parce qu'il est pauvre, elle, parce qu'elle est femme, et qu'elle ne peut seule décider de son propre sort. Tous les deux sont des personnages de «seconde catégorie» victimes d'un environnement hostile et injuste. Leur alliance leur permettra de devenir plus forts. La princesse, qui prouve au passage qu'elle est d'une grande intelligence, conçoit un plan afin de les sauver tous les deux. Son mari, Ma^crūf, en acceptant ce plan, scelle leur alliance, qui représente leur véritable union, bâtie désormais sur une connaissance vraie mutuelle. Chacun sait exactement qui est

¹⁷ Le motif du «bluff à la caravane», relevé par Claude Bremond, est un composant intéressant des *Nuits*, comme dans *Alī marchand du Caire et la maison hantée* (Būlāq, vol. 1, p. 603) et *Alā² al-Dīn Abū al-Sāmāt* (Būlāq, vol. 1, p. 416).

¹⁸ Bencheikh-Miquel, vol. 3, p. 781.

l'autre. Ils étaient mari et femme. Ils deviennent enfin, au sens propre du terme, complices. Ma^crūf va donc partir. Pourquoi? Pour mieux rester ensemble! Le départ, ici, aussi paradoxalement que cela puisse paraître, est destiné d'abord à préserver leur mariage. La suite des événements le confirmera.

Afin de continuer la prospection des *Nuits*, nous n'allons pas nous attarder sur les autres voyages dans l'*Histoire de Ma^crūf*, mais plutôt examiner deux autres contes où le voyage, sans être le thème principal, et surtout le départ en voyage, introduit une problématique autour de la formation ou de la dissolution d'un couple d'amoureux ou de type mari et femme.

Le cas le plus célèbre, extrêmement fréquent aussi dans le folklore, est celui du jeune homme qui part à la recherche de son épouse ou de sa future épouse. Sans prétendre être exhaustif, nous pouvons citer une longue liste de récits, où ce thème est exploité à un moment ou un autre: *Ġullanār de la mer et son fils Badr* (n. 73); *Qamar al-Zamān* (n. 120); *Ni^cma et Nu^cm* (n. 263); *Tāġ al-Mulūk et Dunyā* (n. 60); *Uns al-Wuġūd et al-Ward fī l-Akmām* (n. 282); *Ibrāhīm et Ġamīla* (n. 218); *Sayf al-Mulūk et Badī^cat al-Ġamāl* (n. 348); *Hasan de Basra* (n. 212); *Le Bagdadien et son amie* (n. 75); *Qamar al-Zamān et son amie* (n. 121) et même *Aladdin* (n. 19). Il serait difficile, dans les limites de ce travail, de procéder à l'étude de cet ensemble, qui, comme on le voit, est assez volumineux et dont une partie assez importante a été traitée dans l'ouvrage déjà évoqué de Richard van Leeuwen.

Plus modestement, je vais me limiter à deux cas, plus ou moins atypiques, qui permettent une ouverture vers d'autres modes d'expression du départ en voyage, toujours dans le cadre d'un couple d'amoureux ou de type mari et femme, en formation ou en rupture.

Le premier cas est représenté par l'*Histoire des deux vizirs Nūr al-Dīn et Šams al-Dīn*.¹⁹ Cette histoire, comme le récit-cadre des *Nuits*, concerne deux frères, d'un haut rang social, qui sont tous les deux vizirs. Seulement, ici, elle est déclinée sur le mode humoristique, et les deux frères, au lieu de tenter de se rapprocher l'un de l'autre, vont s'éloigner l'un de l'autre, car ils se sont disputés. Le cadet, outré par le comportement de l'aîné qui s'est montré particulièrement inamical, décide de quitter la ville. Le texte, pour expliquer le départ du jeune homme, donne des motivations semblables à celles que l'on trouve dans certains

¹⁹ Mahdi, pp. 226-79; Bencheikh-Miquel, vol. 1, pp. 158-208.

ouvrages d'*adab*, sous forme d'un poème de huit vers, attesté dans un ordre légèrement différent dans des textes de facture classique (mais de composition relativement récente) où il est le plus souvent attribué à l'*imām* al-Šāfi^{cī} (m. 204/820).²⁰

Ce poème est en soi une très belle incitation au voyage. Aussi étonnant que cela puisse paraître, il semble toujours d'actualité et est beaucoup cité, aujourd'hui encore, dans les listes arabes de discussion sur Internet (aussi bien dans les pays du Maghreb qu'en Orient: il suffit de lancer un moteur de recherche sur l'expression «*sāfir tağid iwadan*»). Il mériterait en principe une analyse détaillée. En gros, le poème commence par «neutraliser» ce qui peut empêcher de partir (les personnes dont on se sépare, car on trouvera ailleurs par qui les remplacer). Ensuite, prenant appui sur des éléments essentiels, comme l'eau, qui garantit la vie et qui n'est bénéfique que lorsqu'elle est en mouvement, mais aussi des symboles forts, comme le soleil, la lune, le lion, la flèche (qu'il faut faire partir), le minéral d'or et le bois précieux des arbres, que seul valorise leur extraction, leur «départ», le poème montre combien il est *naturel* de ne point rester au même endroit, de se mettre en mouvement, de changer de lieu. L'aspect le plus intéressant ici est qu'il n'est pas besoin de motivation externe pour partir (commerce, pèlerinage, recherche du savoir, etc.). La motivation est interne, c'est dans la *nature* des choses, de tous les éléments de la création, y compris l'être humain, que de devoir, à un moment ou un autre, parcourir le monde. Comme nous le voyons, cet argument, à caractère universaliste, naturaliste (essentialiste dirait-on), est en soi intéressant.

Par conséquent le cadet quittera définitivement l'Égypte et ira s'installer à Basra. Il fuit un frère, certes, mais il trouvera une épouse, avec laquelle il obtiendra un fils et coulera des jours heureux jusqu'à sa mort. Peut-on parler ici, par comparaison avec le récit-cadre, d'un phénomène implicite qui fait que lorsque les

²⁰ Mahdi, pp. 227-8; Bencheikh-Miquel, vol. 1, p. 160: «Voyage: tu trouveras par qui remplacer ceux que tu quittes! // Fais effort: la vie n'est douce que dans l'effort! // Une demeure fixe n'apporte ni honneur ni vivacité d'esprit, // rien que souci: laisse donc là le pays natal, et t'expatrie! // Je le vois bien: une eau qui stagne se pourrit. // Coule-t-elle? Elle est bonne. Reste-t-elle? Mauvaise. // Une lune qui ne déclinerait pas ne pourrait être vue (...); l'attribution de ce poème, avec quelques variantes, à l'*imām* al-Šāfi^{cī} est attestée chez des auteurs tardifs comme Ibn Dirham (m. 1362/1943) dans le chapitre *Madḥ al-ḥilm wa-l-ta'annī* de sa *Nuzbat al-absār*. Le succès de ce poème est tel qu'on le trouve chez un auteur comme Muḥammad Šukrī, *Zaman al-aḥtā'*, p. 51, où il est attribué à Šāfi l-Dīn al-Ḥillī (m. env. 750/1349)!

hommes se rapprochent entre eux (cas de Šahriyār et Šāhzamān), ils risquent fort de perdre leur femme, et, inversement, quand les hommes décident de s'éloigner l'un de l'autre, c'est alors qu'ils se donnent les moyens de réussir leur mariage? La question se pose.

Dans l'*Histoire des deux vizirs*, le dernier voyage est particulièrement intéressant. Il correspond au départ d'une famille entière à la recherche de l'un des siens. Le déclencheur du voyage ou son amorce, attesté dans un vieux conte pharaonique, est le reproche que l'on fait à un jeune garçon d'ignorer l'identité de son père, ce qui le pousse, dans notre version, à pleurer abondamment sur son sort et à s'en plaindre à sa mère.²¹ Celle-ci, au souvenir de ce mari qu'elle n'a connu qu'une seule nuit et qui l'a brusquement quittée, se met également à pleurer, et déclame un long poème de circonstance sur le campement abandonné, l'absence de l'être aimé et la douleur de la séparation des amoureux. Là-dessus arrive le grand-père qui, trouvant la femme et l'enfant en train de pleurer, se joint à son tour à leurs pleurs. Le grand-père, qui est vizir, obtient du sultan d'Égypte des lettres officielles pour partir à la recherche du disparu et pouvoir se saisir de lui où qu'il se trouve. Il part enfin en grand équipage avec sa fille et son petit-fils.²²

Cette séquence est d'une interprétation difficile. L'élément décisif semble être, bien entendu, la situation peu satisfaisante de cet enfant qui n'a pas de père reconnu, dont l'honneur est en jeu, et qui doit dès lors partir en quête pour rétablir sa dignité. Mais en ajoutant aux larmes de l'enfant celles de sa mère, puis en ajoutant encore celles du vizir son grand-père, faisant pleurer toute la maisonnée, on transforme le drame en comédie. L'aspect humoristique, voire ironique, est dominant dans l'*Histoire des deux vizirs*: il suffit de dire que la reconnaissance du père disparu, devenu pâtissier-traiteur, se fera grâce à une tarte à la crème, comme le propose Galland, ou bien une préparation de grains de grenade, d'après la version arabe, préparation dont le soi-disant mauvais goût ferait du père un criminel, que l'on ira même jusqu'à enfermer et menacer de mort. Par conséquent, quel est le sens exact de cette quête? La réponse, me semble-t-il, est dans la demande faite par le vizir, avant son départ, d'une lettre officielle, une sorte d'ordre de mission, qui lui permettrait de ramener de force, s'il le faut, son gendre, comme s'il n'était pas sûr que le mari veuille retourner auprès de sa femme! Cela

²¹ *Romans et contes égyptiens*, pp. 162 et 165.

²² Mahdi, pp. 257-9; Bencheikh-Miquel, vol. 1, pp. 188-90.

signifie aussi que ce n'est pas seulement la famille, la mère ou le fils, qui sont concernés par cette affaire, mais aussi la société. La société qui exige, même lorsqu'on est fille de vizir, la présence du mari pour légitimer le fils.

Autrement dit, par comparaison avec les histoires précédentes, avant le mariage, c'est l'homme amoureux qui part en voyage à la recherche de sa bien-aimée. Mais après le mariage, c'est la femme (comme d'ailleurs dans la seconde partie de *Ma^crūf le savetier*), en plus ici de sa famille et de toute la société, qui part à la recherche du mari, le réclame, exigeant de lui qu'il reprenne sa place et assume, en quelque sorte, ses responsabilités, non sans une intention humoristique. Cela dit, nous avons peut-être là aussi les traces, comme pour le conte pharaonique, d'une version où figurait un membre de la famille effectivement coupable et qu'il fallait retrouver et punir.

Considérons à présent brièvement, pour conclure, une dernière histoire, assez spéciale, puisqu'il s'agit d'une anecdote mystique, mettant en scène Ibrāhīm al-Ḥawwāṣ (m. 290/903). L'anecdote tient en une page et demie. En voici un bref résumé:

Ibrāhīm al-Ḥawwāṣ ressent une envie irrésistible de partir en voyage hors des territoires de l'islam, en pays chrétien! Il a beau tenter de réprimer cette envie, rien n'y fait. Il finit par céder et partir. La protection divine l'entoure et il peut circuler où bon lui semble. Il arrive devant l'entrée du palais royal où le garde lui demande s'il est médecin, il répond par l'affirmative. Il est mené dans la chambre de la princesse qui est, semble-t-il, malade, et qu'il doit guérir sous peine d'être exécuté. La princesse s'adresse à lui par son nom et lui dit qu'elle s'est convertie à l'islam voilà quatre ans et que sa conduite étrange a été mise sur le compte de la maladie. Elle a demandé à Dieu de lui envoyer l'un de ses serviteurs, il lui a été répondu qu'Ibrāhīm al-Ḥawwāṣ allait venir. Voilà pourquoi elle l'attendait et savait qui il était. Grâce à la protection divine, ils quittent tous les deux le palais puis le pays chrétien sans être inquiétés. La princesse convertie montre une conduite exemplaire, s'en va s'installer à la Mecque où elle reste sept ans jusqu'à sa mort.²³

Le schéma d'intrigue global de ce récit est le suivant: un homme s'en va chercher une princesse dans un pays lointain, réussit dans sa quête, et retourne chez lui en compagnie de la princesse. C'est en somme la structure élémentaire d'un conte de fées, et, si on prend en considération le registre d'expression plus élaboré et, surtout, le motif de la «princesse faussement malade», on peut

²³ Būlāq, vol. 1, pp. 650-2; Bencheikh-Miquel, vol. 2, pp. 363-5.

le rapprocher par exemple avec *Qamar al-Zamān*.²⁴ La princesse Budūr espérant l'arrivée de l'homme qu'elle désire au lieu d'un médecin, c'est la princesse chrétienne espérant l'arrivée d'Ibrāhīm al-Ḥawwās à la place d'un médecin. Mais les deux femmes ne sont pas mues par les mêmes motivations, l'amour humain qui unit les deux personnages du conte de *Qamar al-Zamān* a été remplacé, ici, par un amour divin. Les deux femmes ne possèdent pas non plus la même autorité ni la même puissance: alors que Budūr est aidée par son frère de lait, la princesse chrétienne convertie semble, elle, avoir pour auxiliaire Dieu qui entend toutes ses prières et les exauce. Autrement dit, un schéma d'intrigue qui relève du récit de fiction a été mis au service d'une littérature d'un autre genre. Les composantes dramatiques du conte, intéressantes pour la captation de l'intérêt du lecteur, ont été prises en charge par un discours idéologique qui traduit, *a priori*, une vision mystique du monde.

Le récit mystique comporte en effet deux voyages: le premier, placé dès le commencement, est celui d'al-Ḥawwās se rendant auprès de la princesse; le second, qui lui fait suite et termine pratiquement le récit, est celui de la princesse, accompagnée d'al-Ḥawwās, quittant sa ville natale pour aller s'installer à la Mecque. Cependant, le texte a été composé de telle manière que les conditions du départ d'Ibrāhīm al-Ḥawwās²⁵ se trouvent entourées de mystère. Il est poussé à se rendre malgré lui en pays «infidèle», il ignore pourquoi il part mais il finit par partir.

Or, sur le plan religieux, nous savons combien le jeu entre l'ignorance et le savoir est important pour décider du degré d'élévation d'un saint homme. Par conséquent, al-Ḥawwās, ne sachant pas exactement ce qu'il fait, est clairement mis en position d'infériorité. Sur le plan de la technique de narration, le mystère résulte de ce que l'ordre chronologique du récit a été perturbé et que la narration est centrée sur le protagoniste le moins bien informé. L'ordre chronologique imposerait en effet de commencer par la séquence suivante: la princesse chrétienne, sur une inspiration, comprend que l'islam est la bonne religion; elle se convertit et,

²⁴ Mahdi, pp. 533 et suiv.; Bencheikh-Miquel, vol. 1, pp. 792 et suiv.

²⁵ Il s'agit peut-être aussi d'un lieu commun de la tradition mystique, particulièrement liée à al-Ḥawwās, puisqu'on peut lire chez Ibn al-Gawzī (m. 597/1200), *Uyūn al-ḥikāyāt*, pp. 186-7: «Lorsqu'Ibrāhīm [al-Ḥawwās] voulait partir en voyage, il n'en parlait à personne, il se saisissait de son outre à eau et prenait la route», voir dans ce même ouvrage d'autres anecdotes sur al-Ḥawwās, pp. 201, 208, 237 et 247, qui montrent le renom et l'importance du personnage.

au bout de quelque temps, demande à Dieu de lui envoyer l'un de ses saints; elle apprend alors qu'Ibrāhīm al-Ḥawwāṣ va bientôt venir jusqu'à elle. Et, précisément, à ce moment, al-Ḥawwāṣ sent une «envie irrésistible» de partir... Ainsi, on comprend que ce qui fait mouvoir al-Ḥawwāṣ, indirectement, est cette femme chrétienne fraîchement convertie à l'islam. Elle possède un savoir et un pouvoir supérieurs à ceux d'al-Ḥawwāṣ. Les modalités du second voyage le confirment bien: alors qu'al-Ḥawwāṣ hésite et doute (ce qui est un signe de faiblesse) qu'ils puissent quitter le palais en dépit de l'armée qui le garde, la princesse se montre parfaitement confiante en Dieu qui, naturellement, les dissimule aux yeux de leurs ennemis et les aide à parvenir sains et saufs à leur destination.

La comparaison entre les deux départs, celui d'al-Ḥawwāṣ puis celui de la princesse, est significative quant au statut que le texte accorde aux chrétiennes converties à l'islam, qui peuvent développer des qualités supérieures aux plus grands hommes de Dieu. On pourrait même ajouter: «quelles épouses merveilleuses elles pourraient faire!», car si elles ont été effectivement estimées dignes de l'amour divin, à plus forte raison sont-elles dignes de l'amour humain.

En conclusion, l'examen des différents «départs en voyage» de l'un des protagonistes dans le cadre d'un couple en train de se constituer ou de se défaire, a abouti à deux résultats: premièrement, révéler les défauts d'un mariage existant et provoquer la séparation, afin de former un meilleur couple (*Ṣabriyār et Ṣābzamān; Ma^crūf le savetier*); deuxièmement, lorsqu'il s'agit d'un couple stérile (deux frères), permettre la constitution d'un couple fécond où la séparation n'est désormais plus acceptable et où les partenaires (surtout l'homme) se doivent d'accomplir leurs devoirs et d'assumer leur paternité (*Les deux vizirs*). Le dernier cas que nous avons vu, le récit d'Ibrāhīm al-Ḥawwāṣ, peut être compris comme la qualification d'une certaine catégorie de femmes (chrétiennes converties) aux plus hautes distinctions auprès de Dieu et, a fortiori, auprès des hommes, dont elles peuvent effectivement devenir des compagnes de route (vers Dieu). Dans tous les cas, le départ en voyage permet d'assainir la situation. Non pas de manière directe, mais par ses à-côtés, ses conséquences, fournissant au héros l'occasion inespérée d'un nouveau départ dans la vie: c'est sans doute pourquoi le poème universaliste qui dit «Voyage: tu trouveras par qui remplacer ceux que tu quittes!...» semble toujours aussi efficace, jusqu'à aujourd'hui, auprès de ses lecteurs.

Bibliographie

Sources

- Alf layla wa-layla min uşūlibi al-ʿarabiyya al-ūlā*, éd. Muḥsin Maḥdī, Leyden, Brill, 1984.
- Alf layla wa-layla, aṣliyya ġayr muḥaddaba*, muqābala wa-taṣḥīḥ al-ṣayḥ Muḥammad Qitṭa al-ʿAdawī, Beyrouth, Dār Ṣādir, s.d., 2 voll. (rééd. éd. Būlāq, 1835).
- al-Bayhaqī, Ibrāhīm ibn Muḥammad, *al-Maḥāsin wa-l-masāwīʿ*, Beyrouth, Dār Ṣādir, s.d.
- Bencheikh, Jamel Eddine, Miquel, André (trad.), *Les Mille et Une Nuits*, Paris, Gallimard, 2005-2006, 3 voll. (Bibliothèque de la Pléiade).
- al-Ḥuṣrī, Abū Ishāq Ibrāhīm, *Zahr al-ādāb wa-tamr al-albāb*, éd. Yūsuf ʿAlī Ṭawīl, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1997, 2 voll.
- Ibn ʿAbd al-Barr, Abū ʿUmar al-Qurṭubī, *Bahġat al-maġālis wa-uns al-muġālis*, éd. Muḥammad Mursī al-Ḥūlī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1986, 3 voll.
- Ibn ʿAṣim al-Andalusī, Abū Bakr Muḥammad b. Muḥammad, *Ḥadāʿiq al-azābir*, éd. ʿAfif ʿAbd al-Raḥmān, Beyrouth, Dār al-Masīra, 1987.
- Ibn Baṭṭūṭa, Šams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh, *Riḥla*, éd. Aḥmad al-ʿAwāmīrī et Muḥammad Aḥmad Ġād al-Mawlā, Beyrouth, Dār al-Ḥadāṭa, 1985, 2 voll.
- Ibn Dirham, ʿAbd al-Raḥmān ibn ʿAbd Allāh, *Nuzbat al-absār bi-ṭarāʿif al-aḥbār*, Beyrouth, Maṭābiʿ Dār al-ʿIbād, [1945?].
- Ibn al-Ġawzī, Abū l-Faraġ ʿAbd al-Raḥmān, *ʿUyūn al-ḥikāyāt*, éd. ʿAbd al-ʿAzīz Sayyid Ḥāšim al-Ġazūlī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2003.
- Ibn Ḥaġar al-ʿAsqalānī, *Fath al-bārī fi šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*, éd. ʿAbd al-ʿAzīz Ibn ʿAbd al-Bāz, Beyrouth, Dār al-Fīkr, 1993, 15 voll.
- Ibn Ḥamdūn, Muḥammad ibn al-Ḥasan, *al-Taḍkira al-Ḥamdūniyya*, éd. Iḥsān ʿAbbās et Bakr ʿAbbās, Beyrouth, Dār Ṣādir, 1996, 10 voll.
- Ibn Qutayba, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh, *ʿUyūn al-aḥbār*, éd. Yūsuf ʿAlī Ṭawīl, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, s.d., 4 voll. en 2 t.
- al-Ibšīhī, Šihāb al-Dīn Muḥammad, *al-Mustatraf fi kull fann mustazraf*, Beyrouth, al-Maktab al-ʿĀlamī li-l-Buḥūt, Dār Maktab al-Ḥayāt, 1989, 2 voll.
- Kitāb al-ḥikāyāt al-ʿaġība wa-l-aḥbār al-ġarība*, éd. Hans Wehr, Wiesbaden, Steiner [in Komm.], 1956 (Bibliotheca islamica, 18).
- Pseudo al-Ġāhiz, *al-Maḥāsin wa-l-aḍḍād*, éd. ʿAṣim ʿItānī, Beyrouth, Dār Iḥyāʾ al-ʿUlūm, 1986.
- al-Qalqašandī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad, *Šubḥ al-aʿšā fi šināʿat al-inšāʿ*, [Le Caire], [1963], 14 voll.
- Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, traduction, avec introduction, notices et commentaire par Gustave Lefebvre, Paris, Maisonneuve, 1949.

- Šukrī, Muḥammad, *Zaman al-abṭāʿ*, [Tanger], Muḥammad Šukrī, 1999.
Voyageurs arabes, Ibn Faḍlān, Ibn Jubayr, Ibn Baṭṭūta et un auteur anonyme, textes traduits, présentés et annotés par Paule Charles-Dominique, Paris, Gallimard, 1995 (Bibliothèque de la Pléiade).
 al-Zamaḥšarī, *Rabīʿ al-abrār wa-nuṣūṣ al-abḥār*, éd. Salīm al-Nuʿaymī, [s.n.: s.l.], [19..], 5 voll.

Études

- Bremond, Claude, «Préhistoire de Schéhérazade», dans Jean-Luc Joly et Abdelfattah Kilito (éds.), *Les Mille et une nuits, du texte au mythe*, Actes du colloque international de littérature comparée, Rabat, 30 oct.-1^{er} nov. 2002, Rabat, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2005 (Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat: Colloques et séminaires, 127).
 Elisséeff, Nikita, *Thèmes et motifs des Mille et une nuits. Essai de Classification*, Beyrouth, Institut Français de Damas, 1949.
 El-Shamy, Hasan, *A Motif Index of The Thousand and One Nights*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2006.
 Ibn Basyūnī, *Fahāris aḥādīth wa-āṭār Musnad al-Imām Ibn Ḥanbal*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1989, 2 voll.
 Laveille, Jean-Louis, *Le thème du voyage dans Les Mille et une nuits, du Maghreb à la Chine*, Paris, L'Harmattan, 1998 (Collection Critiques Littéraires).
 Van Leeuwen, Richard, *The Thousand and One Nights. Space, Travel and Transformation*, London-New York, Routledge, 2007 (Routledge Studies in Middle Eastern Literatures).
 Wensinsk, A.J., Mensing, J.P., *Concordances et indices de la tradition musulmane*, Leyde, Brill, 1936-1969, 7 voll.

ABSTRACT

The study of the various «departures in journey» within the framework of a couple (man/woman or man/man) leads towards two results: 1. to reveal the defects of a marriage and to provoke the separation in order to form a better couple (*Šabriyār et Šābzamān; Ma^crūf the Cobbler*); 2. when it is a sterile couple (two brothers), to allow the constitution of a fertile couple where the separation is henceforth not acceptable and where the partners (especially the man) have to assume their duty and their paternity (*The Two Viziers*). In particular, the transformation of a narrative of the folklore in mystic narrative can be understood as the qualification of a certain category of women (converted Christians) in the highest distinctions with God and, all the more, with the men, whose partners of road (towards God) they can become. In every case, the departure in journey within the framework of a couple (man/woman or man/man) allows to clean up the situation. Not in a direct way, but by its consequences, supplying the hero with the occasion of a new start in life.

KEYWORDS

Journey. Marriage. Arabian Nights. Sufism.

LES MULTIPLES DÉPARTS DES VOYAGEURS
MUSULMANS DU MOYEN ÂGE
ET LES CONTOURS MOUVANTS DU *DĀR AL-ISLĀM*

Nous savons tous que parmi les causes majeures de la mobilité qui a caractérisé les sociétés musulmanes du Moyen Âge il y a la recherche du savoir, le commerce et, bien sûr, le pèlerinage à la Mecque, sans compter les innombrables lieux de pèlerinage non canoniques qui dans le temps ont été la cause d'innombrables départs qui avaient pour but les tombeaux des saints; pour ce qui est de la curiosité, rarement déclarée, souvent elle se laisse deviner derrière les choix, apparemment obligés, de quelques-uns, ou bien se manifeste dans les réflexions sur le voyage que l'on trouve chez des auteurs qui, tout en n'ayant pas écrit des récits de voyage, ont fait du voyage et de l'expérience qui en découle l'instrument fondamental de la connaissance qui est à la base de leurs ouvrages. Je pense en premier lieu à un géographe comme al-Muqaddasī.¹ Et pourtant, au-delà des causes objectives de tant de départs, de tant de voyages, effectués par choix individuel ou pour accomplir des tâches obligatoires, de caractère dévotionnel ou de travail, il reste à explorer le rapport entre les causes plus générales qui se trouvent derrière ces départs, les motivations subjectives et les effets du voyage, ainsi que les reflets de l'en-

¹ Deux passages du *Kitāb aḥṣan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm* sont notamment éclairants à ce sujet: celui d'abord où en parlant de la matière de son ouvrage – «nécessaire aux voyageurs et aux marchands, indispensable aux hommes vertueux et aux honnêtes gens» - il déclare: «je ne l'ai, pour mon compte, embrassée de façon définitive qu'après avoir vagabondé dans les pays, parcouru le monde de l'islam (*aqālīm al-islām*), rencontré les savants, servi les princes, fait séance avec les cadis, reçu l'enseignement des juristes... fréquenté les ascètes et les mystiques... pratiqué un peu partout le commerce... possédé à fond les provinces à force de les évaluer en parasanges, précisé les confins à force d'en faire le tour...» (al-Muqaddasī, pp. 7-8). L'autre passage concernant l'expérience qui est la base de son ouvrage de géographe débute avec ces mots: «De tout ce qui peut arriver à un voyageur, il n'est rien dont je n'ai pris ma part, hors la mendicité ou la responsabilité d'une faute grave» (*ibidem*, pp. 110-5).

chevêtement de ces facteurs sur l'écriture du voyage. Et aussi, plus particulièrement, sur l'écriture du départ.

C'est ce que j'avais essayé de faire dans un précédent travail,² dont le sujet était notamment l'écriture du départ dans les récits de voyage de quatre célèbres voyageurs musulmans du moyen âge: Ibn Faḍlān, Nāṣer-e Ḥosrow, Ibn Ḡubayr et Ibn Baṭṭūṭa. Des récits de voyage très individualisés, qui se situent entre le X^e et le XIV^e siècle (IV^e-VIII^e siècle de l'Hégire). En revenant sur le thème à l'occasion de ce colloque, j'ai voulu considérer aussi d'autres écrits du voyage, de caractère moins individualisé, ainsi que d'autres voyages, qui tout en n'ayant pas laissé de trace dans la forme d'un récit, néanmoins ont certainement eu lieu et qui sont dignes d'intérêt justement du fait qu'ils n'ont pas été des expériences singulières et uniques, mais des voyages d'un même genre, répétés dans le temps par une foule d'individus appartenant à la même catégorie, qui partaient ayant les mêmes buts, parfois vers les mêmes lieux, en partageant souvent les mêmes expériences et qui, si on les considère collectivement, ont constitué des flux de mobilité de grande portée.

Ceux des lettrés, par exemple, qui dans la première moitié du VIII^e siècle – qui n'est que l'orée du II^e siècle de l'Hégire –³ partaient à la recherche d'un savoir qui ne s'était pas encore cristallisé dans «la parole du Prophète», mais qui était la coutume juridique de la première communauté musulmane ayant pour guide le Prophète et les premiers Compagnons. Et qui continueront à partir et à voyager inlassablement pour récolter les traditions du Prophète et pour s'assurer de la fiabilité de leurs garants. Ces lettrés n'ont pas laissé des rapports écrits de leurs voyages, et pourtant quelques fragments de leurs récits à la première personne, transmis par des auteurs plus tardifs, suffisent à nous signifier la portée du phénomène. Une entreprise collective qui a fait l'objet d'un travail de Houari Touati,⁴ que je vais prendre comme référence. Quand des juristes comme ʿIkrima (m. 105/723) et Makḥūl (m. 112/730) voyageaient et poussaient leurs pérégrinations jusqu'au Khurasan

² Calasso, «Partire».

³ Bien que dater les événements de l'histoire de l'islam selon le calendrier grégorien ait pour nous l'avantage de nous les rendre plus immédiatement recevables en les situant dans une temporalité qui nous est familière, cet exemple nous fait percevoir les conséquences de l'effet de «vieillesse» qui affecte la temporalité islamique traduite dans notre système de datation (pour des intéressantes réflexions sur d'autres effets de cette «traduction», je renvoie à Kilito, «Il doppio calendario»).

⁴ Touati, *Islam et voyage*.

et en Transoxiane, l'empire califal s'étendait de l'Espagne au Sind. Mais, et au moins pour un siècle et demi encore

nous sommes à une époque où l'islam n'est pas complètement islamisé, du moins sous la forme qui sera durablement la sienne pendant une grande partie du moyen âge. Il est en train de l'être... en se donnant une identité culturelle dont le référent central est non pas l'arabité mais le fait coranique.⁵

Une cinquantaine d'années plus tard, Šu^cba b. al-Ḥağğāğ (m. 160/776), un autre éminent savant et collecteur de *ḥadīṭ*, raconte de ses départs, toujours renouvelés, et des peines qu'il a endurées en se déplaçant de Basra à la Mecque, à Médine, de nouveau à Basra, en Syrie pour s'assurer de la fiabilité des garants d'un seul *ḥadīṭ*. Ibn ^cAsākir nous en a laissé le récit. Le voyage commence lorsque le transmetteur de ce *ḥadīṭ* dit à Šu^cba qu'il le tenait d'un homme qui se trouvait alors à la Mecque: «J'ai alors pris le chemin de la Mecque – raconte Šu^cba – non point pour faire le pèlerinage, mais pour vérifier le *ḥadīṭ* en question». Étant arrivé là-bas il apprend pourtant que le transmetteur qu'il cherchait n'avait pas fait le pèlerinage cette année.

Je suis alors parti à Médine et j'y ai rencontré cet homme qui m'a dit: «Le *ḥadīṭ* est de chez vous, c'est untel qui me l'a transmis». A la mention du nom de ce dernier, je me suis exclamé: «Qu'est-ce que ce *ḥadīṭ* qui de Koufa saute à Médine puis à Basra?» J'ai encore pris le chemin de Basra pour interroger cet homme... qui m'a dit: «C'est un Syrien qui me l'a communiqué». Et voilà un autre départ, cette fois-ci pour Damas. Dans le récit de Šu^cba se détachent cinq cités: «les deux premières sont des centres religieux, la dernière le siège politique de l'empire. Quant aux deux cités irakiennes, elles émergent comme deux pôles de culture [...] Le mouvement de son parcours découpe un espace politique, religieux et culturel. C'est un espace qui est à la fois en voie de structuration et d'expansion.»⁶

Le but de chacun des lettrés qui entamaient ces voyages de recherche était assurément plus limité si comparé aux effets que nous en pouvons saisir en regardant le phénomène à une si grande distance temporelle; mais l'on peut dire que tous ensemble ils ont contribué à réaliser une «entreprise de fabrication de l'espace islamique sur son versant dogmatique». ⁷ En d'autres mots, ils ont contribué à construire cette entité juridico-religieuse et géo-politique en même temps qui a porté le nom de *dār al-islām*.

⁵ *Ibidem*, p. 50.

⁶ *Ibidem*, pp. 48-9.

⁷ *Ibidem*, p. 50.

Les marchands musulmans de l'Océan Indien sont une autre catégorie de voyageurs sur laquelle il y a lieu de s'arrêter. Leurs voyages, leurs départs – ceux de différents individus et ceux des mêmes individus qui ont parcouru et re-parcouru dans le temps ces mêmes itinéraires – nous sont documentés par les *Aḥbār al-Šīn wa-l-Hind*.⁸ Un texte qui apparemment ne se prêterait pas à une réflexion sur les départs, puisque une lacune du manuscrit nous prive justement de son début. Dans cette lacune, pourrait-on imaginer, aurait pu se trouver le thème du départ, ses pourquoi, ses comment; même si le texte se présente comme un recueil de *aḥbār*, non pas comme une *risāla*,⁹ encore moins comme une *riḥla*. Et pourtant il n'est pas dénué de sens d'en parler. Tout d'abord, s'il est vrai que, comme nous le rappelle François Affergan,¹⁰ pour chaque voyage il faut distinguer les causes des motivations, les causes objectives, celles qui préexistent dans le contexte, et les motivations-intentions, plus individuelles et subjectives, quelque réflexion est possible. Le nom de l'auteur des *Aḥbār* nous est inconnu, mais le texte est daté 237/851. Exactement un siècle s'est écoulé depuis la prise du pouvoir par les Abbasides: la mobilité guerrière liée aux entreprises de la conquête, les départs, toujours renouvelés, des armées à partir et vers des lieux à chaque fois plus éloignés du centre, qui ont caractérisé encore une grande partie de la période omayyade, ne sont plus à l'ordre du jour. Mais depuis quatre-vingt-dix ans existe une nouvelle ville, Bagdad, le siège de la cour califale – tout récemment doublée par la fondation de Samarra – qui est désormais une métropole cosmopolite, un centre commercial de première grandeur d'où vient une demande massive de produits de luxe provenant de l'Orient (épices, essences aromatiques, bois odoriférants, tissus, pierres précieuses, produits métallurgiques). La cause majeure en amont de ces départs pour des voyages interminables et périlleux par mer, le long des routes de l'Océan Indien, est donc le dynamisme non plus militaire, mais économique de l'empire, représenté par le marché de Bagdad.

Tout cela est bien connu; mais essayons de le lire dans le texte. La lacune initiale mise à part, le mode d'écriture des *Aḥbār* nous dit que probablement nous n'y aurions trouvé aucune allusion à cette cause, ni à d'autres motivations plus individuelles du voyage.

⁸ *Aḥbār al-Šīn wa-l-Hind*, éd Sauvaget.

⁹ Voir Miquel, *La Géographie humaine*, t. 1, pp. 132-4.

¹⁰ Affergan, *Esotismo e alterità*, pp. 33 et suiv.

Dans ce texte, qui a été sans doute écrit par un marchand, on parle rarement, de façon explicite, de commerce et de marchandises; on préfère plutôt y parler des plantes observées sur les lieux d'arrivée et des produits que l'on peut en tirer, ainsi que des coutumes – habitudes alimentaires, concernant tant la façon de s'habiller, de se marier ou d'enterrer les morts – des gens rencontrés. Une façon d'observer ces mondes étrangers vers lesquels les marchands-voyageurs s'aventurent, y compris leur végétation luxuriante, qui est fortement marquée par un regard attentif à tout ce qui est utile, comme le remarquait André Miquel.¹¹

Pour ce qui est de la répétition dans le temps de ces voyages, de ces départs, rien qu'une allusion dans le texte, mais significative: après avoir décrit les ascètes indiens dans leurs ermitages, «qui s'exposent au soleil, lui faisant face sans autre vêtement qu'un morceau de peau de tigre», l'auteur ajoute:

J'ai vu une fois un de ces hommes tel que je viens de dire, puis je partis: revenu seize ans après, je le retrouvai tel quel et m'émerveillai que ses yeux ne se soient pas réduits en eau sous l'ardeur du soleil.¹²

On part du Golfe Persique: les premières étapes de l'itinéraire ont des noms géographiques connus, les trajets du parcours sont mesurés en termes d'espaces ou de temps: Siraf – qui se trouve à cent-vingt parasanges de Basra – Masqat, en Oman, à deux-cent parasanges de Siraf. Puis, après un mois de navigation «par vent moyen» on arrive à Quilon, sur la côte du Malabar. Mais cet itinéraire n'est pas mentionné au début du texte. Et il n'est même pas présenté comme l'itinéraire des marchands musulmans, mais comme l'itinéraire des navires chinois qui poussent jusqu'au Golfe Persique, y chargent les marchandises et partent de nouveau. Bien plus qu'à une lacune du manuscrit, ou au caractère impersonnel du récit – un récit où l'écrivain s'efface devant son sujet – l'absence du moment «départ» dans les *Aḥbār al-Šīn wa-l-Hind* nous paraît être en rapport avec cette vision égocentrique du monde, qui fait qu'on présente ce qui est l'itinéraire des marchands musulmans qui partent en Chine comme étant celui des marchands chinois qui viennent chercher les marchandises en Iraq, et qui fait aussi que les produits mentionnés dans le texte ne sont que ceux qui prennent le chemin de l'Iraq, presque jamais ceux qui vont dans la direction inverse.¹³

¹¹ Miquel, *op. cit.*, t. 2, pp. 98 et suiv.

¹² *Aḥbār*, p. 23.

¹³ Miquel, *op. cit.*, t. 1, pp. 120-1; t. 2, p. 103.

Les marchands musulmans qui, naviguant sur l'Océan Indien, poussent jusqu'en Chine, partent bien sûr avec le désir d'accumuler des richesses grâce à leur commerce, mais implicitement, abandonnant les lieux qui leur sont familiers, se disposent à faire face et à entrer en contact avec des mondes inconnus, à débarquer chez des gens qui sont tout à fait différents d'eux ou même radicalement autres (les anthropophages). L'altérité commence à se déclarer à partir des îles¹⁴ qui se trouvent au point de jonction entre la mer de Lar et la mer de Harkand (le Golfe de Bengale). Pour ce qui est des peuples qui font le principal objet d'intérêt de l'auteur – les Indiens et les Chinois – il remarque: «Je ne connais personne de ces deux peuples qui soit musulman et qui parle l'arabe». ¹⁵ Autant dire que ses voyages – ainsi que ceux des autres marchands dont il rapporte les témoignages – se déroulent en dehors du *dār al-islām*.

Mais qu'était à cette époque le *dār al-islām*? Il n'existe d'autre notion qui soit donnée pour autant évidente comme celle-ci et à laquelle on se réfère constamment en tant que chose convenue. Tout se passe comme si son élaboration remonterait aux origines de l'islam et ne fut pas le résultat d'un processus historique. De même, l'opposition entre *dār al-islām* et *dār al-ḥarb*, ainsi que celle entre ^c*arab* et ^c*ağam*, sont, dans les mots de Gianroberto Scarcia, des «archi-connues ainsi que mal-connues dichotomies». ¹⁶ A l'époque omayyade le terme ne paraît pas être encore courant et Sa^cid b. al-Musayyab n'en fait pas mention dans le chapitre de son œuvre consacré au *ğihād*. Une des premières occurrences de l'expression *dār al-islām* paraît être celle que l'on trouve dans le *Kitāb al-ḥarāğ* du juriste hanafite Abū Yūsuf (m. 182/798), qui rapporte un discours du général Ḥālid b. al-Walīd s'adressant au calife ^cUmar à propos des *ḍimmīs* de la ville d'al-Hira. Ici l'ex-

¹⁴ *Ibidem*, p. 83: «... les îles ou plutôt les petites îles, sont à part. Irréductibles à tout système de référence, leurs coutumes baignent dans une étrangeté sans faille [...] le chemin des archipels, depuis les Maldives jusqu'aux Nicobar [...] est bien celui des aberrations...».

¹⁵ *Relation*, p. 26.

¹⁶ Scarcia, «*Islām e ḥarb*», p. 208. La notion de *dār al-islām* n'a pas fait l'objet jusqu'à maintenant d'une recherche systématique ayant pour but de cerner de près les temps et les milieux de son élaboration, ainsi que sa réception par les historiens et les géographes des premiers siècles de l'islam. Pour un travail de ce genre appliqué au concept de *hiğra*, voir Crone, «The first-century concept of *hiğra*». Pour ce qui est du point de vue du droit musulman classique concernant la notion de *dar al-islam*, voir surtout Khadduri, *War and peace*, pp. 155-7, 170-1 et id., *The islamic Law*. Plus récemment le thème a fait l'objet d'un article de Zafarul-islam Khan, «*Dār al-ḥarb*».

pression *dār al-islām* se trouve associée à celle de *dār al-ḥiğra*, sans que la différence entre les deux soit claire. C'est certainement à l'époque abbaside que la notion de *dār al-islām* – et celle de *dār al-ḥarb*, qui est son contraire, ainsi qu'une constellation de concepts intermédiaires comme ceux de *dār al-sulḥ* ou *dār al-ʿabd* – devient courante.¹⁷ Mais quand et avec quels contenus? La définition qui d'habitude en est donnée est celle de «territoire où les lois de l'islam sont en vigueur». Mais, est-il en vertu de sa résidence sur un territoire qui est soumis à la juridiction d'un pouvoir islamique qui assure l'application de cette loi, que la vie et les biens d'un musulman sont «inviolables» (qui leur est reconnue par la *ʿiṣma*), ainsi que le soutient Abū Ḥanīfa – dont l'opinion est rapportée et soutenue par Ṣaybānī (m. 187/803 ou 189/805) – ou bien ceci n'est pas important puisque pour un musulman c'est sa foi, sa profession d'islam, qui lui confère la *ʿiṣma*?¹⁸ Deux interprétations remarquables en elles-mêmes pour leur diversité, puisque dans la première s'exprime une conception territoriale du droit, tandis que la deuxième est marquée par le principe de la personnalité du droit.¹⁹ Mais quel que soit le sens juridique prédominant de la notion de *dār al-islām*, il s'agit en tout cas, comme nous le montre l'opposition avec le *dār al-ḥarb*, d'un concept identitaire, et donc relationnel – une notion qui a à voir avec une identité collective – dans lequel s'exprime donc un lien d'appartenance, dynamique mais pourvu de stabilité, la conscience de faire partie d'un ensemble qui se distingue d'autres ensembles,²⁰ de *tous les autres ensembles*, résumés, dans le cas de l'islam, dans la notion de *dār al-ḥarb* ou *dār al-kufr*.

Quand est-ce que la notion de *dār al-islām* s'est donc précisée

¹⁷ Khan, p. 51; Khadduri, *War and Peace*, pp. 155-61.

¹⁸ Khan, «*Dār al-ḥarb*», pp. 56-7.

¹⁹ Voir Santillana, *Istituzioni*, vol. 1, pp. 82 et suiv., notamment pp. 96-8: «la legge islamica è applicabile ai credenti tanto se si trovino fuori del territorio musulmano (*dār al-ḥarb*) quanto in paese d'islam, perché, dice Mālik, non è il luogo ove si trova il credente, ma la professione di fede musulmana quella che decide dell'applicabilità della legge»; «In ogni paese dell'islam la legge di ciascuno dipende, non dal luogo di origine, non dalla razza, ma dalla fede: è in tutto il suo rigore, il principio della personalità della legge sulla base religiosa» (p. 97). Voir aussi Khadduri: «Muslim law binds individuals with respect to the Muslim community they belong to, not to the territory they live in. The Muslim however, must live in a certain territory. The law, accordingly, is bound to take in consideration the relation of the territory to the individuals. But the law defines the status of the territory with respect to the Muslim community, not the status of the Muslim in relation to the territory» (*War and Peace*, p. 155).

²⁰ Voir Prodi-Reinhard, *Identità collettive*, p. 11.

chez les juristes et comment? S'il est vrai que la suprématie des lois de l'islam (*ḡubūr aḡkām al-islām*) transforme un territoire en *dār al-islām* – idée sur laquelle concordent généralement entre elles les écoles juridiques sunnites – et si cette suprématie peut être acquise, en principe, par la conquête, par un traité, par la conversion à l'islam de la majorité de ses habitants, ou encore par l'exode de tous les *kāfirūn*, il est vrai pourtant que la simple conquête ne suffit pas: afin qu'un territoire devienne *dār al-islām*, les lois de l'islam doivent y être appliquées, comme le dira l'éminent juriste ḡanafite al-Saraḡsī (V^e/XI^e siècle).²¹

La cause majeure des voyages des juristes, de leurs départs continuels à la recherche de témoignages sur la coutume juridique de la communauté musulmane au temps du Prophète et des premiers Compagnons, était le manque d'unité normative de ces territoires trop vastes pour que la conquête militaire suffise à les convertir en cette entité qui portera le nom de *dār al-islām*. Un mouvement qu'il est difficile de cerner avec précision, mais qui se situe entre la deuxième partie du I^{er}/fin du VII^e et la deuxième partie du II^e/VIII^e, avant de donner lieu à une deuxième phase de mobilité, liée plus spécifiquement à la récolte des *ḡadīt* et à l'enquête sur leurs transmetteurs, qui va aboutir, au III^e/IX^e siècle à la mise en forme de la *sunna*.

Mais une autre question se pose: quand est-ce que *dār al-islām* est devenue une notion identitaire partagée dans les sociétés musulmanes? Les écrits des voyageurs peuvent, indirectement, nous en dire quelque chose. Leurs plus anciens témoignages, comme celui des *Aḡbār al-Šīn wa-l-Hind*, concernent des mondes étrangers à l'islam, «un peu comme si le sentiment d'une unité intérieure indivisible avait reporté aux frontières le souci de la curiosité», comme l'a remarqué André Miquel.²² Ce que Miquel ne dit pas, et que le travail de Houari Touati vient de mettre en lumière, est que cette «unité intérieure» était en grande partie le produit d'autres voyages, ceux des lettrés dont on a parlé, qui se mouvant à l'intérieur des espaces de l'islam avaient tissé la trame de cette unité. Mais on voudrait ajouter encore quelque chose. S'il est vrai que les informations recueillies de sources orales et enregistrées par écrit par l'auteur des *Aḡbār* – première moitié du III^e siècle de l'Hégire, moitié IX^e – révèlent une optique égocentrique, puisque partout l'intérêt porté aux sociétés étrangères s'explique dans la

²¹ Khan, «*Dār al-ḡarb*», p. 52.

²² Miquel, *op. cit.*, t. 1, p. 115.

mesure où celles-ci, sous la forme du semblable ou du contraire, ont le pouvoir de rappeler la société à laquelle on appartient,²³ il est vrai aussi qu'aucun étonnement, ni aucun jugement ne sont exprimés face aux autres et à leurs coutumes. Même la nudité ne suscite que ce commentaire: «Ils n'ont pas besoin de vêtements car il ne fait chez eux ni chaud ni froid»,²⁴ et la comparaison avec le monde de l'islam reste presque toujours latente. Si, comme l'écrit Norbert Elias «il n'existe une identité-moi sans une identité-nous»,²⁵ l'enregistrement impersonnel d'informations qui sont pourtant en grande partie le fruit d'expériences personnellement vécues par celui qui écrit, ainsi que l'absence d'étonnement et de jugements face aux coutumes des autres – même les plus difficiles à accepter – pourraient être lus en tant que manifestations d'un rapport individu-société marqué par l'absence d'un paramètre de référence normatif-identitaire consolidé.²⁶ Ce qui aurait pu être la notion partagée de *dār al-islām*. On pourrait à l'inverse soutenir que ces contacts précoces avec des mondes si lointains et étrangers – dont le début se situe au moins un siècle avant que le *Aḥbār al-Šīn wa-l-Hind* aient été enregistrés par écrit²⁷ – qui se répliquaient grâce aux départs, rythmés sur les courants des moussons, des marchands musulmans qui s'aventuraient sur l'Océan Indien, ont contribué eux-mêmes à ce processus de définition qui a intéressé en premier lieu le versant oriental du monde de l'islam.

Soixante-dix ans se sont écoulés depuis la composition des *Aḥbār*, lorsque le 11 du mois de *ṣafar* de l'année 309 de l'Hégire (21 juin 921) une ambassade quitte Bagdad; elle part pour le nord. Le but du voyage est le pays des Bulghars, une population turque qui habite une région située au nord de la mer Caspienne, au confluent de la Volga et de la Kama. Parmi les membres de l'ambassade il y a quelqu'un chargé du rapport: Ibn Faḍlān. Ce sera sa *Risāla*. Et si jusqu'à maintenant on a parlé de flux de départs, de lettrés et de marchands, donc de phénomènes collectifs, ici nous nous trouvons en présence d'un témoignage écrit de caractère individuel et donc aussi d'une écriture du départ, qui est, dans une relation de voyage, comme un rituel

²³ *Ibidem*, p. 120.

²⁴ *Aḥbār*, p. 5.

²⁵ Elias, *La società degli individui*, p. 210.

²⁶ Calasso, «Esperienze e scritture di viaggio», pp. 382-3, 388.

²⁷ Voir Hambis «Khānfū», p. 1056. Voir aussi Rose Di Meglio «Il commercio arabo con la Cina», pp. 530-1.

d'entrée. Il ne s'agit pas d'un recueil de *ahbār*, mais d'un récit dans lequel l'auteur consigne les choses vues dans l'ordre d'un itinéraire. Celui qui écrit est présent dès le début: d'abord il n'est qu'un *ism* ^c*alam* et un *nasab*, – Aḥmad b. Faḍlān, b. al-^cAbbās, b. Rašīd, b. Ḥammād – puis il se définit en tant qu'envoyé du calife al-Muqtadir chez le roi des Ṣaḡālība, et il déclare ce qui fera l'objet de son récit:

ce dont il a été témoin dans le pays des Turcs, des Khazars, des Rûs, des Saḡālība, des Bachkirs et autres, en ce qui concerne la diversité de leurs croyances religieuses, les informations sur leurs rois et les situations dans lesquelles ils se trouvent dans beaucoup de leurs affaires.²⁸

Après ça sont exposés les faits qui ont précédé le départ: le calife a décidé de donner une réponse favorable à une lettre du roi des Bulghars – qui était musulman ainsi qu'une partie de ses sujets – qui demandait qu'on lui envoyât des professeurs et des juristes pour instruire son peuple dans les lois de l'islam, et qu'on lui fournît une aide pécuniaire pour faire construire une mosquée et une forteresse afin de se défendre contre ses ennemis, vraisemblablement les Khazars. A partir de ce moment Ibn Faḍlān deviendra un pronom à la première personne et le récit qui suivra sera *son* récit.

La région qui est le but du voyage de l'ambassade est une région lointaine du Nord, qu'un grand nombre de peuples infidèles sépare des confins de l'empire califal, et dont le statut – dans le sens large du mot – n'est pas clairement définissable: il s'agit d'un «ailleurs» – tout nous le dit dans les mots d'Ibn Faḍlān – au même titre que les pays touchés par les marchands des *Aḥbār al-Sīn wa-l-Hind*, mais le roi est musulman: et pourtant il serait bien difficile d'affirmer qu'elle fait partie du *dār al-islām*, que les lois de l'islam y sont appliquées, si le roi a demandé au calife de lui envoyer des *fuaḡabā*²⁹ pour qu'ils apprennent à son peuple les normes de l'islam, et s'il n'existe même pas une mosquée du vendredi ou l'on puisse prononcer la *ḡuṭḡa* au nom du calife...²⁹ Il y a en effet un projet politique derrière ce départ, le raffermissement de l'islam chez les Bulghars et les Turcs Oghuz afin d'avoir en eux des alliés pour lutter contre le redoutable empire des Khazars qui barre la route commerciale la plus commode

²⁸ Ibn Faḍlān, *Voyage*, p. 27.

²⁹ *Ibidem*, p. 28.

vers les pays du Nord. Et il y a un individu qui part sur l'ordre du calife avec une charge officielle. Un départ obligé donc, un rapport commandé, où s'exprimera le sentiment d'appartenance de l'auteur à la «demeure de l'islam» autant qu'un questionnement sur ses frontières.

On part de Baghdad, mais le vrai voyage ne commence pas là. C'est ce que semblent nous dire les premières lignes de la relation, touffues de toponymes, qui, de Baghdad à Bukhara, dessinent la première partie de l'itinéraire de l'ambassade. Dix-sept noms de localités dont rien n'est dit sur la distance qui les sépare, ni du temps nécessaire pour les rejoindre; rien qu'une courte indication des temps d'arrêt respectifs.³⁰ Ce n'est qu'au-delà de Bukhara, à partir de Ġurġāniyya (Gurganġ), que les distances parcourues seront mesurées en parasanges ou en journées de marche.³¹ Et lorsque l'ambassade arrivera au pays de Bulghar, Ibn Faḍlān écrira: «Notre arrivée eut lieu le jour de dimanche 12 muḥarram de l'année 310 (12 mai 922). Le trajet de Ġurġāniyya jusqu'au pays du roi avait été de soixante-dix jours de voyage»; comme si le parcours de Baghdad à Ġurġāniyya ne devait pas être compté. Pourtant il s'agit d'un long trajet. Presque onze mois se sont écoulés du départ de Baghdad (21 juin 921-12 mai 922), et nous pouvons reconstruire que, temps d'arrêt mis à part, pour parcourir ce trajet il a fallu à peu près trois mois et demi, donc plus que cent journées de voyage; mais le fait qu'Ibn Faḍlān ne commence à mesurer et à enregistrer par écrit les distances qu'à partir de Ġurġāniyya, nous fait réfléchir sur ce que c'est que voyager dans l'esprit du voyageur, nous dit quelque chose de son expérience du départ, de sa façon de percevoir le moment de la séparation, ainsi que de sa manière de le transférer à l'écriture.

Après Bukhara, où les envoyés du calife font halte pour un mois, hôtes de l'émir samanide, Ġurġāniyya, en Chorasmie – où ils seront obligés de s'arrêter encore pour trois mois à cause du climat – est le dernier centre urbain qui soit vaguement reconnaissable dans le récit d'Ibn Faḍlān, par l'allusion à un *ḥammām*, à des rues et des marchés, qui sont pourtant complètement déserts à cause du gel. Au-delà de Ġurġāniyya l'itinéraire de l'ambassade se poursuivra dans un paysage de steppes et de glaces, où des espaces urbains n'existent pas, pendant que le froid et le senti-

³⁰ *Ibidem*, pp. 28-9. Il s'agit de Nahrawan, Daskara, Hulwan, Qirmisin, Hamadhan, Sawah, Rayy, Khuwar, Simnan, Damaghan, Nisabur, Sarakhs, Merv, Qushmahan, Amul, Afirabr, Baikand.

³¹ Sur ce thème, voir Calasso, «Les tâches du voyageur», surtout pp. 72-81.

ment d'étrangeté à l'égard des peuples rencontrés vont s'accroître en parallèle. C'est à partir de ce lieu qu'Ibn Faḍlān sent qu'il est en train d'abandonner son monde, ses coordonnées de référence, à partir de ce lieu, l'on dirait, il sent qu'il est en train de sortir du *dār al-islām*.

Arrivé à destination au pays des Bulghar, Ibn Faḍlān assumera personnellement la charge d'enseigner à ces gents les lois de l'islam; il apprendra, par exemple, les règles de la récitation de la *ṣalāt* au clan des Baranjar, cinq mille personnes, à peu près, «qui tous avaient embrassé l'islam» (*qad aslamū kullubum*), mais qui n'en connaissaient pas les règles, tout en ayant une mosquée en bois pour prier;³² de même il enseignera au roi les normes de la transmission de l'héritage selon le droit musulman:

Lorsque un homme meurt chez eux, c'est son frère qui hérite de lui à l'exclusion de son fils: je fis savoir au roi que cela n'était pas permis et je lui appris comme se faisaient les successions jusqu'à qu'il eût compris.³³

Ici aucun jugement ne reste implicite, aucune comparaison ne demeure latente comme dans les *Aḥbār al-Šīn wa-l-Hind*: le monde de l'islam est le modèle et le point de référence tout à fait explicite, les lois de l'islam sont indiscutablement la norme. Ce monde périphérique et à demi islamisé doit être soumis, on dirait «naturellement», à l'imposition de cette norme. Les autres peuplades infidèles rencontrées le long de la route ne ressemblent qu' à «des ânes errants».

Presque deux siècles plus tard, la *riḥla* d'Ibn Ḡubayr nous offre l'exemple par excellence de la relation de voyage liée au pèlerinage à la Mecque. Un voyage dont le mobile est donc la dévotion. Une autre typologie de voyage, de départ, qui s'inscrit dans un mouvement collectif, communautaire, qui existe dès les origines de l'islam et qui a comme but les lieux d'origine de l'islam. Ce qui est nouveau c'est le fait que nous nous trouvons en présence de la *riḥla*-écriture.³⁴ Et ceci est mis en évidence dès les premières lignes du texte: «L'enregistrement écrit (*taqyīd*) des événements du voyage fut commencé le vendredi du mois de *šawwāl* de l'année 578 (25 février 1183), au milieu de la mer, face au mont Šulayr». Ce n'est pas le jour du départ de chez soi. Trois semaines se sont écoulées du moment où Muḥammad b. Ḡubayr

³² Ibn Faḍlān, *Voyage*, p. 65.

³³ *Ibidem*, p. 63.

³⁴ J'ai emprunté cette expression à Touati, *Islam et voyage*, p. 10.

et son ami Aḥmad b. Ḥassān ont quitté Grenade (*infiṣāl min Ġarnāta*); ils se sont arrêtés dans dix localités, dont la liste est minutieusement dressée, et enfin à Sebta ils se sont embarqués sur un navire génois. Ce sera le lendemain, désormais déployées les voiles, qu'Ibn Ġubayr commencera à écrire ses notes. Le voyage commence ici. Comme chez Ibn Faḍlān, le moment où débute le voyage n'est pas le départ de chez soi. L'écriture du départ est sèche, sans préambules: aucun fait précédent n'est évoqué, aucune allusion à la séparation des liens familiaux. Ni aucune allusion à la grave transgression – un état d'ébriété forcée – pour expier laquelle, ainsi que nous le dit al-Maqqarī, il aurait décidé d'accomplir le *ḥağğ*. Par contre un espace vide fait d'une séquence de toponymes familiers, de Grenade à Sebta, – correspondant à trois semaines de voyage, tandis que dans la *risāla* d'Ibn Faḍlān les toponymes mentionnés correspondaient à trois mois et demi de déplacements – établit une distance entre le lieu effectif du départ et son lieu mental. Dans l'esprit d'Ibn Ġubayr c'est au moment où il s'embarque à Sebta sur un navire génois qui fait route vers Alexandrie qu'a lieu la séparation, le départ: c'est à ce moment là que les déplacements, dans l'espace et dans le temps, commenceront à être mesurés.

Le matin du vendredi 7 du mois de *dū l-qa^cda* nous étions en face de l'île de Yabisa (Ibiza), le samedi suivant en face de l'île de Majorque et le dimanche devant l'île de Minorque. De Sebta à cette île il y a à peu près huit *mağārī* (journées de mer): le *mağrā* équivalait à cent milles.³⁵

Deux siècles se sont écoulés depuis le temps où l'ambassade dont faisait partie Ibn Faḍlān avait quitté Bagdad en direction du Nord: l'unité politique de l'empire califal était déjà éclatée à son époque, mais Ibn Faḍlān était parti du centre de l'empire, chargé d'une fonction officielle par un calife qui n'était plus que la figure symbolique de cet empire, qui continuait pourtant à émaner une faible lumière et qui était encore prêt à en élargir les confins. Les espaces de l'islam où Ibn Ġubayr se reconnaît se sont énormément rétrécis par comparaison avec ceux où se reconnaissait Ibn Faḍlān: ils coïncident avec le Maghreb des Almohades. Au-delà de l'Égypte, où Ibn Ġubayr se sentira déjà comme un étranger, il y a l'Orient, le Mashreq. Et Damas, maintenant que les Francs occupent la plus grande partie de la Syrie, sera définie

³⁵ Ibn Ġubayr, *Viaggio*, p. 11.

par lui comme la *ḥātimat bilād al-islām*. Même la Méditerranée n'est plus dominée par les Musulmans, mais par les républiques italiennes. Ce n'est pas un hasard si Ibn Ġubayr s'embarque sur un navire génois. Mais le but de son voyage, le pèlerinage à la Mecque, le conduit nécessairement à traverser les territoires de ce qui avait été l'empire califal, la *mamlakat al-islām*, qui avaient formé une unité géopolitique, ainsi que morale et institutionnelle, ayant laissé ses marques malgré son écroulement politique. Ce sera l'ensemble unitaire de ces marques – les édifices qui dans chaque ville représentent l'islam, les mosquées du vendredi, les *madrasas*, les hôpitaux, les bains publics – qui fera l'objet constant de son attention;³⁶ un voyage qui ne se déroule plus à partir du centre, mais de la périphérie des espaces de l'islam. Maintenant, nous dit Ibn Ġubayr, seulement le Maghreb – voire le califat almohade – peut se faire le garant de cette unité, en opposition à l'Orient, responsable de l'avoir brisée. Le mirage d'une *dār al-islām* nouvellement unifiée à partir de l'Occident se laisse deviner.

Un siècle et demi plus tard, Ibn Baṭṭūṭa évoquera par ces mots, «dictés» au lettré Ibn Ġuzayy, le début de son voyage:

Je sortis de Tanger, lieu de ma naissance, le jeudi 2 du mois de *rajab*, le divin et l'unique, de l'année 725 (14 juin 1325) dans l'intention de faire le pèlerinage à la Mecque et de visiter le tombeau du Prophète. J'étais seul, sans compagnon avec qui je puisse vivre familièrement, sans caravane dont je puisse faire partie; mais j'étais poussé par un esprit ferme dans ses résolutions, et un ardent désir de visiter ces illustres sanctuaires était caché dans mon âme. Je me déterminai donc de me séparer des personnes que j'aimais, hommes et femmes, et j'abandonnai ma patrie comme les oiseaux abandonnent leur nid. Mon père et ma mère étaient encore en vie. Je me résignai douloureusement à me séparer d'eux et ce fut pour moi comme pour eux une cause de souffrance. J'étais alors âgé de vingt-deux ans.³⁷

Nous sommes maintenant en présence d'une écriture du départ totalement individuelle, où se détachent les thèmes du choix, de la souffrance produite par la séparation, et de l'envie du départ. L'événement fondateur du voyage, la séparation de l'individu d'un réseau de liens qui en définissent l'identité, une séparation qui rend soudainement libres des liens de cette définition,³⁸ est maintenant au premier plan. Les larmes de solitude qu'Ibn Baṭṭūṭa versera à son arrivée à Tunis, vont proposer ce thème à nouveau.

³⁶ Calasso, «Esperienze e scritte di viaggio», pp. 398-400.

³⁷ Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*, vol. 1, pp. 12-3.

³⁸ Leed, *La mente del viaggiatore*, pp. 22, 43.

Départ et début subjectif du voyage coïncident, et maintenant que l'émotion de la séparation a été exprimée, il n'y a pas lieu d'interposer d'espaces vides entre ces deux moments.

Par contre, le désir de visiter les lieux saints déclaré dans les premières lignes de la *Rihla* et qui apparemment liait le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa à celui d'Ibn Ġubayr, révélera bientôt son caractère conventionnel, pour laisser la place au plaisir du voyage, à la véritable curiosité. «*Uḥibbu l-siyāḥa*» (J'aime voyager), dira Ibn Baṭṭūṭa au pieux Burhān al-Dīn, qu'il a rencontré à Alexandrie; et plus tard il dira que son esprit obstiné lui a toujours empêché de parcourir à nouveau des routes qu'il avait déjà parcourues.³⁹ Ainsi, ce voyage «vers le centre» ne sera autre chose, dans le cas d'Ibn Baṭṭūṭa, qu'un premier voyage, suivi d'une multitude d'autres voyages, d'autres départs, qui le conduiront toujours plus loin, vers des gens toujours plus étrangers. Jusqu'au dernier départ, entrepris sur l'ordre du sultan mérinide Abū ʿInān après être revenu chez soi au Maroc, et qui le conduira dans le royaume du Mali. Un départ obligé, commandé par le pouvoir – comme, quatre siècles avant lui, l'avait été le départ d'Ibn Faḍlān – cette fois-ci vers le lointain midi, au sud du Sahara, vers une région dont l'importance est cruciale pour les Mérinides, et où règnent depuis longtemps des souverains musulmans, dont les sujets sont aussi des musulmans; mais dont il serait difficile d'affirmer qu'il fait partie à plein titre du *dār al-islām*. Les descriptions des noirs qui vont à la mosquée et qui apprennent par coeur le Coran, mais qui se tiennent devant leur roi «dans la posture de l'homme qui se prosterne en faisant la prière» se jetant de la poussière sur la tête, des femmes qui vont nues, ainsi que l'anecdote rapportée des anthropophages à la cour du roi, sont un témoignage éloquent des perplexités d'Ibn Baṭṭūṭa. Une expérience réitérée au cours de ses innombrables voyages: le contact avec des mondes islamisés, mais périphériques, lieux par excellence de cohabitation entre l'islam et les traditions locales.

Différentes typologies de voyageurs – lettrés, marchands, chargés de missions diplomatiques, pèlerins, ainsi que voyageurs que nous pourrions définir de type moderne, comme Ibn Baṭṭūṭa, qui «aime» voyager et qui ne ressent plus l'exigence de partager le monde de façon tranchée – nous ont permis, me semble-t-il, d'illustrer quelques aspects du rôle du voyage dans le processus

³⁹ Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages*, vol. 2, p. 21.

de définition des espaces de l'islam, du *dār al-islām*, en tant que construction culturelle. Les récits de ces voyages qui se déroulent à l'extérieur, aux périphéries ainsi qu'au cœur des territoires de l'islam, en ont dessiné des contours mouvants. Avec les mots d'Eric Leed «le voyage est une force cruciale dans les transformations historiques et la création du lieu, de la carte du territoire [...] sont une entreprise des mobilités. Les confins sont créés par ceux qui les traversent». ⁴⁰ En même temps, l'analyse de l'écriture du départ nous a montré que le voyage, autant que son récit, exige un rituel d'entrée, exige qu'une distance symbolique soit établie entre le lieu matériel où il débute et le lieu de la séparation du voyageur de ses paramètres identitaires de référence. Une séparation qui, avant de se faire explicitement émotion dans le récit d'Ibn Baṭṭūṭa, ne s'exprime que par le dénombrement des noms de lieux qui représentent l'arrière-pays mental du voyageur.

Bibliographie

Sources

- Aḥbār as-Šīn wa-l-Hind. Relation de la Chine et de l'Inde*, texte établi, traduit et commenté par Jean Sauvaget, Paris, Les Belles Lettres, 1948.
- Ibn Baṭṭūṭa, Muḥammad b. ʿAbd Allāh, *Voyages d'Ibn Battoutah*, texte arabe, accompagné d'une traduction par C. Defrémery et B.R. Sanguinetti, Paris, Imprimerie Impériale, 1853-1858, 4 t.
- Ibn Faḍlān, Aḥmad b. al-Abbās, *Voyage chez les Bulgares de la Volga*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Marius Canard, Paris, Sindbad, 1988.
- Ibn Ġubayr, Muḥammad b. Aḥmad, [Ibn Giobeir] *Viaggio in Spagna, Sicilia, Siria, Palestina, Mesopotamia, Egitto*, traduzione e note di Celestino Schiaparelli, Palermo, Sellerio, 1979 (réimpression de l'éd. orig. Roma, Editrice Italiana, 1906).
- al-Muqaddasi, *La meilleure répartition pour la connaissance des provinces* [*Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*], traduction partielle, annotée par André Miquel, Damas: Institut Français de Damas, 1963.
- al-Ṣaybānī, Muḥammad b. al-Ḥasan, *The islamic Law of Nations. Shaybani's Siyar*, translated with introduction, notes and appendices by Majid Khadduri, Baltimore (MD), The Johns Hopkins Press, 1966.

⁴⁰ Leed, *op. cit.*, p. 29.

Études

- Affergan, Francis, *Esotismo e alterità*, Milano, Mursia, 1991 (éd. orig. *Exotisme et alterité*, Paris, PUF, 1987).
- Calasso, Giovanna, «Partire: l'incipit delle relazioni di viaggio di Ibn Faḍlān, Nāṣer-e Khosrow, Ibn Jubayr, Ibn Baṭṭūṭa», in *Rivista degli Studi orientali*, Suppl. n.° 2: *In memoria di Francesco Gabrieli* (1904-1996), Roma, 1997, pp. 81-98.
- , «Les tâches du voyageur: décrire, mesurer, compter, chez Ibn Jubayr, Nāṣer-e Khosrow et Ibn Baṭṭūṭa», in *Rivista degli Studi Orientali*, 73 (2000), pp. 69-104.
- , «Esperienze e scritture di viaggio nell'islam medievale: il mondo degli altri e il mondo dell'islam», in *Lo spazio letterario del medioevo*. 3. *Le culture circostanti*, vol. 2, a cura di Biancamaria Scarcia Amoretti, Roma, Salerno Editrice, pp. 379-408.
- Crone, Patricia, «The first-century concept of *hiġra*», in *Arabica* 51 (1994), pp. 352-87.
- Elias, Norbert, *La società degli individui*, Bologna, il Mulino, 1990 (éd. orig. *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987).
- Hambis, Louis, «*Khānfū*», dans *Encyclopédie de l'islam*, n.é., vol. 4, Leyden, Brill, 1978, p. 105.
- Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore (MD), The Johns Hopkins Press, 1955.
- Khan, Zafarul-islam, «*Dār al-ḥarb* and *Dār al-islām*», *Muslim&Arab Perspectives* 2 (1995), pp. 51-65.
- Kilito, Abdelfattah, «Il doppio calendario», in Armando Gnisci (a cura di), *Poetiche africane*, Roma, Meltemi, 2002, pp. 149-57.
- Leed, Eric J., *La mente del viaggiatore: dall'Odissea al turismo globale*, Bologna, il Mulino, 1992 (éd. orig. *The Mind of the Traveler*, New York, 1991).
- Miquel, André, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au XI^e siècle*, t. I, Paris-La Haye, Mouton, 1967; t. 2, Paris, Mouton (Ecole Pratique des Hautes Etudes), 1975.
- Prodi, Paolo - Reinhard, Wolfgang (éds.), *Identità collettive tra Medioevo ed età moderna: convegno internazionale di studio*, Bologna, CLUEB, 2002.
- Rose Di Meglio, Rita, «Il commercio arabo con la Cina dalla *ġabiliyya* al X secolo», in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, n.s., 14 (1964), pp. 523-52.
- Santillana, David, *Istituzioni di diritto musulmano malikita*, Roma, Istituto per l'Oriente, 1938.
- Scarcia, Gianroberto, «*Islam e Harb*, °*Arab* e °*Ajam*: nota a due celeberrime dicotomie islamiche», dans *Azhar. Studi arabo-islamici in memoria di U. Rizzitano*, a cura di Antonino Pellitteri e Giovanni Montaina, Palermo, Tipolitografia Luxograph, 1995, pp. 205-10.
- Touati, Houari, *Islam et voyage au moyen âge*, Paris, Seuil, 2000.

ABSTRACT

In the present article, different typologies of departures are explored, as well as their representations, in order to highlight the role of travel, – with its various objective reasons and subjective motivations – in the process of construction of that form of Muslim collective identity which underlies the juridic-religious as well as territorial notion of *dār al-Islām*. The experiences of individual travellers as well as of different categories of travellers considered as a whole, spanning from the 2nd/8th to the 7th/14th centuries, are analysed. The writing of the departure, being a sort of entrance ritual into the travel account, is examined as a pivotal moment, insofar as it is the place in which the parting of the traveller from the reference frame of his identity is expressed. A closer analysis is devoted to the beginnings of the travelogues by Ibn Faḍlān, Ibn Jubayr and Ibn Baṭṭūṭa.

KEYWORDS

Muslim travellers and travelogues. Representation of departure. *Dār al-Islām*. Islamic identity.

«AL-RIḤLA AL-QASRIYYA», OU LE DÉPART CONTRAINT,
DANS LA LITTÉRATURE ANDALOUSE

Motifs du voyage

Les voyages dont il va être question ici n'ont rien de voyages d'agrément. Ils ne sont pas davantage destinés à parfaire sa science, ou à s'acquitter de ses obligations religieuses. Notre propos concerne en effet les périple entrepris par les Andalous sous la pression d'évènements les ayant obligés à quitter leur ville, leur région, ou la Péninsule elle-même, en tout état de cause leur *watan*. L'ampleur atteinte par ce phénomène ne pouvait manquer de marquer de son sceau l'ensemble de la production littéraire andalouse. La poésie, en particulier, se présente peut-être avant tout comme une poésie du déracinement survenu ou à venir.

Quid alors du mythe assimilant al-Andalus à une terre paradisiaque? Il nous semble urgent de revisiter ce mythe dans le domaine littéraire, comme cela a été fait dans le domaine historique. Nous savons en effet que la réalité historique oppose un cuisant démenti à cette vision idyllique, puisque, en regard des huit siècles de présence musulmane sur le sol ibérique, la période de stabilité et de paix, qui correspond au fameux «esprit de Cordoue» ne dépassa guère la soixantaine d'années de la phase centrale du Califat. En-dehors de cette brève parenthèse, l'histoire d'al-Andalus se lit avant tout comme une succession de crises internes de tous ordres: dissension, rebellions, guerres civiles, et externes (luttres contre les Royaumes chrétiens), bref, une histoire marquée avant tout par la violence politique. La précocité des interrogations sur le destin de l'Espagne musulmane constitua une source intarissable d'inspiration pour les poètes. Conscients de la fragilité des équilibres d'un territoire perçu comme une marche, ils s'employèrent à sculpter, dans le marbre des mots, les traits de ce jardin à l'échelle d'une péninsule. En d'autres termes, bien avant l'inversion du rapport de forces entre islam et chrétienté,

le paradis andalou s'apparente avant tout à un paradis perdu ou sur le point de l'être.

En préambule, il nous faut nous interroger sur le sens, dans ce contexte, du terme *waṭan*. Nous savons que celui-ci désigne originellement dans la langue un «lieu de séjour, une demeure», ce qui en fait un quasi-synonyme de *dār/diyār*, et c'est bien dans cette acception que ce terme doit être compris dans les textes qui nous occupent. Le lieu quitté et regretté n'est pas nécessairement le lieu natal, il ne s'agit pas forcément non plus d'une entité politique. Le *waṭan* est le lieu d'attache de l'exilé, le lieu de la stabilité perdue, le plus souvent le théâtre des plus beaux jours de sa vie, ce qui de fait l'associe régulièrement à la jeunesse. L'emploi du terme *dār*, n'est pas pour autant exclu de ces textes, surtout lorsque ceux-ci font appel à la thématique bédouine. Les deux termes sont alors interchangeable. Quitter son *waṭan* signifie entrer dans la sphère de la *ḡarāba*, autrement dit, revêtir le statut de l'étranger, du *ḡarīb*. Ajoutons que les aléas de l'histoire andalouse font que le *waṭan* s'avère être un lieu à géométrie variable. Dans certains contextes, quitter sa ville d'élection suffit à provoquer une fragilisation profonde de la personnalité. Toutefois, à partir du moment où l'entité même d'al-Andalus est perçue comme menacée, c'est ce territoire tout entier qui acquiert le statut de *waṭan*.

Genèse de la thématique du déracinement

L'influence déterminante exercée par la réalité historique sur le développement des thèmes de l'exil et du déracinement ne doit pas nous faire oublier que ceux-ci plongent leurs racines dans la genèse même de la culture arabe sur ce territoire. En effet, les premiers Arabes à s'y être installés se perçoivent comme des étrangers en ce *ḡarb* situé aux confins du *Dār al-islām*. Les notions de *ḡurba*, d'*īḡtirāb*, de *ḡarīb* imprègnent les premiers textes littéraires composés en arabe sur cette terre.

Ainsi, les premiers émirs omeyyades nous sont montrés dans les sources comme éprouvant une violente nostalgie envers leur Syrie natale. C'est en particulier le cas pour l'émir °Abd al-Raḥmān (Ibn Mu°āwiya b. Hišām b. °Abd al-Malik b. Marwān, 113-172/731-788), surnommé «l'Immigré» (*al-Dāḥil*), qui, installé à Cordoue, se fait bâtir un vaste domaine situé à quelques kilomètres de la ville, qu'il dénomme *al-Ruṣāfa*, en souvenir de la résidence estivale

de son aïeul Hišām au nord-est de Palmyre. Dans les quelques poèmes qui nous sont parvenus de lui, le sentiment de nostalgie de ^cAbd al-Rahmān se cristallise en particulier autour du palmier, figure emblématique de la *bādiya* syrienne. L'attachement de l'émir envers cette espèce botanique, l'amènera d'ailleurs à tenter de l'acclimater sur le sol andalou. Une anecdote citée dans de nombreuses sources montre l'émir découvrant, lors de sa première visite sur le site d'*al-Ruṣāfa*, la présence insolite d'un palmier. Il aurait alors improvisé ces vers:

<i>Tabaddat la-nā waṣṭā l-Ruṣāfati</i> <i>naḥlatun</i>	<i>tanā^ʔat bi-^ʔarḍi l-ġarbi ^can baladi</i> <i>l-naḥlī</i>
<i>Fa-qultu šabībī fi l-taġarrubi wa-</i> <i>l-nawā</i>	<i>wa-tūli kti^ʔabī ^can bunayya wa-^can</i> <i>^ʔablī</i>
<i>Naša^ʔti bi-^ʔarḍin ^ʔanti fibā</i> <i>ġaribatun</i>	<i>fa-miṭluki fi l-^ʔiqṣā^ʔi wa-l-munta^ʔa</i> <i>miṭlī</i>

Au coeur de la Ruṣāfa, m'apparu un palmier, égaré, en vérité, sur cette terre d'Occident, si loin du pays des palmeraies.

Je lui dis: «tu es mon semblable, moi qui vis l'exil et l'éloignement, et qui suis, depuis si longtemps, séparé de mes enfants et de ma famille!»¹

Tu as poussé sur une terre qui t'est étrangère; nous connaissons le même destin: celui de devoir endurer la distance et l'éloignement.»

Nous sommes frappés, à l'examen du lexique mis en œuvre dans ce court fragment, par l'abondance de lexèmes dénotant l'éloignement, l'exil, lexèmes qui seront omniprésents dans la littérature andalouse à venir.

Dans un autre fragment qui, selon al-Maqqarī, s'adresse à sa sœur, restée en Syrie, ^cAbd al-Rahmān exprime la douleur psychique de la séparation, qui fait de lui un être clivé: à l'«ici» et au «maintenant» dépréciés s'opposent un «ailleurs» et un «avant» fortement investis affectivement et valorisés:

¹ Ces vers figurent notamment dans al-Maqqarī *Nafh*, vol. 4, p. 46, et dans Ibn al-Abbār, *Kitāb al-ḥulla al-siyarā^ʔ*, vol. 1, pp. 36-7. La figure du palmier réapparaît dans d'autres vers attribués au prince omeyyade, cités dans Ibn al-Abbār, *ibidem*, p. 37: *Yā naḥlu ^ʔanti ġaribatun miṭlī/fi l-ġarbi nā^ʔiyatun ^cani l-aṣlī//Fa-bkī, wa-bāl tabkī mukammamatun/^caġmā^ʔu lam tuġbal ^calā ḡablī//Wa-law ^ʔanna-hā ^caqalat ^ʔidan la-bakat/mā^ʔa l-Furāti wa-manbīta l-naḥlī//Lakinnahā ḥurimat wa-^ʔaḍḥalan/buġdī banī l-^cAbbāsi ^can ^ʔablī! O palmier, comme moi, tu es un étranger en terre occidentale, loin des tiens//Pleure donc! Mais comment un palmier, incapable de s'exprimer, si foncièrement différent de moi par nature, pourrait-il pleurer?//S'il était en mesure de le faire, il verserait des larmes sur les eaux de l'Euphrate et sur les palmeraies//Mais il semble bien qu'il ait oublié sa terre, tout comme ma haine des Banū ^cAbbās m'a distrait de la perte des miens. Toutes les traductions des textes arabes cités sont de B. Foulon, sauf exception.*

ʔAyyubā l-rākibu l-muyammimu ʔarḏī iqra min ba^cdiya l-salāma li-ba^cḏī
 ʔInna ġismī kamā ^calimta bi-ʔarḏin wa-fu^ʔādī wa-mālikīhi bi-ʔarḏī
 Quddira l-baynu baynanā fa-ftaraqnā wa-ṭawā l-baynu ^can ġufūniya ġumḏī
 Qad qadā llāhu bi-l-firāqi ^calaynā fa-^casā bi-ġtimā^cinā sawfa yaqḏī

Ô voyageur qui te rends sur mes terres, transmets le salut porté par une partie de moi à l'autre partie de moi

Comme tu le sais, mon corps vit ici, tandis que mon cœur, et ceux qui le possèdent, sont demeurés ailleurs

C'est un décret divin qui nous a séparés, et il a fallu nous y plier; cette séparation m'a ôté le sommeil

Si Dieu nous a imposé la séparation, peut-être Décrètera-t-il de nous réunir à nouveau.²

Ces premiers balbutiements poétiques arabes sur le territoire d'al-Andalus mettent déjà l'accent sur les deux volets de la nostalgie qui s'exprimera chez tous les déracinés andalous: nostalgie d'une terre, d'un espace, figuré ici par le palmier, et douleur de la séparation d'avec les proches.

En outre, le sentiment d'éloignement par rapport au centre de la culture arabo-islamique, à savoir l'Orient, qui se fait jour dans ces vers, perdurera longtemps chez les Andalous, comme en attestent ces quelques lignes extraites de la *Dahīra* d'Ibn Bassām, lequel précise, après avoir énuméré les dons de ses compatriotes:

ʔAlā kawnihim bi-hādā l-iqlīm, wa-muṣāqabatihim li-ṭawāʔif al-Rūm, wa-^calā anna bilādāhum āḥir al-futūḥ al-islāmiyya, wa-aqṣā ḥutā al-ma^ʔātīr al-^carabiyya, laysa warā^ʔahum wa-amāmahum illā l-baḥr al-mubīt wa-l-Rūm wa-l-Qūt, fa-ḥaṣāt man hādīhi ḥālubu Ṭabīr wa-ṭamadūhu baḥr masġūr...

Tout cela en dépit du fait, qu'installés sous ces latitudes, ils se trouvent au contact des Chrétiens. Que leur pays constitua l'ultime conquête des Musulmans, et fut le théâtre le plus reculé des exploits des Arabes. Derrière eux, ils n'ont que l'océan, et devant eux, les Chrétiens et les Goths. Pour qui se trouve dans une telle situation, le moindre caillou prend les proportions d'une haute montagne, et la moindre mare d'eau celles d'une mer déchaînée.³

² Ibn al-Abbār, *Kitāb al-hulla al-siyarāʔ*, vol. 1, p. 37.

³ Ibn Bassām, *Dahīra*, t. 1, vol. 1, p. 14.

La Fitna de Cordoue

Les échos de l'expérience de l'exil et du départ contraint se reflètent dans l'écriture andalouse sous des formes variées et atteignent différents niveaux d'intensité. La plus emblématique de ces périodes de violences est représentée par la *Fitna* berbère qui ravagea le Califat omeyyade de Cordoue à l'orée du V^e/XI^e siècle. Véritable traumatisme collectif, elle jeta sur les routes les auteurs les plus éminents de l'époque. Bien plus, cette tragédie engendra des représentations, qui, en s'ancrant dans la conscience collective, fournirent en quelque sorte un cadre conceptuel et esthétique, une matrice qui allait donner lieu ultérieurement à un grand nombre de variantes. Et ce d'autant plus que le sentiment d'angoisse ne cessera de se renforcer à mesure que l'offensive chrétienne se fera de plus en plus agressive, sous les différentes dynasties qui se succéderont sur les ruines du Califat. L'importance de cette période justifie donc que l'essentiel de notre exposé lui soit consacré.

Ibn Bassām brosse en quelques lignes dans la *Dahīra*⁴ le tableau de la déchéance culturelle de Cordoue à l'issue de cette période de chaos. Les poètes ne trouvant plus le moindre soutien auprès des souverains fantoches qui s'y succèdent à un rythme effréné, ils n'ont d'autre choix que celui de partir. Pour la capitale califale, les dégâts sont irréversibles, comme l'atteste l'expression utilisée par l'anthologue:

wa-tamma li-dālika taqwīd al-ġamā^ca ^can-hadrat Qurtuba
De ce fait, l'unité de la communauté cordouane vola en éclats.

Sur le plan culturel, cet exode des lettrés a de graves conséquences. Ibn Bassām poursuit:

*fa-immahā li-dālika rasm al-adab bi-hā, wa-ġalaba ^calayhā al-^cuġma,
wa-inqalabā ahluhā min al-insāniyya al-muta^cārafa ilā al-^cāmmiyya al-
sarīḥa, wa-fāraqū l-huriyya*

Dans la capitale, les belles-lettres furent réduites à l'état de vestiges, effacés; les barbarismes régnèrent; les Cordouans délaissèrent le raffinement qui les avait rendus célèbres pour une criante vulgarité et ils perdirent la liberté.

Les œuvres littéraires de la période résonnent du martèlement obsédant des motifs liés au départ, ce qui montre bien que la

⁴ *Ibidem*, p. 67.

littérature andalouse, bien plus qu'on ne l'a dit, reflète les préoccupations de l'époque et colle à son contexte. Pour autant, l'encodage rigoureux de la poésie en arabe classique ne laisse aux poètes qu'une marge de manœuvre très étroite, tant pour l'expression de leurs angoisses personnelles, que pour le traitement des problématiques spécifiques à leur temps. En réalité, ces textes nous montrent comment les auteurs concernés se meuvent à l'intérieur du domaine de la norme, connu et reconnu, comment ils parviennent à se réapproprier ces matériaux et à leur conférer une nouvelle orientation, en les réinvestissant de leur expérience personnelle.

En ce qui concerne le type de voyage que nous envisageons, nous assistons à une réactivation et à une instrumentalisation de deux thèmes majeurs de la *qaṣīda* classique: le *Rahīl*, qui va permettre d'évoquer le départ à proprement parler et ses péripéties, et le thème des vestiges des campements (*al-bukāʿ ʿalā l-atlāl*), que les auteurs mobilisent pour évoquer ce qu'ils ont laissé derrière eux, et qui leur permet de laisser libre cours à leur verve élégiaque. Ce thème sera essentiel chez Ibn Ṣuhayd (v. 382-426/992-1035) et Ibn Ḥazm (384-456/994-1064), et se prolongera, après la *Fitna*, chez Ibn Zaydūn (394-463/1003-1070), et c'est tout naturellement que ces motifs trouveront leur place dans les thrènes des villes tombées aux mains des Chrétiens.

Dans le cadre de ce colloque consacré au départ, nous nous focaliserons ici sur le *Rahīl*, en prenant comme corpus de référence, pour la période de la *Fitna*, l'œuvre d'Ibn Darrāğ al-Qaṣṭālī, (347-421/958-1030), qui est sans doute le poète ayant revisité avec le plus de constance cette thématique. L'étiquette de panégyriste et de poète de cour colle à la peau de ce poète, pourtant, un examen quelque peu approfondi de son œuvre révèle que les thèmes de l'errance et du déracinement constituent en réalité le propos majeur de sa poésie, y compris laudative.⁵

La *Fitna* pulvérise l'existence d'Ibn Darrāğ, altérant radicalement sa personnalité et mettant un terme à seize années de stabilité passées à la cour du puissant *ḥāğīb* al-Manṣūr b. Abī ʿĀmir puis de ses fils. Pourtant, ces tragiques événements surviennent alors que le poète est déjà âgé d'une cinquantaine d'années. Voici comment le grand historien Ibn Ḥayyān présente cet auteur:

⁵ Quelques critiques contemporains commencent à renouveler l'approche de ce poète, telle la marocaine Fāṭima Taḥṭaḥ, dans son ouvrage *al-Ġurba wa-l-ḥanīn*. Citons également l'ouvrage de Muḥammad Saʿīd Muḥammad, *al-Šiʿr fī Qurtuba*.

Kāna mimman ṭawwāḥat bi-hi tilka l-fitna al-šan^{cā}?, wa-ḏtarrathu ilā l-nuḡ^{ca}, fa-istaqrā mulūkahā aḡma^{cin}, mā bayna l-Ġazira al-ḥadrā[?], fa-Saraqusta min al-ṭaġr al-a^{clā}, yabuzzu kullan bi-maḏībihī wa-yasta^{cin}ubu ^cālā nakbatihī, wa-laysa minhum man yuṣġī ilayhī, wa-lā yabḥfazu mā uḏ^{ca} min ḥaqqihī, wa-urḥiṣa min ^cilqihī, wa-buwa yabḥitūhum ḥabṭ al-^cidāb bi-maḡūlihī...

Il fut de ceux que l'épouvantable Fitna jeta sur les routes et obligea à errer en quête de quelque pitance. Il sollicita sans exception tous les rois régnant entre Algéciras et Saragosse, sur la Marche supérieure. Il tenta d'émouvoir chacun d'entre eux avec ses panégyriques, et de les faire s'apitoyer sur son funeste sort. Mais nul ne l'écoutait, ni ne s'employait à le rétablir dans ses droits piétinés ni à lui rendre les richesses dont il avait été spolié. Lui cependant continuait à mendier leurs faveurs en se répandant en louanges dénuées de toute sincérité.⁶

Les termes utilisés par Ibn Ḥayyān rendent compte de la violence subie par Ibn Darrāġ, en particulier le verbe *ṭawwāḥa*, que l'on pourrait traduire par «jeter dans l'errance, sur les routes», mais qui évoque un péril et un risque de perdition.⁷

A la cour d'al-Manṣūr, Ibn Darrāġ avait composé une soixantaine de panégyriques. qui rendaient compte de la sincère admiration éprouvée envers ce champion de l'Islam qui inspira des craintes si vives à la Chrétienté. Ibn Darrāġ décrivit notamment à plusieurs reprises la flotte de son protecteur. Les textes de cette période livrent une vision de la mer radicalement différente de celle qui prévaut généralement dans la littérature andalouse, et de celle qui imprégnera les compositions ultérieures du poète. Nous nous référons en particulier à un texte composé entre 387/997 et 388/998, au moment où l'armée d'al-Manṣūr s'apprête à franchir le Détroit, pour aller combattre le chef maġrawien Zīrī b. ^cAtīya.⁸ L'exaltation de la puissance du maître de Cordoue exige une inversion des termes de la confrontation prévalant entre l'homme et la mer, si bien que cette dernière nous est dépeinte, non pas

⁶ Ibn Bassām, *Ḍaḥīra*, t. I, vol. I, p. 60.

⁷ En outre le terme «*nuḡ^{ca}*» désigne à l'origine un périple entrepris dans le désert en quête d'eau et de fourrage, et plus largement, un voyage visant à obtenir quelque avantage de quelqu'un.

⁸ Rappelons que ce dernier, devenu maître incontesté du Maroc du Nord et de l'Oranie s'emploie, à partir de 386/997 à se libérer de la tutelle de Cordoue. Devant les manifestations de ces vellétés d'insoumission, al-Manṣūr dépêche des troupes sur le sol africain, et nomme à leur tête son propre fils ^cAbd al-Malik. Une victoire décisive est remportée en 998 sur le chef zénète, qui, blessé, doit fuir au Sahara. Ses descendants vont fonder la puissante dynastie ziride de Grenade, qui va dominer la ville au V^e/XI^e siècle.

comme le lieu de tous les périls, tant redouté par les hommes de l'époque, mais comme faible et craintive, dominée largement par l'arsenal guerrier d'al-Manṣūr:

*Tabammala minhu l-baḥru baḥran yarū^cu bi-hā^o amwāğahā wa-yabūlū
mina l-qanā*

*Bi-kulli mu^cālātī l-širā^ci ka^o-an- wa-qad ḥamalat ^oasda l-ḥaqā^oiqi
nahā ḡlū*

La mer se couvrit [de vaisseaux chargés] de lances semant la terreur parmi ses vagues

Chaque fois que l'on hissait les voiles, ces nefes prenaient la forme d'un fourré luxuriant, antre abritant en son sein des lions redoutables.⁹

Après la *Fitna*, le ton des panégyriques d'Ibn Darrāğ change radicalement. Désormais, il n'est plus question pour lui que d'échapper à la misère, et de tenter de trouver un havre de paix. Le poète détourne ces textes de circonstances, en fait le réceptacle de son désarroi, de son amertume, et y évoque la situation critique dans laquelle se trouve sa famille, en particulier ses enfants. Ces textes lui servent en quelque sorte d'exutoire. Ils se composent de deux parties, le prologue amoureux (*nasīb*) ayant disparu. Si la partie du poème dédiée à l'éloge à proprement parler se plie totalement à la tradition et s'adresse à des *mamdūḥs* pratiquement interchangeables, celle consacrée au périple devient en quelque sorte le pivot, le centre de gravité du poème.

Les destinataires des vers se succèdent au rythme des destitutions et des nominations. Ainsi, il sollicite en premier lieu Muḥammad b. Hišām al-Mahdī. Mais déjà apparaît, dans les vers qu'il lui adresse, et donc avant même son départ de Cordoue, la figure de l'errant en quête d'un refuge, et du captif en quête d'une délivrance sous laquelle le poète va dès lors se représenter:

*Wa-^oanā l-šarīdu wa-ẓillu ^cizzika wa-^oanā l-^oasīru wa-fī yadayka fi-
maw^oilī kākī*

Chassé de partout, c'est à l'ombre de ta gloire que je trouverai mon refuge. Prisonnier, c'est de tes mains que viendra ma délivrance.¹⁰

⁹ Ibn Darrāğ, *Dīwān*, p. 4; al-Maqqarī *Nafḥ*, t. 5, p. 233.

¹⁰ Ibn Darrāğ, *Dīwān*, n° 25, v. 32.

Dès l'assassinat d'al-Mahdī, en 399/1009, Ibn Darrāğ se tourne aussitôt, et semble-t-il sans scrupules, vers son successeur, Sulaymān al-Musta'in. Déçu par l'accueil que ce souverain, peu enclin à la poésie, réserve à ses vers, Ibn Darrāğ ne voit plus guère d'autre issue que, comme tant d'autres, celle de quitter Cordoue, et d'aller chercher fortune ailleurs. Commence alors, pour lui, le temps de l'errance. Les quatre années qui suivent (404-408/1014-1018) vont être particulièrement éprouvantes. Le poète tente sa chance auprès des nombreux roitelets qui se sont partagés la dépouille de l'état califal. Mais ses tentatives ne sont guères couronnées de succès.

Dans ce contexte, les vers consacrés, dans les panégyriques, au *Rahīl*, prennent un relief particulier, puisque le poète va tenter d'articuler ce morceau de bravoure de la *qaṣīda* classique, relevant d'une vision du monde élaborée bien avant lui, et sans lui, à son expérience personnelle du monde. Pour ce, il va sélectionner dans cette thématique les motifs traduisant le caractère éminemment périlleux de l'espace dans lequel se déroule le périple.¹¹

C'est sur cet espace intermédiaire qui le sépare de son éventuel futur protecteur, que les angoisses d'Ibn Darrāğ vont se cristalliser. Sur le plan spatial, le poète va solliciter exclusivement deux cadres naturels: le désert, espace de prédilection traditionnel de cette thématique, et la mer. Sur le plan temporel, il va donner la prééminence aux deux espaces-temps consacrés par la tradition poétique:¹² la nuit du *surā*, et l'heure caniculaire, le *hağīr*, dont l'éblouissement rend aveugle, et dont les mirages constituent autant de leurres pour le voyageur. Ces localisations spatio-

¹¹ Ces motifs ne représentaient chez les poètes archaïques qu'une place somme toute restreinte, si on la compare à celle occupée par les descriptions des montures, qui s'insèrent davantage dans la thématique du *fahr*.

Dans sa *mu'allaqa*, Ṭarafa nous fournit un exemple d'évocation de ces lieux de perdition. (*Mu'allaqa*, v. 39 et 40, dans al-Anbārī, *Ṣarḥ*, pp. 182-3; trad. Schmidt, *Mu'allaqāt*, p. 86): *'alā mitlibā 'amđī 'idā qāla ṣāhibī/ 'a lā laytanī 'afdika minbā wa-'aftadī // Wa-ğāṣat 'ilayhi l-nafsu ḥawfan wa-ḥālahu/ muṣāban, wa-law 'amsā 'alā ġayri marṣadī* (C'est sur une telle monture que je voyage au milieu de périls si grands que mon compagnon s'écrie: «puissé-je te soustraire à ces dangers et leur échapper moi-même// Dans des déserts si effrayants que la peur arrache à son âme toute quiétude et qu'il se croit déjà mort bien qu'étant sur un chemin où nul risque n'existe de rencontrer le moindre brigand).

¹² Rappelons qu'Ibn Qutayba décrit la norme en matière de *Rahīl* de la manière suivante: *«šakā l-naṣab wa-l-sabr wa-surā l-layl wa-ḥarr al-ḥağīr, wa-indā' al-rāḥila wa-al-ḥa'īr* (Il [le poète] se plaint de marcher sans relâche tout le jour, et de veiller [la nuit], d'endurer les affres du voyage nocturne et la canicule sévissant à l'heure la plus chaude, ainsi que de l'épuisement de sa monture» (*al-Ši'r wa-l-šū'arā'*, vol. 1, p. 21).

temporelles ont ceci de commun qu'elles projettent le voyageur dans une sphère sans repère.¹³ Ce sont des espaces de perdition. Cette conception reste profondément ancrée dans la vision du monde arabo-islamique médiévale où les espaces intermédiaires font l'objet d'une dépréciation certaine, d'où, par exemple, la nécessité de baliser des itinéraires menant d'un point à l'autre, d'une ville à l'autre, à partir de la distribution de l'espace en *masālik* et *mamālik*, itinéraires en dehors desquels il n'est ni salut, ni intérêt.

Revenons à Ibn Darrāğ. Une première étape le mène hors du territoire andalou, à Ceuta, gouvernée par ^cAlī b. Ḥammūd, dont il n'hésite pas à louer l'obédience alide. Il lui adresse un panégyrique de 42 vers presque exclusivement consacré à la description de l'état d'effondrement psychique dans lequel il se trouve, et où l'on voit bien qu'un déséquilibre s'opère au détriment de l'éloge. Une atmosphère crépusculaire est d'emblée instaurée par la figure du soleil couchant, chargé d'intercéder en faveur du poète auprès du souverain:

La^callaki yā šamsu ^cinda l-²ašīlī šağūti li-šağwi l-ğarībi l-^cdalīlī
Fa-kūnī šafi^cī ²ilā bni l-šafi^cī wa-kūnī rasūlī ²ilā bni l-rasūlī

Ô soleil crépusculaire, puisses-tu compatir à l'affliction ressentie par l'étranger humilié?

Sois donc mon intercesseur auprès du fils de l'intercesseur, et mon messager auprès du fils du messager!¹⁴

Nul n'est besoin d'insister sur la proximité sémantique rapprochant, dans le premier vers, le *ğurūb* du soleil, parvenu aux antipodes de son lieu d'origine, et le sentiment de *ğurba* du poète. Cette lourde atmosphère s'alourdit encore dans le second hémistiche, avec la répétition de la racine *šğy*, et la combinaison des deux derniers termes.

Le poète se décrit ensuite comme un coursier pris dans les rets tendus par le destin, *sābiq fī quyūd l-ḥuṭūb*, un astre littéralement éteint, car roulé dans la fange: *nağm sanān fī ġutā² al-suyūl*. Toute vitalité semble s'être retiré de lui. Les symptômes qui nous sont

¹³ On peut citer le vers 14 de la *Mu^callaqa* d'al-Ḥārīt b. Hilliza (al-Anbārī, *Šarḥ*, p. 444): «*atalabhā bi-hā l-hawāğira ²id ku/llu bni hammin baliyyatun ^camyā²ū* (Je la monte en pleine fournaise, à l'heure où d'autres que moi, accablés par la chaleur, titubent comme des chamelles aveugles)» (trad. Schmidt, *Mou^callaqāt*, p. 138).

¹⁴ Ibn Bassām, *Dahīra*, t. 1, vol. 1, p. 88.

ici donnés à voir ne sont autres que ceux d'un état profondément dépressif. Plus loin dans le poème, il se décrit comme un homme défait, abattu, forcé à fuir: *šaridu l-suyūfi wa-fallu l-ḥutūfi*.

Littéralement foudroyé, tétanisé par les événements, il en arrive à confondre la nuit et le jour: ces ténèbres qui s'étendent sur la terre ne sont autres que les ténèbres qui submergent son âme:

Tabāwat bi-bim muṣiqātu l-ruḥūdi fī mudǧināti l-duḥā wa-l-ʿaṣīlī

Terrassés [il s'agit du groupe qu'il forme avec ses enfants] par la foudre accompagnant le fracas du tonnerre né au sein de ténébreux nuages assombrissant tant les heures claires de la matinée que le crépuscule.

Cette atmosphère lugubre est alimentée par le souvenir de la *Fitna*, encore très frais. Le poète dépasse alors sa condition personnelle pour relater le supplice vécu par la population cordouane ayant subi l'exil, et en particulier par sa composante la plus vulnérable: les femmes. La mobilisation de l'intertexte coranique¹⁵ livre une vision quasiment eschatologique de la *Fitna*, responsable du naufrage d'un monde:

Bawāriqu ḡalmāʿi ḡulmin tubīḥu dumān min ḥimān ʿaw daman min qatīlī

Fa-ʿadhala murḏīʿatan ʿan raḏīʿin wa-ʿansā l-ḥamāʿima dikra l-Hadīlī

Tandis que de ténébreuses nues porteuses d'éclairs, nées de l'injustice, déclarent licites le viol des beautés dans les sanctuaires profanés, et les meurtres sanglants

La nourrice en arrive à oublier son nourrisson, et la tourterelle en vient à négliger l'évocation de Hadīl.¹⁶

Le poète désigne comme responsables du désastre les «ténébreuses nues engendrant des éclairs». Les nuages perdent dans ce contexte le marquage d'euphorie, qui est généralement le leur dans la littérature andalouse, et deviennent porteurs de ténèbres et de mort. Dans la suite du texte, le renversement radical des conditions de vie est marqué au niveau syntagmatique par un procédé appelé à se généraliser dans les textes abordant cette thématique, et qui consiste à opposer rigoureusement un passé idyllique et un présent odieux. Ces femmes ont du quitter la vie douce et paisible qui

¹⁵ Cf. *Coran*, XXII, 2.

¹⁶ Ibn Bassām, *Ḍaḥīra*, t. I, vol. I, p. 89.

était la leur pour affronter des routes pénibles au sol soit trop dur, soit trop mou: *bi-šaqqi l-ḥuzūni wa-wa^cti l-subūli*. Les nuits, dans leurs palais, leur paraissaient bien courtes, à présent, la terrifiante nuit du *surā* leur semble interminable: *bi-hawli l-surā taḥta laylin ṭawīli*. Elles jouissaient d'ombrages rafraîchissants, elles doivent à présent endurer la brûlure de la soif: *šilā^a l-qulūbi bi-ḥarri l-ḡalīli*. Elles vivaient dans des jardins délicatement parfumés, elles sont soumises désormais à l'horrible chaleur du feu de la canicule: *talazziya lafḥin bi-nāri l-maqīli*. Enfin, à la compagnie des amis et parents aimants a succédé, durant les déplacements nocturnes, celle des loups et des créatures monstrueuses: *surā laylibā bayna di²bin wa-ḡūli*. En d'autres termes, elles sont passées, sans demi-mesure, à travers cette série d'énoncés antithétiques, du paradis à l'enfer, lequel est figuré par les ténèbres du voyage nocturne d'une part, et, d'autre part, par l'exposition au soleil brûlant, à la soif inextinguible, lors du périple diurne associé au désert.

Cependant, ce récit émouvant ayant laissé le souverain alide de glace, Ibn Darrāḡ se transporte, en 406/1016, à la cour de Ḥayrān al-^cĀmirī, maître d'Almería, en l'honneur duquel il compose à nouveau un très long panégyrique. Celui-ci qui nous intéresse dans la mesure où il y décrit les affres de la traversée maritime qu'il a du endurer pour parvenir jusqu'à lui:

<i>²Ilayka šaḥannā l-fulka tabwī ka- ²annabā</i>	<i>wa-qad du^cirat min maḡribi l- šamsi ḡirbānū</i>
<i>^calā luḡaḡin ḥuḍrin ²idā habbati l-šabā</i>	<i>tarāmā bi-nā fibā .Ṭabīrun wa- Ṭablānū</i>

Pour te rejoindre, nous embarquâmes sur une nef qui tanguait, telle un corbeau épouvanté par le coucher du soleil

Lorsque le vent d'Est se levait, c'était comme si nous étions précipités, du haut des monts Ṭabīr et Ṭablān, dans les sombres profondeurs de la mer.¹⁷

Dans ce texte, nous voyons bien que la figure de la mer se trouve inversée par rapport à celle qui prévalait dans le panégyrique décrivant la flotte d'al-Manṣūr: elle était craintive, elle reprend son attitude agressive et retrouve toute sa dangerosité face aux humains démunis. Bien entendu, ce type de descriptions s'insère dans une tradition: les descriptions de mer déchaînées, de tempêtes en particulier (*ahwāl al-baḥr*), sont un passage obligé dans

¹⁷ *Ibidem*, pp. 92-4.

la littérature médiévale arabe, dans toute *riḥla*, toutes catégories confondues.¹⁸ Déjà, la poésie andalouse de l'époque de l'Emirat nous offrait ce type de spectacle avec Yaḥyā b. al-Hakam al-Gazāl (156-250/770-864). Chargé d'une mission diplomatique par l'émir ^cAbd al-Rahmān II (*al-Awṣat*),¹⁹ ce poète essuya, non loin des côtes de l'Algarve, une violente tempête, qu'il évoqua dans ce court poème, marqué par un fort lien intertextuel avec le texte coranique:²⁰

<i>Qāla lī Yaḥyā wa-ṣirnā</i>	<i>bayna mawḡin ka-l-ḡibālī</i>
<i>Wa-tawallatnā riyāḥun</i>	<i>min dabūrin wa-šamālī</i>
<i>Šaqqati l-qa^cayni wa-nbat</i>	<i>tat ^curā tilka l-ḥibālī</i>
<i>Wa-tamaṭṭā malaku l-maw</i>	<i>ti ilaynā ^can ḥiyālī</i>
<i>Fa-ra³aynā l-mawta ra³yal-</i>	<i>^cayni ḥālan ba^cda ḥatī</i>
<i>Lam yakun li-l-qawmi finā</i>	<i>yā rafīqī ra³su māli!</i>

Yaḥyā m'a dit: «Nous nous retrouvâmes bientôt parmi des vagues aussi hautes que des montagnes
Des vents soufflant de l'Ouest et du Nord s'attachèrent à nous et nous suivirent sans relâche
Déchirant les deux voiles de la nef, et arrachant les attaches des cordages
L'ange de la mort s'approcha alors de nous, et nous fit face
De nos yeux, nous vîmes la mort, dans tous ses états
Personne, parmi nous, mon ami, ne pouvait prétendre posséder, en cet instant fatal, le moindre capital!». ²¹

Là où Ibn Darrāḡ enrichit et même infléchit cette topique, c'est dans l'étroite relation qu'il établit entre le déchaînement des éléments, et la perturbation de son état psychique. L'embarcation ballottée au gré des flots apparaît comme la métaphore des angoisses de cet homme qui a perdu ses repères, et se trouve lui-même sur le point de sombrer. La représentation de la nef en corbeau est loin d'être anodine. D'abord, nous retrouvons encore une fois à travers ce lexème, la racine *ḡrb*. Ensuite, cet oiseau est considéré, dans la culture arabo-islamique, comme un oiseau

¹⁸ Ibn Ḡubayr initiera son récit par une tempête, véritable morceau d'anthologie. Nous pensons également bien entendu aux *Mille et une Nuits*, aux *maqāmas*, etc.

¹⁹ Pour les uns, chez les Normands, ce qui l'aurait conduit soit au Danemark, soit en Scandinavie; pour les autres auprès de l'empereur de Byzance.

²⁰ *Coran*, XI, 42: «*wa-ḥiya taḡrī bi-ḥim fī mawḡin ka-l-ḡibālī*».

²¹ al-Maqqarī, *Nafh*, t. 3, pp. 26-7.

à présage néfaste, et se trouve associé, dans l'unique occurrence coranique²² qui lui est consacré, à la mort.²³

Il est difficile de ne pas voir ici une illustration du fantasme de «l'exposition sur l'eau», décrit par les anthropologues et mythologues, qui interprètent la terreur éprouvée par l'homme devant l'élément marin comme l'angoisse de refaire le chemin inverse de celui emprunté au moment de la naissance à travers les eaux amniotiques, l'angoisse de l'engloutissement, et donc de la mort.

Dans le spectacle des flots déchaînés, le poids des angoisses et les ténèbres ne font plus qu'un et se conjuguent pour composer là encore une vision d'épouvante, mortifère:

<i>Yaqulna wa-mawǧu l-babri wa-l- hammu wa-l-duǧā</i>	<i>tamūǧu bi-nā fibā ʿuyūnun wa- ʿādānū</i>
<i>ʾA lā hal ʾilā l-dunyā maʿādun wa-bal la-nā</i>	<i>siwā l-babri qabrun ʾaw siwā l- māʾi ʾakfānū</i>
<i>Wa-habnā raʾaynā maʿlama l- ʾardi hal la-nā</i>	<i>mina l-ʾardi maʾwān ʾaw mina l-insi ʿirfānū?</i>

Elles s'écriaient, alors que nous étions le jouet des vagues, de l'angoisse et des ténèbres, qu'on aurait dits dotés d'oreilles et de yeux:

«Trouverons-nous le moyen de regagner la terre ferme, y aura-t-il pour nous un autre tombeau que la mer, et un autre linceul que l'onde?

Et, à supposer que la côte nous apparaisse, trouverons-nous sur terre quelque abri? Pouvons-nous espérer quelque bienfait chez nos semblables?».

La mer est sans équivoque associée à la mort, elle est tombeau, linceul. Cette association est encore réaffirmée plus loin dans le texte; toutefois, pire que le trépas est la séparation d'avec les siens, si bien que périr en mer peut être envisagé comme un soulagement:

<i>Humu staḥlafū l-ʾaḥbāba ʾamwāǧ a luǧǧatin</i>	<i>hiya l-mawtu, wa-fi l-mawti ʿan- hunna sulwānū</i>
------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------

²² *Coran.* V, 31.

²³ Ibn Darrāǧ associera de nouveau le corbeau à l'embarcation (plus exactement à sa proue), dans un autre poème adressé au maître de Saragosse, Mundir b. Yahyā: «Ǧaʾāǧiʾu ġirbānin taṭīru la-nā bi-hāʿalā miṭli ʾaṭwādi l-fayāfi naʿāʾimū//La-hā min aʿaṣiri l-šimāli ʾidā hawat/hawāfin wa-min ʿaṣfi l-ǧunūbi qawādimū» (*Dīwān*, n° 44).

En lieu et place de leurs proches, ils se trouvent confrontés aux vagues d'une mer sans fond, qui n'est autre que la mort elle-même, mort dans laquelle ils pourront trouver la consolation.

Mais triompher de cette traversée qui s'apparente à un rite de passage initiatique n'est pas encore un gage certain de salut, puisque les épreuves qui attendent le poète sur la terre ferme, à savoir les aléas de l'accueil que lui réserve le *mamdūh*, sont peut-être encore plus redoutables. Cette perspective, couplée au ressenti d'un sentiment de rejet, conduit Ibn Darrāğ à désespérer de son pays. Il en vient à évoquer un éventuel exil en Orient, qui, pour être sans doute avant tout rhétorique, n'en traduit pas moins son dépit devant la non reconnaissance de ses mérites par ses compatriotes:

<i>Fa-²in ġarrabat² arḍu l-mağāribi ma- w²ilī</i>	<i>wa-²ankaranī fibā ḥalīṭun wa-ḥu- llānū</i>
<i>Fa-kam raḥḥabat² arḍu l-^cIrāqi bi-maḡdamī</i>	<i>wa-²ağzalati l-bušrā^c alayya Ḥurā- sānū</i>
<i>Wa-²inna bilādan² aḥrağatnī la- ^cuttalun</i>	<i>wa-²inna zamānan ḥāna^c abdī la-ḥawwānū</i>

Si l'Occident me force à m'expatrier, à aller chercher refuge ailleurs, si mes compatriotes et mes amis me renient,

Combien la terre d'Irak sera heureuse de m'accueillir, et combien le Khorassan saura se montrer généreux à mon égard!

En me bannissant de la sorte, ce pays se prive de son plus beau joyau, et en rompant le pacte qu'il avait contracté avec moi, ce siècle montre à quel point il est perfide.²⁴

Pudiquement dissimulés sous les termes on ne peut plus vagues d'«époque», de «pays», les événements responsables de la situation du poète apparaissent dans toute leur violence à travers les verbes *ğarraba* («bannir, forcer à s'expatrier»), et *aḥrağā*.

Ce poème deviendra fort célèbre et sera fréquemment pastiché. Pourtant, Ḥayrān ne lui prêta aucune attention. C'est à Saragosse, où règne Muṇḍir b. Yaḥyā, qu'Ibn Darrāğ finit enfin par trouver quelque stabilité et reprendre sa fonction de poète officiel honoré. Durant une dizaine d'années, il compose plus d'une trentaine de panégyriques à la gloire du souverain, qui s'illustre contre les

²⁴ Il s'agit d'un thème fréquemment abordé par les auteurs andalous qui estiment que les Orientaux sauraient reconnaître leurs mérites bien mieux que leurs compatriotes.

Chrétiens sur la Marche Supérieure, puis à celle de son fils et successeur Yaḥyā. Pourtant, si les vers d'Ibn Darrāğ résonnent de nouveau des accents d'une admiration sincère, ils se chargent d'une nostalgie encore plus palpable envers le passé cordouan, sans doute parce qu'il le sait désormais à jamais révolu.

Revisitant le souvenir de la *Fitna* qui le hante, il n'hésite pas à décrire celle-ci comme une nouvelle *Ġāhiliyya*:

*Fī Ġāhiliyyati fitnatin ʿubidat dūna l-ʿilāhi maḡallatu l-ʿarbābi
bi-hā*

Dans la nuit obscure d'une *Fitna*, nouvelle *Ġāhiliyya*, où l'on vit les hommes se détourner de Dieu, attirés par des mirages trompeurs.²⁵

La perturbation sensible de l'ordre du monde provoquée par ce séisme se traduit, dans ces vers, par la mutation d'éléments naturels habituellement valorisés dans la poésie arabe, à savoir l'eau, les éclairs et les nuages, en forces agressives et destructrices:

*Ġīran mina l-ʿayyāmi ʿaṣbaḡa ḡawran wa-uʿqiba ṣafwuhā bi-
māʿuhā iqābi*
*Wa-bawāriqan li-l-ḡayyi ʿuḍrima nāran wa-ṣāba ḡamāmuhā bi-l-
nūrubā ṣābi.*

Jalouse des jours heureux, elle fit disparaître leurs eaux sous terre; leur limpidité laissa la place à un châtement.

Et la lumière des éclairs, pour mieux nous égarer, se mua en feu, tandis que les nuages déversaient un déluge d'amertume.

Cependant, les dernières années de la vie d'Ibn Darrāğ ne sont guère épargnées. Ses relations avec Yaḥyā ayant fini par se dégrader, le poète, alors âgé de 72 ans, se voit contraint de reprendre la route de l'errance. Il renoue alors avec le maître de Dénia, Muḡāhid al-ʿĀmirī, qui représente son dernier espoir. C'est encore une fois l'occasion pour lui d'évoquer les péripéties douloureuses du périple qui le mène jusqu'à lui:

*ʿIlayka ḡadatnī ḡādītātun ka-ʿan- bawāriḡu yaḡdūhunna barḡun wa-
nahā ʿabrāḡū*
*ʿAlā ḡawli baḡrin min bumūmin bi-raḡlī ʿilā ḡawli l-matālifi ṭaw-
ʿubābuhu wāḡū*

²⁵ *Dīwān*, n° 47.

ʿIdā rāma taḡriqī fa-luḡḡun wa- wa-ʿin mudda fī zimʿī fa-ʿālun
ḡamratun wa-daḥḍābū

Ce qui m'a mené vers toi: des évènements semblables à des vents brûlants poussés par des calamités sans fin

Sur l'espace périlleux de la mer, aux vagues gonflées par les chagrins, qui me conduisaient à ma perte, vers les étendues désertiques

Disposant, pour m'engloutir, de masses d'eau infinies, et, pour aiguïser ma soif, de mirages.²⁶

L'atmosphère de ces vers atteint un sommet dans la dysphorie, avec la répétition du lexème *barḥ*, au singulier et au pluriel, évoquant des calamités sans fin, et, dans le second vers, une accumulation de termes dénotant la perte et la perdition, tels *matālif* et *ḡawl*. Ce dernier lexème, répété lui aussi deux fois, désigne un espace désertique dans lequel l'homme est en menace de mort; il est ici associé aussi bien à la mer qu'au désert. Quant au terme *ṭawwāḥ*, il renchérit encore sur la gravité des dangers affrontés. La nature, loin d'assister le voyageur, constitue un obstacle supplémentaire à surmonter, et se montre sous son jour le plus hostile. Si la traversée maritime est assimilée à celle d'un désert brûlant, cette confrontation avec une nature hostile ne constitue guère un motif de *fahḥ*, comme c'était le cas dans la poésie archaïque, mais de *ṣakwa*.

Le périple d'Ibn Darrāḡ est interrompu par sa mort, qui le surprend à Dénia en 421/1030.

Les prolongements du thème du Raḥīl dans la littérature andalouse

Le flot des départs contraints ne se tarit pas avec la fin de la *Fitna*, loin s'en faut. Car, en dehors même du pic tragique représenté par la guerre civile, on ne compte plus les complots et les trahisons politiques contraignant les Andalous à la fuite. Nous pouvons à ce titre évoquer Ibn Zaydūn (394-463/1003-1070), jeté en prison sous les Ḡahwarides de Cordoue, vers 432/1040-1041, à la suite des machinations de ses ennemis. Animé par un profond sentiment d'injustice, il se résout à s'évader et à fuir. Il explique et justifie son évasion dans une lettre où il exprime simultanément son attachement viscéral à sa ville natale et à ses proches, et sa

²⁶ *Dīwān*, n° 134.

conscience aiguë de l'obligation morale dans laquelle il se trouve de refuser une incarcération abusive et avilissante:

Wa-lam astağiz an akūna aḥad al-adallayni: al-^cayr wa-l-watid. Wa-dakartu anna l-firār minā l-zulm, wa-l-harab mimmā lā yutāqu, min sunan al-mursalina, wa-qad qāla ta^cālā ^calā²⁷ lisān Mūsā ^calayhi al-salām: «fa-farartu minkum lammā ḥiftukum», (Coran, XXVI, 21) wa-qāla l-šā^cir:

Lā ^cāra lā ^cāra fi l-firāri fa-qad fa-qad farra nabiyyu l-hudā ²⁷ilā l-ğārī

fa-nazartu fi muḥāraqat al-waṭan, wa-l-bayn ^can al-aḥibba, fa-tabayyana li anna iḥās naḥsī bi-^cinās ahlī, wa-qat^cahā fi ṣilat waṭanī, ġabn fi al-ra²⁷y, wa-ḥawr fi l-^cazm, wa-wağadtu l-ḥurr yanāmu ^calā al-tukl, wa-lā yanāmu ^calā al-dall (...) Allādī iḥtartuhu li-naḥsī ġāyat mā yuṣī²⁷u l-^caduww bi-bi, wa-yusa²⁷u al-mawlā minhu, fa-l-ğalā²⁷ aḥū l-qatl, wa-l-ğurba aḥad al-sibā²⁷ayni.

Il m'a été impossible d'admettre de devenir aussi vil qu'un âne ou qu'un pieu de tente. Et je me suis souvenu que fuir l'injustice et tout ce qui s'avère intolérable avait été l'une des règles de conduite des prophètes. Dieu Puissant et Grand a placé ces paroles dans la bouche de Moïse (Que le Salut soit sur lui): «Je me suis enfui, parce que j'avais peur de vous» (...). Et le poète a déclamé:

Il n'y a nulle honte à fuir, puisque le Prophète bien-guidé l'a fait pour se réfugier dans la caverne

En réfléchissant à la question de savoir si je devais quitter ma terre natale, et me séparer des personnes que j'aimais, il m'est apparu que si je consentais à perdre mon âme pour garder la compagnie de mes proches, que si j'acceptais de me couper de moi-même afin de rester lié à mon pays, je commettrais une grave erreur de jugement, et ferais preuve de bien peu de résolution. Or l'homme libre peut survivre au deuil, mais non à l'abjection (...). Le destin que je me suis choisi est sans aucun doute le pire châtiment que l'on puisse infliger à un ennemi. Car quitter son pays, c'est presque mourir, et l'exil n'est que l'autre visage de la captivité.²⁸

Dans ces lignes, l'exil est très nettement associé à la mort. Cependant, il demeure la seule solution envisageable lorsque l'honneur est en jeu. Rester à n'importe quel prix n'est pas concevable pour un homme tel qu'Ibn Zaydūn, appartenant à la classe aristocratique, et certains compromis se révèlent impossibles.

Ce départ s'avèrera cependant provisoire, puisque, à la mort d'Ibn al-Gahwar, son fils, ^cAbd al-Malik, s'empressera de réinté-

²⁷ Il s'agit d'un vers de Abū ^cAbd Allāh al-Ḥasan b. Aḥmad b. al-Ḥağğāğ.

²⁸ *Dīwān*, pp. 736-7 et 749-50.

grer Ibn Zaydūn dans ses anciennes fonctions. Plus tard, cependant, la conspiration de ses ennemis contraindra Ibn Zaydūn à s'exiler de nouveau, dans un premier temps à Badajoz. C'est là que sa nostalgie envers Cordoue et tout ce qu'il a du abandonner s'exacerbera, lui inspirant ses plus émouvantes élégies, parmi lesquelles figurent en particulier deux longs poèmes strophiques (*Muḥammasa*).

L'une des expériences limites du déracinement est sans nul doute représentée par le bannissement dont fut victime le roi de Séville al-Mu^ctamid b. ^cAbbād (431-488/1039-1095), après la victoire des Almoravides. Déporté à Aghmāt en 1091, le roi déchu dut à la fois endurer l'éloignement définitif de sa terre, sa déchéance et celle de sa famille. L'instant de son départ nous est relaté non pas par lui-même, mais par Ibn al-Labbāna, qui lui vouera une fidélité indéfectible. Le roi et ses proches sont embarqués sur des navires accostés sur les quais du Guadalquivir, et, cette fois, l'abjection se conjugue avec le déracinement:

<i>Nasītu ʿillā ǧādāta l-nabri kaw- nabumu</i>	<i>fī l-munšaʿāti ka-ʿamwātin bi-ʿal- ḥādī</i>
<i>Wa-l-nāsu qad malaʿū l-ʿabrayni wa-ʿiabarū</i>	<i>min luʿluʿin tāfiyātin fawqa ʿaz- bādī</i>
<i>Man lī bi-kum yā-Banī māʿi s- samāʿi idā</i>	<i>māʿu s-samāʿi abā suqyan ḥašā s-šādī</i>
<i>Hutta l-qināʿu fa-lam tustar mu- ḥaddaratun</i>	<i>wa-muzziqatʿawǧuhuntamzīqa abrādī</i>
<i>Hāna l-wadāʿu fa-ḍaǧǧat kullu šariḥatin</i>	<i>wa-šariḥin min mufaddātin wa-min fādī</i>
<i>Sārat safāʿinuhum wa-l-nawḥu yašḥabuhā</i>	<i>ka-ʿannahā ʿibilun yaḥdū bi-hā l- ḥādī</i>
<i>Kam sāla fī l-māʿi min dam^cin wa-kam ḥamalāt</i>	<i>tilka l-qaṭāʿi^cu min qiṭ^cāti akbādī</i>

Comment pourrais-je oublier cette matinée où, sur le fleuve, je les vis dans les vaisseaux aux voiles déployées, tels des cadavres dans leurs tombeaux?

Une foule immense s'était massée sur les deux rives du fleuve, et pleurait: leurs larmes, telles des perles, flottaient au-dessus de l'écume

Les femmes vertueuses dévoilées, étaient livrées aux regards, le visage lacéré comme peuvent être lacérés des vêtements
Qui vous ramènera donc à moi, Ô Banū Māʿ al-Samāʿ, lorsque le ciel refusera d'abreuver les entrailles de l'assoiffé?

Lorsque vint le moment des adieux, l'on entendit les hurlements des hommes et des femmes, prêts à sacrifier leurs vies pour sauver ceux qu'on emportait

Les navires appareillèrent, escortés de lamentations, tels une caravane escortée par le chant du chamelier

Combien de larmes vinrent alors grossir le flot du fleuve, et combien de cœurs, en lambeaux, furent emportés par ces galères!²⁹

Ce sont des morts-vivants que les navires emportent, et que les Sévillans pleurent. Partir dans ces conditions, c'est mourir. L'espace marquant cette mutation d'un état à un autre, celui de souverain à celui de prisonnier humilié est un espace mortifère, et la mer n'est qu'une variante du désert.

Les poèmes composés par al-Mu^ctamid durant sa captivité, assurément les plus beaux de son corpus, contrastent radicalement avec ceux composés du temps de sa splendeur. Une composante de ces textes, cependant, ne laisse pas de nous surprendre: alors qu'il se trouve cette fois réellement dans un espace désertique, loin de toute civilisation urbaine, al-Mu^ctamid ne mobilise nullement les motifs liés au désert pour évoquer son séjour à Aghmāt.

Pour se mettre en scène dans ses compositions, le roi déchu privilégie deux figures: celle du captif, *asīr*, et celle de l'étranger. Le terme *ġarīb* apparaît en pantonyme à plusieurs reprises,³⁰ et c'est encore sous ces mêmes traits qu'il se représente, dans l'épigramme qu'il destine à son tombeau:

Qabru l-ġarībi saqāka l-rā'ihū haqqān zafirta bi-ʾašlā'i bni ʿAbbādī
l-ġadī

Tombeau de l'étranger, que la pluie t'arrose soir et matin! Certes tu as vaincu le corps d'Ibn ʿAbbād.³¹

Le roi exilé n'a d'autre recours que de tenter de ressusciter dans ses vers à la fois les lieux qui furent le témoin de sa gloire passée, et ce temps qui appartient à un passé révolu. Et, à l'instar des autres auteurs ayant abordé cette thématique, al-Mu^ctamid oppose

²⁹ al-Maqqarī, *Nafh*, t. 5, p. 350.

³⁰ Citons ce vers à titre d'exemple: *ġarībun bi-arḍi l-muġribīna asīrun sayabkī ʿalayhi minbarun wa-sarīrun* (cet étranger, retenu prisonnier sur la terre des Africains, aussi bien le trône que la chaire le pleureront; Ibn Bassām, *Daḥīra*, t. 2, vol. 1, p. 75).

³¹ ʿAbd al-Wahīd al-Marrākuṣī, *Muʿġib*, p. 236.

rigoureusement les deux espaces et les deux temps.

C'est pratiquement au moment même où al-Mu^ctamid connaît ce sort funeste qu'Ibn Bassām (m. 542/1147) est à son tour contraint de quitter sa ville de Santarem et de se réfugier à Séville. Cette fois, cet exil est motivé par la conquête de la ville par les armées chrétiennes en 485-486/1092-93. En quelques lignes figurant dans les premières pages de son œuvre maîtresse, *al-Dahīra*, il expose le choc que constitua pour lui cette émigration. La sobriété de ce texte contraste avec le lyrisme des poètes. Cependant, nous avons tout lieu de penser que les traces laissées par cette expérience ne furent pas moins profondes et durables que celles imprimées sur les personnalités et les œuvres des poètes précédemment évoqués. Le sentiment d'insécurité qui en résulta chez Ibn Bassām est figurativisé, dans ce texte, par la figure du caméléon. Nul doute que ce sentiment participa largement au sentiment d'urgence lui ayant dicté la nécessité de collecter les textes majeurs de la culture andalouse et de rédiger son anthologie.

Wa-^calīma Allāhu anna hādā l-kitāb lam yašdur illā ^can šadr maktūm al-aḥnā², wa-fīkr ḥāmid al-ḏakā², bayna daḥr mutalawwan talawwun al-ḥirbā², li-intibādī kāna min Šantarīn qašiyat al-ḡarb, maflūl al-ḡarb, murawwa^c al-sarb, ba^cda an ustunfida l-tarīf wa-l-tilād, wa-atā ^calā l-zāhir wa-l-bāṭin al-naḥād, bi-tawātur ṭawā²if al-Rūm, ^calaynā fī ^cuqr ḏālīka l-iqlīm (...) wa-ḥīna šadda l-hawl hunālika, iḡtaḥamtu bi-man ma^cī al-masālik, ^calā mahāmih tukaddību fihā al-^cayn al-udn, wa-tustas^caru fihā l-miḥan:

*Mahāmīha lam tašḥab bi-hā l- wa-lā ḥamalat fihā l-ḡurāba qawā-
ḏi²ba nafsubu dimuh³²*

*Hattā ḥalaštu ḥulūs al-zibriqāni min sirārihi, wa-fuztu fawz al-qidḥ
^cinda qimārihi, fa-wašaltu Ḥims bi-nafs qad taqattā^cat ša^cā^can, wa-ḏahaba
aktaruhā ultiyā^can!*

Dieu le Très-Haut sait que ce livre est l'œuvre d'un cœur profondément blessé, et d'un esprit dont l'intelligence s'est éteinte, en un temps aux couleurs aussi changeantes que celles d'un caméléon. Si je me trouve dans cet état, c'est que j'ai du me résoudre à fuir Santarem, ville située à l'extrême occident (de la Péninsule), aujourd'hui défaite tel un sabre à la lame ébréchée, et livrée à l'insécurité, lorsque les armées chrétiennes déferlèrent jusqu'au cœur même de cette région. Durant ces événements, je perdis toute ma fortune, tant familiale que personnelle, et vis partir en fumée tous

³² Ibn Bassām cite ici un vers d'al-Mutanabbī (*Šarḥ Diwān al-Mutanabbī*, vol. 4, p. 44).

mes biens, des plus ostensibles jusqu'aux plus secrets. (...) Lorsque le climat de terreur s'amplifia, je me jetai avec d'autres sur les routes, traversant des contrées désolées où les yeux ne peuvent croire ce que leur transmettent les oreilles, et dans lesquelles l'on pressent les pires épreuves:

Des déserts dans lesquels le loup verrait son âme refuser de le suivre, et le corbeau ses ailes s'abstenir de le porter.

Finalement, je réussis à fuir, comme la lune fuit la dernière nuit de son mois, et j'échappai au danger, telle une flèche décochée lors d'une partie de jeu de hasard. Lorsque j'arrivai à Hîms (Séville), mon âme était brisée en mille morceaux et en grande partie anéantie par l'affliction!³³

A compter de la fin du VI^e/XI^e siècle, marquée par la chute de Tolède, en 1085, première métropole d'al-Andalus à tomber aux mains des Chrétiens, les rangs des auteurs andalous chassés de leur ville par l'avancée de la Reconquista ne cesseront de grossir, même si cette dernière est un temps ralentie par les succès almoravides, puis almohades.

A l'époque almohade, Ibn Sahl (609-659/1212-1251?) décrit, dans un court poème, son départ de Séville, sa ville natale, ébranlée par les troubles politiques marquant les dernières années de la souveraineté musulmane à Séville. Ce départ a lieu en 640/1243, soit cinq années avant la chute de la ville. Les circonstances ne sont pas sans rappeler celles ayant prévalu au départ d'al-Mu^ctamid, presque un siècle et demi auparavant:

Wa-lammā^c azamnā wa-lam yabqa min *muṣāna^cati-l-ṣawqi ḡayru l-yasīrī*

Bakaytu^c alā l-nabri uḥfi l-dumū^ca *fa-^carraḡahā lawnuhā li-l-zuhūrī*

Wa-law^c alima l-safru ḡaṭbī idān *la-mā ṣaḡībūnī^c inda l-masīrī*

Iḡā mā sarā nafasī fi l-ṣīrā^ci *a^cādahum naḡwa Hīmṣi zafirī*

Lorsque vint le moment de mettre notre projet à exécution, et que l'espoir de voir se réaliser nos désirs se fut envolé presque totalement

Je me mis à pleurer sur le fleuve, tâchant de dissimuler mes larmes, mais leur couleur les trahit et les fit apparaître

Si mes compagnons de voyage avaient seulement eu connaissance de mon infortune, ils ne m'auraient pas accompagné dans mon périple

Car chaque fois que mon souffle gonflait les voiles de la nef, mon malheur les ramenait vers Séville.³⁴

³³ Ibn Bassām, *Ḍaḡīra*, t. I, vol. 1, p. 19.

³⁴ Ibn Sahl, *Dīwān*, n° 57.

Le Raḥīl métaphorique

En-dehors même des circonstances dramatiques que nous avons évoquées, on note une répugnance certaine des Andalous à quitter leur terre. Ainsi, même des auteurs ayant vécu dans une relative sécurité, tel le levantin Ibn Ḥafāḡa (451-533/1058-1139), ne sont pas loin de considérer tout déplacement hors de leur *waṭan*, représentée, en ce qui le concerne, par *Ġazīrat-Šuqr*, l'actuelle Alcira, comme une épreuve traumatisante.³⁵

Aussi l'évocation d'un éloignement hors du lieu symbolisant la stabilité prend-t-il, chez lui, des accents dramatiques et hyperboliques. Cela est particulièrement clair dans les vers suivants:

<i>Fa-qultu wa-lī dam^cun taraqraqa fa-nhamā</i>	<i>yasīlu, wa-ṣabrun qad wahā, fa- taḡa^cḡa^cā</i>
<i>°A lā hal ilā °ardi l-Ġazīrati °awbatun</i>	<i>fa-°askuna °anfāsan wa-°abda°a madḡa^cā</i>
<i>Wa-°aḡdū bi-wādihā wa-qad na- daḡa l-nadā</i>	<i>ma^cātifa hātika l-rubā, tumma °aqša^cā</i>

Les yeux baignés de larmes ruisselantes et brillantes, et ayant épuisé toute patience, je m'écriai:

«Reviendrai-je jamais sur la terre d'al-Ġazīra (al-Šuqr), pour y reprendre mon souffle et y trouver quelque repos?»

Et pour, de bon matin, descendre dans son vallon, à l'heure où la rosée, ayant arrosé les flancs des collines, s'évapore?»³⁶

A l'instar d'Ibn Darrāḡ, la mer représente, pour Ibn Ḥafāḡa, la quintessence de tous les dangers, et symbolise l'absence de toute stabilité, de tout ancrage. Il voue à cet élément une véritable aversion, laquelle apparaît dans deux fragments, véritables mises en garde contre la tentation de s'y embarquer:

<i>Yā mādiḡa l-baḡri wa-hwa yaḡba- lubu</i>	<i>mablān fa-°innī ḡabartubu °ilmā</i>
<i>Fā°idubu miṡlu qa^crihi bu^cdān</i>	<i>wa-rizqubu miṡlu mā bi-hi ṡa^cmā</i>

Ô toi qui chantes les mérites de la mer, en ignorant tout d'elle, sois plus circonspect, car moi je la connais par expérience

³⁵ En ce qui concerne Ibn Ḥafāḡa, l'anecdote selon laquelle il aurait assisté à l'assassinat, sous ses yeux, de son compagnon de voyage, le poète Ibn Wahbūn, lors d'un déplacement dans la région de Lorca, a pu, bien entendu, renforcer cette présomption à l'égard des voyages.

³⁶ *Dwān*, n° 78.

Son utilité est aussi éloignée que ses profondeurs, et ses richesses de ses eaux ont le goût.³⁷

Laʿin kunnā rakibnāhā ḍalālān fa-yā li-llāhi ʿinnā tāʿibūnā
Fa-ʿabḥriḡnā ʿalā l-marḡūbi minhā fa-ʿin ʿudnā fa-ʿinnā zālīmūnā

Si nous avons commis l'erreur de nous embarquer, Ô mon Dieu, nous nous en repentons

Exauce nos prières et Ramène-nous à terre, mais si nous récidivons, nous n'aurons plus aucune excuse.³⁸

Dans un autre fragment, la mer, anthropomorphisée, apparaît comme une sorte d'ogresse, prête à engloutir ceux qui s'y risquent, et n'est autre que l'une des figures de la mort. Peut-être faut-il voir dans ces représentations, au-delà de la mer réelle sur laquelle dut s'embarquer une ou deux fois le poète, pour se rendre sur la *ʿUdwa*, une projection sur cet élément naturel des angoisses de l'auteur vis-à-vis du sexe féminin:

Wa-ḡāriyatīn rakibtu bi-hā zālā- yaṭīru, mina ṣ-ṣabāḥi bi-hā, ḡanāḥū
mān
ʿIdā l-māʿu ṭmaʿanna, fa-raḡqa ʿalā, min mawḡibi, ridfun radāḥū
ḥaṣrān,
Wa-qad faḡara l-ḥimāmu, hunāka, wa-ʿatlaʿa ḡīdabu l-ʿaḡalu l-mutāḥū
fāhu
Fa-mā ʿadrī ʿa mawḡun ʿam qu- wa-ʿanfāsun tuṣaʿʿadu ʿam riyāḥū
lūbun

J'embarquai sur une nef naviguant sur une mer ténébreuse, et que le vent emportait sur son aile

Lorsque les flots se calmaient, et que la taille de la mer s'amincissait, de ses vagues s'élevait une croupe gigantesque

C'est là que le trépas montrait sa gueule béante, et que le terme fatal allongeait son cou

Etaient-ce des vagues, ou des cœurs, qui se soulevaient? Des respirations s'exhalant ou des vents? Je ne sais.³⁹

Il est encore plus intéressant d'observer la manière dont Ibn Ḥafāḡa traite la thématique du voyage nocturne, le *surā*, très présent dans sa production. Même si, là encore, il y a tout lieu de penser que ce poète fit l'expérience de tels périple à travers

³⁷ *Dīwān*, n° 271.

³⁸ *Dīwān*, n° 272.

³⁹ *Dīwān*, n° 91, v. 9 à 12.

les solitudes désolées du *secano* andalou, il semble que ce type de voyage s'apparente davantage chez lui à un voyage métaphorique qu'à un voyage réel, contrairement à ce qui était le cas chez son devancier Ibn Darrāğ. Ces représentations servent en effet avant tout d'exutoire aux angoisses existentielles du poète, que les sources s'accordent pour nous présenter comme un être extrêmement angoissé et tourmenté, obsédé littéralement par la mort et la décrépitude de la vieillesse.

Ainsi, ceci s'avère particulièrement significatif dans les neuf premiers vers du poème unanimement considéré comme l'un des textes les plus personnels d'Ibn Ḥafāğa: je veux parler des vers évoquant la montagne.⁴⁰ On sait qu'Ibn Ḥafāğa composa ce poème dans les dernières années de sa longue vie, alors qu'il avait du faire le deuil d'un grand nombre de ses familiers, et souffrait d'un sentiment aigu de solitude.

Dès le premier vers, qui plante le décor, des chamelles semblent a priori nous entraîner dans un milieu bien différent de celui d'al-Andalus. En réalité, nous sommes surtout happés dans un mouvement implacable:

Bi-^cayšika hal tadrī ʿa hūğū l- taḥubbu bi-rahli ʿam zuhūru l-
ğanāʿibi nağāʿibi

Par ta vie! Est-ce la violence du vent du Sud qui propulse ma monture, ou bien sont-ce les nobles chamelles?

Dans le second vers du poème, il devient évident que la pégrination du descripteur n'est que la métaphore du parcours terrestre et temporel de l'homme, du caractère inéluctable de cette course qui le mène du berceau au tombeau, pour reprendre une expression arabe:

Fa-mā luhtu fi ūlā l-mašāriqi fa-ʿašraqtu ḥattā ġubtu ʿuhrā l-
kawkabān mağāribi

A peine, au Levant, entamai-je ma course, astre resplendissant, que j'atteignis les confins du Couchant.

Ce qui revient à dire que la spatialité fonctionne ici comme une représentation symbolique du temps qui malmène l'homme et finit par le broyer, ou encore que la temporalité est projetée sur la spatialité. L'effroi et le désarroi de ce voyageur plongé au

⁴⁰ *Dīwān*, n° 164.

coeur des ténèbres, désorienté, manipulé comme un objet inerte par les éléments naturels, ne sont autres que les affres ressenties par celui qui, à l'approche de la mort, doit, dans la plus grande solitude, affronter son destin:

Waḥīdān tabādānī l-fayāfī fa-ğ *wuğūba l-manāyā fī qinā^ci l-*
talī *ğayāhibī*

Seul, ballotté d'un désert à l'autre, la seule vue dont je jouissais était celle du visage démultiplié de la mort, sous le masque des ténèbres (v. 3).

Ces représentations sont prégnantes dans l'œuvre d'Ḥafāğa qui met souvent en scène une⁴¹ nuit ténébreuse au cœur d'une *mafāza*.

A la déstabilisation provoquée par cet univers en mouvement s'ajoute un autre élément qui accentue encore la dimension dysphorique de ces vers: il s'agit du sentiment de solitude éprouvé par celui qui semble avoir déjà quitté la société des hommes. Cette solitude est marquée dans le texte par une triple négation absolue:

Wa-lā ġāra °illā min ḥusāmin *wa-lā dāra °illā fī qutūdi l-ra-*
muṣammamin *kā[°]ibī*
Wa-lā °unsa °illā °an °udāḥikā *tuğūra l-°amānī fī wuğūbi l-ma-*
sā^catan *tālibī*

Avec pour seul ami un sabre affilé, et pour seule demeure le bât de ma monture

Et pour seule société, celle des bouches des souhaits dans les visages des requêtes, avec lesquelles je pouvais, un moment durant, badiner.

Il apparaît donc que le thème du voyage nocturne, est avant tout investi, chez Ibn Ḥafāğa, d'une dimension dysphorique, et doté d'une fonction expressive stable: la transcription d'angoisses existentielles. Le trajet se fait trajectoire, course effrénée et désespérée de l'homme contre le temps, contre le néant qui à chaque instant menace de l'engloutir. Dans cette fuite sans issue, l'homme est seul, et cet univers est étroitement associé aux notions de *wahda*, de *wahša* et de *nawān* (éloignement).

⁴¹ *Tarmī biya l-ğūtānu fibā wa-l-rubā duwalān kamā yatamayyağū l-tayyārū* (plaines et collines tanguaient et me projetaient en tout sens, on aurait dit des flots tumultueux; *Dīwān*, p. 85, n° 47, v. 3).

Tant sur ce plan que sur le plan esthétique, ce *locus horribilis* constitue, dans le système de représentations propre à ce poète, le pan exactement opposé du *locus amoenus*, dont les descriptions ont fondé sa renommée. Pour finir de s'en convaincre, il suffit d'examiner un fragment dans lequel Ibn Ḥafāḡa évoque explicitement la fuite de sa jeunesse à travers le réseau de représentations propre au *surān*:

[°]A mā wa-šabābun qad tarāmat fa-[°]arsaltu fī a^cqābibi naẓratan
bi-hi l-nawā ^cabrā

La-qad rakibat ẓabra l-surā bī fa-[°]asbaḥtu fī [°]arḍin, wa-qad bittu
naumatun fī [°]uḡrā

Las! La jeunesse s'est éloignée de moi, et je l'ai regardée s'enfuir, les yeux baignés de larmes.

Comme si, le temps d'un songe, j'avais été entraîné dans une pérégrination nocturne, et que je m'étais retrouvé, au matin, sur une terre autre que celle sur laquelle je m'étais endormi.⁴²

Conclusion

Les textes évoquant un départ inéluctable et contraint, sont pléthore chez les auteurs andalous. Qu'ils reflètent l'expérience d'un départ réel, ou qu'ils dépeignent un départ métaphorique, il apparaît clairement, à l'issue de cette analyse, qu'ils associent ces moments douloureux à la mort. Seule la mémoire permet d'enrayer en partie la disjonction qui se produit alors entre celui qui subit ce traumatisme et son univers de référence. En ce sens, la mobilisation de la thématique du *Raḥīl* peut s'entendre peut-être aussi comme une tentative désespérée de revendiquer une continuité, une pérennité, avec la vie d'autrefois, en affichant qu'il est encore possible de penser le monde à partir des cadres anciens, à travers les motifs de la tradition poétique. Ces textes permettent de conserver un lien entre l'«ici» et le «là-bas», entre «jadis» et «aujourd'hui». En ce sens, ils maintiennent en vie. Cependant, au carrefour entre spatialité et temporalité, tout retour est perçu comme impossible, qu'il s'agisse de remonter le temps vers le passé idyllique, ou d'effectuer un retour vers des lieux irrémédiablement dégradés ou inaccessibles.

⁴² *Dīwān*, n° 105, p. 148, v. 1 et 2.

Bibliographie

Sources

- °Abd al-Wāḥid al-Marrākūšī, *al-Mu°ğib fī talḥīṣ aḥbār al-Mağrib*, 7° éd., Casablanca, Dār al-Kitāb, 1978.
- al-Anbārī, Abū Bakr Muḥammad, *Šarḥ al-Qaṣā'id al-sab° al-ṭiwāl al-ğābiliyyāt*, Le Caire, Dār al-Ma°arif, 1993.
- Ibn al-Abbār, *Kitāb al-ḥulla al-siyarā°*, 2° éd., Le Caire, Dār al-Ma°arif, 1985.
- Ibn Bassām, *al-Daḥīra fī maḥāsin abl al-Ġazīra*, éd. Iḥsān °Abbās, Beyrouth, Dār al-Ṭaqāfa, 1997, 4 t. en 8 vols.
- Ibn Darrāğ al-Qastallī, *Dīwān*, éd. Maḥmūd °Alī Makki, Beyrouth, s.n., 1970 (réimpr. éd. Damas, 1381/1961).
- Ibn Ḥafāğā, *Dīwān*, éd. Sayyid Ġāzī, Alexandrie, Dār al-Ma°arif, 1960.
- Ibn Qutayba, *al-Ši°r wa-l-šū°arā°*, Beyrouth, Dār al-Ṭaqāfa, 1964.
- Ibn Sahl al-Išbīlī, *Dīwān*, Beyrouth, Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1998.
- Ibn Zaydūn, *Dīwānuhu wa-rasā°iluhu*, Le Caire, Nahdat Mišr, 1957.
- al-Maqqarī, *Nafḥ al-Ṭīb min ġuṣn al-Andalus al-ratīb wa-dīkr wazīribā Lisān al-Dīn b. al-Ḥaṭīb*, Beyrouth, Dār al-Kutub al-°Ilmiyya, 1995, II vols.
- Les *Mou°allaqāt*, trad. Jean-Jacques Schmidt, Paris, Seghers, 1978.
- al-Mutanabbī, Abū l-Ṭayyib Aḥmad, *Šarḥ Dīwān al-Mutanabbī*, waḍa°ahu °Abd al-Raḥmān al-Barqūqī, Beyrouth, Dār al-Kutub al-°Ilmiyya, 1971.

Etudes

- Sa°id Muḥammad Muḥammad, *al-Ši°r fī Qurtuba, min muntaṣaf al-qarn al-ḥiğri al-rābi° ilā muntaṣaf al-qarn al-ḥāmis*, Abū Zabī, Cultural Foundation Publications, 2003.
- Ṭaḥṭaḥ Fāṭima, *al-Ġurba wa-l-ḥanīn fī al-šī°r al-andalusī*, Rabat, Publications de l'Université Muḥammad V, 1993.

ABSTRACT

The aim of this study is to examine how Andalusian poets recounted their experiences of the «*riḥla qasriyya*», i.e. the journeys which they were compelled to undertake because of the political events and which forced them to leave their home towns or regions or even the Peninsula itself, in other words, to leave their *watan*. As a consequence to this phenomena, the themes of exile and uprooting developed considerably in the poetry known as *šakwa* («complaint, lamentation»). The terrible Berber *Fitna* which put an end to the Caliphate of Cordova at the beginning of the 5th/11th century, throwing most of the major authors of the time onto the roads, gave birth to representations which provided a conceptual and aesthetic frame, a matrix, which would later produce a great number of variants. As their room of manœuvre was very narrow within the frame of the strict code which governed the Arabic poetical tradition, poets revived on this occasion two major themes of the classical *qasīda*: the *rahīl*, and the vestiges of former encampments. We shall focus here on the *rahīl*, taking as our reference corpus the poetical works of Ibn Darrāğ al-Qaṣṭallī (958-1030), whose life was destroyed by the *Fitna*. Because he spent a long time wandering from place to place until he found a patron, he was no doubt the poet who revisited this theme with the most constancy. Eventually, we shall see how the treatment of the *rahīl* theme persisted, far beyond the *Fitna* period, in the works of the Levantine poet Ibn Ḥafāğā, but in a metaphoric form this time.

KEYWORDS

Medieval Arabic literature. Andalusian poetry. Ibn Darrāğ al-Qaṣṭallī. Ibn Ḥafāğā. *Rahīl*. *Fitna*.

DEPARTURES IN TIĠĀNĪ'S *RIĦLA*

L'éloignement des pays
répare en quelque sorte
la trop grande proximité des temps

J. RACINE, *Bajazet* (2nd foreword)

Introduction

Ifriqiyya has been going through a troubled period since the death of al-Mustansir (676/1277).¹ The Aragon's armies have repeatedly attacked the Hafsid coasts and managed to capture the island of Jerba in 682/1284. Internal revolts shook off the yoke of Tunis in the Southern oases and in the area of Tripoli which gained autonomy in 693/1294. In 694/1295, a partition occurred giving birth to two poles: the Eastern one – Tunis – is ruled by the Sultan Abū ʿAšīda while the Western one – Biġāya – is held by Abū Zakariyā^o b. Abī Ishāq, succeeded to the throne by his son Abū l-Baqā^o Ḥālid. The Almohad *mašyaḥa* is controlled in Tunis by the influent *malik* Ibn al-Liḥyānī.² During three years (706/1306-709/1309), the tribe of Banū Ka^cb rebelled against the *ḥaḍra*. Riots ensued but the *qaṣba* reacted feebly to maintain the balance.

At the time of Tiġānī's *Riḥla*, the court of Tunis faces delicate political issues: they are to pay a tribute to Sicily, Jerba is still occupied by Christians and the *status quo* with Biġāya remains precarious. The uprising of the two main autochthon tribes of Jerba – against the garrison commanded by Roger Lauria – induces Ibn al-Liḥyānī to intervene. In 706/end of 1306, he leads a military expedition but after a two-month unfruitful siege, the corps must leave. They first make their way towards South to obtain the *bayʿa* of this seditious area. Opportunely, the charismatic Ibn al-Liḥyānī decides to continue eastwards with a small

¹ For a thorough description of our historical and geographical framework, consult Brunschvig, *Berbérie*.

² Abū Yahyā Zakariyā^o b. Aḥmad b. Muḥammad b. Yahyā b. ʿAbd al-Wāḥid b. Abī Ḥafṣ al-Liḥyānī l-Hantānī l-Ḥafṣī (1252-1326/650-727).

escort in order to go on pilgrimage and negotiate the support of the Mamluk Sultan.

The author we are working on is Abū Muḥammad °Abd Allāh b. Aḥmad b. Muḥammad b. Abī l-Qāsim Tiġānī. His biography can't be precisely established. Probably born between 670/1272 and 675/1276, he was raised in a family – the Banū Tiġān – stemming from Morocco, who accompanied the Almohads to Ifriqiyya about the middle of the 12th century. They held high positions in the Hafsid administration and were generally considered as *fine literati*.

°Abd Allāh «*al-rahḥāla*» served Abū °Aṣīda as *kātib*. He became afterwards *kātib al-sirr* attached to Ibn al-Liḥyānī. He witnessed the military enterprise launched by the latter between Ġumādā l-awwal 706/November 1306 and Muḥarram 709/June 1309, this undertaking being the historical ground for the *Riḥla Tiġāniyya*. We have no element to date the redaction of this geopolitical report, but it seems that it was established when Ibn al-Liḥyānī ruled in Tunis. This *Riḥla* was given the shape of a journal, with Tiġānī probably relying on his own travel notes; this point would account for the precise and detailed chronology available. We ignore when Tiġānī died, even if most sources presume, without any evidence, he would have been killed shortly after his master was forced to withdraw from power.

Considering the motives for taking part in this military adventure, we'll have to make a distinction from now onwards between two journeys. The leader, Ibn al-Liḥyānī, initiated a movement called *ḥaraka*, and the author, Tiġānī, was responsible for recording (*qayyada*) this latter in his *Riḥla*, at his master's service. In other words, we have to deal with two productions: a material one and a symbolic one, a historical one and a literary one.

Given these trajectories, our problematic will handle two hypotheses. Firstly, in the *ḥaraka*, we can trace a series of departures: each time we encounter a failure, it results in a bouncing back, a new start. Secondly, the *Riḥla* aims at minimizing the failures and weaknesses Ibn al-Liḥyānī was confronted with.

The ḥaraka

Examining the itinerary (see *appendix 1* and *2*) and pointing at its ruptures will show how it evolves according to political considerations. Summarily three episodes constitute the travel: the siege,

the tax collection and the waiting for the caravan returning from Fez to Cairo. At the crossroads stands the city of Gabès which embodies in Tiġānī's description a representational ambivalence as the gate between the coastal cities and *arḍ al-Barbar*.

The first departure occurs when the army leaves Tunis for Jerba. After two months however, the siege is raised, since the Hafsid forces can't break through and probably because they are informed of the arrival of Norman backups. Then happens the second departure, as Ibn al-Liḥyānī heads for the Southern area, the Ġarīd. We only possess scarce details about the outcome of this stage. Ibn al-Liḥyānī obtains *bay'as* from this seditious zone. Nevertheless, he probably realizes that his position at the *qaṣba* is somehow weakened, and he decides to go on pilgrimage. This is the third departure. He'll wait indeed to join an official caravan heading Cairo. He hopes thereby that he'll be able to get a stronger «credential» at the Mamluk's court in Cairo where he'll look for the support of Muḥammad Ibn Qalāwūn. Ibn al-Liḥyānī and his suite plan in a first instance to halt in Gabès but a plague alert makes them leave the town and they direct thereupon to Tripoli. However they have to reckon underway with the powerful tribe of the Maḥāmīd: they consequently make a detour by Ġumrāsīn (four months and thirteen days). Then, with the Gawārī, they must stay in Zanzūr (two months and twenty days), the antechamber of Tripoli. Finally, they'll spend a little less than one and a half year in Tripoli until the caravan arrives. The fourth and last departure is a disjunction: Tiġānī who suffers from an illness is compelled to turn back to the *ḥadra* while the convoy and his master continue their way to Cairo.

We hence notice that the track of the *ḥaraka* can be summed up as a series of departures. Stays and movements are both motivated by political circumstances, by the balance of strengths. A look at the map reveals it when we observe radical changes of direction. The siege is decided in order to remove one of the thorns from the throne of Tunis. After it failed, the expedition in the South also aims at solving one of the problems aforementioned. At the end, the decision of traveling towards the Orient appears as an opportune calculation. The long stays find their justification in necessary negotiations and maneuvers Ibn al-Liḥyānī has to conduct if he is to turn the odds. He will even wait almost eighteen months in Tripoli to join the caravan referred to above. With this precious *sesame*, he might have obtained the help of the Mamluk regime, that will pave him the road to the *qaṣba* of Tunis two years later.

The Hafsid expeditionary corps always marches on the beaten tracks. The cities represent safe stops, shelters protected by the walls (*sūr*). Yet, these urban centers look like islands in the middle of a Bedouin sea. Furthermore, on different occasions, the convoy is forced to go to bases of the *badāwa*. The principle of reality compels the chief Ibn al-Liḥyānī to go through a *traversée du désert*. He is indeed looking for support from tribes who make and unmake the rulers of the Hafsid space at the beginning of the 8th/14th century.

Because of the elliptical style of our documentation amplified by its lacunary aspect, it is hard to say what really happened. We can however mention that the result of the Southern expedition is not conclusive enough to motivate a return of the leader to the capital city. Ibn al-Liḥyānī is even obliged to accept the hospitality of two tribes controlling the *arḍ* between Gābas and Tripoli (respectively four months and a half in Ġumrāsīn and two months and a half in Zanzūr).

He retires, goes away, but he does so in order to turn back and gain the city. There is a necessary distance towards the political center to manage a comeback. The *ḥadra* is permanently the horizon point, an ideal reference, the real goal to reach, the place to preach. This is the fuel of his *tašriq*.

The riḥla

Having considered the vicissitudes that agitate the *ḥaraka*, we'll turn now to their impact on the narrative of the events. This work is essentially addressed to the *ḥāṣṣa* of Tunis, hence it will resort to peculiar discursive artifices in order to translate them into an acceptable version.

The first device consists in the articulation of the antonyms *bāṭin* — *zāhir*. The account provides the reader with a version that highly minimizes the global unsuccess of the campaign. The fourth and fifth pages of the printed version aim at bringing to light the «concealed truth» on the events. They can be summed up as follows. *First*, the real goal of the *ḥurūḡ* was the pilgrimage to Mecca: *wa-kāna murāduhu minhā bi-l-qaṣḍi l-awwali innamā huwa l-tawaḡḡuhu li-adā³i farīḍati l-islāmī*; ³ this pious destination comes to counterbalance the erratic course of action. *Second*, it was not publicized because otherwise the «people» would not have let him go considering their attachment to him; this in-

³ al-Tiḡānī, *Riḥla*, p. 4.

formation aims at depicting the ruler as a popular one, a point that supports his legitimacy. *Third*, the military campaign was a kind of pretext: *fa-ğā^cala amra Ġarbata sababan ilā nayli dālika l-marāmi*⁴ (*our underlining*); a pragmatic move came to cover a higher intention, an element explicitly comforted by the author: *fa-ra^oā anna katma l-ḥağği aṣlahu wa-annahu l-akaddu fī tariqi l-siyāsati wa-l-arğahu*.⁵ *Fourth*, the truth was reserved to a circle of initiated: *wa-banā fī bātini l-amri...*⁶ the *ḥāṣṣa* knew what was going on, having a privileged access to information. Tiġānī opposes two versions, an exoteric to an esoteric one, a *zābir* to a *bātin*. He carries on a reversal of the situation, using a mechanism analogue to a *camera obscura*. By reasserting the codes of his milieu he simply disqualifies any other plausible explanation. His *ta^owīl* corrects the delusions of the appearances: the battlefields are transferred to the background, behind the portrait of Ibn al-Liḥyānī's qualities. On the following page, Tiġānī makes himself perfectly clear: *ḥādā bayānu mā baṭana min ḥādihī l-qadiyyati wa-mā zaḥara wa-ṣarḥu mā statara minhā wa-mā štabara*.⁷

The second device relies on the use of a *topos* in the *dībāğā* to indirectly sanctify the project of his master. Using the episode of the *hiğra* allows him to praise the campaign as a religious act, it brings *baraka*: *wa-qaḍā la-hu bi-l-barakati fī tilka l-ḥarakati*.⁸ The followers of a migration approved by a divine decree gain *tanā* (laudation) through *sanā* (elevation). Even if this part is definitely commonplace, its mention also serves the defender of a party, whose pen strives for the cause of Ibn al-Liḥyānī's. This hypothesis we make is strengthened by the reading of the closing of the text: *al-ḥamdu li-l-lābi auwalan wa-āḥīran wa-bātinan wa-zābiran* [...],⁹ the latter being itself surrounded by a laudatory *qaṣīda* dedicated to the prophet Muḥammad.

To conclude this development, I'd like to mention in addition the leitmotiv of *iğtirāb*. This thematic is recurrent throughout the whole corpus. Be it in correspondence or in poetry, it permanently links Tiġānī to his family and the convoy to the throne. Even if objectively the distance is quite short – a three-week-ride –, the author regularly complains about the distance. He doesn't articu-

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, p. 5.

⁸ *Ibidem*, p. 3.

⁹ *Ibidem*, p. 393.

late his *igtirāb* on an individual level but always refers to circles: e.g. his family in the administration, the *ḥāṣṣa* of Tunis.

Conclusion and perspectives: the reading of the Hafsid territory

On the one hand, Tiġānī's *Riḥla* must be read as a rehabilitation of Ibn al-Liḥyānī: the project of the *Riḥla* is partly determined by the bad fortunes of the *ḥaraka*. The narrative intends to provide the reader with a version that highly minimizes the failure of the campaign. The descriptive, on the other hand, is a valuable document to study the ifriqiyyan littoral and a part of its *hinterland*. Combining historical and contemporaneous data, the author depicts the space on which the *ḥadra* claims to exert her control: resources, populations and authorities. Tiġānī resorts to a certain number of oppositions (urban-rural, orthodox-heterodox, lineages, etc.) having a clear goal in mind: to reinforce the supports around the regime and divide the menaces to its stability. The *ḥadra* is permanently the horizon point, an ideal reference, the real goal to reach, the place to preach. This explains the leitmotiv of *igtirāb*, linking Tiġānī to his family and the convoy to the legitimate power. Abū Ḥasida dies in Rabīʿ al-tānī 709/September 1309. The armies of Biḡāya enter Tunis. But in Ġumādā l-tānī 711/November 1311, Ibn al-Liḥyānī manages to drive them out. However, he can't resist the pressure of his neighbor and consequently flees to Gabès in 717/1317, and one year later to Egypt.

This *Riḥla* articulates an accurate – still partial – account of the regional situation at the beginning of the 14th century, with a pro-lihyanid legitimist construction, questioning the interpretation of the text. Tiġānī, in his book, not only relates this campaign but also provides his reader with a detailed description of the lands they cross, relying on many classical sources but also on his personal observations. This heavy *corpus* – more than 400 pages – is questioning whether we are dealing with a «real» *riḥla*, which obliges us to reconsider the definition of this literary genre.

This *Bellum Ifriqiyyum* is a precious historical source on an obscure period, bringing to light political and cultural key-characters in a discursive setup of what we called *fiches* (cards). However, even if major Muslim intellectuals, for instance Ibn Ḥaldūn, came across this important text, it only remained confined to confidentiality and was, to this day, never treated extensively nor specifically analyzed.

APPENDIX 2

MAIN STAGES

1. Tunis – Jerba (40 days)
11/21/1306 – 12/30/1306
2. The siege of the Qaṣīl (2 months 5 days)
12/30/1306 – 03/02/1307
3. The expedition in the Ġarīd (1 month 7 days)
03/02/1307 – 04/07/1307
4. Tawzar – Ġumrāsīn (20 days)
04/21/1307 – 05/09/1307
5. Stay at Ġumrāsīn (4 months 13 days)
05/09/1307 – 09/17/1307
6. Ġumrāsīn – Zanzūr (10 days)
09/17/1307 – 09/27/1307
7. Stay at Zanzūr (2 months 20 days)
09/27/1307 – 12/15/1307
8. Stay at Tripoli (a little less than one and a half year)
12/15/1307 – 06/06/1309
June 1308
arrival of the children of Ibn al-Liḥyānī
May 1309
arrival of the Merinid caravan
9. Return to Tunis (1 month 18 days)
06/17/1309
(unable to travel further, he turns back)
07/24/1309
Stops 5 days in Tripoli
(then leaves on 07/02/1309)

*Bibliography**Primary sources*

- Ibn al-Qunfud, Ibn al-Ḥaṭīb al-Qaṣantīnī, *al-Fārisiyya fī mabādi' al-dawla al-ḥafsiyya*, Tunis, al-Dār al-tūnisiyya li-l-našr, 1968.
- Ibn Šammā^c, Abū ^cAbd Allāh Muḥammad b. Aḥmad, *al-Adilla al-ayyina al-nūrāniyya fī mafāḥir al-dawla al-ḥafsiyya*, Tunis, al-Dār al-^carabiyya li-l-kitāb, 1984.
- Tiġānī, ^cAbd Allāh, *Riḥla*, Tunis, al-Dār al-^carabiyya li-l-kitāb, 1981, French transl. Alphonse Rousseau, «Voyage du Scheikh Et-Tidjani dans la régence de Tunis», *Journal Asiatique* 4^{ème} série, 20 (1852), pp. 57-208; 5^{ème} série, 1 (1853), pp. 101-168, 354-425 (repr. Frankfurt a.M., Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1994).
- al-Zarkašī, Abū ^cAbd Allāh Muḥammad b. Ibrāhīm, *Tārīḥ al-dawlatayn al-muwahḥidiyya wa-l-ḥafsiyya*, Tunis, al-Maktaba al-^catiqa, 1966.

Secondary literature

- Brunschvig, Robert, *La Berbérie orientale sous les Hafside*, Paris, Maisonneuve, 1982 (repr. ed. 1940).
- Demeerseman, André, «Un type de lettré tunisien du XIV^e siècle», *Institut des Belles Lettres Arabes* 22 (1959), pp. 261-86, 23 (1960), pp. 51-76.
- Ḥasan, Muḥammad, *al-Madīna wa-l-bādiya fī l-^cabd al-ḥafsi*, thèse de doctorat, Faculté des sciences humaines et sociales de Tunis, Tunis, 1990.
- Plessner, Martin, [Tāieb el Achèche], «al-Tidjānī», *Encyclopédie de l'Islam*, n.é., vol. 10, Leiden, Brill, 2002, pp. 495-6.
- Valerian, Dominique, «Frontières et territoire dans le Maghreb de la fin du Moyen Age: les marches occidentales du sultanat hafside», *Correspondances*, n. 73 (novembre 2002-février 2003), pp. 3-8.

ABSTRACT

Tiġānī's *Riḥla* is strongly determined by political motives linked to the troubles that shake Ifriqiyya at the end of the first Hafsid century. It articulates two moments: a historical enterprise and a literary composition. The author, acting as personal secretary of the leader of the expedition – Ibn al-Lihyānī – rewrites the events in order to soften their erratic aspect, minimizes the set-backs that affected the expedition and finally gives a positive coherence to his master's weak record.

KEYWORDS

Riḥla. Tiġānī. Hafside.

*Départs:
en quête de Dieu*

FERIAL J. GHAZOU

DEPARTURE IN SEARCH OF THE DIVINE IN THE
ARABO-PERSIAN AND FRANCO-ENGLISH TRADITIONS

In this comparative study of medieval narratives dealing with the search for the divine in two traditions, the focus will be on the defining moment of departure as it occurs in literary texts. A journey has to start inevitably with departure – an act of separation and displacement. It may or may not reach its intended destination, but it must leave one location for another. However, the search for the divine leaves the traveler somewhat perplexed because the divine has no address. Searching for the divine in this study is not the search for a holy place. It is not a pilgrimage or a *ziyāra* (shrine visit). Rather, it is traveling to seek the mystery of the divine.

The two traditions – the Eastern Islamic and the Western Christian – have provided us with seminal narratives of such voyages. Texts ranging from narrative poems to extended allegories and passing by mystic epistles mark sufi discourse in the medieval Islamic world. In Europe chivalric romances and the Grail quests partake in the search for the divine. In my own search for comparisons – similarities and differences – I look for parallels and resonances rather than for documented influences. Thus it is analogy that triggers my interest and not source hunting to find the genesis even though there has been a great deal written on the connection between Islam and the Holy Grail.¹

¹ See, among others, Ponsoye, *L'Islam et le graal* and Adolf, «Christendom and Islam».

1. *The Flight of Birds*

The best of the vanguard are those
strong of flight.

IBN SĪNĀ

All cultures have invested in narrating with the tongues of animals. Whether fables or folktales such stories often represent human beings and a diversity of characters that one can find in society. Proverbs also use at times animals to pinpoint a lesson. In the Arabic cultural tradition we find animal fables in *Kalīla wa-Dimna* and in the *Arabian Nights*, just as we find them in the works of La Fontaine and in the *Canterbury Tales*. In the epistles of Iḥwān al-Ṣafā² (*The Brethren of Purity*), the animals expose the cruelty of mankind in what is framed as a court and a debate on their animal rights. But here the animals do not stand for human types but represent animals that have been exploited and abused for the pleasures of men.

The connotation of various animals is often culturally determined. The gazelle, for example, connotes the feminine, the horse the masculine, in pre-Islamic and post-Islamic Arab culture. The human soul has been associated with birds: a murdered person's soul becomes a *hāma*, a bird that remains thirsty until it has been avenged.² The bird in its flight resembles the soul that departs from the body. In the Arabic poetic and prose literary corpus the bird as a metaphor for the soul is well known. A speaking bird is then a common motif in Arabic literature and it stands for the soul or the spirit.³

The centerpiece of my analysis is the work of the twelfth-century Persian poet and *ṣūfī* Farīd al-Dīn al-^cAttār.⁴ His work came to be known as *Manṭiq al-tayr* written in *matnawī* verse (couplets), but it is also referred to as *Maqāmāt al-tūyūr*. It is translated as *The Conference of the Birds* by many, but can also be rendered as the logic, language, argument, discourse, or speech of the birds. To understand the significance of the title, it is important to note that the expression occurs in the Qur^{ān}

² al-Ṣārūnī, p. 156.

³ In Christian iconography the Holy Spirit is also presented as a bird. In many animist religions the divinity is represented as a bird.

⁴ Dates of birth and death of al-^cAttār vary a great deal with the most likely c. 514/1120-589/1193.

in *Surat al-naml*: «And Solomon was David's heir, and he said, "Men, we have been taught the speech of the birds, and we have been given of everything; surely this is indeed the manifest bounty."» (Qur^ʿān XXVII: 16). Nor is al-^cAtṭār the first to use it as a title of a literary work. Persian poet al-Ḥāqānī has also used it for a poem that overlaps with that of al-^cAtṭār. Both Ibn Sīnā/Avicenna (d. 428/1037), and al-Ġazālī (d. 505/1111) wrote epistles dedicated to birds. A brief summary of these works will inscribe al-^cAtṭār's work in a tradition of writing about spiritual issues using birds allegorically, while showing the specificity of al-^cAtṭār's writing.

Al-Ḥāqānī, a twelfth-century Persian poet, wrote a poem in his divan entitled *Mantiq al-tayr* which is essentially a panegyric for the Ka^cba and the Prophet. Eight birds undertake a journey towards the phoenix. They meet to celebrate the spring and they discuss the virtues of flowers and trees – each preferring one flower over the others. Since they cannot agree on the best flower, they leave together to find the phoenix, the queen of birds, to find out the right answer. As they reach the phoenix, the entry is blocked but as she hears their protest she allows them in.⁵ This delay in meeting the queen creates suspense; it gets the reader or listener mentally mobilized to find the verdict on the superlative flower. We end up learning that the best flower is indeed the Rose as it is made from the Prophet's sweat. Thus, in this narrative poem, the motivation behind the departure is to settle a question and to conclude a debate. Seeking the phoenix is indicative not only of political hierarchy, but of spiritual one as well as she stands for perpetual life.

Ibn Sīnā's *Risālat al-tayr* (The Epistle of Birds) is an ambiguous one.⁶ Peter Heath, in his analysis of the epistle, asserts that in order to understand the meaning and symbolism one needs to know the psychology and cosmology of Ibn Sīnā.⁷ It narrates – after a prologue which incites «the brothers of Truth» to unveil themselves to each other – that some hunters set nets and prepared the bait. Then the narration shifts to the first person singular, *wa-anā fi surbat tayr* (as I was with a flock of birds),⁸

⁵ al-Qaysī, *Atṭārnameh*, pp. 516-21.

⁶ I consulted two editions of the epistle, one edited and translated to French by Mehren and the other edited by Cheikho. For an English translation see Heath, «Disorientation and Reorientation».

⁷ Heath, *Allegory*, p. 179.

⁸ Ibn Sīnā, *Risāla* ed. Cheikho, p. 884.

the hunters saw them and attracted their attention by whistling, so the birds did not suspect fowl play. As they approached the hunters they all fell into their nets. They were completely trapped – neck, wings, and feet. The more they moved the worse their entanglement was, so each was taken up by his grief. Trying to escape did not work so they got used to being caged. Our narrating bird goes on to say that one day he saw a group of birds that managed to fly out of their nets even though they continued to have the ropes of the nets on their feet. This image of escaping birds from a cage pushes our bird protagonist to wish to leave his confining world and he calls to the flying birds to help him do the same. They, then, helped him free his neck and wings but not his legs as they themselves could not do so. They all left together, crossing vales and eight mountains while confronting risks. When reaching the seventh mountain, they rested in a spot with rivers and trees, pleasant music and scents – a paradisiacal image – which they enjoyed. However, fearing their enemies may catch up with them they decided to go on in their journey until they reached the eighth mountaintop where birds were singing beautifully. As they talked to them they were told that behind the mountain there is a city governed by a great and just king. Ultimately when they see him and are taken by his splendor, he tells them no one can free them from the chains on their legs except the one who tied them and he sends a messenger with them to do so. Most commentators associate this messenger with the Angel of Death who will free the birds completely from the burden of this world. As for their partial liberation that allowed them to travel to the king, this was done by themselves and indicates renunciation of the worldly. Departure then is undertaken as a way of escape from (worldly) incarceration. The need for a collectivity to fly the long distance before getting to the king is clear in the narration. Equally clear, is the dependency of the group on the (divine) king to free them completely.

In al-Ġazālī's *Risālat al-tayr*, a variety of birds come together looking for a king and agreeing that no one deserves to be their sovereign except the phoenix. They learn that he lives in the west and they decide to travel seeking him. The warning they hear about their losses on such a journey only adds to their longing. This story is narrated in prose but punctuated with verse. Armed with love and determination they leave for this momentous journey. Many perish on the way but a small group makes it to the king's island. When asked why they came that

far, they say because they wanted the phoenix to be their king. However, they were told that the phoenix is their king already without the need to make him one. They were taken aback with this and felt that going back would be too difficult and were on the verge of despair. That is when the king was willing to host them, following their recognition of their impotence since the one who realizes his lack is worthy of being the companion of the phoenix. The allegorical nature of the narrative is emphasized by al-Ġazālī when he ends the story by saying «the speech of the birds cannot be understood except by he who belongs to birds»;⁹ in other words, only those who are initiated in sufi ways can apprehend the significance of such stories.

We note that the departure here is triggered by *dā^ciyat al-šawq* (impulse of longing)¹⁰ which is multiplied when others dissuade the birds and warn them about their intended voyage. They become determined to leave on their risky journey when *nadā la-hum al-ḥanīn wa-dabba fihim al-ḡunūn* (nostalgia called on them and mad obsession penetrated them).¹¹ There is, as in *The Conference of the Birds* of al-^cAttār, an ironic twist. The realization of one's insignificance at the end of the voyage is the condition to become a companion to the divine.

In al-^cAttār's *Mantiq al-ṭayr*, in the Persian original, the Hoopoe-as-Guide is referred to by an Arabic epithet, *hudhud hādⁱⁿ* which means the hoopoe master – literally hoopoe who directs to the right path.¹² Apart from the soothing alliteration based on repetition of the *b* and *d* sounds in *hudhud hādⁱⁿ*, *hudhud* (hoopoe) occurs in the Qur'ān (XXVII: 20). *Hādⁱⁿ* occurs several times in the Qur'ān, meaning a guide applied both to God and to a human guide (VII: 186; XIII: 7, 33; XXII: 54; XXVII: 81; XXV: 31; XXIX: 23, 26; XXX: 53; XL: 33).¹³

As the birds were wondering how to go about their quest, the Hoopoe offered to be their guide and their leader in this arduous journey. The text gives us three reasons for his position as a guide when departing for such an adventure:

⁹ al-Ġazālī's *Risālat al-ṭayr* ed. Cheikho, p. 922.

¹⁰ *Ibidem*, p. 919.

¹¹ *Ibidem*, p. 920.

¹² al-^cAttār, *Mantiq al-ṭayr* ed. Maškūr, p. 40.

¹³ Scarabel («Master and Disciple», p. 94) states wrongly that the Quranic term *hudā* (the right path) occurs in the Qur'an, but not *hādⁱⁿ*, guide. There are far more references to *hudā* in the Qur'an (79 times) than *hādⁱⁿ* (10 times).

1. He, like Virgil in Dante's *Inferno*, is «heaven-sent» and marks of his divine mission are on his body:

They argued how to set about their quest.
The hoopoe fluttered forward; on his breast
There shone the symbol of the Spirit's Way
And on his head Truth's crown, a feathered spray.
Discerning, righteous and intelligent,
He spoke: «My purposes are heaven-sent;
I keep God's secrets, mundane and divine,
In proof of which behold the holy sign
Bismillah etched for ever on my beak». ¹⁴

2. He is associated with Solomon and is his closest friend and thus has his wisdom:

«I come as Solomon's close friend and claim
The matchless wisdom of that mighty name
(He never asked for those who quit his court,
But when I left him once alone he sought
With anxious vigilance for my return –
Measure my worth by this great king's concern!))». ¹⁵

3. He is a world traveler who has been all over the globe since the Deluge of Noah:

«For years I traveled over many lands,
Past oceans, mountains, valleys, desert sands,
And when the Deluge rose I flew around
The world itself and never glimpsed dry ground;
With Solomon I set out to explore
The limits of the earth from shore to shore». ¹⁶

However, the Hoopoe does not want to seek the *Simurğ* by himself, as he «Cannot endure the journey to His distant throne» all alone (p. 33).

Before undertaking the journey, the Hoopoe indicates where the *Simurğ* is not by using geography but mythology. Rather than pointing to a place, he points to what goes beyond the place «We have a king; beyond Kaf's mountain peak/The *Simorgh* lives,

¹⁴ P. 32. All page numbers in the text refer to the translation by Afkham Darbandi and Dick Davies (henceforth *Conference*). Another translation that has been consulted is translated from the French by C.S. Nott. I have also consulted the abridged Arabic translation by Ahmad Nağī al-Qaysī, in *Atṭārnameh* and the original Persian, *Mantiq al-tayr* ed. Maškūr.

¹⁵ *Conference*, p. 32.

¹⁶ *Ibidem*, p. 33.

the sovereign whom you seek» (p. 33). The legendary mountain Kāf/Qāf figures in Arabic folktales frequently.

This spiritual journey follows the stages of *rites de passage*, as the French anthropologist Arnold van Gennep described them in his seminal book published in 1908. Such rites of transition start with separation, then go through the phase of limen (the in-between), followed by aggregation (reunion). In fact, Van Gennep sees rites of passage from one state to another in society – such as from childhood to maturity, from celibacy to married – as structured after territorial passages from one country to another, including the crossing of boundaries: «Territorial passages can provide a framework for the discussion of rites of passage». ¹⁷ In *The Conference of the Birds*, the voyage itself, or the territorial passage itself is used to indicate a rite of passage. The act of separation as Van Gennep points out is an act of differentiation from the rest that would allow «the passage from one social and magico-religious position to another». ¹⁸ In al-^cAttār's work, the transition is from one spiritual position to another in which a guide, an instructor, a *šayḥ*, a messenger, or a prophet is necessary. The separation in rites of passage is symbolically portrayed to indicate crossing frontiers from one world to another. ¹⁹ The crossing of thresholds in al-^cAttār implies rites of preparation for the gradual passage before union takes place. To use Van Gennep's terminology, the wayfarer goes through *pre-liminal rites* (rites of separation from a previous world), to *liminal rites* (undertaken in the transitional stage), and finally the *post-liminal rites* (celebration of the incorporation in a new world). As this article is concerned with departures, the emphasis will be on the pre-liminal and liminal stages. The post-liminal in al-^cAttār is really an act of identification with the divine rather than simply membership in a new world. The very contrast between human and divine in the post-liminal phase is erased as the birds become one with the Ultimate. It is more than a sense of intimate belonging. It is more of the mystic rapture where the divine is within rather than without and thus the Unity of Being is evoked and not simply that of *communitas* as outlined by Victor W. Turner in his *The Ritual Process*. While in rites of passage in some parts

¹⁷ Van Gennep, *Rites of Passage*, p. 15.

¹⁸ *Ibidem*, p. 18.

¹⁹ Van Gennep – unlike other anthropologists, folklorists, and comparatists of his time – did not look for shared content of rites across cultures, but for shared structures, *schemas* (Belmont, *Arnold van Gennep*, p. 76).

of the world and particularly West Africa, ordinary men wear masks to present the deities, in al-^cAttār's narrative, the divine is masked by everyday concerns and worldly interests; and it is only in this voyage of the thirty birds (si morgh in Persian) that they discover that they are themselves the Simurg, the phoenix – a symbol of the divine.

It should be clearly understood as Van Gennep states that «The rites of the threshold are therefore not “union” ceremonies, properly speaking, but rites of preparation for union, themselves preceded by rites of preparation for the transitional stage». ²⁰ Thus in departing it is important to examine both the preparation for taking leave as well as the act of departing itself in order to understand how a rite of spatial passage expresses a rite of spiritual passage in the case of *The Conference of the Birds*.

Hoopoe, the guide, warns the novices before undertaking the journey:

«Do not imagine that the Way is short;
Vast seas and deserts lie before His court.
Consider carefully before you start;
The journey asks of you a lion's heart.
The road is long, the sea is deep – one flies
First buffeted by joy and then by sighs;
If you desire this quest, give up your soul
And make our sovereign's court your only goal.» ²¹

What the Hoopoe says is a clarification of what was said before to the Partridge:

«Destroy the mountains of the Self, and here
From ruined rocks a camel will appear;
Besides its new-born noble hooves, a stream
Of honey mingled with white milk will gleam –
Drive on this beast and at your journey's end
Saleh will greet you as a long-lost friend.» ²²

With the destruction of the ego the promise of Paradise is embedded in the milk and honey imagery. The reference to Ṣāliḥ alludes to the prophet's warning the tribe of Ṭamūd, but they did not heed his admonition and killed his camel. A similar dissolution of ego is present in Christian pilgrimages as well. ²³

²⁰ Van Gennep, *Rites*, pp. 20-1.

²¹ *Conference*, p. 34.

²² *Ibidem*, p. 29.

²³ Turner borrows a term from Mihaly Csikszentmihalyi, «flow» to describe

The birds were excited by the prospect of the quest and finding their king, but such excitement was short-lived. Following the Hoopoe's speech:

All rose impatient to be on the wing;
 Each would renounce the Self and be the friend
 Of his companions till the journey's end.
 But when they pondered on the journey's length,
 They hesitated; their ambitious strength
 Dissolved: each bird, according to his kind,
 Felt flattered but reluctantly declined.²⁴

Al-^cAttār goes on to show how the variety of birds, representing the diversity of human types, found reasons why they could not depart: the Nightingale because he was in love with the rose and could not leave her. The Parrot because she has been caged and if liberated she would only seek the stream of immortality and not the Simurḡ. The Peacock regrets his banishment from Paradise – the only place he would like to go back to. The Duck refuses to leave because she does not want to depart from her watery home. The Partridge desires only jewels. The proud Homa whose shadow falls on kings refused to join the expedition because he has already been associated with powerful kings so the Simurḡ would not add much to him. Similarly the Hawk rejects to join as he is content to be fed by the sovereign's hand: «The eminence I have suffices me./I cannot travel; I would rather be/Perched on the royal wrist than struggling through/Some arid *wadi* with no end in view» (p. 45). The Heron's response is equally negative as he prefers to stay next to the sea which he loves. The Owl prefers to stay in desolate places where she could find buried treasures and gold rather than go to see the Simurḡ whom she considers a figure in a «childish story» (p. 49). The Finch doubts his ability to take up the journey and decides to seek love in wells nearby. The Hoopoe refutes their arguments by showing how their attachments and desires are superficial at bottom. The Nightingale's love is for the «outward show of things» (p. 36). The lovely rose does not bloom for him and will fade soon. In order to demonstrate the non-reciprocity of the beloved and the lover's misunderstanding of the relationship, on one hand, and

this state of «merging of action and awareness... There is a loss of ego, the self becomes irrelevant. Flow is an inner state so enjoyable that people sometimes forsake a comfortable life for its sake» (Turner, *Image*, p. 254).

²⁴ *Conference*, p. 35.

the ephemeral nature of the beloved, on the other hand, the Hoopoe tells the parable of «The Dervish and a Princess». The tale can be summarized as the infatuation of a dervish with a princess who smiled at him. It turns out that she smiled not out of affection but out of pity and soon departed.²⁵

The excuses for not joining the travelers are four fold: (1) attachment and love for what is nearby such as the rose for the Nightingale and the water for the Duck; (2) wanting something else that can be found elsewhere such as the Parrot who wants the stream of immortality watched over by al-Ḥidr and the Owl who looks for buried gold; (3) satisfaction with their worldly position and not wanting to seek something else such as the Hawk and the Homa, and (4) fear of inability to accomplish such a demanding journey as the Finch feared. The way the Hoopoe answers is first by telling them how insubstantial their attachments are followed by a parable or an allegorical story that shows it.

Other birds continue to protest and the Hoopoe tries to explain the significance of the Sīmurǧ who is Truth itself and is worthy of the quest. Even though the birds understand the Hoopoe's argument, the birds' reluctance to undertake the journey continues, as they deem themselves unworthy and too weak to go through the difficulties of such displacement, as Dante felt before embarking on his voyage to the Other World:

«We are wretched. Flimsy crew at best,
And lack the bare essentials for this quest.
Our feathers and our wings, our bodies' strength
Are quite unequal to the journey's length.

...
He seems like Solomon, and we like ants;
How can we mere ants, climb from their darkened pit
Up to the Simorgh's realm? And is it fit
That beggars try the glory of a king?»²⁶

The response of the Hoopoe is to invite them to open themselves to risk: «A man whose eyes love opens risks his soul/His dancing breaks beyond the mind's control» (p. 52).

The birds when asking the Hoopoe to explain how they could aspire to reach the Sīmurǧ given they are so insignificant, the Hoopoe responds:

²⁵ *Ibidem*, pp. 37-8.

²⁶ *Ibidem*, pp. 52-3.

«When long ago the Simorgh first appeared –
 His face like sunlight when the clouds have cleared –
 He cast unnumbered shadows on the earth,
 On each one fixed his eyes, and each gave birth.
 Thus we were born; the birds of every land
 Are still his shadows – think and understand.
 If you had known this secret you would see
 The link between yourselves and Majesty.»²⁷

This Neoplatonic view of divinity is condensed in these lines. They point from the outset to the divinity in each of us. Stories galore follow elucidating the doctrine of the *ṣūfīs*: seeing with the heart, distinguishing between the *zāhir* (the outer) and the *bāṭin* (the inner), and the call to go beyond formal religion:

«Islam and blasphemy have both been passed
 By those who set out on love's path at last;
 Love will direct you to Dame Poverty,
 And she will show the way to Blasphemy.
 When neither Blasphemy nor Faith remain,
 The body and the Self have both been slain;
 Then the fierce fortitude the Way will ask
 Is yours, and you are worthy of our task.
 Begin the journey without fear; be calm;
 Forget what is and what is not Islam;
 Put childish dread aside – like heroes meet
 The hundred problems which you must defeat.»²⁸

When the speech of the Hoopoe – studded by stories – is over, the birds depart for their journey in what one can call the liminal stage of the voyage and of the rite of passage – where they have left one world but have not yet arrived to another one. They are defined by what Victor Turner calls the «betwixt and between» period in rites of passage.²⁹

In the end, some birds were convinced that seeking the *Sīmurǧ* is the right path and chose the Hoopoe for their leader and a hundred thousand of them set off in flight. This is the liminal stage par excellence. The birds have to cross seven valleys before they arrive to the summit of Mount *Kāf*. These valleys stand for: (1) Search, (2) Love, (3) Mystic Apprehension, (4) Detachment, (5) Unity, (6) Bewilderment, and (7) Fulfillment-in-Annihilation. The function of the voyage is purification of the wayfarers.³⁰

²⁷ *Ibidem*, p. 52.

²⁸ *Ibidem*, p. 57.

²⁹ Turner, *Forest*, pp. 93-111.

³⁰ Davis, «Introduction», p. 14; Davis, «Journey», pp. 173-83.

On their way to the valleys, the birds were frightened by the desolation and wondered why their Way is lifeless. The Hoopoe answers again by telling a story of Sheikh Bayazid, the gist of which is that the path leading to the Divine is for the elite and not for everyone. That is why the path leading to the Simurğ is untrodden and lifeless. The birds continue to express their doubts and fears while the Hoopoe admonishes them by telling them how to struggle against doubt and despair through short allegorical narratives. He tells them how even Rabī^ca the saint found obstacles in her Way, yet with concentration tranquility would come about. Whether it is the ego that tempts the selfless travelers or pride that haunts them, the Hoopoe has the answer in a telling anecdote. All along, the birds question their leader about justice, purity, audacity, etc. and the Hoopoe answers, responding directly to the inquiries and reinforcing his answers by exempla and episodes from the lives of *ṣūfīs*.

In crossing the distance, each valley is defined, followed by tales exemplifying the theme. In the first valley of search and quest «Misfortunes will deprive you of all rest» (p. 167). In the second valley that of love, «... desire/Will plunge the pilgrim into seas of fire» (p. 172). In the valley of mystery the travelers will have «insight into hidden mysteries;/Here every pilgrim takes a different way,/And different spirits different rules obey» (p. 179). In the fourth valley of detachment, «All claims, all lust for meaning disappear» (p. 184). In the valley of unity, «The many here are merged in one; one form/Involves the multifarious, thick swarm/(This is the oneness of diversity,/Not oneness locked in singularity)» (p. 191). As for the valley of Bewilderment, it is «A place of pain and gnawing discontent/Each second you will sigh, and every breath/Will be a sword to make you long for death» (p. 196). Finally, in the vale of Poverty and Nothingness associated with nirvana, «Here you are lame and deaf, the mind has gone;/You enter an obscure oblivion». ³¹ The division of the valleys into seven has hermetic significance as it indicates the number emblematic of completion, with valleys corresponding to the stations (*maqāmāt*) of the sufi path.

The arrival partakes of what the Hoopoe told the birds in the beginning: they are shades of the Simurğ and thus a version of Him. The bliss the birds found in seeing the Simurğ who is no other but themselves, after being purified through the long

³¹ *Conference*, p. 203.

journey, is something that al-^cAttār tells us goes beyond words. It was hinted at in the pre-liminal period and in the post-liminal period it is left unspoken: «Alone at last, together they conferred;/ Blindly they saw themselves and deaf they heard/But who can speak of this». ³² Even though this article focuses on departure, arrival reveals retrospectively what was latent, but not absent, in the departing scene and preparations for the separation. In some sense then, departures program the voyage and its outcome, hinting at the finales.

The Conference of the Birds is, undoubtedly, an allegorical work. A reader is supposed to replace the birds with human types and thus the fantastic element of birds talking is on the surface. It is thus constructed on the metaphoric principle, in comparison to what is similar: Sīmurǧ as the Divine Presence, the Hoopoe as the *Šayḥ* (master) of sufi *ṭarīqa* (mystic order) and the journeying birds as *murīds* (disciples). The meaning of the work deals with human frailty and the quest for perfection. Its disdain of formal religion is both on the level of *zāhir* (exoteric) and *bāṭin* (esoteric): «Forget what is and what is not Islam». ³³ The issue – as the text enunciates boldly – is not the teaching of Islam as formal religion, but the quest for the spiritual by giving up on egotistic desires and risking all for attaining perfection and divine essence. The narrative has been summed up by Muhammad Afzal of Lahore (d. 1715) in one quatrain:

*Si morgh ze shawq bal o par begoshudand
Dar jostan-e simorgh hava paymdand.
Kardand shomar-e khvish, chawn akhar-e kar,
Didand keh simorgh haminba budand.* ³⁴

Thirty birds spread their wings eagerly
They traversed the sky in search of the *simorgh*
When, as the last task, they counted their own number,
They saw that the *simorgh* was in that very spot. ³⁵

The narrative then is not based only on metaphor but also on irony, sufi irony and structural irony. One travels a risky journey only to find the destination located within one's self. It is the voyage in that cannot be undertaken except through the voyage

³² *Ibidem*, p. 229.

³³ *Ibidem*, p. 57.

³⁴ Quoted in al-Qaysī, *Attārnameh*, p. 498.

³⁵ I am grateful to my colleague Amy Motlagh for translating the Persian quatrain to English.

out. The journey though is not superfluous. Without it, the seeker would not have been able to realize its divine potential.

2. *The Search for the Holy Grail*

A beam of light seven times more clear than day:
And down the long beam stole the Holy Grail.

ALFRED TENNYSON, *The Holy Grail*

We encounter the Holy Grail in the chivalric romance³⁶ of Chrétien de Troyes (flourished in the second half of the 12th century) as simply a dish in his *Le Conte du Graal* (more often referred to as *Perceval*). But since the author died and left his romance suspended literally – without completing the last sentence (*Et quand la reine le vut elle lui demande ce qui elle a...*) – then others took over finishing the work.³⁷

Graal (Grail) comes from the medieval Latin *gradale*, that signifies «in stages» and is a term that refers to «a dish or platter that was brought to the table at various stages or servings during a meal». It was described in *Patrologia Latina* as «a wide and somewhat deep dish in which expensive meats are customarily placed for the rich». ³⁸ It was Chrétien de Troyes who gave it a magic association and others followed making those magical associations specifically Christian. Robert de Boron saw in it «the vessel of the Last Supper used by Joseph of Arimathea to catch Christ's blood after the Deposition... Robert transformed Chrétien's enigmatic vessel, *un graal*, into *le Graal*, a type of Christian chalice and symbol of Christ's real presence. The transition from a vessel producing food for the body to the vessel of the Christian cult, the chalice, which produces nourishment for the soul, was an obvious one in an age imbued with Christian typology». ³⁹ In *Le Conte du Graal*, Perceval sees a fantastic vision of each course of the sumptuous meal, appearing in one chamber and disappearing into another. The vision includes one youth with a bleeding lance followed by two with candelabra and then the Grail appears:

³⁶ On chivalric romance as genre see Fredric Jameson's «Magical Narratives».

³⁷ Murdoch, *The Sovereign Adventure*, pp. 27-9.

³⁸ Lacy, *The Arthurian Encyclopedia*, p. 257.

³⁹ *Ibidem*, p. 259.

*Un graal antre ses deus mains
 Une dameisele tenoit
 Et avoec les vaslez venoit,
 Bele et jointe et bien acesmee.*

...
*Li graax qui aloit devant,
 De fin or esmeré estoit;
 Pierres precieuses avoit
 El graal de maintes menieres,
 Des plus riches et des plus chieres
 Qui an mer ne en terre soient:
 Totes autres pierres valoient
 Celes del graal sanz dotance.*

Entered with them, holding
 A grail-dish in both her hands –
 A beautiful girl, elegant,

...
 The grail that led the procession
 Was made of the purest gold,
 Studded with jewels of every
 Kind, the richest and most costly
 Found on land or sea.
 No one could doubt that here
 Were the loveliest jewels on earth.⁴⁰

Perceval, who sees this vision, while sitting in the castle of the Fisher King, fails to ask why the lance bleeds and for whom is the grail. He was worried if he asked this question it would not be well received and thus he abstains, *Si crient que s'il li demandast/Qu'an li tornast a vilenie,/Et por ce n'an demanda mie* (To question his host or his servants/Might well be vulgar or rude./ And so he held his tongue).⁴¹ Topsfield in his study of Chrétien de Troyes, finds in this scene the drama of the Romance:

1. The King who is wounded and impotent. 2. The Waste Land surrounding his castle which is a prey to misfortune associated with the King's infirmity. 3. The Castle which is seen only by Perceval and which disappears when he departs from it. 4. The Lance which bleeds from the tip of its blade. 5. A Grail, which is a flat, hollow dish for the service of food. 6. Perceval's role as an Elect, who, if he asks the right question, can heal the Fisher King and restore happiness and fertility to the land. 7. The disasters which must follow his failure to do this.⁴²

⁴⁰ Chrétien de Troyes, *Perceval*, in *Œuvres complètes*, ed. Poirion (henceforth *Perc.*), ll. 3220-3; 3232-9 (p. 765; Raffel, pp. 102-3).

⁴¹ *Perc.*, ll. 3210-2 (p. 765; Raffel, p. 102).

⁴² Topsfield, *Chrétien de Troyes*, p. 207.

The romance of the Grail is too complex to narrate, but suffice it to say that the first gaze at the Grail leaves Perceval without recognition of what it implies. According to the rite of passage pattern, Perceval failed to differentiate himself from others as is expected in the pre-liminal stage. Thus, all his traveling is not part of the liminal stage at this point. Wandering in the waste forest, having lost his bearings and his memory, he meets a group of knightly believers who admonish him and show him literally the right path to the Hermit who explains the significance of the Grail. It is this departure to the Hermit that resembles the departure of the birds in *The Conference* and that conforms to the tri-partite structure of Van Gennep's rite of passage. But while the birds are accompanied by the Hoopoe who explains the importance of the spiritual over the worldly during the journey towards the divine presence, Perceval has already encountered the divine – in the form of the grail – without realizing what it is. It is his journey to the Hermit that ends in his understanding of what he has already seen. The Hermit's discourse resembles that of the Hoopoe's address to the birds. But since this article is focusing on departure, it will zoom in on the departing Perceval towards the Hermit. The departure is triggered and laid out by a company whose words are a prologue to what the Hermit will be saying:

*Ensi les cinc anz anlea
 C'onques de Deu ne li sovint.
 Au chief de cinc anz li avint
 Que il par un desert aloit
 Cheminant, si con il soloit,
 De totes ses armes armez;
 S'a cinc chevaliers ancontrez
 Et, avoec, dames jusqu'a dis,
 Lor chiés an lor chaperons mis,
 Et si aloient tuit a pié
 Et an langes et deschaucié.
 De ce que il armez estoit
 Et escu et lance portoit
 Se merveillierent trop des dames,
 Que por sauvement de lor ames
 Lors penitance a pié feisoient
 Por lor pechiez que fez avoient.*

And so he spent five years
 Without a thought of God.
 And then at the end of those years,
 He found himself in a wilderness,

Riding, as he usually rode,
 Armored from head to foot,
 When he met with five knights,
 Along with ten ladies,
 Their heads completely covered,
 And all were walking, not riding,
 In woolen robes, and wearing
 No shoes. Seeing him mounted
 As he was, armored, with his shield
 And his lance, all the ladies
 Doing penance for their sins,
 Barefooted, striving for the good
 Of their souls, were struck with astonishment⁴³

One of the knights asked Perceval how come he was bearing arms on the very day of the crucifixion of Christ. This revealed that not only did Perceval not know that it was Good Friday but also he did not know what year it was. They then told him the story of Christ and his passion on the cross and ended up by admonishing him:

*Tuit cil qui an lui ont creance
 Doivent hui estre an penitance.
 Hui ne deust bon qui Deu croie
 Armes porter ne champ ne voie.*

...Those who believe in
 Him must give Him our penance,
 This day; no believer
 Should wear armor or fight.⁴⁴

When he asks them from where they had come they tell him about the saintly Hermit who lives for God's glory. He inquires about their search and what they asked for from the Hermit, to which the answer is confession and penance. This moved Perceval:

*Ce que Perceval oi ot
 Le fist plorer, et si li plot
 Que au bon home alast parler.
 «La voldroie, fet il, aler,
 A l'ermite, se ge savoie
 Tenir le santier et la voie».*

Hearing these words, Perceval
 Wept, and wanted to speak

⁴³ *Perc.*, ll. 6236-52 (p. 839; Raffel, p. 197).

⁴⁴ *Perc.*, ll. 6297-300 (p. 840; Raffel, p. 199).

With the holy hermit himself.
 «That's where I want to go,
 He said, to this hermit, if only
 I knew which road to take.»⁴⁵

Gaining faith through an example, as in the above episode, echoes Saint Augustine's *Confessions* where the conversion of Saint Paul and Saint Anthony entices others to do the same. Now that Perceval wants to follow the example of the good company he encountered, he must find the way to the Hermit and he is told that he should follow the path they took. This is the beginning of a journey that resembles the flight of al-^cAtṭār's birds. It starts with an intention of finding the Hermit, a Hoopoe-like character, who leads to the ultimate grasping of divine vision. This decisive moment separates Perceval from his older self as is required in the pre-liminal stage:

*«Sire, qui aler i voldroit,
 Si tenist le santier tot droit
 Einsi con nos somes venu
 Parmi cest bois espés, menu
 Et se preist garde des rains
 Que nos noames a noz mains
 Quant nos par ilueques venismes.
 Tex antresaignes i feismes
 Por ce que nus n'i esgarast,
 Qui a ce saint hermite alast.»*

«Sir, if you wish to see him,
 All you need to do is follow
 The path that brought us here,
 Straight through this dense forest,
 Paying careful attention
 To the branches we tied together
 With our own hands as we came.
 We did this so no one seeking
 The holy hermit could lose
 His way and fail to find him.»⁴⁶

Here we have not only a specific destination but also a path paved and marked for the seekers. The aim is not the divine presence but the purification that only the Hermit can bestow. Thus, here the journey itself, representing the liminal and the betwixt, does not perform the purifying act as it does in *The*

⁴⁵ *Perc.*, ll. 6315-20 (p. 84r: Raffel, pp. 199-200).

⁴⁶ *Perc.*, ll. 6321-9 (p. 84r: Raffel, p. 200).

Conference of the Birds, but constitutes a road taken that leads to penance. Perceval follows the marked road:

*Qui sopire del cuer del vandre
Por ce que mesfez se savoit
Vers Deu et si s'an repantoit.
Plorant s'an vet vers le boschage.*

Sighing from the bottom of his heart
For all the sins against God
He'd committed, which he now repented.
He wept as he rode through the wood.⁴⁷

When compared to the birds in their journey to the Simurg, we can see that here the emphasis is on the emotions of repentance as if suddenly Perceval came to his senses once the group of knights met him and addressed him. The birds on the other hand kept expressing their doubts and anxieties while the Hoopoe – their leader – explained to them spiritual facts. Though both works are in a sense didactic, al-^cAtṭār presents the secret knowledge of the divine and how to reach it but stops short of defining the Divine, opting instead for silence in His presence. As for Perceval, the mystery is articulated:

*Il fu nez de la Virge dame,
Et si prist d'ome et forme et ame
Avoec la sainte deité.*

He was born of Our Lady, the Virgin,
Mingling His holy self
With the soul and shape of a man.⁴⁸

We can see in *Le Conte du Graal* the directness of the lesson that goes on to become homiletic, in contrast to *The Conference of the Birds* where the lesson remains allusive. The Hermit explains past events – the disobedience and departure of Perceval that caused his mother to die. It is his guilt that prevented him from recognizing the significance of the holy vessel. Like a flashback Perceval recalls how he saw the bleeding lance and the Grail but failed to ask for their functions:

*«Sire, chiés le Roi Pescheor
Fui une foiz, et vi la Lance
Don li fers sainne sanz dotance,*

⁴⁷ *Perc.*, ll. 6334-7 (p. 84r: Raffel, p. 200).

⁴⁸ *Perc.*, ll. 6283-5 (p. 84o: Raffel, p. 198).

*Et de cele gote de sanc
Que a la pointe de fer blanc
Vi pandre, rien n'an demandai;
Onques puis, certes, n'amandai.
Et del Graal que ge i vi
Ge ne sai cui l'an an servi.»*

«Once I was at the Fisher King's
Castle and I saw – without
Any question – the bleeding lance,
And seeing the drop of blood
On the bright white of its point,
I never asked what or why.
There are no amends I can make.
And when I saw a holy
Grail, I had no idea
For whom it was meant, and said nothing.»⁴⁹

In al-^cAtṭār's work, the purification is an ongoing gradual process as the birds fly over the seven vales; with Perceval it is a dramatic and sudden event. From unawareness Perceval becomes aware and from ignorance he becomes knowledgeable and thus repentant. It is worthy of note that Perceval did not happen to find himself in this situation by chance. Thanks to the prayer of his mother he survived and ended up in the Fisher King's castle who is – as he learns from the Hermit – his own cousin. Perceval in a sense is destined to be the one who sees the Grail that is meant for his maternal uncle. The Hermit says:

*«Cil cui l'an an sert fu mes frere.
Ma suer et soe fu ta mere,
Et del Riche Pescheor roi,
Que filz est a celui ce croi,
Qui del Graal servir se fait.
Et ne cuidiez pas que il ait
Luz ne lanproies ne saumons;
D'une seule oiste, ce savons
Que l'an an ce Graal aporte,
Sa vie sostient et conforte,
Tant sainte chose est li Graax;
Et tant par est esperitax
Que sa vie plus ne sostient
Que l'oiste qui el Graal vient.»*

«He who was served is my brother:
Your mother was his sister, and mine,

⁴⁹ *Perc.*, ll. 6372-80 (p. 842: Raffel, p. 201).

And the rich Fisher King
 Is the son, I believe, of the man
 For whom the grail was intended.
 But don't imagine it holds
 Salmon and pike and eels!
 A single sacred wafer
 Is all it contains, and it keeps him
 Alive and gives him comfort,
 So holy a thing is that grail,
 And so exceedingly spiritual
 That without the Eucharist he receives
 From the Grail he could not live.»⁵⁰

While this explanation takes place following the encounter it does reflect on the cause of the wandering of our hero and his ultimate taking of the right path. In the Romance, the narrative is concerned with the development of a knightly character. By failing to understand the significance of the Grail and seeing in it no more than a splendid dish, Perceval «observes the letter and not the spirit».⁵¹

Sir Thomas Malory writing three centuries after Chrétien de Troyes in English, basing his *Le Morte Darthur* (1470) on *Le Conte du Graal*, gives the narrative a different spin. Malory knew French and his work can be viewed as a free translation in prose or an adaptation as he wove in it other sources.⁵² It blends disparate material and is essentially about legendary King Arthur and the breakdown of the Round Table, but it is also about the quest for the Holy Grail. Launcelot fails because of his sinfulness in the quest but his son Galahad succeeds. In this romance three knights, Galahad, Percivale, and Bors witness the Eucharist in a magico-religious ritual. We have the entire sacred drama embodied in this scene:

And therewithall besemed them that there cam an olde man... before the table of sylver whereuppon the Sankgreall was... he had in myddis of hys forehede lettirs which seyde, «Se you here Joseph, the firste bysshop of Crystendom, the same which oure Lorde succoured in the cité of Sarras»... So with that they harde the chambir dore opyn, and there they saw angels; and two bare candils of waxe, and the thirde bare a towell, and the fourth a speare which bled mervaylously... the bysshop made semblaunte as thoughe he wolde have

⁵⁰ *Perc.*, ll. 6415-28 (p. 843; Raffel, p. 203).

⁵¹ Barber, *The Holy Grail*, p. 14.

⁵² See Haynes-Berry, «A Tale» on Malory's use of the French source. See also McCarthy, «Malory and his Sources».

gone to the sakeryng of a masse, and than he toke an obley which was made in lyknesse of brede. And at the lyftyng up there cam a vigoure in lyknesse of a chylde,... and smote hymselff into the brede, that all they saw hit that the brede was fourmed of a fleysbely man. And than he put hit into the holy vessell agayne, and than he ded that longed to a preste to do messe... Than loked they and saw a man com oute of the holy vessell that had all the sygnes of the Passion of Jesu Chryste, bledynge all opynly, and seyde, «My knyghtes and my servauntes and my trew chyl dren, which bene com oute of dedly lyff into the spirituall lyff, I woll no lenger cover me frome you, but ye shall see now a parte of my secretes and of my bydde thynges». ⁵³

This climactic moment partakes of the Mystery cults, as «the worshippers partook of the Food of Life from the sacred vessels» ⁵⁴ and thus a holy communion is engendered. But this scene is foreshadowed in the departure of the knights. Without going into details, one notes a prophecy that points to the destination as well as a temptation that is overcome en route:

... they rode aftir a grete pase tyll that they cam to a valey. And thereby was an ermytayge where a good man dwelled, and the herte and the Lyons entirde also. Whan they saw all thys they turned to the chapell and saw the good man in a relygiouse wede and in the armour of oure Lorde, for he wolde synge masse of the Holy Goste. And so they entird in and herde masse; and at the secretis of the masse they three saw the herte becom a man, which mervayled hem, and sette hym uppon the awter in a ryche sege. ⁵⁵

They asked the good man to explain the marvels they had just seen, and he answered that they are «the good knyghtes whych shall brynge the Sankgreall to an ende». ⁵⁶ Then they encounter the strange custom in a castle that requires a maid to bleed her right arm. They refuse to allow it and they fight the knights of the castle. This is followed by an explanation as to why this custom exists.

What strikes one in both romances is the reference to Christ and holy Eucharist where the divine becomes man while in *The Conference of the Birds* it is the man who becomes divine. Furthermore, in the Romance, the departure and search is for the Grail that is associated with Christ. It is a metonymic relationship and not a metaphoric one, as it is in *The Conference of the Birds*. Perhaps that is why it has to be spelled out.

⁵³ Malory, *Le Morte*, pp. 602-3.

⁵⁴ Weston, *From Ritual*, p. 5.

⁵⁵ Malory, p. 589.

⁵⁶ *Ibidem*.

To conclude, the search for the divine requires definitive departures. The seeker of the divine has to attain a state of purity. In the case of al-^ḥAttār it is a process of getting rid of the dross, step by step, while putting up with hardship. In the case of the Grail a predestined protagonist attains such a state after a false start. It is repentance that purifies him and makes him eligible. In al-^ḥAttār, formal religion is eschewed while in the Grail Quests the tenets of formal religion – immaculate conception, transubstantiation, and crucifixion – are stressed. The acts of separation implied in departures are undertaken in both traditions to find the Ultimate. In the Franco-English tradition the preliminal and liminal stages are replete with miraculous events such as the transformation of a hart into a man while in the Arabo-Persian tradition ingeniousness and persistence mark the move. In the Grail Quest the search is for a specific object that is associated with the divine while in the *Flight of Birds* the search is for a state of mind, for a realization. The Christian Romance emphasizes the concrete, an object reached by a heroic and predestined protagonist with magico-religious motifs, while the Islamic Allegory emphasizes the abstract, a spiritual state that is reached by human effort and collective action.

Bibliography

Primary sources

- al-^ḥAttār, Farīd al-Dīn, *Manṭiq al-ṭayr*, bi-taṣḥīḥ wa-htimām Muḥammad Gawād Maškūr, bi-muqaddima wa-ta^ḥliqāt, Tabrīz, Kitābfurūṣi-i Tih-rān, 1958.
- , *The Conference of the Birds*, transl. with an introd. by Afkham Darbandi and Dick Davis, Harmondsworth, Penguin Books, 1984.
- , *The Conference of the Birds: A Sufi Fable*, transl. by C.S. Nott, Boulder (CO), Shambhala, 1971.
- , «Ḥuṣṣat manṭiq al-ṭayr», transl. by Aḥmad Naḡī al-Qaysī, *ḤAttārnameh*. Baḡdād, Maktabat al-Muṭanna, 1978, pp. 643-848; 879-922.
- Chrétien de Troyes, *Œuvres complètes*, éd. publ. sous la dir. de Daniel Poirion, Paris, Gallimard, 1994 (Bibliothèque de la Pléiade).
- , *Perceval: The Story of the Grail*, transl. by Burton Raffel, New Haven (CT), Yale University Press, 1999.
- al-Ḡazālī, Muḥammad b. Muḥammad, «Risālat al-ṭayr», ed. by Louis Cheikho, *al-Maṣriq* 20 (1901), pp. 918-24.
- Ibn Sīnā, Abū ^ḥAlī al-Ḥusayn b. ^ḥAbdallāh, «Risālat al-ṭayr», in *Traité*s

- mystiques d'Abou Alî al-Hosain b. Abdallah b. Sênâ ou d'Avicenne*, texte arabe publié d'après les manuscrits du Brit. Museum et la bibliothèque de l'université de Leyde, avec l'explication en français, par M.A.F. Mehren, Leyde, Brill, 1899, pp. 42-8.
- , «Risālat al-ṭayr», edited by Louis Cheikho, *al-Mašriq* 19 (1901), pp. 882-7.
- Malory, Thomas, *Le Morte D'Arthur*, London, Omega Books, 1985.
- , *Works*, ed. by Eugène Vinaver, London, Oxford University Press, 1971.
- al-Qaysī, Aḥmad Naǧī, *ʿAtṭārnameh*, Bagdād, Maktabat al-Muṭannā, 1978.
- La Quête du Graal*, éd. par Albert Béguin et Yves Bonnefoy, Paris, Seuil, 1965.
- Tennyson, Alfred, *Idylls of the King*, New York, The Heritage Press, 1939.

Secondary literature

- Adolf, Helen. «Christendom and Islam in the Middle Ages: New Light on “Grail Stone” and “Hidden Host”», in *Speculum* 32,1 (Jan. 1957), pp. 103-15.
- Barber, Richard, *The Holy Grail: Imagination and Belief*, Cambridge (MS), Harvard University Press, 2004.
- Belmont, Nicole, *Arnold van Gennep: le créateur de l'ethnographie française*, Paris, Payot, 1974.
- Davies, Dick, «Introduction» to Farid ud-Din Attar, *The Conference of the Birds*, London, Penguin Books, 1984, pp. 9-26.
- , «The Journey as Paradigm: Literal and Metaphorical Travel in “Attar's *Mantiq al-Tayr*”», in *Edebiyât*, n.s., 4,2 (1993), pp. 173-83.
- Haynes-Berry, Mary, «A Tale “Brefly Drawyne oute of Freynsche”», in Toshiyuki Takamiya and Derek Brewer (eds.), *Aspects of Malory*, Cambridge, D.S. Brewer, 1981.
- Heath, Peter, «Disorientation and Reorientation in Ibn Sina's Epistle of the Bird», in Michel Mazzaoui and Vera Moreen (eds.), *Intellectual Studies in Islam*, Salt Lake City (UT), University of Utah Press, 1990, pp. 163-83.
- , *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Philadelphia (PA), University of Pennsylvania Press, 1992.
- Jameson, Fredric, «Magical Narratives: Romance as Genre», *New Literary History* 7 (1975), pp. 135-63.
- Lacy, Norris J. et al. (eds.), *The Arthurian Encyclopedia*, New York (NY), Garland Publishing, 1986.
- McCarthy, Terence. «Malory and his Sources», in Elizabeth Archibald and A.S.G. Edwards (eds.), *A Companion to Malory*, Cambridge, D.S. Brewer, 1996 (2nd ed.).
- Murdoch, Anna, *The Sovereign Adventure: The Grail of Mankind*, London, James Clarke, 1970.

- Ponsoye, Pierre, *L'Islam et le graal: Étude sur l'ésotérisme du Parzival de Wolfram von Eschenbach*, Milano, Arché, 1976.
- Scarabel, Angelo, «Master and Disciple in the Islamic Sufi Tradition in the Writing of ʿAbd al-Qadir al-Jilani», in Antonio Rigopoulos (ed.), *Guru: The Spiritual Master in Eastern and Western Tradition*, Venice, VAIS, Cafoscarina, 2007, pp. 91-103.
- al-Šārūnī, Yūsuf, *al-Hikāya fī l-turāt al-ʿarabī*, al-Qāhira, al-Mağlis al-aʿlā li-l-taqāfa, 2008.
- Topsfield, Leslie Thomas, *Chrétien de Troyes: A Study of the Arthurian Romances*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1981.
- Turner, Victor, *The Forest of Symbols*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1967.
- , *The Ritual Process*, Chicago (IL), Aldine, 1969.
- and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York (NY), Columbia University Press, 1978.
- Van Gennep, Arnold, *The Rites of Passage*, trans. by Monika Vizedom and Gabrielle Caffee, Chicago (IL), University of Chicago Press, 1960.
- Weston, Jessie L., *From Ritual to Romance*, Gloucester (MS), Peter Smith, 1983 [or. ed. 1957].

ABSTRACT

In this comparative study of medieval narratives dealing with the search for the divine in two traditions, the focus is on the defining moment of departure. Two traditions – the Eastern Islamic and the Western Christian – possess seminal narratives of voyages seeking the divine. The article examines the allegorical Bird Epistles of Ibn Sīnā and al-Ġazālī and then analyzes al-ʿAṭṭār's *Mantiq al-tayr* (*The Conference of Birds*). In Europe chivalric romances and Grail quests partake in the search for the divine: *Perceval ou le Conte de Graal* of Chrétien de Troyes and Thomas Malory's *Le Morte Darthur*. The literary works show the departure as the first step in a rite of passage that only functions if it meets the spiritual conditions of wayfaring: purity in the Islamic tradition and repentance in the Christian tradition. The Arabic and Persian works use a metaphoric mode to speak of the divine presence and ascension towards Him; the divine is symbolized as Simorgh (Phoenix). The French and English works use a metonymic mode to speak of the divine through an associated object, the Holy Grail (the vessel that collected the blood of Christ). In both traditions the journey requires a spiritual guide, but while in the Islamic tradition the quest is for a mystic union in the Sufi Way, the quest in the Christian tradition recalls the formal dimensions of religion to regenerate the moral wasteland.

KEYWORDS

Sufi Allegory. Holy Grail. Rite of Passage.

«YĀ RAHĪL!»
 REASONS FOR TRAVELLING IN AL-ĠAZĀLĪ'S
IHYĀ² ʿULŪM AL-DĪN

One of the most intriguing aspects of the writings of Abū Ḥāmid al-Ġazālī (d. 505/1111) is what some may call its inconsistency or, according to others, its discursive complexity. In various works, and sometimes even within a separate work, al-Ġazālī seems to start from contradicting premises or to reach different, irreconcilable conclusions, for instance with regard to the unknowability of God and the nature of the human soul. In his study of al-Ġazālī's doctrine of the soul Gianotti argues that the apparent contradictions in al-Ġazālī's treatises are due to his inclination to expound his thought in works belonging to different types or genres of religious texts. Al-Ġazālī tends to construct discourses which are part of separate epistemological domains, with different aims and, possibly, different readers in mind. Some of his works conform to the conventions of theological discourse, while others are practical guidebooks for the common believer, and again others are written to serve as an itinerary for the seekers of esoteric knowledge, focusing especially on the manifestations and experience of «true knowledge».¹

This complexity is especially visible in al-Ġazālī's most seminal and influential work, the *Ihyā² ʿulūm al-dīn*, or the «Reawakening of the religious sciences». Here we find several types of discourse and several genres collected in one single work, without, however, being moulded into a seamless coherent whole. Therefore, the contradictions which can be found in al-Ġazālī's work as a whole are not harmonized for the sake of compiling a single coherent vision in the *Ihyā²*. According to Gianotti, the *Ihyā²* should be considered as a «multilevel» writing, conceived «to be both readable and practicable for the literate commoner» and «as an esoteric primer for those possessing both a latent capac-

¹ Gianotti, *Al-Ġazālī's Unspeakable Doctrine*.

ity and a degree of receptivity to esoteric content». ² The book thus addresses different categories of believers and serves multiple purposes, being a compendium of theological doctrines, legal prescriptions, practical guidelines, and spiritual contemplation. It is this ambition to include the whole of religious knowledge, which, it seems, prevents the work from becoming unified. The essential separation of the human realm from the divine realm and the (im)possibilities to connect the two are reflected within the text itself.

In this contribution I will discuss the section of the *Iḥyāʾ* which is dedicated to the phenomenon of travelling and its various aspects, and, more specifically, on what may be called al-Ġazālī's legitimate «reasons» to travel. This theme is not only interesting as part of the *Iḥyāʾ*, but also because the phenomenon of the journey is tightly linked to al-Ġazālī's personal biography. As is well-known, in 488/1095 al-Ġazālī renounced his position as the most renowned legal scholar at the Nizāmiyya in Baghdad after what is generally regarded to have been a religious-mental crisis, which forced him to seek retreat in Damascus for several years. This crisis and al-Ġazālī's redemption from it is described in the work *al-Munqid min al-dalāl*, a crucial text in both al-Ġazālī's life and his thought, and, significantly, cast into the metaphor of the journey. The state of crisis is likened to an illness, the cure for which is a departure from its pitiful condition leaving behind all possessions and social status: «To the journey! To the journey! Only a little of life is left and you stand on the brink of a great voyage, and all your knowledge and deeds are nothing but sham and play-acting!». ³ As we will see below, in this outcry the various manifestations of the journey, associated with the various types of religious discourse that can be found in the *Iḥyāʾ* converge.

The Iḥyāʾ and the idea of the journey

It is perhaps not obvious why a compendium of religious doctrine and prescriptions should discuss the phenomenon of travel, apart from forms of pilgrimage. There are several considerations, however, that would make a discussion of travel relevant for a religious treatise, some connected specifically with Islam, or even

² *Ibidem*, pp. 175-6.

³ Quoted in Ormsby, p. 144.

with the *Ihyā'*, others connected with religion and piety in general. To begin with the latter, it is evident that religions aim to construct all-embracing visions of the world and the cosmos and the place of humanity in them, focusing not only on the relationship between man and the Divine, but also on relationships between man and man, within social communities. This provides the moral context of codes of behaviour which strengthen these relationships and bring harmony and equilibrium to the various constituents and fix their places. Since this harmony is based on a system of hierarchies and differentiations, the phenomenon of mobility, including transcendence, transformation, etcetera, is never without meaning or consequences. Since religion tends to endow every phenomenon with a spiritual and moral contents or connotation, travelling, too, has moral and spiritual dimensions. These dimensions are especially important, since mobility always implies a shift within or between the various levels of the system.

According to the German philosopher Peter Sloterdijk religions should primarily be considered as constructions to organize space. In his influential work *Sphären* he argues that religions function as protective spheres containing the world and the universe, and the human and divine domains. The relationships both between and within these domains are represented spatially and ordered into hierarchies and demarcated «territories». These cosmological spheres are intended to protect the believers against dangers from outside and provide them with a sense of coherence and safety. Their capacity to provide «immunity» to the believers is founded on a carefully constructed balance between their various components and the stability of their place in the construction as a whole. Every form of mobility, therefore, represents a threat to this balance, thereby making the sphere as a whole vulnerable to infection from outside, but, on the other hand, it may also bring humans closer to the Divine and increase their spiritual awareness. The spatial function of religious world-views is thus inseparably linked to constructs of spirituality and communication between the profane and sacred domains.

From a religious perspective, travelling always implies a shift, a transformation or a rupture, either on the level of social relationships or on the level of the bond between man and God. Apart from the moral or theological aspects of this implication, travelling always causes a rupture in the fabric of the community, either by affecting internal social equilibriums or by exposure to external influences and forces, and by detaching believers from

their protective environment. Again, practical, doctrinal and psychological elements combine to see mobility as a potential threat to the coherence of the religious world-view. Therefore, travelling cannot be tolerated as a neutral act of will; travelling should be justified by carefully circumscribed reasons and be embedded in a system of regulations and prescriptions, in order to preserve the balances that are the expression of religion as a spiritual and social matrix. To neutralize the disruptive potential of travelling, the energies it sets free should be directed at the enhancement of the believer's relationship with the sacred, in its manifold manifestations.

In Islam, with its strong emphasis on prescriptions and behavioural codes, the ethical framework of travelling is rooted in the well-known *ḥadīth* in which the prophet encourages travelling only for the sake of pilgrimage, the pursuit of knowledge, and the seeking of a livelihood. Travelling, with its potential dangers, should thus have a specific purpose conducive to the spiritual, cultural and material well-being of the individual and, through him, of the community, and should not be undertaken at random. This quite pragmatic reasoning is supplemented with a spiritual component, especially within the tradition of Sufism. Mystical thought is pervaded by the perception of the life of the Sufi as a trajectory towards the proximity of God. The «path» is a central metaphor for spiritual growth and the discovery of divine knowledge, which is carefully fitted into a framework of authority, discourses, a sequence of stages and states, and ritualized practices. Here, too, «travelling» has a very specific purpose, which is defined in both spiritual and prescriptive terms.

To summarize, the act of travelling affects the structures of religion on various levels, since by definition it involves transformation, the mobility from one realm to another, the disruption of social fabrics, and the confrontation with «others». On the one hand it potentially threatens the foundations on which the community, as a social entity, and the religious world-view are built. On the other hand, mobility may contribute to spiritual enhancement, if it is guided by religious precepts. It is no wonder, therefore, that al-Gazālī's *Iḥyā'*², with its complex intertwining of religious discourses, should contain a chapter on the «etiquette» of travelling and, as we will see below, utilizes the rich reservoir of connotations inserted in the concept of the journey.

Travel in the Iḥyā'

The phenomenon of travelling is treated in the *Iḥyā'* in two chapters, the first – *Kitāb asrār al-ḥağğ* – focusing on the codes and prescriptions of the *ḥağğ*, the second dealing with the general concept of travelling, in chapter *Kitāb ādāb al-safar*.⁴ Apart from these explicit discussions of travelling, references to journeys can be found in other chapters as well. Here we will concentrate on the general chapter and the passage in the *Kitāb al-tawakkul* in which a mystical cosmology is presented and the possibility of «travelling» between its components. In this way the two discourses of the *Iḥyā'* – religious and etiquette – are juxtaposed. Finally, we will reflect on the relationship between these two representations of travelling and the generic and discursive complexity of the *Iḥyā'*. We will focus mainly on the reasons, justifications for and circumstances of departing on a journey.

In the chapter *Kitāb ādāb al-safar* al-Gazālī begins by stating that God has created the earth with its forms of sedentariness and mobility, its land, sea, plains and deserts to give pleasure to the eye and the heart, and to enable man to admire His creation. Travelling is then defined as a means to «liberate man from that from which he should flee, and for man to achieve what is being desired». There are two types of travelling: «external» journeys that imply physical mobility from an abode or a home-country to a desert or open country; and an «internal» journey, moving the heart from the lowest place (*asfal al-asfalīn*) to the heavenly domain (*malakūt al-samawāt*). The most noble journey of the two is, evidently, the latter one. After mentioning this essential dichotomy in the concept of travel al-Gazālī goes on to summarize the advantages of travelling. Whoever remains in his place of birth is «stagnant» (*ğāmid*) and is satisfied with whatever he receives from his forbears by way of tradition or imitation (*taqlīd*). He is satisfied with a status of deficiency, preferring the darkness of imprisonment and the narrowness of confinement to the vastness of space, as spacious as paradise. Here al-Gazālī quotes the saying: «I don't see a deficiency in the deficiencies of man as great as the laxity of those who are capable of perfection.»⁵ Thus, travelling has its merits, according to al-Gazālī, but journeys require guides and guardians to enlighten the way. Renouncing travelling

⁴ al-Gazālī, *Iḥyā'*, chapters resp. vol. 1, pp. 246 ff.; vol. 2, pp. 243 ff.

⁵ al-Gazālī, *Iḥyā'*, vol. 2, p. 244.

means to behold the splendour and the wonders (*āyāt*) of God's creation as reprehensible, since it is travelling which opens up the world and broadens resources and revenues. After all, God only changes the circumstances of people when they change their own circumstances. If they stray, God will lead their hearts astray.⁶

Whoever is not capable of roaming in this blissful garden may travel «externally» (*bi-zāhir badanibi*), for the sake of worldly trade or treasures for the hereafter. If he travels in pursuit of knowledge (^c*ilm*) and religion (*dīn*) or to seek the support of religion, he belongs to the «travellers on the path of the hereafter» (*sālikī sabīl al-āḥira*), and this type of journey is subject to conditions (*šurūṭ*) and codes (*ādāb*). If a traveller neglects these, he will belong to those pursuing «worldly gains» (^c*ummāl al-dunyā*) and the disciples of the devil. If he heeds them, however, he may gain profits that range him among the pursuers of the hereafter.⁷ Al-Gazālī presents the codes and conditions in two sections (*bāb*): first, the codes from departure to the end of the journey and return, including the «intention of travelling» (*niyyat al-safar*); and, second, what the traveller should know about the practical rules for dispensation (*ruḥṣa*) and determining the direction and times of prayer. Here we will confine our discussion to the first section.

Al-Gazālī argues that travelling is a kind of movement and mingling (*muḥālaṭa*) which has its profits (*fawā'id*) and its harms (*āfāt*). The incentives to embark upon a journey are either to move away from some disturbing circumstance in one's abode (*harab*), or to achieve a specific aim (*ṭalab*). The disturbing circumstance may be a worldly matter, such as the plague, or illness, or fear of civil strife (*fitna*), or high prices, both on the individual and the collective level; or it may be something harmful with regard to religion, for example someone who has wealth and status which hamper him in directing his attention to God alone, inducing him to prefer exile and the relinquishment of money and status. Or when someone is forcing believers to accept illegal innovations (*bid'ā*) or disallowed practices and someone wants to escape from this.⁸

Travelling undertaken to achieve a specific aim include worldly or religious varieties, respectively meant to acquire wealth and status, or for the sake of knowledge (^c*ilm*) or practice. The notion of ^c*ilm* may include religious sciences, but also manners and cus-

⁶ *Ibidem.*

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

toms – one's own and those of others – through experience, and knowledge about the «wonders» (*āyāt*) of the earth, for example the peregrinations of Alexander the Great. The notion of *ʿamal* (practice) covers the unspecific practice of veneration (*ʿibāda*) or a combination of veneration and pilgrimage (*ziyāra*), such as the *ḥaġġ*, the *ʿumra*, or the *ġibād*, which all belong to the category of pious acts (*qurba*). The destinations of these pilgrimages include the Holy Cities – Mecca, Medina and Jerusalem – the garrisons (*ribāt*) in the frontier towns (*tuġūr*) and pious men and scholars (*awliyāʾ*; *ʿulamāʾ*), either deceased or alive. The purpose of this latter form of *ziyāra* is to acquire blessing by seeing these persons, studying their circumstances and desiring to imitate them.⁹

Al-Gazālī now inserts several reports from the time of the companions emphasizing the profitability of travelling for the sake of religious knowledge and guidance. However, the pursuit of knowledge of one's own customs (*ahḷāq*) and innate nature is important as well, since the «path of the hereafter» can only be followed through improvement and refining and training moral behaviour. Whoever does not examine the secrets of his heart (*bāṭin*) and his bad habits, can not cleanse himself of them, and travelling reveals the qualities of men and brings to light what is hidden. This is why travelling is called *safar*, derived from *safara ʿan*, or «to reveal». If the soul is in the homeland in pleasant circumstances, bad qualities will not become visible, because of its familiarity with the environment, which is conforming to its nature. But when it is taken away from the familiar and tried by the inconveniences of the journey and exile (*ġurba*), then shortcomings and potential dangers are revealed and can be treated. This belongs to the advantages of mingling with other people, as discussed in a previous chapter, with an extra intensification as a result of various sufferings.¹⁰

Regarding God's «signs» on earth and their merits, al-Ġazālī continues to remark that there is profit in beholding the mountains, plains, seas, animals and plants that are all testimonies of God's unity. Only someone who listens while he beholds can comprehend this, whereas the neglectful, the unbeliever and the deceived are deprived of these blessings, since they cannot see nor hear, and know nothing of the hereafter. It is not physical hearing that is meant (*al-samʿ al-ḡābir*), since that can be found

⁹ *Ibidem*, p. 245.

¹⁰ *Ibidem*.

in animals, too, but «internal» hearing (*al-sam^c al-bātin*) which not only understands what is said (*lisān al-maqāl*), but also what is meant (*lisān al-ḥāl*), the implication within the «word» (*nutq*). To comprehend this one has to depart from the confinement (*ḍayq*) of external hearing to the vastness (*faḍā^p*) of inner hearing, from the feebleness of the *lisān al-maqāl* to the eloquence of the *lisān al-ḥāl*.¹¹

Here the two dimensions enclosed within the concept of travel are elaborated, since, al-Gazālī argues, whoever travels to read these testimonies from the «lines written with divine writing on the surface of objects» will not – physically – travel for a long time, but will settle on a place and «empty his heart to hear the melodies of praise from every particle». ¹² He owns wealth in the realm of the heavens (*malakūt al-samawāt*), because the sun and the moon and the stars are subjected to his command. It is among the strange things that «he persists in circumambulating the unique mosques, whom the Ka^cba has commanded that it will circumambulate him, and that he wanders in the bosom of the earth in whom wander the poles of heaven». ¹³ But as long as the world of kingship (*alam al-mulk*) is seen only with the «external» eye (*al-baṣar al-zābir*), then one is still in the first station (*manzil*) of those travelling to the Presence of God. For him, to refrain from the journey can only be tantamount to laxity, negligence and cowardice. ¹⁴

Some of the «masters of the hearts» (*arbāb al-qulūb*) say: «Open your eyes, so you will see», but I say: «Close your eyes, so you will see». Both sayings are true, but the first one refers to the first station, close to the homeland (*watan*), while the second refers to the stations that follow, far from the homeland, only reached by those who are prepared to risk their lives and cross its boundaries. It may take years of wandering before they will be led to the right path and they may perish in the labyrinth, but those who travel by the light of success (*tawfiq*) will gain happiness and the eternal kingship (*al-mulk al-muqīm*). Compared to those seeking earthly kingship (*mulk al-dunyā*), their number is few. Only the brave will follow this path, because of its dangers and hardships, since God has laid glory and *mulk* only in the realm of danger. This is the rule (*ḥukm*) of the external journey, if I mean by it the internal journey to behold God's signs on earth. ¹⁵

¹¹ *Ibidem*, pp. 245-6.

¹² *Ibidem*, p. 246.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

Al-Gazālī now returns to the idea of pilgrimage or *ziyāra*, the merits, the *ādāb*, and the external and internal «acts» of which are explained in the *Kitāb asrār al-ḥağğ*. Here al-Gazālī reiterates that visiting the living is preferred to visiting the deceased, because looking in the faces of pious men is a form of worship (*ibāda*) and awakes the desire to follow their habits. Apart from scientific profit to be derived from *ulamā'*, there is merit in visiting «brethren in God». However, it has no significance to visit places, except the three main mosques and the frontier towns, because a *ḥadīth* says that there is no blessing (*baraka*) to be derived from places.¹⁶

After this exposition of the *ibāda*-aspects of travelling, the second incentive for travelling is discussed: travelling to escape from the perversion of religion. This form of travelling is laudable, since it is the *sunna* of the prophet to flee from whatever is «unbearable». Al-Gazālī stresses the dangers of administrative power, status, and material wealth, since these spoil the emptiness of the heart, and the faith can only be perfect if the heart is purified of everything except God. However, believers who do not shun worldly matters and responsibilities are not doomed if these worldly matters are not their main concern. Someone who indulges in his status and power can only save himself by exile and indifference and the breaking of ties, in order to discipline himself over a longer period until a balance is reached. This balance results in indifference with regard to mobility and immobility, and requires a power which the prophets and pious men (*awliyā'*) are endowed with and which can be «entered» through «free will» (*kasb*) and *iğtibād* and gradual training.¹⁷

There are *ḥadīths* about the forbears (*salaf*), who flee from their homelands out of fear for *fitna* (civil strife) and unbelief, or high prices, or dearth. The latter reason for mobility may come into conflict with the concept of *tawakkul*, that is, the idea that God will provide for every one. This is related with other, physical, reasons for travelling, such as the danger of plague. Several *ḥadīths* testify that Muhammad has forbidden the believers to flee from the plague, since according to *Ḥiṣā* the prophet has said that whoever dies of it will be a martyr, whoever flees from it will be as someone who flees from an advancing army.¹⁸ These aspects of the reasons for travelling are elaborated in the «Book of reliance» (*Kitāb al-tawakkul*).

¹⁶ *Ibidem*, p. 247.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 248.

Al-Ġazālī concludes this part of his discussion of travelling by stating that journeys can be evaluated as being «blameworthy» (*maḍmūm*), subdivided in «forbidden» (*ḥarām*: the fleeing of a slave or a disobedient child) and «reprehensible» (*makrūh*: leaving the homeland to flee from the plague); or as being «laudable» (*maḥmūd*), subdivided in «obligatory» (*wāğib*: *ḥağğ*), and «recommmendable» (*mandūb ilayhi*: visiting the ^c*ulamā*²). The permissibility of travelling, therefore, is related to the intention (*niyya*), that is, «to be prompted by an inciting cause and the standing up in response to a requirement». In all journeys the *niyya* should be related to the hereafter. With respect to the category «allowed» (*mubāḥ*), this also depends on the *niyya*, for example the pursuit of money for one's family, etc., which is considered an act directed at the hereafter. Likewise, if someone performs the *ḥağğ* only to strengthen his reputation or other external vanities, this will not be seen as an act directed at the hereafter. According to some early scholars (*salaf*) God has entrusted travellers to angels, who supervise their goals in relation to their *niyya*. If the *niyya* is worldly, this will be reduced from the reward in the hereafter, whereas whoever's *niyya* is the hereafter will receive insight, wisdom, infatuation and advice. Travelling is «mingling» (*muḥālatā*) as opposed to «isolation» (^c*uzla*), and the most preferable in this is what supports religion, the obtaining of knowledge of God and intimacy (*uns*) by remembering Him. Travelling is a helper (*mu^cīn*) in learning in the beginning; being settled (*iqāma*) is a helper in acting according to knowledge in the end.¹⁹

Here al-Ġazālī switches his tone and proceeds to enumerate the dangers of travelling. Permanent wandering on the earth is conducive to disturbing the heart, unless one is strong and under the protection of God. Travellers can be worried about their lives and money and suffer because they are separated from their familiar land. Continuous travelling (*tarḥāl*) is thus disquieting and the *murīd*, or sufi-disciple, should only travel in search of knowledge and to visit the *šayḥ* whom he wants to follow. If not, immobility is better for him. Here al-Ġazālī begins an extensive critique of the Sufis of his time, who wander around only for begging in rags and hanging around in idleness and self-indulgence, imagining that they are superior to others and deceiving the people in the name of Sufism. He criticizes the negligence of knowledge and the refusal to act according to it, because Sufism is derived from

¹⁹ *Ibidem*, pp. 248-9.

acts of the heart and the body. Moreover, he also criticizes legal scholars who prohibit travelling with the argument that no profit can be derived from it. Al-Gazālī repeats that there are many merits to be derived from travelling, unless it is used to deceive or harm people, as in the case of the pseudo-sufis.²⁰

After this diatribe, the second section follows, which focuses on the *ādāb* of the traveller, containing eleven instructions to be adhered to before departure, including the paying of debts, the return of deposits, the selecting of companions, the farewell to friends and family, praying, uttering pious formulae, departing early, staying in the caravan, the treatment of riding animals, the utensils to be taken along (mirror, bottle of kohl, scissors, toothbrush, comb, water flask), and the formulae for return. Finally, the dispensations concerning religious duties during the journey are discussed.²¹

Al-Gazālī and the idea of mobility

If we try to evaluate the description summarized above, we can say that al-Gazālī presents us with a rich and complex concept of the phenomenon of travelling. The act of travelling is bound up with the spatial nature of God's creation, which in a sense necessitates travelling in order to gain knowledge of His «signs». Immobility contains the danger of stagnancy and the perpetuation of shortcomings, through lack of interaction. Travelling is therefore recommended as a means to improve one's knowledge of God's creation and to improve one's character, since it is by travelling and «mingling» that one can discover one's merits and faults, through contacts with other people and the confrontation with a variety of situations. Still, al-Gazālī acknowledges the dangers of travelling, which always implies a rupture with one's familiar environment and embarking upon a life of instability and physical and financial insecurity. Before setting off, every traveller has to make arrangements to minimize the disruptive effects of his journey, that is, fulfil his responsibilities within the social context that might be jeopardized by his absence.

Thus, travelling has its negative aspects, but these are neutralized by its positive effects, on condition that some strict rules are observed. After all, the balancing of the negative and positive

²⁰ *Ibidem*, pp. 249-50.

²¹ *Ibidem*, pp. 250-6.

aspects is first of all the result of a moral evaluation. Like every human act, travelling has a moral dimension, which becomes the more pertinent since it is potentially destabilizing and because it is defined as a moral concept. The moral context consists of a judgement of the reasons for travelling, defined as incentives to leave or aims to be pursued, both connected with the religious concept of «intention» (*niyya*). It is here that the «boundaries» of travelling are delineated and that the «dangers» of mobility are transformed into a source of dynamism and enhancement of the faith, a form of veneration (^c*ibāda*). Forms of travelling are ultimately related to the ethical/juridical categories on the scale from «obligatory» to «forbidden», and to a set of prescriptions and formulae meant to mark off and «ritualize» the moment of departure.

From the onset, al-Ġazālī's discourse on travelling is dualistic, in the sense that it deals both with «physical» journeys and «spiritual» journeys. Both are situated in a spatial universe, but whereas physical journeys are restricted to space and time, spiritual travelling does not necessarily require displacement, since it is directed at the heavenly realms. In his chapter on travelling we catch only a glimpse of what al-Ġazālī means with his idea of the spiritual journey, but from the description in *Kitāb al-tawakkul* it is clear that the spiritual realms are represented as spaces, too, to which the traveller is «transported» without physically moving, in fact, becoming part of the stable core of the universe among the moving bodies. This journey is meant to give insights and experiences of a higher order, but it is reserved for a few people only, who are prepared to confront the many hardships and dangers on the way. This is illustrated by the dialogue between the pen and the pilgrim:

The pen said to him: «You are right in what you say, yet your provisions are few and your supplies scanty [for the journey], so your progress will be minimal. You should know that you will face many dangers on the path, so the right thing for you would be to give up [the search] and cease what you are doing. This is not your nest, so leave it; yet everything is easy for those who are fashioned for it. But if you really want to follow the path to its goal, what you will hear and see will be brilliant. You should know that there are three worlds on your path. The earthly world [*mulk*] of visible things is the first, containing paper, ink, pens, and hands; and you will easily pass beyond this station. The second world is the intelligible world [*malakūt*], and that lies beyond me. If you pass beyond me you will reach its station, and there lie wide deserts, towering

mountains, and teeming seas; and I do not know how you will fare there. The third is the world of compulsion [*ḡabarūt*], which lies between the earthly world and the intelligible world. You have already traversed three of their stations in the foremost stations of power, will, and knowledge. [...] This world is midway between the earthly and visible world, in that the way is easier to negotiate in the earthly world while the intelligible world is more difficult to traverse. Standing between the earthly and intelligible worlds, the world of compulsion can be likened to a ship which is in motion: as between being in the water or on earth, it is not as turbulent as being in the water yet not as secure as being on land. Whoever walks on the earth walks in the earthly and visible world but if one can surpass one's own power to the point of being able to sail in a ship, that will be like moving in the world of compulsion. So anyone who comes to the point of traversing water without a ship moves in the intelligible world without any anxiety. But if you are unable to walk on water, better to stop there. For you have already gone beyond the land and left the ship behind, so nothing remains under your feet but water. The intelligible world begins with a vision of the pen by which knowledge writes on the slate of the heart, and ends with that certainty by which one walks on water...». ²²

There are two trajectories, one for the common believers, trying to lead a life according to the requirements of piety and the law, «on the way to the hereafter», and another for the small elite of Sufis travelling towards «God's presence».

Conclusions

It is evident that al-Ġazālī's *Ihyā'* is not merely a compendium of religious doctrines and prescriptions, but an ambitious effort to construct, in the words of Peter Sloterdijk, a religious sphere, by which a spiritual «territory» is marked off and which supports a refined fabric of relationships, within the community of believers, and between the believers and the Divine. The discussion of the concept of travelling in the *Ihyā'* is not confined to the chapter summarized above. Forms of travelling are also discussed in the *Kitāb al-ḥaḡḡ*, dealing with the practical, juridical and spiritual aspects of the pilgrimage, and the *Kitāb al-tawakkul*, in which a report is given of the spiritual journey towards the Divine Presence. Moreover, in the introduction to the book «travelling» is mentioned not as a separate act, but as a metaphor of life. Throughout the *Ihyā'*, life is described as a journey towards the

²² Quoted from: al-Ġazālī, *Faith in Divine unity*, pp. 24-5; see also Gianotti, *op. cit.*, pp. 152 ff.

hereafter and man is seen as a «wayfarer» (*sālik*) on the road to the afterlife. Man has no other option than to proceed on this road, his only choice being if he is willing to follow the rules that prepare him for paradise.

As has been remarked above, the journey contains two trajectories, one for the common believer and one for the «chosen few». This dichotomy reflects the diversity of discourses to be found in al-Ġazālī's works, which at some points seem to contradict each other. In the *Iḥyā'*, too, guidelines for the common believer are alternated by esoteric intermezzos or glimpses of the realms of spiritual insights. In the chapter on travelling this dualism is not effectuated in an amalgamation of different discourses, but it is hinted at, and the direction towards a spiritual discourse of travel is given. In the discussion of travel life is conceived as consisting of two qualitatively different domains, which, apart from their religious nature, are linked by the idea of travelling. Both journeys are aimed at spiritual salvation, one by gaining knowledge of the rules of conduct and veneration, the other by gaining insight in and experience of the realm of the Divine. The dichotomy between these trajectories prevents them from being intertwined in a single discourse, except in terms of their common denominator: the notion of travelling. It is this converging of strands in al-Ġazālī's thinking which makes the chapter on travelling in the *Iḥyā'* so interesting, as a metaphorical matrix of the whole work and even al-Ġazālī's œuvre. This is also evident in al-Ġazālī's autobiographical work *al-Munqid min al-ḍalāl*. After all, al-Ġazālī clearly considered his spiritual crisis in Baghdad as the beginning of a physical and spiritual journey towards insight and salvation, resulting in a linking of two seemingly separate realms.

*Bibliography**Primary sources*

- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Ihyā' ʿulūm al-dīn*, Miṣr: Maktaba wa-Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1358/1939, 4 vols.
 —, *Faith in Divine unity and trust in Divine providence*, transl. by David B. Burrell, Louisville (KY), Fons Vitae, 2001.

Secondary sources

- Gianotti, Timothy J., *Al-Ghazālī's Unspeakable Doctrine of the Soul; Unveiling the Esoteric Psychology and Eschatology of the Ihyā'*, Leiden, Brill, 2001 (Brill's studies in intellectual history, 104).
 Ormsby, Eric L., «The taste of truth: the structure of experience in al-Ghazālī's *al-Munqidh min al-dalāl*», in Wael B. Hallaq and Donald P. Little (eds.), *Islamic Studies Presented to Charles J. Adams*, Leiden, Brill, 1991.
 Shehadī, Fadlou A., *Ghazali's Unique Unknowable God*, Leiden, Brill, 1964.
 Sloterdijk, Peter, *Sphären*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, 3 vols.
 Watt, William Montgomery, *Muslim Intellectual; A Study of al-Ghazali*, Edinburgh, University of Edinburgh Press, 1963.

ABSTRACT

al-Ġazālī's *Ihyā' ʿulūm al-dīn* is both a compendium of prescriptions and behavioural codes and a guide for the pursuit of spirituality. It contains instructions for everyday life and explanations of spiritual insights, combining several genres of religious texts in a single work. As the *Ihyā'* shows, everything in life is subjected to a moral code, determining the proper way of conduct and the adherence to spiritual practices and models. In this contribution, the chapter on 'travel' in the *Ihyā'* will be discussed, focusing on the legitimization of departures, as an act affecting the religious position of the believer, both in the moral and in the spiritual sense. After all, for al-Ġazālī travelling is a dualistic concept, comprising both physical and spiritual «mobility». It seems that the composite nature of the concept of travel is especially suited to demonstrate the underlying unity in the multilayered text of the *Ihyā'*.

KEYWORDS

Ihyā' ʿulūm al-dīn. Spirituality. Mobility.

*Départs, identité(s), découverte(s):
l'espace littéraire
à l'époque moderne*

AMBASSADORS' TRAVELS FROM THE EAST TO VENICE

1. *Muslim diplomacy*

Till recent times, most scholars have thought that ancient Muslim rulers did not send ambassadors to Christian countries and that, up to the 17th century, their political relations with Europe were held only by Western envoys. According to them, one of the first Ottoman diplomatic missions would have been the one led by Kara Mehmed who reached Vienna in 1665. They explained this behaviour by means of both religion and custom. Islam would be against the idea of Muslim travellers in the Abode of War, but those who went there to free slaves and prisoners. Moreover, the sovereigns who had a Mongol-Turkish origin, as Mamluks or Ottomans, would be also influenced by their own traditions in the field of diplomacy: their ancestors thought to live under the centre of the sky while foreign rulers lived far away, in the four corners of the world; for this reason in the most ancient times only bandits and persons who had been condemned to death penalty could be sent to those countries which had not a privileged relation with Heaven.¹

However, scattered news show that the theory that Muslims refused to send embassies to Europe is not true. For instance in 1433 the Ottoman sultan Murad II sent his envoys to emperor Sigismund who was in Basel; the same sovereign sent other diplomats to Krakow in 1439, to Buda in 1442, and to Szeged in 1444 where king Ladislas Jagellone and his allies had gathered. At the end of the 15th century, when prince Cem was prisoner in Europe, Bayezid II too decided to send many envoys to France, Rome,

¹ Lewis, *Europa barbara e infedele*, pp. 94-5; Akyılmaz, *Osmanlı Diplomasi*, pp. 5-18. About historiographical theories cfr. Nuri Yurdusev, *The Ottoman Attitude*; Abou-El-Haj, *Ottoman Diplomacy*.

Milan, Venice and Mantua; close links then existed between the Ottoman empire and the small Italian state of Mantua, where Francis II Gonzaga ruled; before receiving the Ottoman ambassador Kasım, this sovereign began to learn the Turkish language and ordered his soldiers to go to battle crying the words «Turco! Turco!» (Turk).²

On studying the contacts that the city of Venice had had with Islamic countries both in the Middle Ages and in the Modern Age it is possible to find many diplomatic envoys from the Muslim Near East. Ambassadors were sent there in 1464-1474 by the Aq Qoyunlu tribe who ruled in Persia, in 1476 by the Kıpçak of Crimea, in 1496 and 1506 by the Mamluks of Egypt, in 1504 and 1519 by the Hafsid sovereign of Tunis, in 1530 by the ruler of Jerba. Moreover, from 1508 to 1673 several envoys arrived from the Safavid court, while between 1384 and 1762 Ottoman sultans sent 178 diplomatic missions to Venice and others arrived from their provincial authorities, that is to say *beylerbeyis* and *sancakbeyis*; lastly in the years 1764-1765 and 1770 even the bey of Tripoli, belonging to the Karamanlı dynasty, sent his men to the doge and to the kings of France, Sweden and Denmark.³ However, in the 18th century Muslim diplomatic missions to Western rulers were not so unusual as they were in the previous period. In the years 1720-1721 there was the famous embassy to Paris of Yirmisekiz Çelebi Mehmed efendi: he strengthened Ottoman-French ties and gave origin to a real French fashion in Istanbul. In this period other messengers were sent to European courts while, at the end of the century, Ottoman residential embassies were created in London (1793), Vienna (1797), Berlin (1797), and then also in Paris, Athens, Stockholm, Saint Petersburg, Turin, Bruxelles and, at last, Washington.⁴

² Babinger, *Maometto*, pp. 15-35; Kissling, *Francesco II Gonzaga*; Vatin, *A propos du voyage en France*; Idem, *Itinéraires d'agents*; Ricci, *Ossessione turca*, pp. 110-7; İnalçık, *A Case Study*.

³ Pedani, *In nome del Gran Signore*, pp. 105, 203-12; Zekiyan, *Xoğa Safar*; Rota, *Diplomatic Relations*; Doumerc, *Venise et l'émirat hafside*, pp. 68-9; Capovon, *Tripoli e Venezia*, pp. 239-40, 252-58, 369-97.

⁴ Mehmed efendi, *Le paradis des infidèles*; Hurewitz, *The Europeanization; Deux Ottomans à Paris*; Swiecicka, *Osmanskturkiska dokument*; Berridge, *Diplomatic Integration*, pp. 114-30; Kürkçüoğlu, *The Adoption*, pp. 131-50.

2. *Missions and diplomats*

The reasons of the missions were very different. There were ambassadors sent to make a treaty or an alliance or only to see the other ruler swearing a document of peace. Others were court merchants sent to buy either precious items for noble men and ladies or weapons for the army. Ottoman sultans used to invite Venetian and French authorities to take part to important civic events as princes' circumcision or princesses' marriages. Some envoys had the task of rescuing prisoners and slaves, while others had to inform that a sovereign had ascended to the throne, a ruler had conquered new lands, or even to give information about the movements of fleets and armies. To establish borders or to settle quarrels about borderlines and trade could be another reason for a diplomatic mission, as well as to ask for assistance: for instance, in 1609 the sultan sent a man to Venice to ask help for the Moriscos who, on flying from Spain, crossed Venetian lands to reach the Ottoman Empire. An ambassador could bring even a declaration of war as it happened in 1570 on the eve of the Ottoman conquest of the Venetian island of Cyprus.⁵

Only at the end of the 18th century residential ambassadors were created together with a real diplomatic corps. In the previous period person were chosen according to the importance of the mission and, sometimes, special titles were given to the envoy so that his rank reached the expected level. For this reason scholars as Hadiye Tuncer, Hüner Tuncer and Bülent Arı speak of an *ad hoc* diplomacy. Thus, Ottoman envoys to Venice were, above all, members of the *çavuş* corps, but there were also interpreters and members of the bureaucratic staff of the Empire as well of the army, for instance *müteferrikas*, *silahdars*, *sipahis*, *haznedars*, janizaries and *ulaks*. Some of them had the title of *elçi* (ambassador), while others were only diplomatic envoys or even simple messengers. It is important to note that the four most important *divan-i hümayun tercümanıs* (imperial interpreters) of the 16th century reached Venice: they were Alı bey (1514, 1517), Yunus bey (1519-18, 1522, 1530, 1533, 1537, 1542), İbrahim (1555, 1567) and Mahmud (1570-73). This last had been sent to the king of France but the French ambassador Claude du Bourg succeeded in keeping him in Venice till the beginning of the Cyprus war; when their

⁵ Pedani, *Ottoman envoys*; Eadem, *Ottoman Diplomats in the West*; Eadem, *A Seventeenth Century*.

bailo a Costantinopoli was put in prison Venetians made the same with Mahmud and kept him prisoner in the castle of San Felice in Verona where he remained till the end of the war. These four imperial interpreters were all converts: Ali bey was a member of the Venetian noble family Barbaro; Yunus too was a Venetian subject from Modone and son of Giorgio Taroniti from Zante; İbrahim was the Polish Joachim Strasz and had studied in the University of Padua, while Mahmud was Hungarian. These imperial interpreters reached also other courts. For instance, İbrahim was also in Frankfurt (1562), Austria (1568), France and Poland (1569), while Mahmud reached Transylvania (1549) and Prague (1575). Their voyages show that it is possible that, even before the 19th century, some professionally trained diplomats, fluent in foreign languages and skilled in diplomatic manners, already existed in Istanbul. Above all imperial dragomans were not only interpreters but also member of a kind of diplomatic corps.⁶

The same happened in other Muslim courts. Above all persons who knew foreign languages were chosen as ambassadors. For instance Ğâni beg at-tarğumân was in the kingdom of Cyprus in February 1464 and twice in Venice between spring 1465 and 1466. Even the Maghrebian merchant Muḥammad ibn Maḥfūz was in Italy on behalf of the Mamluk sultan many times: he was in Naples in 1480 and 1484, in Venice in 1476, in Florence in 1487-88 and 1496. The Mamluks sent other envoys to Genoa in 1476, to Naples in 1485 and to Rome and Cyprus in 1489. On 3 September 1476, in front of the Small Council of the Republic (*Collegio*), Muḥammad ibn Maḥfūz explained the reason why his sovereign had chosen him as an ambassador. Here are his own words reported in a Venetian document:

the sultan wanted to send an important person, as an *amīr* or another main official, but the preeminent persons' words are usually high and strong and they can annoy; thus, he sent me. I have not a great authority but, at least, I am experienced and know what is good and what is wrong. I am qualified to decide the current affair and I am even a friend of your nation.

He was certainly right. In fact, some years later in 1506-1507, one of the Mamluk *amīrs* of Ten, the interpreter Tağribirdī, was in

⁶ Pedani, *In nome del Gran Signore*, pp. 40-4; Babinger, *Der Pfortendol-metsch Murād*, pp. 33-54; Hazai, *Mahmud tardjumân*; Szakaly-Tardy, *Nyomozás egy magyar*; Tuncer-Tuncer, *Osmanlı diplomasisi*, pp. 11-5; Arı, *Early Ottoman Diplomacy*, pp. 36-65.

Florence and Venice and probably even in Istanbul, but he was not liked by Western courts because of his greedy and proud nature.⁷

3. *Before leaving*

Before leaving his sovereign a diplomatic envoy had to receive an official letter for the ruler he had to meet, where the reasons of his mission were explained together with his name and rank. In fact, according to the political situation and the international affair which had to be treated, a ruler could choose to send either a real ambassador, who had the possibility of discussing and deciding about state affairs, or a diplomatic envoy or even a simple messenger who had only to refer a message and nothing else. Venetians were always very careful about the envoys' names quoted in these letters. For instance in 1566 Mehmed bin İskender, who arrived in Venice to announce Selim II's accession to the throne, run the risk to be considered a deceiver since the imperial letter quoted a certain Mustafa, whose place he had taken at the last moment. In this difficult situation a letter of the Venetian diplomat in Istanbul, the *bailo*, who confirmed his words, saved him. In fact, according to an ancient praxis, a foreign diplomatic envoy before leaving, sent to the doge had to see the Venetian representative in his country, if he existed. At his turn, either a *bailo* or a Venetian consul, as for instance those existing in Tunis or Alexandria of Egypt, had to write to the central government to give information about the mission. If an envoy had not been announced in this way in advance he run the risk of being considered a false ambassador. In the relation between the Republic and the Ottoman Empire a person, well introduced into the court, succeeded sometimes in obtaining real imperial letters, issued by the chancery, for the doge, which in origin had only to be only sent with a courier and not delivered by a special messenger. In some occasion some obliging clerk also added the name of this person to the text. In this case the information written by the *bailo* were of capital importance to distinguish true and false envoys.

The story of the *çavuş* Hasan who reached Venice twice in 1559 with letters of Süleyman's son Bayezid was probably of this

⁷ Venetian State Archives (hereafter ASVe), *Senato Secreti*, reg. 27, cc. 94-5. Ashtor, *Levant Trade*, pp. 449-58, 480-99; Wansbrough, *A Mamluk ambassador*; Idem, *A Mamluk Commercial Treaty*.

kind. From the very beginning Venetians doubt that he was not a real ambassador, but since he had letters of a prince and not of the sultan they were uncertain about the praxis which had to be used. Thus, they treated him as a real envoy and they also answered to his requests. In particular he told that he had been sent to look for the parents of Bayezid's *haseki* Nur Banu: according to him, the favourite was sure to be the daughter of a Venetian nobleman but she did not remember the names of her parents since she had been kidnapped when she was a child. The Senators of the Republic probably knew that she was only one of their Greek subjects from the island of Corfu, as some sources testify, but preferred to keep silence and to create a new genealogy for Nur Banu. In the following period neither the favourite nor Venice rejected this story for political reasons and Hasan could come back to Venice again. It is probable that in this way the myth of the Venetian sultana Cecilia Venier Baffo-Nur Banu had birth.⁸

Preparations were made before an envoy left for his mission. In the Ottoman Empire he received money to equip the delegation and to pay travel expenses. Imperial orders were sent to provincial authorities to make easier his voyage. Sometimes it was established that local taxes were collected and given to the envoy for this purpose. Some items were given to him for the time of the mission but they had to be given back to the State Treasure: they were above all robes of honour and jewelled weapons. Lastly we know that, at least in the 18th century, before leaving for a very important mission, the ambassador saw the sultan to receive instruction, a robe of honour and the imperial letters. However, the praxis was not always the same. For instance in 1518, just after Selim I's death, the interpreter Yunus, still only a *sipahiođlan*, was sent by the great vizier Piri Mehmed: Venetians wrote that the new young sultan, Süleyman, had not been informed about this mission, «since he is not interested in politics».⁹

4. *Retinues and gifts*

To fulfil his task an envoy had also to have a suite: servants and above all a cook were very useful in foreign countries. Moreover,

⁸ Spagni, *Una sultana*; Rossi, *La sultana Nûr Bânû*; Skilliter, *The Letters of the Venetian «Sultana»*; Arbel, *Nûr Bânû*.

⁹ Ari, *Early Ottoman Diplomacy*, pp. 49-50; Sanudo, *I diarii*, vol. 26, p. 263.

a huge suite could impress for its magnificence and give importance to the mission. In 1665 Kara Mehmed reached Vienna with about one hundred and fifty persons. Among them there was also a band of janissaries and their military music influenced Western musicians. At the end of the 17th and in the 18th centuries a lot of «musica alla turca» was written: for instance there was *Il Giustino* by G. Legrenzi (1683), the *Military symphony* by F.J. Haydn (1749), *La rencontre imprévue* by Ch.W. Gluck (1764), the *Sonata in La K 331* by W.A. Mozart (1778) with a famous «rondò alla turca» and many others. It has been also said that an Ottoman embassy to Paris in 1669 inspired the Turkish ceremony in the play *Le bourgeois gentilhomme* by Molière. Ottoman missions of this period impressed people. After the treaty of Passarowitz in 1718, İbrahim paşa arrived in Vienna with 763 persons, while, after that of Belgrade in 1739, Cânibî Ali paşa arrived with 922. In this field Ottoman diplomacy probably copied foreign ambassadors in Istanbul. In 1566 a Persian diplomat arrived with a band, four slave singer girls and 400 merchants. In 1692, another envoy from Persia arrived with 300 persons while, in 1596-97, one thousand people accompanied Zulfikar Khan. European ambassadors behaved in the same way: in 1668, 80 persons arrived from Russia, while, in 1654 and 1677, one hundred and 300 people respectively came from Poland. The French ambassador count de Guilleragues (1684) had a company of 200 men, while Herrman Czernin (1616) entered in Istanbul with a band of five trumpeters and five drummers and the Imperial flag waving in the wind and this fact caused almost a popular riot.¹⁰

As far as Venice is concerned, there were Ottoman envoys with large retinue, as for instance the eighty persons who accompanied Ali bey in 1514, but in general they had small suites. They were formed above all of merchants, who had often joined the envoy on the Dalmatian coast, before his sailing the Adriatic. In fact to reach the Lagoon together with an Ottoman ambassador gave the possibility of making good affairs. In the most ancient times the envoy and his men were all exempt from import-export taxes but some of them really took too many advantages from this praxis. In 1523 Hasan bey arrived with three ships charged with goods, while in 1525 another diplomat left Venice on a galley followed by two ships. When the news that an envoy had been sent to

¹⁰ Lewis, *Europa barbara e infedele*, pp. 101-3; Pressacco, *Motivi turcheschi*; Pedani, *Il cerimoniale di corte ottomano*.

Venice was known in Istanbul, several Muslim merchants asked immediately to accompany him to have the possibility of gaining. Thus, to put an end to this practice, in the 1530s the Venetian government began to consider exempt only the ambassador's own goods while those of all the members of his retinue had to pay the usual taxes.¹¹

Before leaving his country, the ambassador had also to receive the gifts for the foreign sovereign. Ottoman sultans usually sent very poor presents, in order to show their importance. They had above all a symbolic meaning. For this reason, for instance, in 1516 Mustafa brought to the doge the head of a Persian prince, just defeated and killed by Selim I. In the same period also the head of Alâüdevvlet, lord of Elbasan, was sent to the sultan of Egypt Qānṣūḥ al-Gūrī who had almost a stroke at this terrifying sight. In 1479, the *kahya* Lüfti bey brought to Venice a kind of handkerchief (*fazzuol*), asking the doge to tie his belt with it on swearing the peace agreement, saying that Mehmed II had already done it and that this ceremony meant peace and friendship. If the doge would have fulfilled this request at least from a symbolic point of view he would have become a subject of the sultan: in fact in the Turkish tradition, ancient khan and sultans gave a belt and a cap to foreign rulers who accepted their sovereignty. Only in the 17th century even the Ottoman rulers began to send precious gifts: for instance in 1742 an elephant was given to the king of Sicily to stress the friendly ties existing between the two countries.¹²

Much more precious than the sultans' gifts were those sent by other Muslim rulers: in 1530 the moor ambassador coming from Jerba was bare-footed and he gave two *carpete* (probably tablecloths or, perhaps, clothes) to the doge since the gazelle and the ostriches he had with him had died during the voyage. In 1519 a diplomat from Tunis brought books by Averroes in Arabic and some jars with dates: the senators began to quarrel to have this sweet present but, when the jars were opened, the fruits were discovered rotten and bad. Only the Mamluk interpreter Tağribirdī had no presents with him, but Venetian authorities duly noted this, since an embassy without gifts was very unusual. Ottoman

¹¹ Pedani, *In nome del Gran Signore*, pp. 85-6.

¹² ASVe, *Esposizioni principi*, reg. 7, cc. 153-4v; reg. 9, c. 152; Sanudo, *I diarii*, vol. 27, p. 46; vol. 33, p. 440; vol. 53, pp. 278-9; Pedani, *In nome del Gran Signore*, pp. 77, 106; Pedani, *Sultans and voivodas*; Raby, *La Serenissima e la Sublime Porta*.

provincial authorities also sent precious items. For instance, the *beylerbeyis* of Bosnia sent to the doge two horses in 1522, some carpets and a tablecloth in 1587, a jewelled glove for falconry, a bow with 30 arrows and a small carpet in 1591. On the contrary the Ottoman sultans never sent weapons as a diplomatic gift to Venice. They were usually given only to other Muslim rulers. The symbolic meaning of a sabre was very strong: the Ottoman ruler was girded with a sword when he gain access to power: Selim I compelled his father Bayezid II to give it to him, while on 29 June 1559 prince Selim received it from Süleyman in the mosque of Eyyüp. However, just at the end of the 16th century, the sultan Mehmed III desired to give such an important present to the king of France. On 25 July 1598 a *müteferrika* was charged to present this gift to signify the tight bonds which linked the two sovereigns, but after some discussions, on 22 August of the same year, the proposal was set aside: the king of France was always an infidel, even if he was an important ally. A jewelled sable, together with two Arab horses harnessed with ermine fur, a bow with a quiver and sixty arrows, two pieces of silk cloth, eight pieces of fine muslin, an ermine fur coat and six bottle of Mecca balm, was presented to the king of France only in 1720 by Yirmisekiz Çelebi Mehmed efendi. Lastly we can remember a strange gift sent by Bayezid II to the marquis of Mantua: that is to say the two portraits of prince Cem and of the Mamluk ambassador who had been in Rome in 1493, but these were probably, more than a gift, identikits to recognize the unlucky pretender to the throne and one of his supporters.¹³

5. Routes

To reach Venice Ottoman envoys usually preferred the land route till the Adriatic coast. In fact to reach Venice only by land meant to cross the Hapsburg country and this was not always politically fair. The ancient *via Egnatia* was the favourite one, the same used also by the mail service of the Most Serene Republic. Venetian ambassadors too chose it, at least from the end of the 16th century onwards, when the sea routes became too dangerous because of the activity of both Christian and Muslim pirates and

¹³ *Relazioni di ambasciatori*, p. 27 (Andrea Foscolo's report, 1512); ASVe, *Senato, Dispacci ambasciatori Costantinopoli*, b. 47, 25 July and 22 August 1598; Göçek, *East encounters West*, p. 142.

privateers. In a port of the Dalmatian coast (Dubrovnik, Split or even Zadar), the Ottoman diplomats left their horses and hired some men as servants, while a Venetian ship was waiting to set sail to accompany them to Venice. As usual in the Modern Age, also Ottoman ambassadors had to spend some days in quarantine, in Dalmatia or even in Venice itself, in order to avoid introducing the plague into the Venetian state. Then, at last, the envoy and his retinue were officially received on the Lido shore, hosted for some hours in the red house of the Council of Ten, and then accompanied by many senators on several boats to a flat prepared for him in one of the palaces of the Giudecca island. In Venice Muslim ambassadors received food, clothes and lodging, according to their country use, and a gift of money.

Some of the envoys who arrived in Venice had to continue their voyage to reach other courts. For instance, in 1483, 1487, 1570, 1581, 1583 and 1652, Ottoman diplomats reached the city on their way to France and, in 1597, on their coming back. Sometimes these envoys went on towards Ferrara, but the favourite route to reach Paris was Leghorn and Marseille. In 1490 Mustafa ağa who was going to Rome reached also Venice, in 1597 an envoy for Milan and in 1575 another one, Mustafa, for Florence. Even an ambassador sent to the Ottoman sultan by the ruler of Tunis stopped in Venice for a while in 1504 on his way to Istanbul.¹⁴

Journeys to destinations other than France and Italy were usually made over land. In the 18th century ambassadors who had been sent to a neighbouring country met sometimes on the common border a counter-embassy sent by the other ruler. The moment of the meeting was usually very important and it was celebrated with salvos, while three stones signed the place of gathering. A lot of people came from both countries: for instance, the ceremony between the Ottoman and the Hapsburg delegations in 1719 was performed by fifteen thousand troops from each side. If the border was a river the meeting of the two delegations had place on a raft. For instance in 1757 the frozen waters of the Sava River had to be broken to perform the ceremony. Then, a kind of passport was given to the Ottoman diplomat who had to give it back on the same place, at the end of his mission.¹⁵

¹⁴ Sanudo, *I diarii*, vol. 6, p. 43.

¹⁵ Ari, *Early Ottoman Diplomacy*, pp. 50-1.

6. *Sefaretnames*

When an ambassador came back had to give a report about his mission. In Venice the public official's reports had been delivered also in written form since 1425 and they soon became a kind of literary genre since they were full of information about foreign countries. At the beginning of the 19th century they became also a relevant source for scholars interested in the history of Europe: Joseph von Hammer-Purgstall too used them to write his *Geschichte des osmanischen Reiches*.

In the Ottoman Empire too ambassadors wrote reports of this kind. They were called *sefaretnames*. Quite a few of them have been edited but most lie still unpublished. Among the oldest ones, we may remember, for instance, those of İbrahim paşa who was in Vienna (1719), Yirmisekiz Çelebi Mehmed efendi who was in Paris (1720-21), Ahmed Dürri efendi who was in Iran (1721), Vasif efendi who reached Madrid (1787-88) and Ahmed Azmi efendi who arrived in Berlin (1790-92). In the 18th century Venice was no longer an important partner for the Ottomans and in fact no Venetian *sefaretname* is recalled, even if in the 16th century at least one diplomatic mission every year was sent to the doge. Ottoman reports changed little by little. The most ancient ones speak above all of ceremonies and meetings; then they began to give also socio-political information and description of rulers and important politicians, as the Venetian ambassadors always did. On writing a *sefaretname* an Ottoman ambassador ended his travel and left the official record of his mission to be kept forever in the Imperial Ottoman Archives.¹⁶

Bibliography

Primary sources

Sanudo, Marino, *I diarii*, Venezia, 1879-1903, 58 vols.

Venetian State Archives (hereafter ASVe):

- Collegio, *Esposizioni principi*;
- Senato, *Dispacci ambasciatori Costantinopoli*;
- Senato, *Secreti*.

¹⁶ Unat-Baykal. (yayınlayan), *Osmanlı Sefirleri*; Tuncer-Tuncer, *Osmanlı diplomasisi*, pp. 47-8.

Secondary literature

- Abou-El-Haj, Rifa'at 'Ali, «Ottoman Diplomacy at Karlowitz», in *Journal of the American Oriental Society*, 87/4 (1967), pp. 498-512 (also published in A. Nuri Yurdusev (ed.), *Ottoman Diplomacy. Conventional or unconventional?*, Basingstoke-New York, Palgrave-Macmillan, 2004, pp. 89-113).
- Akyılmaz, S. Gül, *Osmanlı Diplomasi Tarihi ve Teşkilatı*, Konya, [S.G. Akyılmaz?], 2000.
- Arbel, Benjamin, «Nûr Bânû (c. 1530-1583): A Venetian Sultana?», in *Turcica*, 24 (1992), pp. 241-59.
- Arı, Bülent, «Early Ottoman Diplomacy: Ad Hoc Period», in A. Nuri Yurdusev (ed.), *Ottoman Diplomacy. Conventional or Unconventional?*, Basingstoke-New York, Palgrave-Macmillan, 2004, pp. 36-65.
- Ashtor, Eliyhau, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1983.
- Babinger, Franz, «Der Pfortendolmetsch Murâd und seine Schriften», in *Literaturdenkmäler aus Ungarns Türkenzeit*, Berlin, W. de Gruyter, 1927, pp. 33-54.
- , *Maometto il Conquistatore e il suo tempo*, Torino, Einaudi, 1977 (orig. ed. *Mehmet der Eroberer und seine Zeit. Weltentürmer einer Zeitenwende*, München, Bruckmann, 1953).
- Berridge, Geoff R., «Diplomatic Integration with Europe before Selim III», in A. Nuri Yurdusev (ed.), *Ottoman Diplomacy. Conventional or Unconventional?*, Basingstoke-New York, Palgrave-Macmillan, 2004, pp. 114-30.
- Cappovin, Giorgio, *Tripoli e Venezia nel secolo XVIII*, Verbania, A. Airoldi Editore, 1942.
- Deux Ottomans à Paris sous le Directoire et l'Empire. Relations d'ambassade*, trad. Stéphane Yerasimos, Paris, Actes Sud, 1998.
- Doumerc, Bernard, *Venise et l'émirat hafside de Tunis (1231-1535)*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- Göçek, Fatma Müge, *East Encounters West. France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- Hazai, György, «Mahmud tardjumân», in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 6, Leiden, E.J. Brill, 1991, pp. 74-5.
- Hurewitz, Jacob Coleman, «The Europeanization of Ottoman Diplomacy: the Conversion from Unilateralism to Reciprocity in the Nineteenth Century», in *Bellesten*, 25/97-100 (1961), pp. 455-66.
- İnalçık, Halil, «A Case Study in Renaissance Diplomacy: the Agreement between Innocent VIII and Bayezid II on Djem Sultan», in *Journal of Turkish Studies*, 3 (1979), pp. 209-23 (also published in A. Nuri Yurdusev (ed.), *Ottoman Diplomacy. Conventional or Unconventional?*, Basingstoke-New York, Palgrave-Macmillan, 2004, pp. 66-88).
- Kissling Hans Joachim, «Francesco II Gonzaga e il sultano Bâyezîd II», in *Archivio Storico Italiano*, 125 (1967), pp. 34-68.

- Kürkçüoğlu, Ömer, «The Adoption and Use of Permanent Diplomacy», in A. Nuri Yurdusev (ed.), *Ottoman Diplomacy. Conventional or Unconventional?*, Basingstoke-New York, Palgrave-Macmillan, 2004, pp. 131-50.
- Lewis, Bernard, *Europa barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Milano, Mondadori, 1983 (orig. ed. *The Muslim Discovery of Europe*, New York-London, Norton, 1982).
- Mehmed Efendi, *Le paradis des infidèles, Relation de Yirmisekiz Çelebi Mehmed efendi, ambassadeur ottoman en France sous la Régence*, trad. J.-C. Galland, intr. G. Veinstein, Paris, Maspero, 1981.
- Pedani, Maria Pia, «A Seventeenth Century Muslim Traveller in Paris», in *Quaderni di Studi Arabi*, 13 (1995), pp. 227-36 (transl. «17 Yüzyılda Paris'te bir Müslüman Seyyah», çev. Salim Ayduz *Toplumsal Taribi*, 173, Mayıs 2008, pp. 86-9).
- , «Il cerimoniale di corte ottomano: il ricevimento degli ambasciatori stranieri (secoli XVI-XVIII)», in Ennio Concina (a cura di), *Venezia e Istanbul. Incontri, confronti e scambi*, Udine, Forum, 2006, pp. 23-9.
- , *In nome del Gran Signore. Inviati ottomani a Venezia dalla caduta di Costantinopoli alla guerra di Candia*, Venezia, Deputazione di storia patria per le Venezie, 1994.
- , «Ottoman Diplomats in the West: the Sultan's Ambassadors to the Republic of Venice», in *Tarih incelemeleri dergisi*, 11 (1996), pp. 187-202.
- , «Ottoman envoys to Venice (1384-1644)», in *Arab Historical Review for Ottoman Studies*, 13-14 (October 1996), pp. 111-5.
- Pressacco, Gilberto, «Motivi turcheschi nella musica e nella letteratura friulana», in Ruggero Simonato (a cura di), *Marco d'Aviano e il suo tempo. Un cappuccino del Seicento, gli Ottomani e l'Impero*, Porde- none, Edizioni Concordia Sette, 1993, pp. 463-511.
- Raby, Julian, «La Serenissima e la Sublime Porta: le arti nell'arte della diplomazia (1543-1600)», in Stefano Carboni (a cura di), *Venezia e l'Islam (828-1797)*, Venezia, Marsilio, 2007, pp. 107-38.
- Ricci, Giovanni, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino, 2002.
- Rossi, Ettore, «La sultana Nûr Bânû (Cecilia Venier-Baffo) moglie di Selim II (1566-1574) e madre di Murâd III (1574-1595)», in *Oriente moderno*, 33/11 (1953), pp. 433-41.
- Rota, Giorgio, «Diplomatic Relations between Safavid Persia and the Republic of Venice. An Overview», in H. Celâl Güzel, C. Cem Oğuz, O. Karatay (eds.), *The Turks*, Ankara, Yeni Türkiye, 2002, vol. 2, pp. 580-7.
- Skilliter, Susan A., «The Letters of the Venetian "Sultana" Nûr Bânû and Her Kira to Venice», in Aldo Gallotta e Ugo Marazzi (a cura di), *Studia turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1982, pp. 515-36.

- Spagni, Emilio, «Una sultana veneziana», in *Nuovo archivio veneto*, 19 (1900), pp. 241-348.
- Swiecicka, Elzbieta, «Osmanskturkiska dokument i Sverige», in *Dragomanen*, 4 (2000), pp. 71-91.
- Szakály, Ferenc, Tardy, Lajos, «Nyomozás egy magyar származású szultáni tolmács után», *Keletkutatás*, 2 (1989), pp. 60-7.
- Tuncer, Hadiye, Tuncer, Hüner, *Osmanlı diplomasisi ve Sefaretnameler*, Ankara, Ümit Yayıncılık, 1997.
- Unat, Faik Reşit, Baykal, Bekir Sitki (yayımlayan), *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1968.
- Vatin, Nicolas, «A propos du voyage en France de Huseyn, ambassadeur de Bayezet II auprès de Louis XI (1483)», in *Osmanlı araştırmaları*, 4 (1984), pp. 35-44.
- , «Itinéraires d'agents de la Porte en Italie (1483-1495)», in *Turcica*, 19 (1987), pp. 29-50.
- Wansbrough, John E., «A Mamluk Commercial Treaty concluded with the Republic of Florence 894/1489», in Samuel Miklos Stern (ed.), *Documents from Islamic Chanceries. First series*, Oxford, Cassirer, 1965, pp. 39-79.
- , «A Mamluk Ambassador to Venice in 913/1508», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 26/3 (1963), pp. 503-30.
- Yurdusev, A. Nuri (ed. by), *Ottoman Diplomacy. Conventional or Unconventional?*, Basingstoke-New York, Palgrave-Macmillan, 2004.
- Yurdusev, A. Nuri, «The Ottoman Attitude toward Diplomacy», in A. Nuri Yurdusev (ed.), *Ottoman Diplomacy. Conventional or Unconventional?*, Basingstoke-New York, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 5-35.
- Zekiyani, Boghos L., «Xoğa Safar ambasciatore di Shâh 'Abbâs a Venezia», in *Oriente Moderno*, 58/7-8 (1978), pp. 357-67.

AMBASSADORS' TRAVELS FROM THE EAST TO VENICE

ABSTRACT

Since the 19th century scholars have been interested in the history of European ambassadors' mission in far off countries. However, there were also other diplomatic envoys, sent by Islamic rulers to Europe. Many of them reached Italy and above all Venice, a city which had contacts with the other side of the Mediterranean Sea from the very beginning of its story. Between the Middle Ages and the Modern Age most of these Muslim ambassadors arrived from the Ottoman Empire (from both the capital city and the provinces of Rumelia), but others were sent by the Mamluks of Egypt, the Kara Koyonlus, the Safavids of Persia, the Kipchaks of Crimea, the Hafside of Tunis and the Karamanlis of Tripoli. They did not leave reports of their missions, since in the Islamic world these papers made their appearance a little later (from the 18th century onwards), but documents still exist about them and their travels. Using documentary evidence, the author studies which kinds of persons were chosen as envoys, why they were sent and which route they followed to reach their destination.

KEYWORDS

Diplomacy. Muslim ambassadors. Venice.

JULIA BRAY

STARTING OUT IN NEW WORLDS. UNDER WHOSE EMPIRE?

*High tradition and subaltern tradition in Ottoman Syria,
16th and 19th/20th centuries*

Introduction

A journey's point of departure is a place. But it is also, no less importantly, a landscape of the mind. The place which the departing traveller leaves, if it is a place which he or she calls home, has shaped his or her body, habits, and most basic responses. It has also imprinted on the mind an inner map, which the traveller will be likely to project on to any landscapes met with in the future, and to steer by, whether or not it fits with reality. Some of the coordinates of these inner maps can be known; many – and not just the individual or subjective ones – can only be guessed at. The balance between the knowns, or knowables, and the unknowns of the objective landscape varies according to the type of sources available to the researcher; but access to inner landscapes, whether shared and communal or individual, depends on the outlets afforded by literary conventions: the range of situations, experiences and feelings recognised by a culture as being of fundamental importance, and the sets of themes and images which encode them for the community, and at the same time make them available to individuals to elaborate.

This paper attempts to address – not by any means to solve, but to make central – the problem of the imbalance of evidence in different times and cultural contexts. In it, I will compare two departing travellers whose roots are in Bilād al-Šām, but who occupy opposite ends of the scale, temporally, and in terms of the spectrum of literary conventions available to them. The first is Darwiš Muḥammad al-Ṭāluwī (950-1014/1543-1606), a Damascene man of letters, whose polished and artful account of his journeys is couched in conventions which give modern readers few clues to his inner map, even though his contemporaries would easily

have identified the people and situations he refers to, and would have had no difficulty in evaluating the topicality and, most probably, the emotional force of his literary code. (Muhammad Adnan Bakhit, who from time to time in his *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century* uses al-Ṭāluwī as a quasi-documentary source, elucidates several of his topical references: see examples below.) My second traveller, Jean Said Makdisi, is an academic born in Jerusalem during the second world war. Her reconstruction of her family's cultural map, formed in the last decades of Ottoman rule in Syria and during the British Mandate in Palestine, is based on her mother's informal memoirs and her own memories of childhood and of her life, during and after childhood, with her mother and grandmother. It is an experiment in the objective exploration of the subjective experiences of belonging and displacement, written with a naturalness which, at this short distance, requires no decoding.

Al-Ṭāluwī

Whether or not he or she is much aware of it, the traveller's inner map is shaped in part by political geography. The fact or shadow of empire has always dominated the Middle East; equally dominant has been the empire of high culture, which has sometimes been co-opted as a tool of government, and has sometimes, or simultaneously, provided an alternative world with its own values and authority. This is the dual landscape which was the point of departure for al-Ṭāluwī's journeys from Ottoman Damascus to Egypt, in 998-9/1590-1,¹ and to Constantinople,² which he visited at least twice before and twice after his Egyptian trip, the earliest date on which he recorded his presence there being Muḥarram 980/May or June 1572, and the last Raġab 1012/approximately January 1604,³ two years before his death. His travels were undertaken in order to get on in the world, and his purpose was to meet people who could help him increase and advertise his scholarly knowledge (the aim of his journey to Egypt; he reproduces testimonials from his teachers in Cairo),⁴ and to

¹ al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 2, pp. 7-119.

² al-Ṭāluwī generally uses «Qusṭantīniyya» rather than Istanbul for the capital.

³ al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 1, p. 127 and vol. 2, p. 314.

⁴ al-Ṭāluwī cites seven testimonials, the first five in the form of verbatim copies (*ṣūras*). The last four are addressed to the sultan Murad (Murad III, reigned 1574-

find employment or emolument.⁵ The only exception he mentions is «making pilgrimage» (*ziyāra*), while on his way to Egypt, «to the resting places of the prophets and the congregations of the pure», i.e. Ṣūfis, in Jerusalem, where he was vouchsafed a mystical vision.⁶ His *Sāniḥāt dumā l-qaṣr fī muṭārahāt banī l-ḥaṣr*, which records his journeys, is a showpiece of the high cultural tradition of Arabic literature, modelled on lines laid down by its founding fathers: its title echoes those of the classics which launched the genre of contemporary literary history half a millennium or so before, *Yatīmat al-dahr*, *Dumyat al-qaṣr* and *Ḥarīdat al-qaṣr*.⁷ The *muṭāraḥa* of al-Ṭāluwī's title is a poetic genre in which a junior man of letters sends a verse epistle to a famous figure. If it is dignified with a reply, his name will become known and he will have secured a potential patron.⁸ *Sāniḥāt* consists in large part of such poems, and is meant to glorify al-Ṭāluwī's own trajectory as much as to praise and document his famous contemporaries. He describes encounters with some of the leading minds of his time, generally as a brief frame to the poetic epistles they exchanged with him, but sometimes as free-standing set pieces of prose panegyric. This intellectual travelogue is also an episodic self-portrait, and a sort of subjective map of al-Ṭāluwī's place in the world: it plots his progress not only as an intellectual in his own right – a student, then a substitute *qāḍī*, and an administrator of

95), and the fourth, sixth and seventh explicitly recommend al-Ṭāluwī to the sultan's benevolence, *Sāniḥāt*, vol. 2, pp. 92-3, 93-4, 94-8, 100-2, 102-5, 106-9 and 110-3.

⁵ An example is given by Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus*, p. 156, n. 88. He cites, from two MSS which give different dates, 984/1576 and 985/1577, the poem al-Ṭāluwī addressed to a former *qāḍī* of Damascus, Muḥammad ibn Muṣṭafā ibn Bustān, who had recently been made *qāḍī* of Istanbul, in which he asks to be put in charge of the sheep market in Damascus. In the printed edition, the date is given as 985 (see *Sāniḥāt*, vol. 1, p. 253), but it is clear from the preceding poem, also to Ibn Bustān, that al-Ṭāluwī had been paying court to him since his own arrival in Constantinople the year before. In fact, he had been in his employ in Damascus in 981 (see *Sāniḥāt*, vol. 1, p. 94), and al-Muḥibbī says that it was with Ibn Bustān that he went to Istanbul, where he acted as his deputy (*Ḥulāsa*, vol. 2, p. 150). Nine years later, again in Constantinople, where Ibn Bustān was now *qāḍī asker* (Military Judge) of Rumelia, he applied to him for an unspecified teaching post (*Sāniḥāt*, vol. 1, pp. 310, 315).

⁶ al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 2, p. 126; the «marvellous vision» (*ru'yā ʿaḡība*) is described at *Sāniḥāt*, vol. 1, pp. 322-3.

⁷ *Yatīmat al-dahr wa-mahāsīn abl al-ḥaṣr* by al-Ṭāʿālibī (350-429/961-1038), *Dumyat al-qaṣr wa-ʿuṣrat abl al-ḥaṣr* by al-Bāḥarī (c. 418-67/1027-75) and *Ḥarīdat al-qaṣr wa-ḡarīdat al-ḥaṣr* by al-ʿImād al-ʿIṣfahānī (519-97/1125-1201). *Yatīma* and *Ḥarīda* are also intermittently evoked as the standard of excellence, e.g. *Sāniḥāt*, vol. 2, pp. 91, 276.

⁸ On the history of the genre, see the editor's preface, *Sāniḥāt*, vol. 1, pp. 7-12.

*madrasas*⁹ – but also as a citizen of an intellectually coherent empire. According to his narrative – or rather his list of encounters, for he is not primarily concerned with any other events,¹⁰ and does not always keep to chronological sequence – from Damascus to Cairo and from Cairo to Constantinople, the currency of Arabic high culture, *adab*, holds its value wherever al-Ṭāluwī goes. He carried with him, as he makes a point of stressing, in prose asides as in his verse, a love of his home, Damascus, and the wish to return there; but he depicts himself as being at ease in a worldly sense, and perfectly at home in spirit, wherever Arabic was a medium of learning and enquiry. This aspect of his inner map thus fitted quite closely not only with the real world and the way it worked, but also with a venerable cultural ideal of Arabic universalism, which left room for the expression of local attachments, but lifted them out of particularism by making them part of the repertory of «high» literary topoi and sentiments.

This is a crux. Arabic universalism and the literary attitude of homesickness are both hackneyed stances. What exactly did they mean to al-Ṭāluwī? We should note that the trope of the homesick sojourner in foreign lands is applied not just by al-Ṭāluwī to himself, but by a number of his subjects to their own situations. They were availing themselves of the existence of an Arabic literary theme which had held high cultural status since Arabic had first been associated in the Middle East with empire and its voluntary or involuntary displacements, almost a thousand years before.¹¹ For al-Ṭāluwī and his correspondents, however, the trope is topical: the occasion for its use arises from the duty of service associated with the Ottoman empire, or from the conditions of seeking a livelihood under Ottoman rule. Al-Ṭāluwī makes heavy use of it to appeal to the fellow-feeling of his addressees if they are his countrymen and exiles like himself;¹² alternatively, he plays on the pity that those who are in their own land ought to feel for the stranger in their midst.¹³ Does this harping on his own displacement amount to a new departure?

⁹ al-Muḥibbī (*Ḥulāṣa*, vol. 2, p. 150) summarises his career.

¹⁰ But in 1009/1600 and 1010/1601 al-Ṭāluwī notes that only religious dignitaries commanded respect in the capital, and in 1010/1601 that the *ʿulamāʾ* quelled a military mutiny which had broken out in the palace (*Ṣaniḥāt*, vol. 2, pp. 269, 286). On the political ascendancy of the religious hierarchy in Istanbul at this period, see Finkel, *Osman's Dream*, p. 191.

¹¹ For an overview, see Müller, «*Al-ḥanīn ilā l-awṭān*».

¹² For example the Damascene Ibn Bustān: see references in n. 5.

¹³ For example in the poem addressed to Ebu's-su'ud, Mufti of Istanbul, see n. 14.

Before we address this question, we must outline another. The universal ideal had successfully survived the violent regime change that took place a generation before al-Ṭāluwī's birth, when the Ottomans conquered Syria and Egypt and reorientated the map of his homeland with the result, on the most mundane level, that all the inhabitants of these regions lived under new systems of taxation and bureaucracy, and that aspiring members of what were now provincial elites henceforth looked, and if necessary travelled, to Istanbul to forward their careers. But they could continue to use Arabic to make their case for advancement, as did al-Ṭāluwī in numerous poems composed for Turkish-speaking Ottoman grandees, such as Ebu's-su'ud, Mufti of Istanbul from 1545 to 1574.¹⁴ Al-Ṭāluwī nevertheless wrote a handful of poems to Ottoman officials in Arabic and Persian macaronic – *mulamma'a*, «piebald» – verse,¹⁵ consisting either of blocks of one language followed by the other, or of line-by-line alternation between the two languages, or of irregularly interposed Persian phrases. He does not explain when and how he learned Persian, or what prompted him, late in his career, in the early 17th century, to use this linguistic mixture.¹⁶

The respect accorded to Arabic encompassed its use in all its previous functions. Thus the universal high culture seated in the Arabic language included the sciences and technology. Although this had been so for centuries, it is tempting to reach for the label «modernity» when we find al-Ṭāluwī defending the drinking of coffee, which diehards reproved. He did so, in 983/1575-6, in memory of happy times spent in Damascus with his «*ṣayḥ* and master» the *qādī* Abū l-Faṭḥ Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Salām (d. 975/1567-8), whose multirhymed strophic poem on coffee he quotes¹⁷ and who had belonged to the old,

¹⁴ al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 1, pp. 133-6. The piece was composed in Constantinople at the suggestion of «a colleague» in 980/1572, two years before Ebu's-su'ud's death; it seems to have met with no response. Ebu's-su'ud was himself a poet; it was in Turkish that he mourned the death of one of his sons, but his biographers rated his Arabic verse more highly: see Imber, *Ebu's-su'ud*, pp. 16, 19.

¹⁵ This verse form has a long ancestry in Arabic, but has not received much attention in modern scholarship. See van Gelder, «*Mulamma'a*».

¹⁶ al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 2, pp. 290-3, addressed to the Military Judge of Anatolia, dated ca. Gumādā II 1010; *ibidem*, pp. 294-7, addressed to the Ṣayḥ al-Islām, undated; *ibidem*, pp. 311-4, addressed to the Ṣayḥ al-Islām, dated Gumādā II, 1012; *ibidem*, pp. 314-7, addressed to the Grand Vizier on the accession of Sultan Ahmed I on 8th Raġab 1012 (December 12, 1603).

¹⁷ Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus*, pp. 140-1, and al-Ṭāluwī,

pre-puritanical school of ^c*ulamā* – Ibn al-^cImād al-Ḥanbalī (1032-89/1623-79) says he was an opium addict.¹⁸ Also in memory of Ibn ^cAbd al-Salām, al-Ṭāluwī reproduces a poem that the latter wrote to the most famous, and ultimately controversial, astronomer of the period, the *qāḍī* Muḥammad Taqī al-Dīn,¹⁹ son of the *qāḍī* Ma^crūf of Damascus, as a covering letter to a *sāqiya*, apparently a timepiece, one of whose *dawā'ir* («rings»; springs?) was not working, which he sent him asking him to mend it.²⁰ Lines 18-25 of the poem are a riddling description of the apparatus (*āla*); in the surrounding lines Taqī al-Dīn is praised at length as a Ṣūfī, and then as an astronomer, a deft technician and a pious *qāḍī*.²¹ Al-Ṭāluwī next quotes a little poem which Ibn ^cAbd al-Salām sent to Taqī al-Dīn as an accompaniment to a *nāzūra* «whose glass had broken» and (?) «whose ivory had let go after holding firmly» (*aslamaḥā ba^cda l-tamāsuki ^cāḡubā*). All that I can gather from al-Ṭāluwī's punning introduction to the poem is that it was an optical instrument much used by its owner. Could it have been some, very early, form of telescope?²² Al-Ṭāluwī himself knew Taqī al-Dīn and visited him in his house near his observatory in Constantinople. The pair exchanged poems, one of which is dated 984/1576-7, the year before Taqī al-Dīn's death.²³ Much later in his life, al-Ṭāluwī, in the hackneyed context of describ-

Sānihāt, vol. 1, pp. 213-6 (quoting Ibn ^cAbd al-Salām's *muwaššah* pp. 214-6), 167-9.

¹⁸ Ibn al-^cImād al-Ḥanbalī, *Šaḡarāt*, vol. 8, pp. 380-1. On the increasing puritanism of the Ottoman religious establishment at the end of the 16th century, see Finkel, *Osman's Dream*, pp. 191-2.

¹⁹ Born Damascus 932/1526, died Istanbul 993/1585. He was appointed Ottoman Chief Astronomer in 1571-2, was presented to Murad III when he came to the throne in 1574, and suggested that he could correct the errors in the astronomical tables then in use if the sultan built him a new observatory. Here, in addition to revising the tables, Taqī al-Dīn invented a number of astronomical and other instruments. In 1580, Taqī al-Dīn's observatory was torn down «after the sheikhulislam of the time, Ebüssuud Effendi's son... advised Murad that the observation of the stars brought bad luck, as evidenced by the ills that had befallen the Ottoman state during the past few years» (Finkel, *Osman's Dream*, p. 190).

²⁰ Taqī al-Dīn invented timepieces and wrote a number of treatises on them, of which the earliest dates from 966/1552, see King, «Taqī al-Dīn», and references.

²¹ al-Ṭāluwī, *Sānihāt*, vol. 1, pp. 184-7.

²² The first telescope is usually said to have been the model patented in the Netherlands in 1608, but several earlier inventions have been claimed in the second half of the 16th century, including one by Taqī al-Dīn.

²³ al-Ṭāluwī, *Sānihāt*, vol. 1, pp. 264-72.

ing his haste to reply to a letter, speaks, to heighten the idea of speed, not of familiar poetic images of time, but of precisely measurable, scientific units: *daraġa* (degree or minute) and *tāniya* (second).²⁴

These could, indeed, all be taken as signs of «modernity» in al-Ṭāluwī. But if by modernity we mean a culture of knowledge which seeks to be untrammelled by tradition and believes past knowledge to be obsolete, then we may need either to look for a new label for the attitudes of people like al-Ṭāluwī and Taqī al-Dīn, who was a *qāḍī*, a Ṣūfī and a poet as well as an astronomer and engineer, or to redefine modernity. Taqī al-Dīn was not the only scientist that al-Ṭāluwī knew well; subsequently, in his late forties, he studied in Cairo with the physician Dāʿūd al-Anṭākī, whom a number of modern scholars have regarded as modern in some important respects and to whom he devotes by far the longest descriptive passages in *Ṣāniḥāt*, detailing the subjects that he worked on with him.²⁵ This curriculum does not differ in essentials from the syllabus he had studied in his teens and twenties with his masters in Damascus: mathematics, logic, but also *ḥikma* (theosophy) and, repeatedly, mysticism, in addition to poetry, rhetoric and jurisprudence.²⁶ As men of science, Taqī al-Dīn and al-Anṭākī were deeply and voluntarily embedded in a mesh of traditional knowledge systems, albeit they saw themselves as restoring or extending them.

The nexus which I have suggested fashioned al-Ṭāluwī's literary persona is one in which nostalgia arises out of a peripatetic life and meets with possible «modernities» along the way; and I have claimed that essential to al-Ṭāluwī's journey through life is the backdrop of a new political map superimposed upon an old map of the mind. But I do not deduce consciousness of political change or its contribution to al-Ṭāluwī's sense of his world from anything that he says directly. The Ottoman conquest of Syria bulks large in modern history books, which is why I feel it must have influenced al-Ṭāluwī, but he himself never refers to it. In a recent article, Astrid Meier seeks to reposition the contempo-

²⁴ al-Ṭāluwī, *Ṣāniḥāt*, vol. 2, p. 215: upon receiving the volume of *Yatīmat al-dabr* that he had requested, al-Ṭāluwī «turned again (*marratan tāniya*) the reins of my pen, and wrote back to him in less than a minute or a second» (*fī aqalla min daraġatin aw tāniya*). His correspondent was Muḥammad al-Sābiqī al-Amin, appointed to the office of *daftardār* (tax supervisor) of the province of Damascus in 1005/1595-1596, see *ibidem*, p. 213.

²⁵ See Bray, «Dāwud ibn ʿUmar al-Anṭākī», pp. 51-2.

²⁶ al-Muḥibbī, *Ḥulāṣa*, vol. 2, p. 149.

rary Damascene chronicles and biographical collections used by modern historians around new questions about how the transition from Mamluk to Ottoman rule in Syria was experienced.²⁷ She is struck by the variety of attitudes displayed towards the Ottomans by their new subjects, including apparent indifference, remarking, for example, that despite the institutional changes that the new regime brought about in Egypt and Bilād al-Šām, «in the majority of biographies» in his *al-Kawākib al-sā'ira bi-a'yān al-mi'a al-āšira*, Nağm al-Dīn al-Ġazzī (d. 1061/1651) «did not even mention the shift even though the persons he portrayed had lived through it». Yet the same source, approached differently, yields direct evidence of the impact of the shift on the careers of individuals,²⁸ just as *Sāniḥāt* does.

An aspect of her sources which Meier says has been less noted is the space that they give to psychological portraiture:

The more I read, the more I also see a thread of melancholy in many of the biographies and chronicles... melancholy is usually a personal condition brought on by causes acknowledged by the medical tradition of the day. Yet there are so many examples of such cases that one is left wondering if melancholy was not rather an illness affecting society as a whole or at least certain groups.²⁹

Melancholy, and the retreat from society that went with it, could, on the other hand, be «a public pose» of intellectuals, and Meier suggests that the foregrounding of melancholy in the sources might be linked to [changes in] «the social location of knowledge», and that parallels might be drawn with «early modern European thinking about the location of creativity and genius in society». ³⁰ The application of the schema to Ottoman Damascus opens up ambivalent historical perspectives, for on the one hand, according to Meier, the melancholics are integrated into biographical collections which «themselves are remarkably free from a melancholic undertone»; but on the other hand, the buoyant vision that the biographer affirm of «one of the few social fields where the [Arab] writers ruled supreme» and Ottoman officialdom could not intrude is, in its very utopianism, a monument to disjunction with reality.³¹

²⁷ Meier, «Perceptions of a New Era?».

²⁸ *Ibidem*, pp. 422, 428.

²⁹ *Ibidem*, pp. 431-2.

³⁰ *Ibidem*, pp. 433-4, 432.

³¹ *Ibidem*, pp. 434, 430-1.

Al-Ṭāluwī's *Sāniḥāt* is a record of sociability, not of retreat, and is not among the sources discussed by Meier, but it too displays utopianism, insofar as it glorifies not only Arabic, but literature and literary values, *adab*, above all else, as if there could be no question of conflict with other systems of value. Even al-Ṭāluwī's Egyptian testimonials praise him as an *adīb*; God himself, in the exordiums of the first and fifth testimonials, the latter from the pen of a *ṣūfī* master, is extolled as making the men of *adab* His elect;³² and al-Ṭāluwī makes no apology for viewing beauty (of nature, of young men, of language) and the fellowship of the love of beauty, for which the term *maḡlis* seems to serve as shorthand, through a literary prism and in a literal sense. For none of his usual poetry is intended as *ṣūfī* metaphor, despite the fact that he is a *ṣūfī* and is capable of writing religious poems (on the mystical vision he had in Jerusalem,³³ or on the death of the mother of a literature-loving governor of Damascus, Muṣṭafā Pāšā, known as Ibn Rāḍiya after her).³⁴ Here too utopianism may be a symptom of historical awareness and tension. In what directions, and to accommodate what stresses, is Arabic and aesthetic universalism stretched in an exercise such as al-Ṭāluwī's? And what of creativity and modernity? Does al-Ṭāluwī place knowledge (of literature), feelings and morals, and social relations (extended across the political spectrum by literary sympathies) in new locations? His sociability, which is a tool of self-advancement and the the vector of his literary creativity, fits into long-established social locations of knowledge in the Arabic-speaking world: the *maḡlis*, of which he so often speaks, had been for centuries the place where men met with their equals or superiors to develop and promote knowledge, and of course, for pleasure; and the exchange of literary epistles as a means of forming a career support network long pre-dated the genre of *mutārahāt*. His sociability is traditional, but is also newly functional in the context of changes in power structures and sources of patronage. The question is not whether any of these things were «modern» in themselves, but whether they were continuations or, on the contrary, departures: to what extent did men of al-Ṭāluwī's generation merely continue to exploit networks of Arabic cultural universalism; or did they relaunch them and have to work to secure their survival in altered circumstances?

³² al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 2, pp. 92, 102.

³³ See n. 6.

³⁴ al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 2, pp. 220, 222-3; the elegy dates to around 1005/1596-7.

Jean Said Makdisi

By the second half of the 19th century, both kinds of inner map, cultural and geopolitical, had changed greatly. One could become a traveller between places and, still more, cultures without understanding where one was going or what one was leaving behind, perhaps forever, indeed without even being aware when departure had taken place. In *Teta, Mother, and Me*, Jean Said Makdisi, incidentally a sister of the late Edward Said, traces the trajectories of her grandmother («Teta») and mother, who, as Syrian Christians, missionary-educated by American and British Protestants, were Ottoman and post-Ottoman citizens, less of the Ottoman empire itself than of their own small locality of the empire, where a tenuously-implanted, English-speaking cultural imperialism claimed them as recruits. In spite of this move into a transcultural modernity whose badge was literacy in a foreign language, they remained bearers, albeit ultimately bewildered and disorientated, of the unwritten Arab feminine cultural traditions of their *petite patrie*. These consisted above all of a code of service and endurance whose scope was the family and whose expression took the form of practical skills and moral nurturing.

After an English education in Cairo and majoring in English literature at Vassar, Makdisi herself settled in the United States. Initially she thought of herself, intellectually and culturally, as a citizen of the world. An underlying unease rose to the surface as she witnessed both her unsophisticated grandmother and her chic and worldly mother ageing, and, as violent changes overtook the Middle East, their families dispersed and their communities disintegrated, failing more and more to find in modernity the inner resources they needed, or an effective role to play. After Makdisi moved from the United States to Beirut, she embarked on a long and difficult reconsideration of what is involved in «culture», in terms of individual agency in the first instance, but in the end in much wider historical terms. Her starting point was to document the lives of the mother, father, grandmother and other relatives whom she had known only as the end products of processes which she had never thought of as historical, so much had she viewed them as belonging to private life: «I saw history as a parade of external events that went on entirely independently of us, without our intervention, our consent or even our awareness». ³⁵

³⁵ Makdisi, *Teta, Mother, and Me*, p. 12 (US edition).

Here is how she describes her departure on the search to understand her family history, in terms not of events but of how her relatives and she had dealt with them. The passage comes from the introduction to her book. Despite the repeated use of the word «felt», the deliberately simple terms she uses are in fact the distillation of a long journey away from unanalytical subjectivity towards maturity:

... [as] a young married woman with young children, teaching at the Beirut College for Women and trying to cope with the often contradictory demands of a professional and a family life [, i]mbued with the ideas and attitudes of the revolutionary changes I had lived through – Palestine and Egypt in the 1940s and 1950s, America in the 1960s, Lebanon beginning in the 1970s... I had absorbed the notion that the new and the modern had brought with them success and happiness, especially for women. Yet now I felt excluded from these improvements, and could not help but wonder, as I compared my life with my mother's and grandmother's, in what way mine was better. I began to see the much-trumpeted advancement of women as a fiction. In this attitude of mine lay hidden deep misapprehensions and misunderstandings of modernity and the social life of women in our part of the world, and even of our personal lives... I resolved that one day... I would write about my grandmother's life, about my mother's and about mine, examining, comparing, reflecting... when the war in Lebanon began two years [after my grandmother's death in 1973,] so intensely did I feel my alienation from the politics of the war, and from all the decisions that had led to it, even while feeling as intensely my attachment to some of the issues it raised, that a great need arose in me to investigate my function as an individual... I especially felt the need to validate my woman's role in society – for I had felt myself to be an unconnected and redundant object – and therefore my mother's and grandmother's as well.³⁶

By the end of the Lebanese civil war, Makdisi had gained more confidence in the meaningfulness of her mother's and grandmother's lives, although not enough to derive a clear-cut narrative from them:

The [Lebanese civil war] ended a few months after Mother died [in 1990]. Having experienced its shattering effects, I felt a new defensiveness for both Mother and [my grandmother], who had lived through so many wars and upheavals... We of the younger generation had judged them, and often found them wanting. We thought they lacked strength, or imagination... or willpower, or intellect, or *something*. From my new vantage point as war veteran, I felt that we had minimized the sapping, breaking effect that events had had

³⁶ *Ibidem*, pp. 9-11.

on them. We did not understand how much strength they had. We did not credit them enough with their survival and ours, with what they had done to make life quite simply continue, nor did we understand the inner price they had paid.³⁷

Comparing trajectories

What connections can we make between this sort of departure – a radical reappraisal of self and history – and al-Ṭāluwī's, an apparently purely geographical departure, in which nothing is questioned?

What I am really asking is: how does one deal with apparent incommensurables? The self-questioning memoir of a twentieth-century woman academic is a very different sort of document from a sixteenth-century male *adīb's curriculum vitae*. In comparing the two, how are we to achieve epistemological even-handedness, on the one hand, and epistemological continuity, on the other? And why compare them?

Well, for a start, both al-Ṭāluwī and Makdisi are intellectuals, and both feel that the privileged values involved in this status give them a special stake in society. Both turn to the reading public and ask them to empathise with their good memories of the past, but also with their disappointments: al-Ṭāluwī records many failures, failures to secure a response from a literary correspondent, failure to secure a post for which he had petitioned. Most importantly, both al-Ṭāluwī and Makdisi are ultimately rooted in Ottoman Bilād al-Šām, at the beginning and the end of its existence respectively. There is a real continuity here, despite the switch from one intellectual tradition to another. There is also a certain similarity in the life-cycle of each.

What al-Ṭāluwī asserts, as an intellectual – and it is the dominant subtext of his travel narrative – is continuity and unity. His travels are simply a spatial displacement, whose ultimate aim is to get him back to Damascus, which aim they achieve. Makdisi, on the contrary, thought that she had arrived home from the USA to pick up the threads and continue a trend set more than a generation before, only to find the ground slipping from beneath her feet:

When I started teaching there [in 1972], the Beirut College for Women [at which Mother had spent one exhilaratingly happy year,

³⁷ *Ibidem*, p. 11.

1931-2] was in its last days as a women's college... Socially, an interesting situation prevailed... girls from the most conservative societies and classes mixed with others from the most open and liberal... [But] the college began to admit male students gradually, for economic reasons... The college was gradually reabsorbed into the society from which it had originally emerged and from which it had gradually differentiated the particular role of women... Today, the small college has become a large university with a majority of male students, and is merely a reflection of the society outside its gates.³⁸

If Makdisi used jargon, she might call this the reassertion of a dominant paradigm. And, as the failure of her institution to uphold its founding ideal left her an «unconnected and redundant object», so, for Makdisi, the connecting trope of the narrative of her departure in search of a meaningful function seems to be that of setting off only to find oneself going round in circles. Indeed the circle is a diminishing one, or even a downward curve; for Makdisi's researches into her family and their wider communities convinced her that the Protestant missionaries who made such an impact on the Christian communities of Mount Lebanon in the second half of the 19th century were drawn into education, and not least into the education of girls, by the desire of the locals themselves, and that to a large extent the communities got from their transactions with Anglicans and Baptists what they themselves wanted and felt they needed: in some cases, independence from unprogressive local churches; in any case, an active role in shaping their own identities.³⁹ This last half-century of Ottoman empire was one of greatly increased mobility, opportunity and aspiration in the Levant. But the replacement of the Ottoman empire by the French and British mandates after World War I decreased local initiative, and went a long way to standardising whatever aspirations were not frustrated by the redrawing of the political map. And by the time the Beirut College for Women had ceased to be a college for women, the global world of learning had itself become standardised. Few, in those positivist days, questioned the universality of the knowledge it dispensed.

But al-Ṭāluwī too went round in circles. This is mirrored in the slightly-zigzag sequence of the materials in *Sāniḥāt* and the absence of a narrative frame. The effect of this is that the reader cannot anticipate where al-Ṭāluwī will go next, what the shape

³⁸ *Ibidem*, pp. 125-7.

³⁹ *Ibidem*, pp. 145-6, 148, 193-4. Compare, for the 18th century, Khater, «“God Has Called Me to Be Free”».

of his life will be. This is not surprising, because the book was composed in step with al-Ṭāluwī's life and completed only very near its end. He put together a first version in 981/1572-3, after meeting Ibn Bustān,⁴⁰ who he says had a great effect on the literary life of Damascus, and in whose employ he was from this year.⁴¹ This version, whose nucleus survives in the current first volume, was partly designed to commemorate Ibn ʿAbd al-Salām,⁴² who had been the great inspiration of al-Ṭāluwī's life previously.⁴³ At this point, he had come to the end of his youth in Damascus, on which he looks back nostalgically, and of the first part of his career, in which I include the first journey to Constantinople, the latter documented by his poem to Ebu³-su^cud⁴⁴ and four other pieces,⁴⁵ and the Damascus phase of his association with Ibn Bustān. In 984/1576-7 he was to return to Constantinople with Ibn Bustān, and continued to add to, and modify, *Sāniḥāt* as he went along. For this reason, the work has multiple perspectives. The last entry in the printed text is dated from Constantinople, Raġab 1012/ approximately January 1604, almost exactly two years before al-Ṭāluwī's death at the end of Ramaḍān 1014/February 1606. It introduces the poem which he recited to the Grand Vizier of the new sultan, Ahmed I (1603-17), on the latter's enthronement, in which he took the opportunity to ask, again, to be made *mufṭī* of Damascus,⁴⁶ a position for which he seems to have been angling for some time. A little earlier in *Sāniḥāt*, he tells us in a dry aside that he did obtain the post and is now back in Damascus,⁴⁷ but the printed text ends abruptly after the poem to the vizier. Its editor says that one of the manuscripts he used is an autograph which al-Ṭāluwī completed in 1013/1603-4;⁴⁸ perhaps this too was only a provisional version. Certainly the printed text as we have it does not put a

⁴⁰ See n. 5.

⁴¹ al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 1, p. 94.

⁴² See text to n. 18.

⁴³ al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 1, pp. 84-5.

⁴⁴ See n. 14.

⁴⁵ al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 1, pp. 127, 133, 136, 139 and 146; the last piece dates al-Ṭāluwī's return to Damascus to the end of 980/1572-3.

⁴⁶ al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 2, p. 314. The poem is macaronic: lines 11, 12, 22, 23, 29-33, 38 and 39 are in Persian.

⁴⁷ al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 2, p. 274.

⁴⁸ al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 1, introduction, p. 76. The editor gives the locations and identificatory numbers of the other MSS used, but not of this one. He does not quote its opening and closing passages or say how he identifies it as autograph, but he does note that it is written in Persian *ta^clīq* script.

final summing-up on al-Ṭāluwī's trajectory, or at any rate not a satisfactory one. The return home, his longing for which is the leitmotiv of the work, is mentioned only in passing, and in the introduction which explains the genesis of his book, al-Ṭāluwī still seems to be writing from Constantinople: he says that he joined the ranks of the ^c*ulamā*^o of Constantinople, «but now I find myself among them, yet not of them», because now they are all ignoramuses, and «the *madrasas* of al-Rūm are a chaos inhabited by either crows or owls... their white *mihprābs* are railed in by Blacks, and red-skinned barbarians (^c*ulūġ*) leap around on them like apes». ⁴⁹

Perhaps the impression of lack of direction or lack of achievement is not entirely subjective, or, if subjective, commands some objective assent. Al-Ṭāluwī's chief biographer, al-Muḥibbī (1061-111/1651-99), ⁵⁰ is a careful and distanced scholar, but nevertheless has an eye both to the recurrent factors which form patterns in a life, and to the way in which the subject's temperament stamps some form of verdict on it. From this viewpoint, he identifies both an expanding and a contracting circle in al-Ṭāluwī's life cycle, although he stresses that overall his career was successful. The great expansion of his horizons took place when, as a young man earning his living as a saddler, presumably in the army, he came to the notice of a local scholar who persuaded him «to exchange the dress of the soldiery for that of men of learning». Under distinguished local and visiting scholars, he embarked, as we have seen, on the encyclopaedic course of study typical of his day, and after much study of Ṣūfism «took the *ḥirqa*» in 972/1563-4. ⁵¹ His literary apprenticeship had produced its first fruit in 966/1557-8, when he wrote his first poem, says al-Ṭāluwī, to a *qādī* of Damascus. ⁵² Then he began his career, and after two quite successful tries at furthering his fortune in Constantinople, the first, in 980/1572-3, not mentioned by al-Muḥibbī, the second under the aegis of Ibn Bustān, he was able to return to Damascus a second time in 997/1588-9, where al-Muḥibbī portrays him pursuing literary pleasures with his old friends. ⁵³ (According to the dates and places mentioned in *Sāniḥāt*, vol. 1, al-Ṭāluwī

⁴⁹ al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 1, pp. 85-7.

⁵⁰ The editor lists al-Ṭāluwī's other biographers in his introduction, *Sāniḥāt*, vol. 1, pp. 16-18.

⁵¹ al-Muḥibbī, *Ḥulāsa*, vol. 2, p. 149.

⁵² al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 1, p. 159.

⁵³ al-Muḥibbī, *Ḥulāsa*, vol. 2, p. 150.

spent part or all of the following years before 997/1588-9 in Constantinople: 980, 984, 985, 987, 992, 993, 994.) At this point, he received financial help from a maternal cousin, the *amīr* Ibrāhīm Ibn Ṭālū (on whom see further below), who had just been made governor of Nablus. This enabled him to spend a year as a kind of mid-career sabbatical, studying in Cairo with Dā'ūd al-Anṭākī and other scholars, from some of whom, as we saw earlier, he took care to secure testimonials for use in the next step of his career. In the second phase of his career he obtained numerous posts in Constantinople, and finished by exchanging «the *madrasa* of Ḥayr al-Dīn Bāšā, worth 50 ^c*utmānīs*», for the Sulaymāniyya *madrasa* in Damascus together with the *muftī*ship of Damascus.⁵⁴ (According to the dates and places mentioned in *Sāniḥāt*, vol. 2, al-Ṭāluwī spent part or all of the following years in Constantinople: 1000, 1001, 1002, 1003, 1009, 1010, 1011, 1012.)

But al-Muḥibbī says that although he was now comfortably circumstanced, he was always complaining and wanting more, and that his temper was uneven.⁵⁵ And objectively speaking, al-Ṭāluwī's life could be seen as no more than a process of laboriously arriving back at what should have been his starting point. His *nisba* derives from his mother, a lady, it seems, of Artuqid descent,⁵⁶ called ^cAnqā bint ^cAlī ibn Ṭālū, who married, for reasons unexplained, a certain Aḥmad, or perhaps Muḥammad, «of Rūmī [i.e. Anatolian] ⁵⁷ birth» who came to Syria «in the service of a person in the entourage of Sultan Selim» (r. 1512-20). The couple settled in Damascus. (But when did they marry? And if «Aḥmad» settled in Syria after the Ottoman conquest in 1516, as seems to be implied, why was his son not born until 950/1543?) Sometime after his birth, al-Ṭāluwī's father somehow lost money from the *iqṭā'*^c that had been assigned to him and left Damascus, where his son «grew up alone, in receipt of only a small income from his father's *iqṭā'*^c, which he eventually transferred to another holder, and became a saddler». He must nevertheless have retained some local patronage, for, once he had become a student, he was able to settle a visiting scholar with whom he

⁵⁴ *Ibidem*, p. 150.

⁵⁵ *Ibidem*, vol. 2, p. 151.

⁵⁶ The Artuqids, a Turkish dynasty of Diyar Bakr, ceased to rule in 812/1409, see Bosworth, *New Islamic Dynasties*, p. 194; I have not been able to discover what became of the family afterwards.

⁵⁷ al-Ṭāluwī seems to use *al-diyār al-rūmiyya* as a synonym of Constantinople; perhaps this should be borne in mind here.

wished to study «in the *madrassa* of his maternal grandfather, the *amīr* ^cAlī». ⁵⁸ Meanwhile his maternal cousin had become governor of Nablus, and financed his study trip to Cairo. The maternal connection was important to al-Ṭāluwī for more than material reasons. He was always proud of his alleged Artuqid ancestors and of his eponym Ṭālū; allusions to them pepper his poetry, and the testimonials he obtained from his Egyptian masters are not only attestations of his literary competence. They are, in fact, primarily, elegantly composed authentications of his Artuqid and Ṭāluwid lineage: they certify that their signatories have read a document written by al-Ṭāluwī, which he does not, however, reproduce in *Sāniḥāt*: «the epistle (*risāla*) called “Artuqid”», or «epistle of the Ṭāluwid lineage (*nasab*) and handbook (^c*uḡḡāla*) of Artuqid nobility (*ḥasab*)», and that al-Ṭāluwī is a worthy representative of his line. ⁵⁹ The end of al-Ṭāluwī’s life found him back in occupation of the home which his father had been obliged to quit, or of a house in the very same district of Damascus, on to which, when he died, he had just built a little annexe which he intended to use as his library. ⁶⁰

If al-Ṭāluwī’s return to Damascus after his years of wandering failed to bring contentment, it is fair to remember that he could not know that he would die so soon, and may have expected to have to set off for Constantinople again to make sure of his position. Even so, we may well ask: what of his Sufism, which he mentions so often? Among intellectuals of his time, as well as being a spiritual resource enabling them to rise above the mortifications of daily life, it seems to have been a universalising, integrating, energising belief, which brought activities and fields of knowledge such as medicine, mathematics, mechanics, law and theology into harmony, and generally made sense of life. In this respect, it was functionally and perhaps even conceptually comparable to the «modernity» embraced with such openness of trust by Makdisi, her mother and grandmother. Like Makdisi with modernity, al-Ṭāluwī does not abandon his belief, but it does not seem to bring him a feeling of wholeness.

It may well be that to understand al-Ṭāluwī’s discontents we have to work back through the generations. The materials for this exercise may be scanty, but they do at least raise some obvious

⁵⁸ al-Muḥibbī, *Ḥulāṣa*, vol. 2, p. 149.

⁵⁹ al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt*, vol. 2, pp. 10, 91. Direct references in the testimonials to the *risāla* are at *Sāniḥāt*, vol. 2, pp. 92, 93, 95, 96, 101, 103, 104-5, 107, 111.

⁶⁰ al-Muḥibbī, *Ḥulāṣa*, vol. 2, p. 155.

questions. How was it that the Artuqids, who had not held power for nearly two centuries, still seemed to retain some form of local prestige in al-Ṭāluwī's lifetime? How did he come to inherit a share of this prestige through his mother? How did the Ottoman conquest make it possible for his mother to marry his father? And when al-Ṭāluwī himself gave up the condition of petty *rentier*, inherited from his father, to become a (military?) craftsman, what was involved in the switch; and what was involved in the switch that followed, from manual worker to intellectual?

The materials for reconstructing al-Ṭāluwī's maternal family (there seem to be none for his father's family) have been identified by Bakhit. They come from two types of sources: on the one hand biographical dictionaries compiled by contemporary historians, Muḥammad Ibn Ṭūlūn (880-953/1473-1546) and, for his important cousin Ibrāhīm Ibn Ṭālū, chiefly al-Ḥasan ibn Muḥammad al-Būrīnī (963-1024/1556-1615), and on the other hand Ottoman land registers (*tapu defters*). Not originally from Damascus, and perhaps only «claiming descent from the Artuqids», at the very end of Mamluk rule,

some of [the family's] members achieved prominence. Taqī al-Dīn b. Ṭālū was the *dawādar* of the Shāfi'ī judge in Damascus in 913/1507, and became the deputy supervisor of the Umayyad Mosque in 915/1509. His brother 'Alā' al-Dīn, married to the cousin of the historian Ibn Ṭūlūn, was in 922/1516 *naqīb al-jaysh* (adjutant of the army)... When Sultan Selīm entered Damascus, 'Alā' al-Dīn received a gift but remained loyal to the Mamlūks... It appears that he was among the many Mamlūk employees who were pardoned by Sultan Selīm. He was installed as a deputy supervisor of the Umayyad Mosque.

The most prominent member of the family, Ibrāhīm Ibn Ṭālū (d. ca. 1024/1615)

began his career in the service of the governor of Damascus, Aḥmad Pāsha al-Khālīdī (ca. 965/1557), and when Aḥmad Pāsha was transferred, Ibrāhīm accompanied him... When the campaign against Cyprus was launched [in 1569; it was captured from the Venetians in 1571], he supervised the supply of provisions from Damascus⁶¹ and led its army. Probably because of this service, he later became the first local person to be appointed head of the military force in Damascus. In 997/1588 he was given the Sanjaq of Nāblus, where he served for two years. In 999/1590 he became *amīr al-mulāqa* and demonstrated his ability to provide security for pilgrims. His last official appointment, in 1016/1607, was as governor of Tadmur.

⁶¹ See Finkel, *Osman's Dream*, pp. 158-9, for the campaign.

The status of other members of the family is not obvious:

Tapu Defters show that many members of this family held timars. Among them were Ibrāhīm, his son Ḥasan, °Uthmān, Muḥammad and °Alī, all of whom received only small timars.⁶²

This, then, was a family possessed of enough capabilities to carry it through political and administrative changes and even to enhance its role, for one member, al-Ṭāluwī, additionally struck off on a new path and joined an intellectual elite. Put in these terms, al-Ṭāluwī's opportunities, and those of his parents and relatives, in joining the new, foreign elite in a time of political reconfiguration, do not seem so different from those of Makdisi's mother's family who, from being peasants and craftsmen, in one or two generations became, before and after the First World War, vectors of a universalising, English high culture.⁶³

There are further parallels. Makdisi's family chose a foreign language, English, as their medium of high culture, but so too, presumably, did al-Ṭāluwī in opting for Arabic, given that his father was an incomer from Rūm and his mother's forebears originally Turks. Both Makdisi and al-Ṭāluwī chose the female lineage as their vector of identity, which, conventionally, would put them in a minority in their societies. Al-Ṭāluwī's literal-minded espousal of the values of an aesthete and choice of identifying himself, at least to his readers, almost exclusively as an *adīb* may also have put him in a minority. Modern scholarship, at any rate, with its low opinion of the Arabic *adab* of this period, treats it as subaltern and supposes «religious» writing, values and identities to have been overwhelmingly dominant. (But just as we cannot define Taqī al-Dīn's «modernity» as a rejection of tradition, because his scientific values coexisted with his religious identities, so the fact that *adab* occupied a large place in the lives and values of °ulamā° side by side with religious culture, as can be seen from the biographical dictionaries, may require us to rethink how we define religion and to revalue the role of *adab*.)

If we go deeper into the parallels between the criss-cross choices of majority and minority cultural positions adopted by Makdisi and al-Ṭāluwī, there will be several possible agendas to pursue. One will be to see in increasing detail what patterns of local opportunity played themselves out in Syria, as different

⁶² Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus*, pp. 190-1.

⁶³ Makdisi, *Teta, Mother, and Me*, chs. 10-7.

political structures were imposed, and how local cultural maps re-drew themselves in response. So, for example, Akram Khat-er's study of Catholic nuns in eighteenth-century Bilād al-Šām has uncovered, and shown the formative interplay of, previously neglected subalternities.⁶⁴ For Makdisi, in her grandmother's generation, this interplay was formative but negative:

Whether she was aware of it or not, my grandmother was partly formed by the mutual hostility between local and missionary cultures. It must have permeated every moment of life, every activity and every decision... It was the beginning of that alienation from their natural environment that was to dominate not only her life, but also the life of a whole class, a whole segment of the people.⁶⁵

Moving into a deeper focus, there will be no end to the individual departures that can be marked on these cultural maps – or, on the return from the journey, to the individual disappointments and dead ends that will be registered by candid subjects like Makdisi and al-Ṭāluwī, and by biographers like al-Muḥibbī who, in human terms, set a public estimate of achievement against what the individual feels himself to have achieved. Al-Muḥibbī is able to do this because he takes his subjects one by one: they are not enfolded in an explicit larger narrative. Another agenda, then, would be to stand back from collective history and the inherent purposefulness of narrative, and from giving leading emphasis to whatever we identify as broad, lasting and *ipso facto* meaningful trends, political or social, and to investigate instead what is so amply recorded, and what for many if not most subjects must form the real fabric of history: the sense of the shapelessness of their own experiences, of their losses and false departures.

Bibliography

Primary sources

Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī, *Šadarāt al-dahab fī aḥbār man dahab*, Cairo, Maktabat al-Qudsī, 1932-3 (repr. Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, n.d.), 8 vols.

⁶⁴ Khat-er, «“God Has Called me to Be Free”».

⁶⁵ Makdisi, *Teta, Mother, and Me*, p. 154.

- Makdisi, Jean Said, *Teta, Mother, and Me. Three Generations of Arab Women*, New York (NY), Norton, 2006 (first published as *Teta, Mother and Me: An Arab Woman's Memoir*, London, Saqi Books, 2005).
- al-Muhibbī, *Ḥulāṣat al-atar fī a^cyān al-qarn al-ḥādī ^cašar*, Cairo, al-Maṭba^ca al-Miṣriyya al-Wahbiyya, 1284, 4 vols.
- al-Ṭāluwī, *Sāniḥāt dumā l-qasr fī muṭārahāt banī l-^cašr*, ed. Muḥammad Mursī al-Ḥūlī, Beirut, ^cĀlam al-kutub, 1983.

Secondary literature

- Bakhit, Muhammad Adnan, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century*, Beirut: Librairie du Liban, 1982.
- Bosworth, C.E., *The New Islamic Dynasties*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1996.
- Bray, Julia, «Dāwūd ibn ^cUmar al-Anṭākī», in J. Lowry and D. Stewart (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography, 1350-1850*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2008, pp. 49-56.
- Finkel, Caroline, *Osman's Dream. The Story of the Ottoman Empire 1300-1923*, London, Murray, 2005.
- Imber, Colin, *Ebu²s-su^cud. The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997.
- Khater, Akram, «“God Has Called Me to Be Free”: Aleppan Nuns and the Transformation of Catholicism in 18th-Century Bilad al-Sham», in *International Journal of Middle East Studies*, 40 (2008), pp. 421-43.
- King, D.A., «Takī al-Dīn», in *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 10, Leiden, Brill, 2000, pp. 132-3.
- Meier, Astrid, «Perceptions of a New Era? Historical Writing in Early Ottoman Damascus», in *Arabica*, 51 (2004), pp. 419-34.
- Müller, Kathrin, «*Al-ḥanīn ilā l-awṭān* in Early *adab*-Literature», in Angelika Neuwirth, Birgit Embaló, Sebastian Günther and Maher Jarrar (eds.), *Myths, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature. Towards a New Hermeneutic Approach*. Proceedings of the International Symposium in Beirut, June 25th-June 30th, 1996, Beirut-Stuttgart, Steiner Verlag, 1999, pp. 33-58.
- Van Gelder, G.J.H., «*Mulamma^ca*», in Julie Scott Meisami and Paul Starkey (eds.), *Encyclopedia of Arabic Literature*, London, Routledge, 1998, vol. 2, p. 549.

ABSTRACT

This paper addresses the question of the imbalance of evidence in different periods within the same cultural area, and the problem of achieving epistemological even-handedness in the face of imbalance. It compares two cases of real and metaphorical departure from Bilād al-Šām in the context of major imperial reconfigurations, the «new worlds» of my title. In retrospect, both travellers see their departures as false departures; but the materials for identifying their feelings, connecting them to specific historical situations, and evaluating their significance, are qualitatively different. Born after the Ottoman conquest, Darwīš Muḥammad al-Ṭāluwī recorded his travels in an anthology of poetic epistles, *Sāniḥāt dumā l-qasr*, which also advertises his allegiance to Arabic high culture, an «empire» of the mind. Are its literary conventions an indication of what he really felt? Are his expressions of discontent a sign of «modernity»? And if so, is this an instance of friction between local culture and the new imperial order? Jean Said Makdisi's *Teta, Mother, and Me* is premised on friction between cultural identities and imposed civil identities. Born under the British Mandate in Palestine, Makdisi recognised the unwritten tradition of Arab feminine ethics in which her grandmother, an Ottoman subject by birth, had been brought up, only after she herself had identified with an international English literary culture. She analyses the subaltern tradition and her own subjectivity in order to understand the cultural problems posed by modernity and displacement. Comparison suggests that in Makdisi's trajectory as in al-Ṭāluwī's, the real significance lies in the false departures ignored by normative historical narratives.

KEYWORDS

Syria. Imperialism. Autobiography.

ROSELLA DORIGO

MAḤĀMID AL-FARANSĪS WA-WAṢF BĀRĪS
BY YA^cQŪB ṢANŪ^c.

A Guide of Paris for tourists coming from Orient

The object of my analysis is a small book published in Paris between 1890 and 1891 by the publishing house Lefebvre.¹ From the four title-pages we see that it was printed under two titles, one of them in French: *La France et Paris. Géographie, histoire, colonies, gouvernement, armée, marine, produits, commerce, industrie et guide de Paris en six jours* (France and Paris. Geography, history, colonies, government, army, navy, products, commerce, industry, and guide of Paris in six days) (plate 1); the other one in Arabic: *Maḥāmid al-Faransīs wa-waṣf Bārīs* (Good qualities of the French and description of Paris).² Also the paternity of the book appears double, since two names of authors are written in those title-pages. One of them is clearly European: M.E. Felumb, the second is Arab: Cheikh Abou Naddara.³ This second author is declared to be the *Directeur et rédacteur en chef du journal patriotique Egyptien «L'Abou Naddara» et de la revue illustrée «Attawadod»* (Director and editor-in-chief of the Egyptian patriotic newspaper «Abou Naddara» and of the illustrated magazine «Attawadod»)⁴ and he is said to be the author of the Arabic text, as well as the owner of the copyright: *Texte arabe et propriété littéraire du Cheikh Abou Naddara* (Arabic text and copyright of Cheikh Abou Naddara).⁵ In the third title-page (in Arabic letters), there is also written that the book was composed by him, on ideas and notes by E. Felumb: *Ta^clīf al-duktūr Fīlūm al-Nūrwiḡī, bi-qalam Abī Nazzāra* (Composed by dr. Felumb the

¹ National Library of Paris, among the rare volumes with limits of consultation.

² The titles of the first two title-pages are written in French, in Latin letters, the third and the fourth only in Arabic.

³ First and second title pages.

⁴ First title-page.

⁵ Second title-page.

Norwegian, written by the pen of Abū Nazzāra) (plate 2).⁶ From the titles of the book and from the explanations given in the first pages of it, we learn that it was a small guide of France and Paris, destined to Arab readers. Actually, most of the 46 pages forming the text are in Arabic, in hand-made characters, while only a couple of pages are in French.

The name of its Arab author, Abū Nazzāra, was the pen-name commonly used by the Egyptian Jewish writer Ya'qūb Ṣanū^c (1839-1912), who, at the time of the publication of the volume, had been living in Paris for several years.⁷ He belonged to a good Jewish family, which enjoyed a position of privilege in the Egyptian society, as we can learn from some comments of scholars, of that period and later.⁸ It is well known that he was forced to leave Egypt in 1876 and that he went into voluntary exile in Paris, where he remained until his death, earning his daily bread as a journalist⁹ and as a teacher of foreign languages, and taking active part in the cultural life of the country, which he considered as his adoptive homeland.

During his stay in France, he never stopped writing both in Arabic and in French and he taught both languages, together with some others like Italian and English. In particular, he asserted to be able to teach Arabic with a personal intensive method, often advertised in his published works, as one can see reading his book *Soubaits d'Orient*,¹⁰ born in the same period of *Maḥāmid al-Faransis*, where he wrote that with his new methods, based on 35 years of experience in teaching, he was able to make people understand and speak Arabic in thirty lessons; and in the same book he declared that he was at disposal of the French and foreign press, ready to receive journalists at home, as well as those asking him for lessons, translations, conferences, in English, Italian and Arabic. "

⁶ *Ibidem*.

⁷ In addition to his own autobiography, *Ma vie en vers et mon théâtre en prose*, see about him: Landau, *Abu-Naddara*, and Idem, «Abū Naddāra»; Naḡm, *al-Masraḥiyya*; Gendzier, *The Practical*; Louca, *Voyageurs*; Somekh, *Lost Voices*; Moreh, *Ya'qūb Ṣanū^c*; Badawi, *Early Arabic Drama*, pp. 31-42; Sadgrove, *The Egyptian Theatre*, pp. 89-116; Dorigo, *Autobiographical*.

⁸ Hamont, *L'Égypte*; Jerrold, *Egypt*; Gendzier, *The Practical*, p. 13.

⁹ In France he continued also the editing and printing of his famous satirical newspapers, rich of cartoons and sketches in colloquial Egyptian. See: Tarrāzī, *Tārīḥ al-ṣiḥāfa*.

¹⁰ Abou Naddara, *Soubaits d'Orient*, first cover-page.

¹¹ *Ibidem*, p. 1. A similar advertisement can be found in his journal *Abū Nazzāra*, Paris, 28 févr. 1888, quoted by Louca, *Voyageurs*, p. 156.

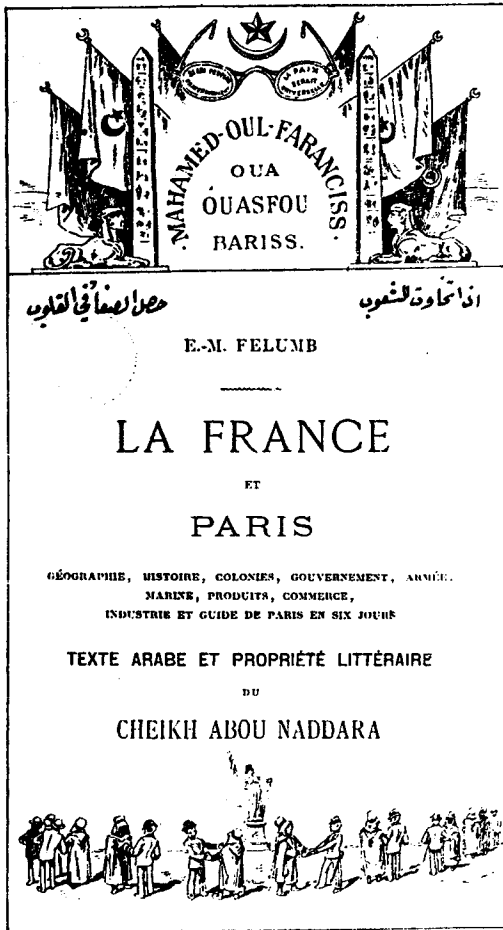


Plate 1: Title-page of the French edition of *La France et Paris*. *Géographie, histoire, colonies, gouvernement, armée, marine, produits, commerce, industrie et guide de Paris en six jours* (France and Paris. Geography, history, colonies, government, army, navy, products, commerce, industry, and guide of Paris in six days).
(By kind permission of the Bibliothèque Nationale de France, Paris)

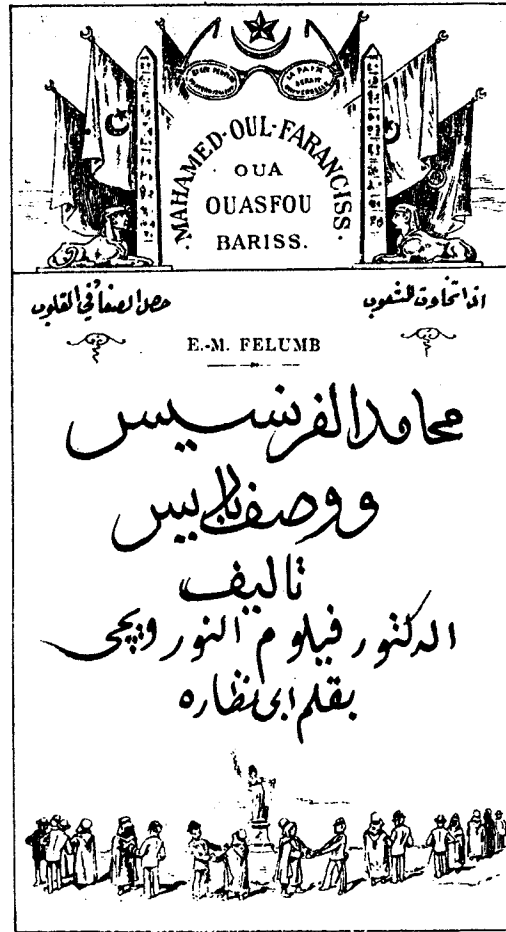


Plate 2: Title-page of the Arabic edition of *Maḥāmid al-Farānsīs wa-waṣf Bārīs* (Good qualities of the French and description of Paris).
(By kind permission of the Bibliothèque Nationale de France, Paris)

His relationships with France, country that he sincerely admired, were so good that he often expressed his gratitude calling it *al-dawla al-habība* (the beloved nation).¹² In the meantime, his homesickness and nostalgia for Egypt made him to remain in contact with his compatriots and, even in place of exile, he never stopped expressing his political ideas of nationalism, through his literary works and speeches.¹³ For example, he never accepted that Egypt – owing to the ineptitude of its governors, the *khedives* Ismā'īl, ^cAbbās I, Tawfiq and ^cAbbās II –¹⁴ had fallen into the hands of Great Britain, «perfidious Albion», as he called the British nation.¹⁵ Confirming this attitude of him against England, a further attack to that country and a hymn to France can be found in a small group of French verses, published in the above mentioned *Souhails d'Orient*: «Je te salue, ô de Molière/pays béni par le Seigneur!/Pays de progrès, de lumière/de gloire, d'esprit et d'honneur! // C'est à toi, généreuse France,/que doit plus d'une nation/son réveil, son indépendance et sa civilisation. // Aucune n'est reconnaissante;/mais une nation le sera/lorsque ta main toute puissante/de joug anglais la sauvera!» (I am greeting you, country of Molière, blessed by God! It is to you, generous France, that more than one nation owes its revival, its independence, its civilization! No one is grateful, but one nation will be, when your powerful hand will save it from the English yoke!).¹⁶

It is interesting to read what an intellectual of that period, Edouard Le Roy, wrote about him in his preface to the short story entitled *Abou Naddara à Stambul*;¹⁷ in this preface, Le Roy underlines that Abū Nazzāra was a strenuous defender of Egypt, to the service of which he had put all his energies and his good qualities. The scholar reminds, in the meanwhile, that Ṣanū^c had always fought against corruption and plots, deriving from the English influence in the Middle East, and against the foreign policy of that government, that he defined as «unworthy of a civil nation»;¹⁸ moreover, later, Le Roy asserts that Abū Nazzāra was forced to

¹² Abū Nazzāra, *Mahāmid*, p. 45.

¹³ For his works in journalism, see: Ṭarrāzī, *Tārīḥ al-Ṣiḥāfa*; Abduh, *Abū Nazzāra*.

¹⁴ Vatikiotis, *The History*, pp. 70-89, 71-2, 200-1, 201-3.

¹⁵ Abou Naddara, *Souhails*, p. 15.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 17-9. The poem was written by Ṣanū^c with the occasion of a dinner organized by scholars of Molière and chaired by M. Monval; in these verses Ṣanū^c called Molière «*mon Maître divin*», p. 18.

¹⁷ Sanua, *Abou Naddara à Stambul*.

¹⁸ *Ibidem*, p. 1.

go into exile just because he had denounced the secret English projects, foreseeing the English invasion of Egypt.¹⁹ Le Roy writes that Ṣanū^c attacked his enemy Great Britain by pen and pencil, because he was a brilliant writer and an excellent caricaturist.²⁰ About the political ideas of this Egyptian Jewish writer, let us remind his probable bond with the Italian and the Oriental Freemasonry, his sure contacts with the Egyptian reformers Ġamāl al-Dīn al-Afġānī (1839-1897) and Muḥammad ^cAbduh (1849-1905) – whom he met in Paris at the beginning of his exile – and his spiritual participation in the so-called ^cUrābī's revolt.²¹

A later scholar, Anouar Louca, in his study *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX^e siècle*, underlined the role of Ṣanū^c in the intellectual and political life of that period and put in particular evidence the fact that he devoted many personal continuous efforts to strengthen the relationships between East and West: «En même temps qu'il s'efforce de présenter son Orient et son Égypte en France, Abou-Naddara offre aux Orientaux et aux Égyptiens, dans ses périodiques, ses brochures et ses conférences, une belle image de la France» (While making efforts to present his Orientals and his Egyptians in France, Abū Nazzāra offers to them, in his magazines, his pamphlets, his conferences, a pleasant image of France).²² The work examined here, *Mahāmid al-Faransīs wa-waṣf Bārīs*, is a perfect example of what could be called the 'double national belonging' of Abū Nazzāra, who, in accordance with this spirit, composed this book and dedicated it to France, in order to praise the country and its inhabitants and, above all, to induce his Arab compatriots to visit it.

Behind the description of Paris, these motives are clear. In fact, he described Paris and its wonderful beauties trying to attract with all means his Arab public, and even when he praised the French civilization, he wanted to induce Orientals to know and appreciate it; moreover, he was convinced that deeper contacts between French and Arabs would bring positive results for a general peace, all over the world. This idea is confirmed by some drawings, enriching the first three title-pages of the book I am examining here. For instance, in the lower part of the second and third pages, there is a picture showing a group of

¹⁹ *Ibidem*, p. 2.

²⁰ See, for instance: de Baignères, *L'Égypte*.

²¹ Vatikiotis, *The History*, pp. 134-7; see also: Sanmarco, «Le mouvement», pp. 304-5; Blumenkranz, *Histoire des Juifs*.

²² Louca, *Voyageurs*, p. 168.

men clasping one another's hands; some of the men are wearing European clothes, others are dressed in an Arab style; in the centre of the group there is the statue of a woman, probably representing France; flags, sphinxes and other ornaments complete the pages; two verses are written on the uppermost part of these pages: *Idā taḥāwat al-šū^cūb, ḥasala al-ṣafā^ᶜ fī l-qulūb* (When people fraternize, serenity will be spread all over the world);²³ the French translation of these words can be found inside the two glasses of the spectacles drawn at the top of the same pages: «Si les peuples fraternisaient, la paix serait universelle». A breath of an international open-mindedness comes from these figures and shows Abū Nazzāra's idealistic hopes for peace and love in the world; let us note that a very similar picture can be found on the cover of his monthly magazine *al-Tawaddud*, where some Arabs and some French are clasping one another's hands, near the statue of the Republic.²⁴

A quick look at these drawings allows us to note their extraordinary similarity to those that Ṣanū^c was used to draw for his satirical cartoons under the above mentioned pen-name of Abū Nazzāra. For instance, in the uppermost part of the title pages, one can see the drawing of a pair of glasses, the symbol he liked to adopt in his political newspapers, considering glasses as instruments allowing people to observe the world around them more clearly.²⁵

As above said, from the two introductory chapters placed at the beginning of the book – one written in French,²⁶ the second in Arabic²⁷ – one can perfectly realize that with this pamphlet Ṣanū^c wanted to encourage Arab people to go on trip to France, in order to see with their eyes the places described in the book, but one reads that the Author desired also to achieve two important results: to improve their cultural level and to better their relationships with the French. Under these aspects, *Maḥāmid al-Faransīs wa-waṣf Bārīs* could be considered an attempt to create a cross-cultural dialogue between the Arab world and Europe. Ṣanū^c's conviction of the importance of travelling, not only in

²³ Abū Nazzāra, *Maḥāmid*, second and third title-pages.

²⁴ Louca, *Voyageurs*, p. 164.

²⁵ A same pair of glasses marked his own portraits, because he normally was forced to use them owing to an ophthalmic disease he suffered from. See Gendzier, *The Practical*, pp. 58-61.

²⁶ Abū Nazzāra, *Maḥāmid*, pp. 45-6.

²⁷ *Ibidem*, pp. 5-7.

order to visit new places, but also to meet the culture of «the others» is quite interesting for that time. It is not by chance that, in one of his famous newspapers *Riḥlat Abī Nazzāra zarqāʿ*, published after his arrival in Paris, he wrote that the world resembles a book, and one reads only the first page of it, if he never leaves his fatherland.²⁸

The French preface

In these pages, dated 15 December 1890, under the title of *Maḥamed-oul-Faranciss oua ouasfou Bariss* – which is simply the French transcription of the Arabic pronunciation of the title written in the Arabic cover-pages – the author boasts the friendship of France for Oriental people and confirms his personal gratitude to the country giving him hospitality. In order to inform the French people about the subject of the text he wrote in Arabic, he tries to summarise its contents and the reasons for his decision to write it. Perhaps, these pages in French were also a kind of justification of Ṣanū^c, for having produced in France a work in a language different from the national one. It is not by chance that he clearly underlines, at the end of the preface, that the book was «destiné à faire connaître la France en Orient» (destined to make France to be known in the East).²⁹

The chapter begins with a long digression about the concise nature of Arabic, in comparison of which European languages – says Ṣanū^c – need at least four or five lines to say what could be expressed in Arabic with only one line. He defines Arabs «avares de mots» (persons of few words), but he admits that they abound in words when they create the titles of their books.³⁰ Ṣanū^c himself explains that he considers this digression necessary to help European readers to understand that the small number of pages written in Arabic does not mean that the subject they treat is short and simple: on the contrary, they contain all the rich and numerous information that are announced in this foreword, without any exaggeration.³¹

In this short French introduction Ṣanū^c declares that the idea of writing a guide of Paris in Arabic did not come from

²⁸ *Riḥlat Abī Nazzāra*.

²⁹ Abū Nazzāra, *Maḥāmid*, p. 46

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

himself but from his friend Felumb. He explains that he was a Norwegian scholar, who had settled in Paris before twenty years with his family and who warmly admired France, for which he had spent money and efforts in order to study its history and its art. Felumb – explains Ṣanū^c – had written several literary articles and news items about the great *Exposition Universelle* in 1889, contributing to its success. In the following year Felumb proposed to his Arab friend Abū Nazzāra to write a pamphlet addressed to Oriental people, to make them know and appreciate France and Paris and, above all, to make them desire to visit the country, as Ṣanū^c himself writes:

Il nous a donné ses notes en nous priant de les développer et d'en composer un petit ouvrage qui puisse faire connaître aux orientaux ce beau pays de France, sa géographie, son histoire, sa puissance navale et militaire, ses produits, son commerce, son industrie, et qui, en les engageant de visiter Paris, leur permette de le faire en six jours.

(He gave us his notes, asking us to develop them and to compose with them a small work, which could make the Orientals know this wonderful country, France, its geography, its history, its naval and military power, its products, its commerce, its industries; and which, by engaging them to visit Paris, allows them to do this visit in six days).³²

The idea of a very short visit was certainly good and new and showed an open-minded author, who took in consideration the probable lack of time of his readers/travellers, due to the hurry of modern times. Ṣanū^c says that he accepted the proposal and in a short time started to compose the requested book. The costs of printing were covered by Felumb himself.³³ Ṣanū^c explains also that, in the intention of Felumb, hundreds of copies of the work were to be sent in all the African and Asian countries, where Arabic was spoken; the most influent people received it free of charge and, after having read it, handed it to friends and relatives. This was the habit in all the Oriental countries, where printed books were yet rare – he says.³⁴

According to Ṣanū^c, his guide book had to be instructive and concise, but also pleasant; so, as Louca underlines,³⁵ he

³² *Ibidem*, p. 46.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Louca, *Voyageurs*, p. 168.

did his best to write in literary Arabic and imagined a lot of enrichments, like drawings, verses and songs, to be added to the geographic and artistic details necessary for the description of the places. He himself clearly explains that he wanted to appeal to the Arab readers:

Nous avons fait un guide de Paris en y mêlant des vers et des chansons afin de le rendre plus attrayant aux Orientaux, qui aiment tant la poésie.

(We wrote a guide of Paris mixing verses and songs in it, in order to make it more charming for Oriental people, who love poetry so much).³⁶

On that basis, he concludes the chapter with a hope of success:

Ce volume sera donc, nous l'espérons, apprécié par les lecteurs arabes, car il réunira pour eux tous les genres d'attraits!

(This volume, in our hopes, will be appreciated by Arab readers because it will combine for them all the kinds of attractions).³⁷

Finally, he adds that he thought to put the book under the patronage of M. Etienne, State Under-Secretary for Colonies, owing to the fact that the work was destined to circulate above all in those countries. Then, in the last part of this French introduction, he gives some further place to thank and praise the French authorities, and he offers a picture of M. Carnot, President of the French Republic, accompanied by captions both in Arabic and in French. Some verses in honour of the above mentioned Under-Secretary of State for Colonies, M. Etienne, conclude the preface,³⁸ as a further confirmation of the love of Ṣanū^c for occasional poetry. As a court poet, in other works of him he shows his tendency for composing verses in praise of authorities; one can see an interesting example of this attitude of Ṣanū^c in the above mentioned *Souhails d'Orient*, where, among the poems devoted to France, there is a nice group of verses in six different languages, offered by the Author to M. Carnot, on the opening day of the Universal Exhibition of 1889.

A last explanation, put as a footnote at the end of this French introduction, according to the intentions of the Author, would

³⁶ Abū Nazzāra, *Maḥāmid*, p. 45.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

help those who do not know Arabic to understand the structure of the book and its inner organisation: «Ce volume commence à l'arabe, c'est-à-dire de droite à gauche» (This volume begins in accordance with the Arabic writing, that is from right to left)³⁹ It seems a kind of advice to French readers not to be astonished if the pages are numbered in a strange way!

*al-Muqaddima*⁴⁰

The high literary Arabic style adopted by Ṣanū^c in this foreword, and in most of the Arabic text, was certainly the same style used by good writers at the end of the 19th century: as above said, in fact, even if the various chapters contain historical, topographic, artistic and social information about France and Paris, they are often enriched by quotations, metaphors, and elegant sentences, not exactly what one could have expected from a tourist guide.

The Author opens with a praise to God:

Praise to You, my God, You who makes tongues speak, You who makes fantasies of thoughts flow in their courses, You who makes manifest what hearts conceal! Grant me force of spirit and flow of language, so that I am able to explain to French people what I have in my heart and what I love! As you supplied me with what I said to the Orientals, and as you softened for me the hearts of the French, so that they printed my speeches, which I hope will be the principal motive to increase love, friendship and fraternity between them and the Orientals. Please attract towards me the hearts of the Orientals, so that they listen to all my words, with which I intend only to do something that is a duty for me, on behalf of human beings!⁴¹

It is clear, reading these words of the *Muqaddima*, that the Author intends to magnify his own work, underlining its international importance as an instrument of contact between East and West, and, above all, as a product wanted and supported by God.

As regards the general contents of this chapter, his gratitude for the generosity of France is expressed once again, through praises and thanks. In fact, about the country he says:

I arrived there and I was received with generosity and granted with a friendly face; I lived in her places with security and trust; I began to go and come, being among her sons like one of them. [...]. I composed these pages only to consummate the love that I

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 5-7.

⁴¹ *Ibidem*, p. 6.

had in my heart for her. [...] I did not say that with these pages of mine I shall increase her fame, because she is too great to be in the need of my praise towards her, being rich of glory.⁴²

Finally, he concludes this *Muqaddima* with a dedication: «*Fakadālika ubdī hādā ilayhā alā sabīl al-šukr allādī istawğaba alayya naḥwahā*» (Consequently, to her I dedicate this work, for the gratitude that I owe to her!).⁴³

al-Duḥūl fī l-mawḏū^c⁴⁴

It is a very short third introduction, before dealing with the main subject of the book. Here Ṣanū^c underlines, once again, that the value of his guide is assured by the fact that it was written with the help of God. In fact, he says: «*Istaḥartu l-Mawlā fī taʿlīf šaʿy yakūnu nāfi^c wa-mufīd wa-dalīl*» (I asked God for His advice to be able to compose something useful, condensed and leading).⁴⁵ The result was a work which he defines *dalīl sahl* (an easy guide), created to meet the requirements of Arab visitors in France. About the necessity of using it, coming to Paris from abroad, he insists reminding that, among the great number of persons thronging to Paris – some searching commercial opportunities, some thinking that a sightseeing tour of the town would give them pleasure, others aiming a deeper knowledge of the flowering of modern French science – each visitor, even well prepared, needs a *dalīl*, leading him in his visit, because – he says: «*al-ğarīb a^cmā, wa-law baṣīr*» (A stranger is blind, even if he has good sight).⁴⁶

Short later, before ending these few paragraphs, the Author introduces the subject of the great Universal Exhibition (*al-Ma^crid al-^cāmm*), which was held in Paris in 1889. He says that he wants to inform those who did not attend this great event, and that, in the mean time, he intends to help those who saw it, by reminding them its magnificence, so that, from their souvenir, they can feel a new pleasure and improve their knowledge about sciences, arts, industries in modern times.⁴⁷

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem*, p. 7.

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibidem.*

*Dalīl Bārīs*⁴⁸

After a part of the book devoted to the history of France, magnifying its greatness and power,⁴⁹ here Ṣanū^c introduces his Arab readers into the main subject, that is the description of Paris in a sort of guide for Arab tourists.

Beginning the chapter the Author underlines that kings, ministers, intellectuals, bankers and all the most important people who visited Paris at least once, agree with the assessment that it is the greatest and the most profitable city of the world: «*Inna Bārīs hiya a^czam mudun al-dunyā wa-afyaduhā*». ⁵⁰ Then, he clarifies that those who had the opportunity of spending some days in Paris during the Universal Exhibition of 1889 are particularly lucky and will never forget the pleasure of their visit, even if they are well acquainted with other very famous international places. ⁵¹ Once again, the Exhibition plays an essential role in this book by Ṣanū^c.

Each day of visit is described separately, following a chronological order; the title of each part is *Furğat al-zā^oir fī l-yawm al-awwal*,... *fī l-yawm al-tānī*,... *fī l-yawm al-tālit*... (Visit of the tourist in the first day,... the second day... the third day...), and so on. Let us note that the term *furğa* implies the double meaning of «state of happiness after suffering; pleasure; delight», besides that of «onlooking, watching, viewing», ⁵² perfectly in accordance with the spirit of Ṣanū^c and his personal feelings towards Paris.

The description of the town is minutely detailed, although the visit is organized in only six days; squares, avenues, theatres, monuments, all are quoted in his *Dalīl*, often introduced by enthusiastic words of appreciation. In this narrative, which is essentially documentary, the fantastic element is offered by the comments of the Author, who gives a shape to the itinerary through his comments and advises. For example, at the beginning of the first day of visit,⁵³ when Ṣanū^c describes the great *boulevards* of Paris, he writes that: «*Lā maṭīl labā fī madā^oin al-dunyā*» (They are unrivalled among the cities of the world). And he adds: «*Hiya al-ān a^czam mawqī^c Bārīs*» (They are today

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 16-40.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 8-15.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 16.

⁵¹ *Ibidem*, p. 16.

⁵² Wehr, *A Dictionary*.

the most important sites of Paris), meaning that the visitor must see them, because their beauty can't be imagined by those who have not yet visited them; actually, the Author explains that, crossing them for the first time by night, the astonishment of the visitor is relevant: «*Wa-l-mārr minbā laylan li-kaṭrat mā fibā min al-ġāz wa-al-nūr al-kabrabi, yazunnubā muzayyana li-qudūm malik aw ta^czīm ^cid*» (Those who cross them by night think that they are prepared for the arrival of a king or for the celebration of a feast, owing to the great number of gas and electric lights which are there).⁵⁴

Then, among the great *boulevards*, he names *Boulevard des Capucines*, and the Grand Hotel (*Liġrān Ūṭil al-Musāfir Hāna*), reminding that it is one of the most important hotels in Paris, where – he writes – princes and important persons love to stay, because it is very comfortable and offers very good cuisine: «*Hiyā fi ġāyat al-intizām fi maskanibā wa-ma²kalihā*» (It is extremely accurate, for stay and eating).⁵⁵ Later, *Boulevard des Italiens* and *Montmartre*. In *Boulevard Saint Denis*, he mentions the presence of a splendid arch: «*bāb ^cādīm al-miṭāl*» (an arch that has no equal), only equivalent to another one in *Boulevard Saint Martin*.⁵⁶ After this arch, when he leads his visitors in *Place de la Republic*, he defines it «*sāḥa ^cazīma*» (a very imposing square) and he says that in its centre the statue of France, holding a flower, is surrounded by wonderful statues of lions and men.⁵⁷

In the second day, the Author leads his tourists to see the great theatre of *L'Opéra*, which is accurately described. Then he names *Rue de la Paix*, *Place Vendôme*, *les Tuileries*, *le Carrousel*. About the museum of *Louvre* he devotes many lines to illustrate the magnificence of its masterpieces. Later he praises the two churches of *Nôtre-Dame-de-Lorette* and of *La Trinité*. Finally, he names the *Opéra* again and the theatre of *Folies Bergères*. This last place gives him the opportunity of making an amusing comment, about its dangers for the spirit of people; in fact he advises his tourist to be careful there, and not to be attracted by the «girls of pleasure» who act in the theatre. He says: «*Innamā yanbaġi lah an yataḥarrasa ^calā nafsih (...) min al-hawā wa-banātib*» (He has to be careful and look after himself, against pleasure and its

⁵³ Abū Nazzāra, *Maḥāmid*, p. 17.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

girls), underlining that these girls play in the theatre only with the aim of attracting and possessing the hearts of people.⁵⁸

With this same style Ṣanū^c goes on in his description of the wonderful beauties of Paris, sometimes stopping on a subject or a place, sometimes only naming squares, churches, monuments, according to his tastes and his opinions. Normally, places or monuments are described with their French names, with a simple transcription of the sounds in Arabic letters. For instance, when he speaks about the above mentioned *Grands Boulevards*, he transcribes the term in Arabic as *Liḡrān Būliwār*; later, *Place de la République* is written in Arabic as *Blās dilā Ribūblīk*; *Boulevard des Italiens* as *Būliwār Dizītāliyān*; *Montmartre* as *Mūnmārti*; *Saint-Denis* as *Sāndīnī*, and so on.

Only in the middle of the book, where Ṣanū^c shows a whole page with the pictures of eleven main monuments of Paris – like a kind of visible summary of the visit – he uses the double languages, Arabic and French, in his captions (plate 3).⁵⁹ About

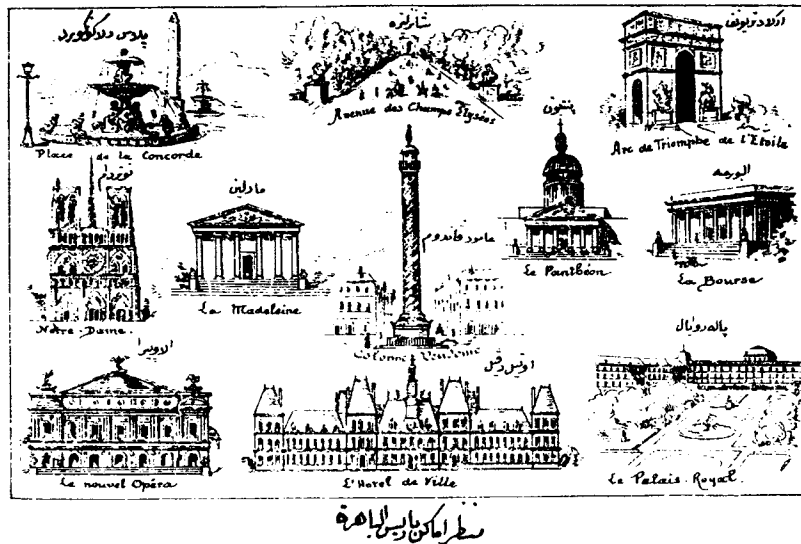


Plate 3: Pictures of eleven main monuments of Paris in double languages, Arabic and French, in the captions.

(By kind permission of the Bibliothèque Nationale de France, Paris)

⁵⁸ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 26.

this choice, he later declares that his readers, acquainted with the names of the most famous sites of Paris, both in French and in Arabic, could look for a desired site in the drawings, imagine it by their imagination and then reach it without doubt or hesitancy.⁶⁰

*al-Ma^crid*⁶¹

This short chapter is wholly devoted to the Exhibition of 1889, event which – as above underlined – was one of the most relevant ways exercised by Ṣanū^c to induce his Arab readers to go on a trip to Paris.

The Author begins with some general considerations on progress (*taqaddum*) and civilization (*tamaddun*), which have reached relevant positions in modern times in contrast with indolence (*takāsul*) and ignorance (*ğahl*), diffused in the past; then he leads his Arab readers to think about the importance of the processes of today technical and artistic improvements, and declares his great admiration for the modern civilization, with its development of arts, strengthening of industries, production of refinements, new jobs and grant of honours to people involved in progress.

The goals achieved by modernity – he also asserts – were perfectly shown in the Universal Exhibition of 1889 in Paris, dedicated to experimentation (*imtiḥān*) and prosperity (*sa^cāda*).⁶² It was something unforgettable and unequalled in history, with respect of any other national or international exhibitions – he declares – and its importance for human beings was very high, because it stimulated visitors to use their brains and their human intelligence.⁶³ In few lines, the Author repeats several times the words «progress» (*al-taqaddum*), «mind, intelligence» (*al-^caql*), «geniality» (*al-qarīḥa*), «invention» (*al-muḥtara^c*).⁶⁴

Concluding this chapter, he writes: «*Wa-min al-ma^clūm anna li-kull insān wa-kull šay³ qādiḥ wa-mādiḥ, allā hādā al-ma^crid lam yaqdaḥ fī waṣfih wa-nizāmih aḥad*» (It is well known that everybody and everything has a slanderer and a lauder; nevertheless,

⁶⁰ *Ibidem*, p. 41.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 40-1.

⁶² *Ibidem*, p. 40.

⁶³ *Ibidem*.

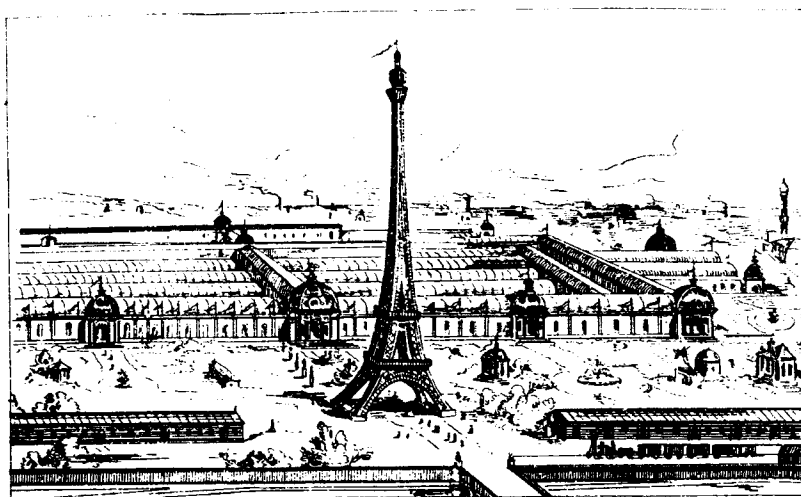
⁶⁴ *Ibidem*, pp. 40-1.

about this Exhibition no one has ever blamed its shape or its organization).⁶⁵

Finally, the Author quotes a short poem in praise of the event, composed of seven hemistiches ending with the rhyme «-lā»;⁶⁶ here an Egyptian poet – not well identified –⁶⁷ expresses his sorrow for the quickness with which the time of pleasure passed: «*Ayyāmuh ka-l-barq lum^catan inqadat/Wa-ra^oaytu ayyām al-surūr qalā^oilā*» (Its days passed as a lightning in a flash/And I considered insufficient the days of the joy!).⁶⁸

*al-Ḥātima*⁶⁹

It consists of about twenty lines, with the addition of two artistic elements: a picture showing the Exhibition site of 1889, in *Champ de Mars*, with the *Tour Eiffel* in the middle (plate 4); and the



Vue de l'Exposition Universelle de 1889

معرض باريس في ١٨٨٩

Plate 4: A picture showing the Exhibition site of 1889, with the Tour Eiffel in the middle.
(By permission of the Bibliothèque Nationale de France, Paris)

⁶⁵ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ The quotation is the following: «*Wa-qāla fib M.D.^c.Ġ. al-šā^cir al-miṣrī al-labīb...*» (The sensible [?] Egyptian poet M. D.^c.Ġ. [?] said of it...)

⁶⁸ Second hemistiche.

⁶⁹ Abū Nazzāra, *Maḥamid*, pp. 41-3

already mentioned short poem praising M. Etienne, a further occasion for Şanū^c to gain the benevolence of French authorities.

The starting words are a kind of final summary of the volume and a consideration of the fact that the Author was able to keep his double promises: to remind his readers of the good qualities and the great history of French people, and to guide Arab tourists to visit Paris in six days.

The main part is once again devoted to the Exhibition. Şanū^c writes that, even finished, visitors can visit the place and enjoy the sight of what is remaining of it. Time and place are mixed here, when he writes about the Expo:

Who has not seen it ought to go to its place, called *Champ de Mars*. It is true that he will not see it, because it was demolished, when there was no longer need to maintain its structures, after the departure of visitors and exhibitors. But its traces remained. So, from the little he can deduce the beauties of the whole and from the existing he can imagine the missing.⁷⁰

Among these traces, the visitor can see the *Burğ İfil* (the Eiffel Tower). As above said, the Author shows the tower in his last picture, where the most famous monument of Paris appears in all its height and integrity.⁷¹ Once again, Şanū^c firmly intends to use the fame and the splendour of the Expo of the previous year to induce new Arab tourists to visit the spot, at least to admire the traces remaining after this great event, above all the great Eiffel Tower. The written description of it, in this last chapter of the guide, is done with enthusiastic words, and it seems to be written just with the aim of striking the imagination of Arab readers. In fact, he says:

Its height is 300 metres. It is one of the most exceptional things constructed for the Exhibition, indeed it is one of the most imposing marvels of the Earth! Still today and in the future, God willing, people can go there. Some go up it, in the daytime to the top floor, the fourth; and at night to the first, where there is a *café chantant*, large enough to contain 400 people. We entered it several times and, after immersing ourselves into that melodious music or into the sight of the crowd, we completely forgot that we were in the air, at a height of 70 metres from the ground, while Paris itself was a whole of exhibitions, without any borders!⁷²

⁷⁰ *Ibidem*, p. 43.

⁷¹ *Ibidem*, p. 42.

⁷² *Ibidem*, p. 43.

It is not by chance that Ṣanū^c used this pamphlet *Maḥāmid al-Faransīs* in the opening days of the Universal Exhibition of 1890, speaking in the great hall that the French Ministry of Foreign Affairs and of Colonies put at his disposal in the Section of Colonies.⁷³ One can imagine that the Exhibition of 1889 had been so great an event for the Author to make him feel as a duty its celebration, even after its ending, and to participate to the opening works of the Exhibition of the following year. Once again, he addressed himself to an Arab public, formed by those who were on the spot but also by those who might have been induced to go on a trip to Paris later, for the occasion of the Exhibition. Surely, his particular attention was given to the second ones, with the aim of encouraging them to leave their Oriental countries and go to Paris, in order to visit the wonderful sites he had been describing for them, in Arabic, in his *Dalīl*.

Bibliography

Primary sources

Abou Naddara, *Souhails d'Orient*, Paris, Lefebvre, 1892.

Abū Naḍḍāra, 28 févr. 1888.

Abū Naẓẓāra, *Maḥāmid al-Faransīs wa-waṣf Bārīs*, Paris, Lefebvre, 1890.

Riḥlat Abī Naẓẓāra, (per.), n. 7, 18 march 1880.

Sanua, James, *Abou Naddara à Stambul*, Paris, Imprimerie Administrative et Commerciale de Lefebvre, 1892.

Sanua, James, *Ma vie en vers et mon théâtre en prose*, Paris, Impr. Montgeronnaise, 1909.

Secondary literature

Abduh, Ibrāhīm, *Abū Naẓẓāra imām al-ṣiḥāfa al-fukāhiyya al-muṣawwara wa-zaʿim al-maṣraḥ al-miṣrī*, Cairo, Maktabat al-Ādāb, 1953.

Badawī, Mustafa M., *Early Arabic Drama*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

Blumenkranz, Bernhard, *Histoire des Juifs en France*, Toulouse, E. Privat, 1972.

⁷³ Louca, *Voyageurs*, p. 169.

- Baignères, Paul de, *L'Égypte satirique. L'Album d'Abou Naddara, illustré de 48 pages de gravures*, Paris, Lefebvre, 1886.
- Dorigo, Rosella, «Autobiographical Features in the Works of Ya^cqūb Ṣanū^c», in Robin Ostle, Ed de Moor, Stefan Wild (eds.), *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, London, Saqi Books, 1998, pp. 51-61.
- Gendzier, Irene L., *The Practical Vision of Ya^cqūb Ṣanū^c*, Harvard (MS), Harvard University Press, 1966.
- Hamont, Pierre Nicolas, *L'Égypte sous Méhémet-Ali*, Paris, Léautey et Lecointe, 1843.
- Jerrold, William Blanchar, *Egypt under Ismail Pacha*, London, S. Tinsley, 1879.
- Landau, Jacob M., «Abu-Naddara, an Egyptian Jewish nationalist», *Journal of Jewish Studies*, Cambridge, 3 (1952), pp. 30-44
- , «Abū Naḏḏāra», in *Encyclopédie de l'Islam*, n.é, vol. 1, Leiden-Paris, Brill-Maisonneuve, 1960, p. 146.
- Louca, Anouar, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX^e siècle*, Paris, Didier, 1970.
- Moreh, Shmuel, «Ya^cqūb Ṣanū^c: his religious identity and work in the theatre and journalism, according the family archive», in Shimon Shamir (ed.), *The Jewish of Egypt: a Mediterranean Society in Modern Times*, Boulder (CO), Westview, 1987, pp. 111-29.
- Nağm, Yūsuf, *al-Masraḥiyya fī l-adab al-^cArabī al-ḥadīṡ (1847-1914)*, Bayrūt, Dār al-Taqāfa, 1967 (3rd ed. 1980).
- Sadgrove, Philip C., *The Egyptian Theatre in the Nineteenth Century 1799-1882*, Durham, Ithaca Press, 1996.
- Sanmarco, Angelo, «Le mouvement intellectuel en Égypte sous Ismā^cīl», in *Précis de l'histoire de l'Égypte*, 4 (1935), pp. 304-5.
- Somekh, Sasson, «Lost Voices: Jewish Authors in Modern Arabic Literature», in Wirth-Nesher, Hana (ed.), *What is Jewish Literature*, Philadelphia/Jerusalem; Jewish Publication Society, 1994.
- Ṭarrāzī, Filīb dī, *Tārīḫ al-ṣiḥāfa al-^cArabiyya*, Bayrūt, al-Maṭba^ca al-Adabiyya, 1967.
- Vatikiotis, Panayjotis Jerasimof, *The History of Modern Egypt. From Muhammad Ali to Mubarak*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969 (4th ed. 1991).
- Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. by Milton Cowan, Wiesbaden, Harrassowitz, 1979.

ABSTRACT

The Egyptian Jewish Ya^cqūb Ṣanū^c wrote *Maḥāmid al-Faransīs wa-waṣf Bārīs* during his exile in Paris (1872-1911) at the behest of his friend, M. Felumb, a Norwegian journalist who had been living in Paris for a long time. This small book, written after the Universal Exhibition in 1889 in the form of a clear guide for a six-day stay in less than fifty pages, was intended to introduce «Oriental» people to the geography, history and arts of France and to attract Arab visitors to Paris. The text, in literary Arabic, is enriched by illustrations of the most important monuments of Paris, all accompanied by explanations in Arabic. This book can be considered an attempt at creating a cross-cultural dialogue between Europe and the Arab World. Its structure, language and content could offer an idea of what may be deemed an early example of a new kind of Arabic travel literature at the end of the 19th century.

KEYWORDS

Paris. Arabic. Description.

LA THÉMATISATION DU DÉPART ET
LA (TRANS)FORMATION DU PERSONNAGE FICTIONNEL
DANS *AL-SĀQ* ^ʿ*ALĀ L-SĀQ* D'AHMAD FĀRIS AL-ŠIDYĀQ

Le profil historique et intellectuel de Aḥmad Fāris al-Šidyāq et son ouvrage le plus connu, *al-Sāq* ^ʿ*alā l-sāq fī mā huwa l-Fāryāq* (désormais *al-Sāq*), publié à Paris en 1855,¹ suscitent récemment un intérêt renouvelé dans la critique littéraire. Tout en demeurant comme le plus grand et volumineux tour de force linguistique, rhétorique et lexicographique jamais conçu dans le panorama littéraire arabe moderne, *al-Sāq* a été récemment reconsidéré par rapport aux aspects narratifs et fictionnels que l'auteur opère, ainsi que pour son apport à la modernité littéraire arabe.² Il s'agit d'un texte qui se situe au carrefour de plusieurs genres littéraires et qui traverse tous les styles: du récit de voyage à l'anecdote, de la prose fictionnelle à la *maqāma*, du récit biographique aux digressions enchaînées, de la poésie aux listes de mots à la manière des lexiques arabes, de la description des pays et des mœurs européens aux dialogues érotico-philosophiques, et j'en passe. Le titre même de *al-Sāq* ^ʿ*alā l-sāq*, dans sa polysémie, reflète l'instabilité narrative de ce texte, car cette expression ambiguë pourrait se raccorder tant au langage érotique et amoureux, tant à la figure solennelle d'un lexicologue assis sur son estrade, la jambe sur la jambe.

Le protagoniste du livre est Fāryāq, jeune voyageur dont la

¹ La traduction littérale du titre est: «La jambe sur la jambe dans ce qui concerne Fāryāq». L'édition de référence pour ma contribution est la réimpression Beyrouth 1966. Les citations sont généralement tirées de la traduction française de René Khawam, *La Jambe sur la jambe*. Là où il n'y a pas d'indication, la traduction a été réalisée par mes soins. Dorénavant, j'indiquerai comme *al-Sāq* l'édition arabe et comme *La Jambe* la traduction française.

² Je me limiterai ici à mentionner des études récentes qui ont développé ces aspects de l'ouvrage: Peled, «*al-Sāq* ^ʿ*alā l-sāq*», pp. 40-3; al-Baghdadi, «The Cultural Function of Fiction», pp. 391-5; Trumpener [et al.], «The Arabian Nights», pp. 266-78; Rastegar, «On Nothing and Everything», pp. 101-25.

figure ne tarde pas à dévoiler les traits de l'auteur même, camouflé dans une sorte de *picaro* passionné par les femmes et par la poésie arabe. Dans ce livre hétérogène, le fil rouge de l'histoire de Fāryāq traverse plusieurs chapitres, rédigés dans un style narratif, où l'on découvre tantôt un agencement incohérent de la voix narrative (le narrateur cède temporairement la parole à Fāryāq), tantôt des digressions véhiculées par des personnages secondaires (p.e. le *qissīs*, le père confesseur de Fāryāq).³ *Al-Sāq* montre une structure ironiquement harmonique (composée de quatre livres formés de vingt chapitres chacun) qui est traversée dans tous les sens par l'omniscience du narrateur, qui très souvent s'adresse aux lecteurs. L'exemple suivant illustre bien ce procédé:

Cher lecteur, je t'avertis que j'ai décidé d'éprouver ta patience par le présent chapitre, qu'il me plait de faire long: si tu arrives à l'absorber d'une traite [...] je composerais un chapitre spécial pour y dire le bien que je pense de toi. Pendant ce temps, cette fameuse platine de Faryāq allongera la langue bavarde qu'il loge en sa bouche, tout courté qui soit sa pensée, et toute menue sa cervelle.⁴

Ce dévoilement continu du rapport qui lie l'auteur à son texte nous indique clairement que le texte même a été conçu en tant que livre à éditer.⁵ La corporéité de ce livre archétypique, toujours présente dans l'esprit de l'auteur/éditeur al-Šidyāq, joue un rôle déterminant dans le développement d'une narration riche de réfraction et de vertige métatextuel:

J'ai fait ce livre, dans le sens que je l'ai écrit – mais je ne l'ai pas imprimé, je ne l'ai pas relié – et mis dans tes mains...⁶

Dans ce texte «mobile» et trans-générique, qui rappelle la tradition de la *riḥla* d'un côté⁷ et le genre du *travelogue* arabe

³ L'histoire de ce clerc occupe les chapitres quinzisième et seizième du premier livre, «*Fī qiṣṣat-al-qissīs*», *al-Sāq*, p. 150.

⁴ *La Jambe*, p. 119.

⁵ Comme Geoffrey Roper l'a montré dans une étude détaillée, al-Šidyāq, à travers ses articles et ses ouvrages littéraires, met en scène le passage entre la «culture des scribes» et celle des imprimeries et des éditeurs. Il anticipe ainsi, dans ses observations sur l'Europe, l'intérêt pour l'édition et la presse des générations arabes qui vont lui succéder (Roper, «Ahmad Faris al-Shidyāq», p. 248). Pour l'importance de Rifā^ca al-Taḥṭāwī, Ḥayr al-Dīn al-Tunṣī et al-Šidyāq, directeur d'*al-Ġawā'ib*, dans la presse arabe voir aussi Roper, «National awareness».

⁶ *al-Sāq*, p. 709.

⁷ Les chapitres «*Fī waṣf Miṣr*» («Description d'Égypte», livre 2, ch. 5, 7, 8) «*Fī lā ṣa'y*» («Sur rien», livre 2, ch. 6) sont nommés selon les conventions génériques de la *riḥla*, tout en ridiculisant cette tradition littéraire. La *riḥla* est

moderne de l'autre,⁸ tout en revendiquant ironiquement son autonomie de l'une et de l'autre, les départs représentent des moments très fréquents et pas du tout relégués exclusivement au «début». *Al-Sāq*, disons-le tout de suite, pourrait bien être qualifié de «livre des départs», car les phases de ceux-ci (la préparation, l'embarquement, la quarantaine, la recherche d'un colporteur, la recherche d'un logement...) y sont continuellement évoqués et réitérés. Exactement comme les mécanismes de l'écriture – mise à nu et capturée dans les jeux métatextuels – les mécanismes du voyage sont décrits et définis dans leurs procédés. Dans cette contribution, je vais me concentrer sur les aspects narratifs, thématiques et stratégiques du départ, continuellement évoqués dans *al-Sāq*. Cela aboutira à évaluer leur potentiel inventif, dans un imaginaire littéraire qui était en train d'explorer, avec les ouvrages fictionnels et largement autobiographiques de la *Nahḍa*, sa voie vers la modernité. En partant d'une reconsidération de la typologie générique d'*al-Sāq*, j'essaierai par la suite de considérer les relations que le texte établit entre le récit du périple de Fāryāq d'un côté et la transformation du sujet Fāryāq de l'autre côté. Enfin, la fonction de pionnier de la forme romanesque arabe de ce livre fera l'objet d'une analyse, et cela dans une perspective comparatiste avec le roman de formation européen.

Un territoire trans-générique: la naissance du sujet (auto)fictionnel

Nonobstant le fait que *al-Sāq* ait ouvert le chemin aux relations de voyage de la renaissance arabe, il se tient à l'écart de la tradition de la relation de voyage moderne sous plusieurs aspects. Du point de vue linguistique, al-Šidyāq s'amuse avec le lexique richissime de l'arabe classique: dans plusieurs sections d'*al-Sāq* on dirait que la langue guide l'auteur et pas le contraire. La langue arabe classique (surtout dans la forme de copieuses listes de synonymes «*sard alfāz kaṭīra min al-mutarādif*»), en même

parmi les genres qui entrent en jeu dans *al-Sāq*, surtout dans le premier (ch. 3-8) et le quatrième livre (ch. 16-18).

⁸ Les chapitres dédiés à la description des mœurs de l'«autre» européen (en particulier les chapitres 3, 4, 10 du quatrième livre) sont ceux qui ressemblent le plus aux *travelogues*. Le quatrième livre est occupé par la conversation entre Fāryāq et sa femme, qui le rejoint à Londres, qui commentent de leurs différents points de vue les costumes des femmes européennes, et notamment l'habitude de rembourrer d'étoffes les vêtements dans les parties du décolleté et du derrière.

temps que la description des beautés et des ruses des femmes, constitue d'ailleurs le sujet principal du livre, comme l'indique ironiquement le narrateur dans son introduction.⁹ Avec son langage rare et archaïque, *al-Sāq* contraste avec l'arabe simplifié que Ṭaḥṭāwī adopte dans le *Ṭaḥṭīs al-ibrīz fī talḥīs Barīz* («L'Or de Paris»), qu'al-Šidyāq sans aucun doute connaissait – étant donné sa popularité au moment de la parution d'*al-Sāq*. C'est bien probablement à celui-ci qu'il se réfère quand il interpelle ironiquement le lecteur: «Comment? Te voici rendu à trente ans sans que tu aies jamais composé un livre *utile* à tes compatriotes?». ¹⁰ Le livre de Ṭaḥṭāwī, en effet, avait pour but de recueillir et de diffuser les résultats d'une période d'assimilation de la culture occidentale longuement préparée et, conséquemment, décrite dans le détail. Pour cette finalité, l'auteur a simplifié les structures linguistiques d'un côté et ouvert son vocabulaire aux néologismes et aux traductions de l'autre. ¹¹ Le *Ṭaḥṭīs* et *al-Sāq*, tout en partant d'autres présupposés et en déployant des moyens linguistiques diversifiés, ont été plusieurs fois mis en relation par les critiques littéraires. Tous les deux participent en effet de deux typologies d'écriture à la fois: le *travelogue* et l'écriture autobiographique. Tetz Rooke présente ainsi la parentèle immédiate entre autobiographie arabe et la relation de voyage moderne dans ces deux textes:

Some of these travelogues [...] have been classified as «autobiographies» by posterity and viewed as the first Arabic works in this genre. This is the case of *Ṭaḥṭīs al-ibrīz fī Ṭaḥṭīs Bārīs* by Rifā^ca al-Ṭaḥṭāwī, translator and leading intellectual revivalist which records his impressions of European culture after having spent five years as the imam of the first Egyptian students' Mission to France. More often, it is the ingenious satire *al-Sāq ʿalā al-sāq fī mā Huwa al-Fāryāq* by the Lebanese Faris al-Shidyāq which has been seen as the pioneer work. However, the classification of *al-Sāq ʿalā al-sāq* as an autobiography seems questionable. Although based on the author's own life and his travels in Europe, the story is too fictionalized for that. Hence Peled is of the opinion that *al-Sāq* is a work of pure fiction «to be judged not by its verity but by its aesthetic achievement». ¹²

Rooke, qui suit de sa part les travaux de Pierre Cachia ¹³ et de Mattityahu Peled sur *al-Sāq*, ¹⁴ soulève le problème de l'ambiguïté

⁹ *al-Sāq*, p. 79.

¹⁰ *La Jambe*, p. 567. L'italique est de moi.

¹¹ Voir Louca, «Présentation», p. 34.

¹² Rooke. «*In My Childhood*», p. 83.

¹³ Cachia, «The Prose Stylists», p. 406.

¹⁴ Peled, «*al-Sāq ʿalā l-sāq*» pp. 31-46.

générique de ce livre, qui participe aussi bien de la nature de l'autobiographie, que de celle du *travelogue*, et place cette ambiguïté au cœur de la question fondamentale de la «naissance» du sujet narratif dans la prose arabe. Comment qualifier Fāryāq du point de vue de son adhérence au «moi» autobiographique et comment, par conséquence, évaluer le rapport entre l'expérience de l'auteur et le déroulement de la relation de voyage dans *al-Sāq*?¹⁵ Sans aucun doute, le matériau qu'on retrouve dans *al-Sāq* est largement autobiographique: on sait que l'auteur travailla comme copiste au couvent maronite de ^CAyn Warāqa, exactement comme Fāryāq; il pleura pour la mort d'un fils en 1856, exactement comme le personnage d'*al-Sāq*; il épousa une fille égyptienne comme Fāryāqiyya... et l'on pourrait continuer.¹⁶ Mais ces éléments sont ils suffisants pour qualifier le livre d'autobiographie? L'attitude narrative de l'auteur et la «généalogie visible» avec Laurence Sterne¹⁷ ne laissent pas beaucoup de doutes sur son intention de raconter une histoire qui soit un récit largement «rétrospectif», mais pas forcément identique au vécu autobiographique. La critique a déjà travaillé sur la mise en récit de ce matériau autobiographique, en démontrant comment beaucoup de passages d'inspiration autobiographique ont été élaborés et rendus fictionnels.¹⁸ Ce que la critique n'a pas encore évalué complètement c'est la section où le masque narratif du héros tombe drastiquement pour dévoiler le vécu – cette fois – ci purement autobiographique – de l'auteur réel. Dans le dix-neuvième chapitre du premier livre, Fāryāq s'embarque pour Malte. Seulement après avoir quitté son pays natal pour débarquer à Alexandrie, Fāryāq «cède le pas» à la voix de l'auteur. Celui-ci, dans un sous-chapitre nommé à juste titre ^C*araḍ kātīb al-ḥurūf* («l'écrivain de ces lignes procède à découvert»),¹⁹ accuse directement l'Eglise Maronite d'avoir torturé, emprisonné et fait mourir, quatre années après l'emprisonnement, son frère Aḥmad al-Šidyāq, maître de grammaire arabe à l'école missionnaire protestante de Beyrouth, à cause de sa conversion au protestantisme. Voilà comment le récit de voyage fictionnel introduit ce récit rétrospectif purement autobiographique, annoncé par l'auteur:

¹⁵ Les historiens et des critiques qui ont qualifié *al-Sāq* de travail autobiographique tout court sont énumérés dans Rastegar, *Literary Modernity*, p. 158, note 3.

¹⁶ Pour une autobiographie d'al-Šidyāq, voir Trabūlsī and al-^CAzmā, *Silsila*.

¹⁷ Voir al-Baghdādī, «The Cultural Function», p. 394.

¹⁸ Voir Peled, «*al-Sāq* ^C*alā al-sāq*», p. 38.

¹⁹ *al-Sāq*, p. 187.

Fāryāq s'est déjà débarrassé de vous, il s'est dérobé de vos mains, il a montré tous ses vices. Maintenant il ne reste qu'à vous raconter le grave tort qu'on lui a fait, c'est-à-dire l'accablement cruel et l'injuste agression prolongée contre *mon* frère, Asad le regretté.²⁰

En reprenant le problème du rapport entre récit de voyage et autobiographie soulevé par Rooke, je voudrais ici proposer une reconsidération des termes théoriques à partir desquels la question des rapports entre écriture autobiographique et fictionnelle dans *al-Sāq* a été conçue. Dans le passage mentionné auparavant, au lieu de manipuler un matériau autobiographique, l'auteur part du récit fictionnel pour rejoindre une condition d'«insularité», c'est-à-dire un espace absolu par rapport au contexte, à partir duquel il se sent libre de rebondir dans l'autobiographie. Le fait que ce document autobiographique suive directement le récit du départ de Fāryāq de sa région natale démontre comment, en premier lieu, le départ offre au narrateur l'occasion pour changer de perspectives entre narration et autobiographie et, en deuxième lieu, comment les deux conditions sont nécessaires l'une pour l'autre.

Cette liberté face à deux terrains, narratif et autobiographique, explique aussi une certaine liberté dans l'agencement chronologique qui, dans le récit (*al-Sāq*), ne suit pas fidèlement la chronologie des événements de la vie du personnage comme il devrait l'être s'il s'agissait d'une autobiographie. Dans une des nombreuses parenthèses métanarratives dont le texte est parsemé, au début d'un chapitre intitulé justement «*Fī l-tawriyya*»²¹ on lit à ce propos:

C'est une habitude répandue chez les écrivains de mon espèce de marcher à reculons, de sauter par dessus le temps, de relier des événements à rebours de la chronologie. Ce dernier procédé, mes congénères l'appellent anticipation, ou art de placer les choses dans l'ordre inverse de leur disposition dans le temps. Par exemple, ils commencent par vous dépeindre le protagoniste, en prenant d'abord ce qu'il susurre à sa fiancée, et en conduisant le récit jusqu'à ce que le couple s'abîme dans les flots du mariage. Entre temps, il s'attardent sur des points ennuyeux comme la pâleur du visage de l'homme quand surgit à ses yeux la femme [...] on apprend comment s'empourpre son visage quand il prononce les mots ou expressions *lit, embrasser, union des corps, jambe sur la jambe...*²²

²⁰ Dans la traduction française, autrement intégrale, René Khawam a omis arbitrairement ce sous-chapitre, qu'il juge «trop autobiographique». Voir *La Jambe*, p. 194, note en bas de page. L'italique est de moi.

²¹ Littéralement: «sur la dissimulation».

²² *La Jambe*, pp. 420-1; *al-Sāq*, p. 422

Al-Sāq, avec ses choix stylistiques d'ouvrage trans-générique, parodique, métanarratif et métalinguistique est donc un récit fictionnel, bien que riche en matériau autobiographique, qui trouve dans Fāryāq un *medium* pour franchir les limites entre narration, (auto)biographie et *travelogue* et faire changer de perspective le lecteur.²³ L'une des différences majeures entre la relation de voyage moderne et *al-Sāq* serait donc, selon l'auteur même, que le premier est le récit de la rencontre avec la culture de l'autre, un carnet de voyage «utile» (d'où l'appel aux lecteurs qui ont dépassé la trentaine); sa véridicité autobiographique légitimerait donc l'élite intellectuelle en tant que guide pour la nation.²⁴ *Al-Sāq* se présente par contre consciemment comme le livre «inutile» qui raconte de façon changeante et discontinue l'histoire du protagoniste. Dans *al-Sāq* l'autobiographie est un matériau narratif parmi d'autres, tandis que dans la relation de voyage moderne la véridicité autobiographique devient une condition *a priori* pour une écriture qui se veut entièrement authentique. Cette différence se répercute aussi sur la réception des ouvrages: la relation de voyage moderne constituera un élément de qualification et de définition socioculturelle dans le pays d'origine pour les auteurs; *al-Sāq*, qui est un texte écrit pour obéir, en premier lieu, au désir et au plaisir de raconter une histoire, sera au contraire un ouvrage destiné à rester à l'écart du canon littéraire de la modernité arabe et à être «oublié» – tout en restant très célèbre – par la critique traditionnelle.²⁵

²³ Rastegar en particulier établit une relation entre ce type de prose et le vécu personnel de l'auteur: «the coincidence of the two [autobiography and travelogue] is not surprising given the unsettled and rootless life of Šidyāq in the period after leaving Mount Lebanon region, through his travel in the region and in Europe, up to his eventual settling in the Ottoman Capital» («*Literary Modernity*», p. 103).

²⁴ Après avoir parlé de Taḥṭawī et ʿAlī Mubārak Louca écrit: «Emigrés, étudiants, exilés, tous les Egyptiens qu'on a rencontrés en France, jusqu'ici, ne sont pas des véritables voyageurs. Le caractère plus ou moins involontaire de leur déplacement, la préoccupation pressante qui détermine leur déplacement, enlèvent au voyage ce plaisir de dépaysement et de découverte personnelle qu'il comporte. Il faut attendre les dernières décades du XIX^e siècle, et surtout les années 1889 et 1900, pour voir des voyageurs Egyptiens, dans le sens touristique du mot, venir à Paris visiter les Expositions Universelles» (Louca, *Voyageurs et écrivains Egyptiens*, p. 27).

²⁵ Beaucoup d'écrivains arabes, comme Ğurġī Zaydān et Būṭrus al-Bustānī, ont critiqué *al-Sāq* pour l'abjection du style (*al-isfāf*), ou la bouffonnerie excessive (*al-muġūn*). Pour une analyse de la réception d'*al-Sāq* auprès des intellectuels voir ʿAkkāwī: *al-Fāryāq*, p. 90; sur la réception d'*al-Sāq* de la part du grand public voir Rastegar, *Literary Modernity*, p. 158, n. 9.

Départs et logiques narratives: formation et transformation de Fāryāq et de sa femme Fāryāqiyya dans al-Sāq

Fāryāq naquit sous le signe astrologique de la malchance, «la Calamité des calamités» (*naḥs al-nuḥūs*), c'est-à-dire sous une conjonction astrale néfaste, «alors que le Scorpion levait sa queue vers le capricorne...». ²⁶ Cela explique pourquoi l'enfant, héritier d'une famille libanaise cultivée et noble mais dans une situation économique catastrophique, sera bientôt confié à un précepteur local: «Voilà pourquoi notre jeune homme ne put partir pour Kūfa et pour Bašra afin d'y apprendre la langue arabe pure». ²⁷ L'histoire du jeune Fāryāq commence ainsi, avec la négation des voyages de la tradition: ceux des grammairiens en quête de connaissance. Comme le narrateur expliquera dans le dix-huitième chapitre du premier livre, entièrement dédié à la malchance, le *naḥs*

choisit certains moments où elle va rester près de vous, à l'exclusion des autres, les choix les plus graves portant sur le mariage, les voyages en pays lointains, la composition d'un livre. ²⁸

Voilà, dans une seule ligne, un résumé en miniature du livre: le mariage, le voyage de Fāryāq à travers le monde arabe et vers l'«autre monde», l'Europe, et enfin la composition du livre. L'ironie ici ne fait que théâtraliser la mobilité quasi nécessaire qui accompagne le héros (auto)fictionnel, qui se balance entre sacoches, colporteurs, auberges, navires, rencontres avec des étrangers ou des arabophones «à l'haleine fétide», ²⁹ comme ceux qui vont l'occuper dans l'île de Malte. En tant que héros presque picaresque, «Fāryāq ne pouvait entrer dans un pays fortuné, sans le quitter aussitôt après avoir vu changer sa situation»; ³⁰ il est donc naturellement poussé, voire forcé, à partir continuellement, une fois qu'il a atteint sa destination. Si, d'un côté l'exubérance du narrateur aplatit le jeune voyageur dans son rôle de petit calligraphe de province en fuite de la malchance, de l'autre côté Fāryāq se montre dès le début un jeune homme énergique, qui veut quitter son métier sédentaire pour partir à la découverte des routes des colporteurs.

²⁶ *La Jambe*, p. 41

²⁷ *Ibidem*, p. 41.

²⁸ *Ibidem*, p. 169.

²⁹ Qui ne parlent pas bien l'arabe.

³⁰ *La Jambe*, p. 259.

Il part donc, pour devenir non pas un *ibn al-sabīl* en quête de connaissance, mais plutôt un marchand ambulancier en quête de son *rizq*, d'une activité lucrative:

Faryāq avait bien sa tête et ses deux pieds dans la maison, mais son esprit grimpeait au sommet des monts, escaladait les murs et les collines, s'élevait au faite de donjons, gagnait les fonds des vallées et des crevasses, s'enfonçait dans les marécages, plongeait dans les flots marins, volait au-dessus des déserts. Il avait au cœur l'ardente envie de changer d'horizon et de voir autre chose que ses quatre murs et leurs habitants. Quel adolescent n'a pas connu cela? L'idée lui vint d'aller rendre visite à un frère qu'il avait, le secrétaire d'un notable druze. Il se mit en route sans autres bagages que ses simples désirs.³¹

Fāryāq est dans sa maison, mais il est ailleurs: dans cette image du rapport entre le jeune et son espace il y a toute la turbulence de la jeunesse, représentée pour la première fois, dans la littérature arabe, de façon aussi réaliste. L'intériorité se reflète dans le désir de voir autre chose que sa maison, choix qui l'emmènera bientôt à se retrouver étranger dans un petit village druze, à d'expérimenter pour la première fois de sa vie la dureté de la condition d'étranger, et la brutalité des druzes, qu'il considère triviaux.³² Dans les chapitres qui suivent, partiellement empruntés au genre de la *riḥla* et riches en digressions et descriptions (p.e. la célèbre double description de l'âne, l'une du point de vue des arabes et l'autre des «francs») on lit les premières aventures de Fāryāq colporteur, puis administrateur d'un Caravansérail³³ et enfin précepteur privé d'une «princesse» qui lui inspire les premiers vers.³⁴ Le chapitre intitulé «*Fī l-talġ*» («Sur la neige»), écrit pendant une journée de neige, contient une véritable déclaration de poétique de la part de l'auteur, qui revendique sa propre trans-généricité, et se différencie ainsi de ses «confrères» qui ont méconnu ses ouvrages et qui «se sont liés à la chaîne du style unique».³⁵ Il

³¹ *Ibidem*, p. 77; *al-Sāq*, p. 43.

³² *Ibidem*, p. 78.

³³ Le premier livre, ch. 7: «*Fī ḥimār wa-nubāq, wa-safar wa-iḥfāq*» («Sur un âne et son râlement, un voyage et une défaite») raconte comment Fāryāq et un compagnon à lui ont loué un caravansérail. L'auteur ouvre des digressions et y insère un traité à plusieurs voix sur la condition humaine du paysan et sur la perception que les voyageurs ont eu de ce type humain (*La Jambe*, p. 98).

³⁴ *La Jambe*, p. 106; *al-Sāq*, p. 123. Dans ce chapitre se trouve la célèbre comparaison de la prose rimée avec la jambe de bois (*al-sāq^c miṭl al-^caraġ*). Ce passage a été parfois évoqué pour expliquer l'origine incertaine du titre *al-Sāq^c alā l-sāq*.

³⁵ *al-Sāq*, p. 168.

est probable que l'auteur se réfère ici aux écrivains de son époque, comme par exemple Nāṣif al-Yāziḡī, qui ont privilégié une écriture mono-générique à l'instar de celle de la néo-*maqāma*.³⁶ Après cette prise de distance avec ses contemporains, le périple commence, quand les protestants envoient Fāryāq à Malte, «car rien ne lui arrivera là-bas», et le jeune s'embarque pour Alexandrie en se plaignant:

Ah malheureux que je suis d'être allé choisir le voyage et ses inconvénients, de m'être jeté dans les peines que cause ce mal cruel [...] Oh! Comme je regrette ce calame au bec fendu! Comme je regrette mon âne puant! [...] Qui me rendra le caravansérail et les frères que j'y recevais!³⁷

S'il est vrai que dans *al-Sāq* la nouveauté ne réside pas dans la signification du voyage mais dans la «nouvelle perception du voyage»,³⁸ il est aussi vrai que, pour la première fois dans la littérature arabe, le voyage se traduit dans un espace narratif assez caractérisé, où l'auteur sent une majeure liberté et profite du thème pour ouvrir la voie à une certaine théâtralisation du texte. Les péripéties y sont rappelées à la mémoire, l'hétérogénéité des fins s'y révèle, la mise en ridicule des personnages s'y achève, le conte et l'anecdote s'y accrochent. Dans son deuxième départ pour Malte, par exemple, Fāryāq s'embarque à Alexandrie sur un navire débordant de prêtres qui parlent mal l'arabe: le départ devient l'expédient narratif pour une longue parodie du genre du sermon religieux.³⁹ Transcrit avec toutes ses erreurs de prononciation, ce sermon se détache de son sens original et engendre une longue série d'obscénités. Pour couronner ce départ, une jeune épouse qui est embarquée dans le même navire «oublia d'être sotte» et improvise une attaque frontale au clergé de l'église maronite. L'espace physique de ce «bateau à feu» (*safīnat al-nār*) permet l'ouverture de l'espace narratif, par le truchement d'une «épouse de campagne», à une agression farouche des communautés des religieux et à leur parodie.

Fāryāq voyagera non seulement pour gagner son pain, mais

³⁶ Il faut rappeler ici que *Maḡma^c al-baḡrayn* de Nāṣif al-Yāziḡī, ouvrage qui se voulait émule des *maqāmāt* d'al-Ḥarīrī, paraît seulement une année après *al-Sāq*.

³⁷ *La Jambe*, p. 190.

³⁸ Kilito observe que, pour la première fois dans la littérature arabe, dans *al-Sāq* l'espace est filtré et parfois altéré par l'expérience de l'auteur («Ahmad Faris al-Shidyāq», p. 567).

³⁹ *al-Sāq*, p. 224.

aussi pour échapper aux maladies,⁴⁰ pour se reposer,⁴¹ pour aller chercher sa famille après une absence de plusieurs années,⁴² pour soulager la souffrance du deuil après la mort d'un enfant et tourner de page,⁴³ et enfin pour publier le livre qu'on considère dans cet article.⁴⁴ Chaque départ surprend ce personnage qui se retrouve en devenir, tout en restant lui-même. La maladie, en particulier, est une expérience extrême: notre héros est obligé de quitter Malte à cause de la peste, qu'il attrapera plus tard au Caire. Et ce n'est pas par hasard qu'ici Fāryāq, une fois sa santé stabilisée, exprime le désir de se marier pour avoir une descendance, qui ne soit pas seulement celle de ses livres, qui puisse lui survivre au monde.⁴⁵

Après le mariage, le personnage se dédouble. Une autre histoire commence: celle de Fāryāqiyya, femme de Fāryāq, mère de ses enfants et compagne de ses voyages en Europe. Le mariage débute avec un départ – pouvait-il en être autrement? – pour Malte, où Fāryāq a trouvé un travail comme interprète de rêves. Le couple à peine formé traverse déjà la vaste mer, et pendant ce voyage l'ignorance désarmante de Fāryāqiyya se révèle au lecteur: elle arrive à ne pas vouloir prendre ledit «bateau à feu» par peur d'y mourir brûlée! Peu après, à Alexandrie, le couple prend part à un banquet offert par un *gentleman* anglais, et là le lecteur comprend que Fāryāqiyya croit tous les hommes d'Alexandrie glabres de nature: elle est tellement ingénue qu'elle ignore l'existence du rasoir.⁴⁶

La rencontre de Fāryāq avec Fāryāqiyya déclenche une sorte d'univers autonome, qui se concrétise surtout grâce au dialogue, forme dont se composent des chapitres entiers⁴⁷ qui traitent les sujets les plus variés: des coutumes des Arabes et des Européens aux qualités des femmes comparées à celles des hommes, à la mode masculine et féminine, tant en Orient qu'en Occident, à la composition poétique, à Fāryāq et à ses écrits poétiques. Un bon nombre de dialogues entre les époux se déroule autour au thème même du départ, qui acquiert une signification inédite et double: prise de distance, bénéfique car elle redonne de l'en-

⁴⁰ *Ibidem*, Livre 2, ch. 3 (fin).

⁴¹ *Ibidem*, Livre 3, ch. 2.

⁴² *Ibidem*, p. 469.

⁴³ *Ibidem*, Livre 4, ch. 14.

⁴⁴ *Ibidem*, Livre 4, ch. 20.

⁴⁵ *Ibidem*, Livre 2, ch. 20 (fin).

⁴⁶ *Ibidem*, Livre 3, ch. 5.

⁴⁷ *Ibidem*, Livre 4, ch. 12.

thousiasme à l'amour, mais qui comporte aussi les «soucis pour la séparation»,⁴⁸ c'est-à-dire la crainte pour la rupture du pacte de fidélité entre les époux:

Voilà donc à quoi devait aboutir mon voyage? Je comprends maintenant pourquoi, ô ma chère épouse, tu m'avais, une nuit, présenté cette aventure comme si bienfaisante pour moi: «Tu te relâchas dans l'action, mon mari, ce me semble. Va un peu parcourir un pays qui te changera d'air, que revienne ta vivacité d'antan et que nous retrouvions ce paradis que nous avons vécu. C'était une ruse. Je devais libérer l'hippodrome pour tes ébats...».⁴⁹

Pour ce qui concerne la conduite conjugale de Fāryāqiyya, le lecteur reste sur sa faim. Une donnée certaine émerge par contre du voyage que Fāryāq effectue au Mont Liban au moment des insurrections armées contre Ibrahim Pasha (*Wālī Miṣr*):⁵⁰ il a vieilli. Ce fait ressort clairement de l'accueil que les femmes de sa famille natale lui réservent, quand il va leur rendre visite:

«Oh, comme tu n'as pas bonne mine!», «Mais comme tu es maigre», «Ta face a enlaidi», «Tes dents ont jauni», «Ton front est dégarni» [...] «Tu t'es courbé», [...] «Où sont les temps du bonheur, où est la pandore?».⁵¹

Dans cette deuxième partie du roman donc, jusqu'au moment où Fāryāqiyya s'embarque elle aussi pour Londres, la thématization du départ met en exergue un personnage masculin tout neuf: non plus un voyageur impatient, mais un homme mûr accablé par la trahison de sa femme. De l'autre côté, il nous fait découvrir le

⁴⁸ *La Jambe*, p. 481. Ladite rupture se traduit, dans le jargon du couple, dans la crainte pour le «départ de la terrasse», c'est-à-dire l'abandon de la mémoire du lieu de la première rencontre. C'est la terrasse du Caire où Fāryāqiyya montait pour écouter Fāryāq qui jouait de la pandore. Ce détail est symptomatique du réalisme inédit qu'al-Šidyāq met en œuvre pour raconter cette histoire d'amour: en étant la femme encore renfermée à la maison, la terrasse représentait pour elle une occasion pour sortir et prendre l'air frais. L'élément de la terrasse donc nous permet d'apercevoir non seulement l'histoire du couple, mais aussi des références reconnaissables et vraisemblables de la vie sociale cairote du milieu du XIX^e siècle.

⁴⁹ *La Jambe*, p. 481.

⁵⁰ «Au total, le voyage dura douze jours, au bout duquel on arriva à Beyrouth, où débarquaient des êtres affamés, rompus, marqués au physique comme au moral [...]. On s'aventura dans les rues, et alors parvint cette dernière nouvelle, vivement portée par la rumeur des habitants: les gens de la Montagne s'étaient libérés du nœud coulant que le gouverneur de l'Égypte avait passé à leur cou et, rejetant leur sujétion, s'étaient armés en milices contre son pouvoir» (*La Jambe*, p. 487).

⁵¹ *al-Šāq*, p. 469.

personnage d'une Fāryāqiyya qui change, et qui se transforme de jeune épouse qui ne connaît pas le monde (elle avait été renfermée toute sa vie avec les bonnes) en femme cultivée qui lit, qui soutient des conversations avec son mari, qui a appris les instruments de la rhétorique et qui, enfin, maîtrise aussi la langue anglaise. En fait, dès le premier dialogue, Fāryāqiyya révèle une logique très agile, au point que Fāryāq se réjouit qu'elle n'ait pas d'instruction.⁵² Mais dans le troisième et le quatrième livre, Fāryāqiyya arrive à parler souvent «à la première personne», car elle est devenue un vrai *alter ego* du protagoniste, un «autre» constitutif du moi, à la fois à découvrir et à éduquer. À la fin du livre, c'est bien Fāryāqiyya qui nous révèle ce qu'on pourrait définir comme une «nouvelle façon de voyager», et cela dans un dialogue qui est interprétable comme une synecdoque de la nouvelle dimension que le voyage acquiert dans ce livre:

L'île présente pour nous moins d'avantage qu'Oxford. J'en suis lassé autant qu'on puisse l'être. *Nous y avons perdu la fleur de notre âge*, sans y récolter aucun fruit. Je ne suis pas d'avis d'y retourner [...] Je suis ravie de partir, il n'y a rien de bon ici. [...] aujourd'hui l'expérience m'a enrichie et je sais maintenant que ces défauts, que je trouvais trop nombreux pour être tous réunis dans un seul endroit, ne sont qu'une faible partie du lot des habitants de cette ville.⁵⁴

Du point de vue narratif, le départ joue un rôle clair: il constitue des tournures dans les histoires des deux sujets et du couple en tant que nouveau sujet. Les départs revêtissent aussi, comme on l'a vu auparavant, la fonction de constituer un espace narratif «mobile», où les sujets ont l'occasion de réfléchir sur les saisons de leur propre vie. Chaque fois que l'un d'entre eux, ou tous les deux, reprendront leur chemin, les départs leur rappelleront des étapes de leur vie qui sont en train de se conclure, ou le changement que la vie y a apporté: «mais moi, le mariage m'a changé», dira Fāryāqiyya en s'embarquant pour Malte; ensuite, en voulant rentrer en Orient de Paris: «J'en ai soupé, des Francs. Un jour auprès d'eux conte à mes yeux pour un an ou plus [...] Mourir sur la route du retour, est plus souhaitable que vivre éternellement dans l'hospice des ladres».⁵⁵

⁵² *Ibidem*, p. 448.

⁵³ *La Jambe*, p. 724. L'italique est à moi.

⁵⁴ *Qad ṭāba l-ān li-l-sayr ilā arḍin mā fibā ḥayr* (littéralement: «maintenant c'est le moment de partir vers des terres où il y aura du bien»; *La Jambe*, p. 724; *al-Sāq*, p. 724).

⁵⁵ *La Jambe*, pp. 728-9.

Dans ce périple, les personnages en eux-mêmes représentent une perception tout à fait nouvelle du voyage, qui n'est pas directement «finalisée», mais qui répond – au fur et à mesure que l'on *devient* – à des exigences personnelles et donc à des causes parfaitement contingentes. Peu importe si Paris allait très bien, et si le lendemain elle ne va plus. Peu importe si l'on change: c'est en vertu de ce changement que l'on voyage.

En guise de conclusion sur le périple de Fāryāq: roman de formation ou voyage vers une autonomie du personnage?

La thématization du départ permet donc, dans *al-Sāq*, la création d'un espace narratif spécifique, où le lecteur est à même de cueillir les étapes d'un parcours linéaire que l'on pourrait qualifier de «formation» (auto)fictionnelle, terme qui englobe la naissance aussi bien que l'expansion du «moi». Le personnage, en effet, de jeune calligraphe affligé par le mal de mer devient un lettré adulte qui voyage et qui se fait recevoir par les savants. Cette mobilité physique, intellectuelle et sociale, a autorisé Sabri Hafez, dans une étude socio-littéraire, à reconnaître dans ce texte le signe d'une transformation sociale, c'est-à-dire du passage des *alāqāt al-tamātul* (liens sociaux entre groupes claniques à la proximité réciproque) aux *alāqāt bayna al-afrād* (liens entre individus). Analogiquement, la mobilité du personnage et le caractère progressif de son périple ont persuadé Boutros Hallaq à définir *al-Sāq* comme un «roman de formation»,⁵⁶ en utilisant une expression littéraire qui célèbre, dans le contexte européen, la mobilité sociale et intérieure du jeune bourgeois:

Déjà avec Wilhelm Meister l'apprentissage ne sera plus le chemin, lent et prévisible, sur la route du métier du père, mais il va être synonyme d'une incertaine exploration de l'espace social.⁵⁷

Fāryāq, comme Wilhelm, suit son parcours en se détachant du destin de ses parents et en poursuivant un chemin qui l'emmène des marges de la hiérarchie humaine et sociale à son centre: de jeune colporteur à interprète de rêves, de simple maître d'arabe

⁵⁶ Hallaq, *Histoire de la littérature arabe moderne*, p. 249. Hallaq consacre aussi un article à la lecture d'*al-Sāq* en tant que «roman de formation», dans un sens large de «narration qui articule le rapport entre individu et société» à la tête d'une tendance littéraire (*riwāyat al-tanṣīʿa*) qui va former l'espace romanesque arabe («Le roman de formation», pp. 79-85).

⁵⁷ Moretti, *Il romanzo di formazione*, p. 4.

à traducteur de renom, dans une expansion de la subjectivité en conséquence de l'expérience. Au niveau narratif, ce personnage fictionnel gagne une autonomie célébrée par l'auteur même, qui se montre presque étonné du fait que son personnage ait autant grandi et du fait qu'il semble avoir construit sa propre histoire de façon autonome («Je ne croyais pas qu'un livre mettant en scène un personnage de telle taille sera si volumineux»).⁵⁸ Cependant, les similitudes entre Fāryāq e Wilhelm s'arrêtent ici: de nombreuses différences idéologiques, contextuelles et formelles, m'empêchent de qualifier *al-Sāq* de roman de formation tout court. Je me limiterais ici à en énumérer quelques unes, sans prétention d'exhaustivité. D'un côté on a *al-Sāq*, une forme autofictionnelle, hybride, où le parcours de (trans)formation humaine et intellectuelle du protagoniste se déroule dans un monde méditerranéen, cosmopolite, pré-national, ouvert au mécénat et aux pèlerins, dans un univers fluctuant où le point de départ et celui d'arrivée coïncident et où le périple du couple – comme on va le voir – reste ouvert. De l'autre côté on a une expression littéraire canonique, celle du *Bildungsroman*, qui, comme Moretti le théorise dans son étude,⁵⁹ est une forme symbolique de la modernité occidentale, avec «sa conclusion parfaite et parfaitement sensée». ⁶⁰ *Al-Sāq*, de son côté, développe un double sujet, qui se (trans)forme en tant qu'individu *et* couple, tout du long *et au moyen* du voyage. Le personnage du roman de formation, au contraire, s'inspirant du modèle du développement organiciste de l'individu, grandit pour s'intégrer, en tant que sujet cohérent et unitaire, dans le monde. Ce sujet imprime à la narration une linéarité qui nous semble très loin de l'univers shandyesque et changeant d'*al-Sāq*.⁶¹ Enfin,

⁵⁸ *La Jambe*, p. 733.

⁵⁹ Moretti, *Il romanzo di formazione*, p. 4.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 31.

⁶¹ Kilito nous invite à lire *al-Sāq* en parallèle avec *Vie et opinions de Tristram Shandy*, chef d'œuvre de Laurence Sterne: «Les points de contact entre Shidyāq et Sterne sont évidents: l'érudition, la digression, l'éclectisme, l'humour, la parodie, le goût pour l'histoire lubrique et piquante. Comme l'œuvre de Sterne, aussi *al-Sāq* aurait pu s'intituler "Vie et Opinions de Faryāq"» (Kilito, «La gamba sulla gamba», p. 570). Les deux textes se caractérisent en effet par la même corporéité et hétérogénéité, et par le fait que les deux auteurs jouent beaucoup sur l'aspect visuel de la page: blanche, noire en signe de deuil, finement écrite et remplie de listes de mots, divisée en moitiés spéculaires entre récit et document, etc. Si on considère cette hétérogénéité et le caractère transgressif du livre, une autre comparaison pourrait bien être établie entre *al-Sāq* et la *maqāma* d'al-Ḥarīrī, qui est – comme l'affirme Angelika Neuwirth dans ce même volume – une forme trans-générique.

les épisodes des départs qu'on vient de prendre en considération montrent clairement que le parcours de Fāryāq débute avec sa jeunesse pour arriver au début de sa vieillesse. Il s'agit d'un trajet très différent de celui du roman de formation européen, qui, par définition, correspond exclusivement au récit de la jeunesse du protagoniste.

Cela dit, il est incontestable que «l'œuvre de Šidyāq – dont on commence maintenant à appréhender la dimension fondatrice de la modernité littéraire arabe – peut parfaitement être lue comme le récit d'une formation au parcours original»,⁶² à condition d'adopter l'acception la plus générique du mot «formation». Dans ce parcours de formation du sujet, les départs enchaînés du couple deviennent alors des espaces privilégiés pour la définition mutuelle du sujet/des sujets, d'où deux différents domaines d'expérience (l'un masculin et l'autre féminin) tirent leur origine. Cette instabilité narrative du roman se conclut sur un périple du couple qui reste ouvert: à la fin du livre, Fāryāq et Fāryāqiyya s'embarquent à nouveau pour rentrer, de l'Europe, en Orient – au contraire de la tendance de l'époque, qui privilégiait le départ envers l'Europe – et en particulier à Constantinople, où Fāryāq a accepté un poste au bureau de traduction du Sultan:

Il me faut maintenant me préparer au voyage pour assumer l'honneur de cette fonction; mais sache ô lecteur qui m'est si cher, qu'ayant pour seule préoccupation et pour seul souci de terminer ce livre avant de mon départ pour Constantinople, et ma présence à Londres n'allant pas dans ce sens, je me rapprochais de mes épreuves à corriger décidant de me rendre à Paris.⁶³

Pour la deuxième fois, l'auteur quitte tout prête-nom fictionnel et se révèle lui-même en voyageur anxieux de mettre sous presse le livre qu'on a entre nos mains. Dans cette dernière image de l'auteur réel que l'on peut cueillir, on assiste à un ultime renversement du *travelogue* traditionnel, car ici les causes qui poussent au voyage sont bien le livre même et l'exigence de l'écrire à la façon moderne.

Pour conclure, dans *al-Sāq* le départ est un thème articulé de façon presque adhérente au parcours d'individualisation des deux personnages, au point de se cacher dans la «formation»⁶⁴

⁶² Hallaq, «Le roman de formation», p. 80.

⁶³ *La Jambe*, p. 734.

⁶⁴ En identifiant par ce mot le procédé de construction du personnage (auto)fictionnel et non pas la forme symbolique de la tradition européenne.

même du sujet. C'est bien la création d'un point de vue subjectif et d'une narration qui se fait récit de l'expérience du sujet qui représente une contribution majeure au développement de l'espace littéraire arabe moderne. Dans son hybridité générique et narrative, *al-Sāq* est à lire comme narration «qui part», qui se détache du terrain de la tradition pour acquérir un nouveau regard sur le quotidien, sur l'«autre» européen et enfin – comme Fāryāqiyya, désormais devenue voyageuse formidable, nous dit à la fin du livre – sur l'idée même du départ.

Bibliographie

Sources

- al-Šidyāq, Aḥmad Fāris, *al-Sāq* ^c*alā al-sāq fī mā huwa l-Fāryāq aw-ayyām wa-šubūr wa-a^cwām fī ^cuġm al-^carab wa-l-^caġam*, Bayrūt, Mansūrāt Dār al-Maktabat al-Ḥayyāt, 1966 (éd. or. Paris, 1855).
 —, (Chidyaq, Fāris), *La Jambe sur la jambe*, trad. de l'arabe par René R. Khawam, préf. Raphaël Khala, Paris, Phébus, 1991.
 al-Ṭahtāwī, Rifā^ca Rāfi^c, *L'Or de Paris: relation de voyage, 1826-1831*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Anouar Louca, Paris, Sindbad, 1988.

Études

- Abu-Lughod, Ibrahim, *Arab Rediscovery of Europe*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1963.
^cAkkāwī, Ruḥāb, *al-Fāryāq, Aḥmad Fāris al-Šidyāq*, Bayrūt, Dār al-Fikr al-^cArabī, 2003.
 al-Baghdadi, Nadia, «The Cultural Function of Fiction: from the Bible to Libertine Literature. Historical Criticism and Social Critic in Ahmad Fāris al-Šidyāq», in *Arabica* 47 (1998), pp. 375-401.
 al-Da⁷awī, Aḥmad, *Dirāsa fī adab Aḥmad Fāris al-Šidyāq wa-ṣuwar al-ġarb fī-bi*, ^cAmmān, Manšūrāt Wizārat al-Ṭaqāfa, 1994.
 Hafez, Sabri, «Ruqš al-dāt al-kitābiyya: taḥawwulāt al-istratiġiyyāt al-naṣṣiyya fī-l-sīra al-dātiyya», *Alif* 22 (2002), pp. 7-32.
 —, *The Genesis of Arab Narrative*, London, Saqi Books, 1993.
 Hallaq, Boutros «Sulaymān Gubrān, Kitāb al-Fāryāq. Mabnāhu wa-uslubuhu wa-suḥriyyatuhu», in *Journal of Arabic Literature* 25 (1994), pp. 264-6.
 —, «Le roman de formation, individu et société», *Arabica* 55 (2008), pp. 78-90.

- , *Histoire de la littérature arabe moderne*, Arles, Actes Sud, 2007.
- Kilito, Abdelfattah, «Ahmad Faris al-Shidyāq, *La gamba sulla gamba*», in Franco Moretti (a cura di), *Il romanzo*, vol. 3, *Storia e geografia*, Torino, Einaudi, 2002, pp. 565-71.
- , *Lan tatakallam luḡatī*, Bayrūt, Dār al-Ṭalī^ca, 2002.
- Louca, Anouar, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX^e siècle*, Paris, Didier, 1970.
- , «Présentation», dans al-Ṭaḥṭāwī, *L'Or de Paris: relation de voyage, 1826-1831*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Anouar Louca, Paris, Sindbad, 1988, pp. 12-39.
- Moretti, Franco, *Il romanzo di formazione*, Einaudi, Torino, 1999.
- Peled, Mattityahu «*Al-sāq °alā al-sāq*, a Generic Definition», in *Arabica* 32 (1985), pp. 7-16.
- , «The Enumerative Style in *al-Sāq °alā al-sāq*», in *Journal of Arabic Literature* 22 (1991), pp. 127-45.
- Rastegar, Kamran, *Literary Modernity Between the Middle East and Europe*, London and New York, Routledge, 2007.
- Rooke, Tetz, «*In My Childhood*». *A study of Arabic Autobiography*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1997.
- Roper, Geoffrey «National awareness, civic rights and the rôle of the printing press in the 19th century: the careers and the opinions of Fāris al-Shidyāq, his colleagues and patrons», dans *Democracy in the Middle East*. Proceedings of the Annual Conference of the British Society for Middle Eastern Studies, 8-10 July 1992, St. Andrews, University of St. Andrews, 1992, pp. 180-8.
- , «Ahmad Fāris al-Shidyāq and the Libraries of Europe and the Ottoman Empire», *Libraries & Culture* 33 (1998), pp. 233-48.
- Saba Yared, Nazik, *Arabic Travelers and Western Civilizations*, London, Saqi Books, 1996.
- Trabūlsī, Fawwāz and al-°Az mā, °Azīz: *Silsilat al-a°māl al-maḡbūla*, London, Riad el-Rayyes, 1995.
- Trumpener, Katie, Johnson, R. Carol and Maxwell, Richard, «*The Arabian Nights*, Arab-European Literary Influence, and the Lineages of the Novel», in *Modern Language Quarterly*, 68 (2007), pp. 243-79.

ABSTRACT

Al-Sāq ʿalā l-sāq fī mā huwa al-Fāryāq by (Aḥmad) Fāris al-Šidyāq is a trans-generic work. At the heart of this «shandyesque» narrative is the transformation of autobiography into fiction. This paper examines departure and travel in *al-Sāq* as a synecdoche of the mechanisms of the whole narration. The theme of departure is approached as a starting point for questioning the generic nature of the text. And the journey of both Fāryāq and Fāryāqiyya is analyzed as a trope of the narrative discourse in which we can retrace the inner evolution and the change of the two characters. The narrative culminates with a re-definition of the very concept of traveling in two significant ways: travel is an answer to the current circumstances and to the very development of subjectivity, as clarified by several declarations of the feminine character at the end of the book. Eventually, by providing a survey of the structural, ideological and formal differences between the canonical European genre and the trans-generic *al-Sāq*, I consider the weaknesses of some recent critical analyses of this work as a *Bildungsroman*.

KEYWORDS

Departure. *al-Sāq ʿalā l-sāq fī mā huwa l-Fāryāq*. Aḥmad Fāris al-Šidyāq.

DÉPART ET STRUCTURATION DIÉGÉTIQUE:
LA RELATION DE VOYAGE AU CAIRE DE ZAYD MUṬĪ^c DAMMĀĜ¹

Quelle est la place du «départ» dans les œuvres de la littérature arabe contemporaine centrées autour de la relation de voyage, quand et comment est-il décrit, y a-t-il des constantes dans les structures de récit qui pourraient être mises en regard avec les choix ou hésitations génériques des textes? Ces questions seront abordées à travers l'analyse du récit de voyage autobiographique *الانبهار والدهشة* (*L'Eblouissement et la surprise*) publié en l'an 2000 par l'écrivain yéménite Zayd Muṭī^c Dammāġ¹ à la maison Riyāḍ al-Rayyis.

Trois raisons président à ce choix. La première: l'œuvre en tant que telle est si curieuse et hétéroclite qu'elle en est attachante de spontanéité. Elle intrigue par la multiplicité des horizons d'attente qu'elle convoque pour se lire, constituant un texte imprévisible allant du récit de voyage à l'autobiographie, à la littérature de *Ḥiṭat*, à celle des *Ġarā'ib*, aux *Mémoires*, et à l'essai politique, le tout dans une certaine tension entre récit typique de l'art du nouvelliste propre à Dammāġ, et démarche d'écriture sur soi. L'œuvre étonne par le déséquilibre interne entre les deux parties qui la composent, et par le fait que le départ n'y intervient que très tardivement, aux deux tiers du livre. La deuxième raison tient à l'appartenance de ce texte à un ensemble de récits de voyages parus dans les deux dernières décennies, et consacrés à la découverte d'un pays arabe par un individu issu d'un autre pays du monde arabe, dans une reprise très fréquente des *topoi* qui servaient jusque là à appréhender dans la littérature de voyage l'Autre, l'occidental bien souvent. Un véritable contraste s'instaure entre les représentations imaginaires collectives, et la

¹ Zayd Muṭī^c Dammāġ, né en 1943 et décédé en 2001, est un nouvelliste et romancier yéménite de renom. A son sujet, on pourra consulter Deheuvels (dir.), «Fenêtres sur la littérature yéménite contemporaine».

découverte réelle du pays par le voyageur. Le texte de Dammāğ gagne à ce titre à être mis en parallèle avec celui de Mohammed Berrada, مثل صيف لن يتكرر (*Comme un été qui ne reviendra pas*) publié en l'an 1999. Les deux livres, écrits et publiés presque la même année (le livre de Dammāğ, postérieur d'un an à celui de Berrada, peut laisser envisager une relation hypertextuelle entre les deux), racontent le voyage et le séjour en Égypte de leurs auteurs, adolescents partis étudier au milieu des années cinquante, en pleine effervescence nassérienne: Berrada arrive en Égypte en 1956, à l'âge de dix-sept ans, assiste au discours de nationalisation du canal de Suez et est témoin de la guerre qui s'ensuit, Dammāğ avait quinze ans lorsqu'il arriva en 1958 dans la RAU tout juste créée. La troisième raison touche à l'interrogation qui peut être faite à propos de ces deux textes et de ceux avec lesquels, dans la sphère littéraire, ils peuvent être mis en rapport. Ils partagent en effet avec une large classe de textes antérieurs des caractéristiques communes, fondées sur des relations hypertextuelles, et par rapport auxquels il est utile et opportun de poser la question du rapport de genericité, en se fondant dans cette analyse sur un critère prioritaire qui sera celui du départ.

Cette question sera étudiée sous l'angle de la place diégétique du départ dans l'œuvre, et de sa relation à la structure: elle sera envisagée dans le rapport du texte de Dammāğ à la sphère littéraire, et plus spécialement à la classe textuelle comprenant les textes fonctionnant comme modèle générique, pour ce qui touche à la relation de voyage. Ces textes ne sont pas présents dans le texte de Dammāğ en tant que citation (donc sous forme de stricte intertextualité), mais en tant qu'ossature formelle, narrative, thématique, idéologique, etc. Ceci conduira à rechercher la relation d'hypertextualité (plus ou moins multiple) qui les réunit, avec une volonté de retracer le cheminement de cette circulation hypotextuelle aboutissant à la genericité propre du livre de Dammāğ.

1. *Analyse interne*

1.1. *Horizon d'attente et riħla*

Le récit de voyage autobiographique الانبهار والدهشة (*L'Eblouissement et la surprise*) publié en l'an 2000 par l'écrivain yéménite Zayd Muṭī^c Dammāğ, est accompagné dans le paratexte d'indications génériques, en quatrième de couverture et dans l'introduction rédigée par le poète yéménite ^cAbd al-^cAzīz al-Maqāliħ; l'ouvrage

est présenté comme ressemblant à des *Mémoires* où s'entremêlent autobiographie, souvenir des lieux et des époques. Il est composé de deux parties de longueur inégale, le *Livre de Tæz* (كتاب تعز) de 47 pages, et le *Livre du Caire* (كتاب القاهرة), de 23 pages. Le premier *Livre* est centré sur l'évocation des lieux principaux de la ville de Tæz, le second présente le voyage du narrateur, parti pour suivre ses études dans l'Égypte de Nasser. L'ensemble comporte des subdivisions, de courts textes précédés de titres, non reliés explicitement les uns aux autres par un rapport diégétique.

Le Livre de Tæz: «Le rempart de Tæz»; «La *madrassa* (ou mosquée) al-Ašrafiyya»; «La mosquée al-Muzaffar»; «La mosquée al-Mu^ctabiyya»; «La gigantesque coupole d'al-Ḥusayniyya»; «La visionneuse magique»; «La marchande de pommes de terre»; «La citadelle al-Qāhira»; «La place al-Šabaka»; «Le Docteur al-Ġilānī»; «Le phonographe»; «La pharmacie de Ḥasan Ibn Hasan Āġā»; «Le plus célèbre *maqīl*² de Tæz»; «Les chauffeurs de camions»; «Ibn Maḥmūd»; «^cAllūs descendu dans le puits» (Le triste destin de ^cAllūs bouffon de l'*imām*); «Mu^cāwiya» (Un fou effraie l'*imām*); «al-Waššāḥ» (Le bourreau de l'*imām*); «Le magicien ^cAlī Ḥālid».

Le Livre du Caire: «L'avion»; «Le Caire»; «Le train»; «Le bateau».

Cette liste laisse perplexe. Son aspect hétéroclite lui confère le charme de ces boutiques de brocante, avec vues de monuments, objets divers, souvenirs personnels, le tout amoncelé dans un désordre attirant. Elle relève d'un mélange qui convoque pour se lire des types de textes fort divers. Elle renvoie ainsi à la littérature de *Ḥiṭat*,³ de par l'attrait marqué pour les édifices célèbres et les histoires singulières développées autour de personnages hauts en couleur. L'ensemble du premier livre est très largement organisé autour d'une suite d'entrées dont les titres sont des noms de monuments de la ville de Tæz. L'ouvrage est aussi précédé d'une

² Le *maqīl* est au Yémen un espace de convivialité où l'on se retrouve l'après-midi, le plus souvent dans des pièces réservées à la réception et situées au dernier étage des maisons (*mafraġ*) pour mâcher ensemble des feuilles de *qāt* en buvant du thé, en fumant le narghilé et en conversant. Certains *maqīl* tenus par des personnalités notoires du monde de la culture ou de la politique sont recherchés, et sont comparables à des véritables «salons».

³ La littérature des *Ḥiṭat* a connu dans la littérature arabe classique un développement considérable, particulièrement en Égypte où l'œuvre volumineuse d'al-Maqrīzī, *المواعظ والاعتبار في خطط مصر والقاهرة* est ordonnée non en fonction des quartiers, mais par catégorie d'édifices (voir Cahen, «*Ḥiṭat*»).

courte introduction de l'auteur consacrée à cette même ville, et il est significativement accompagné d'un index des noms de lieux et de personnages.

L'ouvrage relève aussi de la littérature de *riḥla*: tout le deuxième *Livre* est occupé par le voyage lui-même: le trajet en avion du narrateur, en 1958, puis l'arrivée au Caire et le séjour à l'hôtel; ensuite le voyage en train vers Banī Suwayf où il était appelé à résider. Suit une ellipse prolongée concernant toute la période 1958-1960, et enfin une dernière partie du deuxième livre traite du retour, en bateau, de Suez à la ville d'al-Hudayda en 1960. Le récit tout entier, dans cette seconde partie, est centré autour des découvertes, par le jeune adolescent de quinze ans, d'une modernité qu'il ne concevait pas. La perspective est aussi celle, axiologique, du narrateur, allant d'étonnement en étonnement, les deux termes du titre (الانبهار والدهشة), «l'éblouissement et la surprise») scandant le rythme de ses découvertes de façon répétitive. L'ensemble est écrit avec humour, et centré sur les réactions et les perceptions de l'adolescent venu du Yémen, autour de multiples anecdotes: il faut apprendre, dès l'avion, à manger avec un couteau et une fourchette; la chasse d'eau des toilettes de l'hôtel effraie de prime abord les jeunes Yéménites qui n'en ont jamais vu; les Égyptiens ne portent plus de tarbouche depuis l'instauration du régime républicain; tout est grand, propre, bien organisé, moderne: on peut avoir une grande chambre, spacieuse et confortable, avec l'éclairage électrique; le Caire vu d'avion est une cité de taille gigantesque; les rues y sont larges, éclairées par des lampadaires, les statues gigantesques (ainsi celle de Ramsès, sur la place de la gare); c'est une féerie de mouvement et de lumières...

La seconde partie de l'ouvrage, pour se lire, conduit comme on le voit à inférer une relation générique avec la *riḥla*. Celle-ci ne se limite toutefois pas à ces pages. Si le deuxième *Livre*, tout entier consacré au départ et au séjour du narrateur en Égypte, est un pur récit de voyage, la première partie elle-même peut être vue à certains égards comme relevant aussi de la littérature de *riḥla*. Le voyage du narrateur comporte en effet deux étapes: tout d'abord, du village d'où il est originaire, jusqu'à la ville de Taz. Ensuite du Yémen vers l'Égypte en 1958, le deuxième livre s'achevant avec le retour du narrateur au Yémen en 1960.

1.2. *Le départ dans l'œuvre*

Le premier départ, celui qui conduit le narrateur en compagnie de son père à la ville de Taz en 1950 est évoqué en analepse:

En 1950, alors que je n'avais pas encore sept ans, mon père m'emmena avec lui de l'endroit où il travaillait (en exil) jusqu'à la ville de Taz; j'étais son dernier fils encore en vie, après qu'il eut perdu tous les autres, aussi bien ceux, plus grands qu'il avait eus avec d'autres femmes que ceux plus jeunes que lui avait donnés ma défunte mère. Je découvris cette ville pour la première fois, et je demeurai avec lui chez son ami le Docteur al-Gilāni, chez qui il avait l'habitude d'aller, tout près de la mosquée al-Muzaffar.⁴

Toutefois, celui-ci n'a pas l'importance structurelle du second départ, celui qui conduit le narrateur du Yémen jusqu'au Caire. La division du texte en deux livres est en effet établie autour de cet événement principal, séparant le récit en un «avant», consacré à la description de la vie du jeune adolescent dans la ville de Taz, et un «après», celui de son départ, à l'âge de quinze ans, vers le Caire. Ce second départ présente plusieurs caractéristiques qu'il convient de mettre en lumière.

D'une part sa place dans le récit est à relever: le départ n'intervient que très tardivement, si l'on considère l'ensemble de l'ouvrage, il n'a lieu qu'au début du dernier tiers, du fait du déséquilibre de longueur important existant entre les deux parties (il n'est présenté qu'en page 65, dans un ouvrage de 88 pages). D'autre part, son évocation *stricto sensu* est contenue dans un nombre de lignes limité à deux pages. Successivement, le souvenir prend en compte les éléments suivants:

- la dimension politique: le père du narrateur l'envoie en 1958 en Égypte; le pays de destination est caractérisé par sa dénomination politique telle qu'elle existait en 1958 (la RAU), et par son rapport à son leader: مصر عبد الناصر (l'Égypte de Nasser);
- le but du voyage: les études. Le texte explicite la façon dont le narrateur avait été préparé par son père à ce voyage. Il évoque ainsi en quelques lignes ce qu'a été son apprentissage antérieur: les cours particuliers donnés par son père, revenu avec une grande bibliothèque d'Aden en 1946, et ses études à l'école al-Aḥmadiyya;
- les perspectives de l'enfant et le rapport à «l'imagologie»: le récit décrit sa joie à l'idée de monter pour la première fois de sa vie en

⁴ في عام 1950، وعمري في ذلك الوقت لا يتجاوز السابعة، أخذني والدي معه من مقر عمله (المنفى) إلى مدينة تعز بعد أن كنت وحيداً الذي ظل علي قيد الحياة إثر وفاة جميع أولاده الكبار على حالات أخريات، والصغار علي والدي رحمها الله، كانت تلك هي أول مرة أعرف هذه المدينة... وأسكن معه في منزل صديقه «الجيلاني» كعادته دائماً بالقرب من جامع «المظفر» (الأنهار والدهشة، ص 33).

avion, mais aussi ses propres préparatifs, liés à la représentation qu'il se faisait de l'Égypte, héritée des illustrations de son livre de lecture montrant des élèves égyptiens portant un tarbouche. Pour se préparer, il commet un larcin, en s'emparant d'un tarbouche laissé sur le bord du bassin de la grande mosquée, par un vieux Syrien occupé à faire ses ablutions avant la prière.

Pour mieux prendre en compte cette stratégie narrative et éclairer la place qu'y a le départ, il sera utile de mettre en parallèle le texte de l'auteur yéménite, et celui du Marocain Mohammed Berrada, (*Comme un été qui ne reviendra pas*, 1999). Les deux livres présentent en effet le voyage au Caire de leurs auteurs, partis étudier dans l'Égypte nassérienne de 1958. Du point de vue diégétique, Berrada commence sa relation de voyage *in medias res*, par l'arrivée du protagoniste Ḥammād au Caire; ce n'est qu'ensuite, à l'occasion de plusieurs analepses, qu'il revient, de façon fragmentaire, sur son départ. Quelle est la place respective du départ dans les deux œuvres, quelle en est l'importance diégétique, et quelle est la relation entre la place diégétique du départ et les caractéristiques thématiques et structurelles de chacune des deux œuvres, voici ce qu'il convient dans un deuxième point de clarifier.

2. *Approche comparative: Dammāğ et Berrada*

Écrits presque la même année, les deux textes diffèrent très fortement dans leur composition, mais présentent des points communs. Quelques rapprochements structurels peuvent être esquissés. L'un et l'autre sont organisés en deux parties distinctes installant une rupture forte dans la structure de l'œuvre; aux deux *Livres* de Dammāğ correspond la division en deux parties, l'une autour du personnage focaliseur Ḥammād, avec narration à la troisième personne, l'autre en autofiction, le narrateur prenant de plus en plus ouvertement les traits de l'auteur, Mohammed Berrada. Dans les deux ouvrages, à cette première subdivision textuelle s'ajoute une utilisation de titres internes; ceux-ci renvoient parfois aussi chez Berrada à des lieux ou à des personnages, mais pas de façon aussi systématique que chez Dammāğ.

Les deux livres se rapprochent par leurs thématiques, notamment pour ce qui touche aux représentations à l'œuvre: dans les deux textes, le protagoniste se fait avant son départ une image idéalisée du pays de destination, l'Égypte: chez Berrada à travers le cinéma, la littérature et la chanson, chez Dammāğ à partir des

textes scolaires et de leurs illustrations; la réalité découverte est très différente, mais sans que cela produise de déception: Dammāġ insiste sur sa découverte de la modernité, et de valeurs idéologiques positives; l'art de vivre des Egyptiens, leur parler chaleureux, les valeurs politiques, mais surtout intellectuelles, culturelles qu'il y trouve priment chez Berrada.

Dans chacun des deux textes, l'écriture est travaillée dans une tension avec la fiction. Dans le texte de Dammāġ, la description de la forteresse d'al-Qāhira reprend ce qui apparaît comme un thème obsessionnel dans toute son œuvre, puisqu'il occupait le centre de son roman *الرهيينة* (*L'Otage*, 1997) autour des fils de familles que l'*imām* retenait en ôtage pour se garantir l'obédience des tribus, et qu'on le retrouve jusque dans son dernier recueil de nouvelles *المدفع الأصفر* (*Le Canon jaune*, 2001); l'art consommé du nouvelliste se révèle dans les courts tableaux que dessine Dammāġ pour présenter des personnages hauts en couleurs (la vendeuse de pommes de terre, le fou, le bouffon de l'*imām*, le bourreau al-Waššāḥ...). Chez Berrada, le rapport à la fiction est beaucoup plus central: la tension entre fiction, imaginaire et souvenir est au cœur de sa démarche d'écriture, ce que rappelle l'auteur en quatrième de couverture.⁵ Elle se manifeste par un jeu avec les instances: le protagoniste Ḥammād se souvenant, est le personnage focaliseur principal de la première partie de l'œuvre de Berrada, puis le récit passe dans la seconde partie à la première personne (un moment à la deuxième personne); le narrateur s'appelle désormais Muḥammad, a écrit les mêmes livres que l'auteur dont il partage le prénom, a vécu les mêmes événements, tout comme il est indéfectiblement indissociable du Ḥammād de la première partie. En ceci réside une caractéristique structurante de l'œuvre de Berrada, qui la distingue fortement de celle de Dammāġ: la dimension autobiographique est commune aux deux œuvres; cependant, une différence essentielle tient à l'importance de la recherche identitaire et du questionnement sur le souvenir, l'écriture et le *comment* de la démarche autobiographique, chez Berrada.

في «مثل صيف لن يتكرر» حاولت أن أكتب جزءاً من ذاكرتي التي انتسجت خيوطها⁵ خلال إقامتي بمصر وأنا طالب ثم خلال زيارتي الثانية... لكن الذاكرة ليست معطى خالصاً ولا يمكن فصلها عن التخيل.

«Dans *Comme un été qui ne reviendra pas*, j'ai essayé de coucher par écrit une part de ma mémoire dont les fils se sont tissés lorsque je séjournai comme étudiant en Égypte puis lors de ma visite suivante... mais la mémoire n'est pas une donnée brute et on ne peut la séparer de l'imagination».

2.1. *La dimension autobiographique*

Dans l'œuvre de Berrada, tout autant que le souvenir, l'écriture interroge l'acte qui va le constituer en part intégrante d'un texte global: le texte donne lieu à une expérimentation de tous les possibles, au point que l'on pourrait presque convoquer le *Je est un autre* de Philippe Lejeune comme algorithme métatextuel ici appliqué à la démarche autobiographique. Dans la forme comme dans le contenu, le livre de Berrada se concentre sur la mise au monde d'un texte, relatant la naissance d'un écrivain et la formation d'un intellectuel, ainsi que sur le rapport problématique à la mémoire et au souvenir.

Chez Dammāğ, le récit se tisse autour des souvenirs personnels de l'auteur; ils surgissent peu à peu dans une stratégie narrative qui fait émerger progressivement la dimension autobiographique dans un texte de *Hitat*. Celle-ci s'installe à travers une narration à la première personne: le texte de Dammāğ, comme le récit autobiographique «classique», fait clairement entendre une voix dominante, celle du narrateur, avec une progression, une évolution de récit en récit constituant une gradation unificatrice entre les différentes subdivisions de la première partie: fonction testimoniale et engagement axiologique s'affirment par de courtes insertions répétitives et limitées en un premier temps: «je me souviens, je n'exagère pas, je n'ai jamais rien vu de semblable, on reste étonnés et admiratifs, j'hésite» et les adjectifs hyperboliques «superbe, vaste, renommé, immense...». Petit à petit, s'insèrent des souvenirs personnels suscités d'abord par les lieux évoqués, le premier sous forme de prolepse rappelant que le minaret de la mosquée al-Muzaffar était encore debout lorsque l'auteur est revenu d'Égypte en 1960 avec les autres élèves membres de la mission. La notice consacrée à la mosquée al-Mu^ctabiyya consacre une nouvelle étape: ce n'est plus le souvenir qui vient illustrer la description du monument, c'est l'évocation du monument qui suscite l'irruption du souvenir autobiographique: la vue depuis la mosquée embrasse la montagne où se trouve le village d'où vient l'auteur. Le procédé se systématisé et s'amplifie: la *qubba* évoque le terrain de jeu de la jeunesse; les deux notices suivantes sont directement liées, non plus à la description de la ville, mais à des objets et personnages ayant marqué l'auteur enfant: la visionneuse «magique», ainsi que la jeune et jolie marchande de pommes de terre qui faisait battre son cœur d'enfant.

Si l'individu se constitue ainsi peu à peu dans le texte, sa

construction n'est pas problématique, comme dans le texte de Berrada, et la structuration de l'œuvre ne se fait pas ici autour de cette question, mais de la dimension de la conscience sociale de l'adolescent, et de la relation générale au politique. Celle-ci, importante dans les deux livres, devient essentielle chez l'auteur yéménite.

2.2. *La relation au politique*

Elle s'organise dans le contraste qui oppose dans le récit la situation du pays de départ, prise en compte de façon dysphorique chez les deux auteurs, et la vision euphorique de la situation trouvée en Égypte: l'enthousiasme de la relation de voyage de Berrada à l'évocation de Nasser n'est nullement inférieur à celui de l'auteur yéménite.

Chez Dammāġ, la dimension de l'engagement politique est une marque caractéristique du livre, à travers une évocation dépréciative critique du régime de l'*imām* au Yémen d'une part, et une présentation laudative du président Nasser et de l'Égypte de la fin des années cinquante d'autre part. L'évocation des lieux fait surgir des souvenirs touchant à une mémoire collective, en relation avec la chose politique et l'*imām* qui avait fait de la ville de Tazé sa capitale, et qui est l'objet d'une critique systématique:

- la grande mosquée al-Muzaffar est celle où allait tous les vendredis l'*imām* Aḥmad, sur sa célèbre monture *Ra^cd* (Tonnerre) accompagné d'un cortège formé de sa suite, de gardes, mais aussi de nombreux esclaves – dont un esclave de très grande taille chargé de porter son ombrelle. La très longue description fait contraste avec la chute du récit, rappelant que le palais était si proche de la mosquée qu'une telle pompe était disproportionnée et constituait une marque d'orgueil, typique de cette période sombre qu'a connue le Yémen sous les deux imams Yaḥyā, et son fils Aḥmad.⁶
- L'*imām* Aḥmad avait transformé la magnifique et gigantesque *qubba* d'al-Ḥusayniyya en entrepôt pour stocker du carburant pour ses voitures et des produits inflammables, ignorant sa valeur architecturale, et négligeant de la restaurer.⁷
- La visionneuse «magique» a été apportée d'Aden par un aventurier qui a profité de l'assoupissement de l'*imām* Aḥmad sous l'effet de la drogue.⁸

⁶ الانهار والدهشة, p. 20.

⁷ *Ibidem*, p. 22.

⁸ *Ibidem*, p. 23.

- La forteresse d'al-Qāhira est le lieu où l'*imām* Aḥmad maintenait prisonniers les otages qu'il prenait auprès de chaque grande famille du pays, pour en garantir l'obéissance.⁹
- La place al-Šabaka est bordée à l'Est par une prison où a été emprisonné le père du narrateur avec d'autres opposants, et d'où ils se sont échappés en 1944 pour fonder à Aden le parti politique des Libres. La description du lieu convoque le nom de toutes les prisons construites par les *imāms* du Yémen, particulièrement Yaḥyā et Aḥmad. Le récit évoque à nouveau, plus en détail les cortèges hebdomadaires de l'*imām* Aḥmad vers la mosquée al-Muzaffar, et son mépris affiché pour le peuple.¹⁰
- Le plus célèbre *maqīl* et salon littéraire de Taez, tenu dans la maison de Muḥammad Pacha, un des fondateurs du parti des Libres, a suscité les foudres de l'*imām*, car il réunissait des opposants, et continua à réunir ceux qui avaient échappé au sabre de son bourreau après l'échec de la révolution de 1948.¹¹
- Le récit tisse l'histoire du triste destin du bouffon de l'*imām*, lorsque ce dernier pour se divertir l'a précipité dans un puits par jeu, et laissé se noyer.¹²
- Le livre laisse place au fou Mu^cāwiya qui poursuivait l'*imām* et l'effrayait,¹³ et narre la fin tragique d'al-Waššāh, bourreau de l'*imām*.¹⁴

Le champ du politique est à la fin de la première partie occupé par Nasser, qui prend la place de l'*imām* dans les évocations: des manifestations de soutien à Nasser et à l'Égypte sont organisées en 1956, lors de l'agression tripartite;¹⁵ les voyageurs revenant d'Aden distribuent des portraits de Nasser et des forces armées en 1956; les gens les accrochent chez eux, ainsi que dans le seul café de la ville de Taez.¹⁶

Ces mentions interviennent en toute fin du premier *Livre*, et Nasser comme l'Égypte résistant à l'agression tripartite prolongent l'évocation du père de l'auteur, et des «Libres» en lutte contre l'*imām* au Yémen. La jonction de la mémoire politique collective et de la mémoire individuelle s'effectue alors et c'est sur elle

⁹ *Ibidem*, p. 25.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 31-3.

¹¹ *Ibidem*, pp. 40-1.

¹² *Ibidem*, pp. 50-1.

¹³ *Ibidem*, pp. 51-4.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 55-9.

¹⁵ *Ibidem*, p. 57.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 60-1.

que s'ouvre le deuxième *Livre* avec la décision prise par le père d'envoyer le narrateur en Égypte:

Lorsque mon père décida de m'envoyer dans la République arabe unie (l'Égypte de Nasser) pour étudier, en 1958, je fus transporté de joie.¹⁷

La structure des deux livres composant l'ouvrage de Dammāĝ s'éclaire par leur liaison primordiale avec la dimension idéologique: le modernisme de l'Égypte de Nasser est opposé au sous-développement dans lequel est maintenu le Yémen de l'*imām*, la découverte d'un monde républicain et des discours égalitaires du nationalisme arabe est opposée structurellement avec constance à une société yéménite fondamentalement inégalitaire, le *raʿīs* égyptien nourrissant son peuple fait pièce à l'*imām* qui laisse le sien dans le plus grand dénuement. Structurellement, la place du départ dans l'œuvre se justifie intérieurement par cette opposition axiologique et idéologique fondamentale entre deux mondes, celui décrit dans le *Livre de Taéz*, et celui du *Livre du Caire*.

La place du départ dans la structuration diégétique de l'œuvre de Dammāĝ est motivée de façon interne au texte. La place du départ n'y est pas du tout la même dans le récit de Berrada, tout comme la nature de ce dernier, en dépit des points de rapprochement soulignés entre les deux œuvres, diffère profondément. Cette différence sera l'objet de la dernière partie de l'analyse, qui mettra les deux œuvres en relation avec des classes de textes antérieurs par rapport auxquels elles se situent dans une relation d'hypertextualité. Le questionnement sera ainsi replacé dans une perspective élargie à la sphère littéraire arabe moderne et visera à mettre en lumière le lien étroit qui existe entre la place du départ dans l'économie générale du récit de voyage et la façon dont s'y résout la tension générique entre *rihla*, fiction romanesque et autobiographie.

3. *Hypertextualité*

Si l'on considère dans la littérature arabe moderne l'ensemble des récits de voyage,¹⁸ qu'ils soient de nature autobiographique ou revendiqués comme fictions, trois catégories peuvent être

¹⁷ *Ibidem*, p. 65.

¹⁸ L'analyse laissera ici de côté la très importante littérature de voyage où le texte se passe exclusivement dans la région visitée sans que le voyage en tant que tel soit évoqué, ainsi que la littérature d'utopie, qui mérite une approche spécifique; on n'envisagera pas non plus le voyage du nomade.

identifiées, en fonction de la place diégétique du départ, place qui peut être reliée à la nature de l'œuvre.

Dans une première classe de textes, le départ est présent au début du récit: c'est le cas des *riḥla* vers l'Occident, à l'instar de la relation de voyage de Ṭaḥṭāwī (تخليص الابرير في تلخيص باريز),¹⁹ dont la rédaction est souvent considérée comme un moment fondateur dans l'histoire de la littérature arabe moderne. Hormis le fait que le voyageur s'y rend en France, et non d'abord vers les lieux de pèlerinage, le texte s'inscrit dans l'horizon d'attente de la *riḥla* ancienne. L'ouvrage essentiellement destiné à rendre compte de ce qui a été vu et appris lors du voyage d'accompagnement de la mission d'études en France, débute par une *dībāga*: le *du^{cā}*, invocation divine est suivi d'une importante présentation introductive des raisons et des circonstances de la *riḥla*. Le récit du voyage proprement dit commence ensuite par le départ, et est suivi par les étapes, prises dans un ordre chronologique strict, jusqu'à l'arrivée à Paris. Il est possible de distinguer dans ceci les caractéristiques d'une classe générique de récit de voyage que l'on pourrait qualifier de «conventionnel».

Dans une autre classe textuelle, la mention du départ intervient dans la seconde partie, voire à l'extrême fin du livre. Cette classe est constituée d'œuvres à dimension réformatrice centrées sur la formation d'un individu proposé comme modèle à une collectivité (l'*adīb*), et/ou sur une réflexion générale autour des contacts entre cultures (notamment le monde arabe et l'Europe); ces ouvrages entretiennent un lien étroit avec un projet éthique et ont été particulièrement denses durant la première moitié du vingtième siècle. Dans ces œuvres, la majeure partie du texte se concentre sur la préparation, et la motivation du voyage ainsi que sur la formation initiale du voyageur dans ce qui s'apparente souvent par la structure aux romans de formation. A cette catégorie appartiennent des œuvres comme *حديث عيسى بن هشام* (*Ce que nous conta Ḵīsā Ibn Hišām*) de Muḥammad al-Muwayliḥī, الساق (*La Jambe sur la jambe*) d'Aḥmad Fāris al-Šidyāq pour le dix-neuvième siècle. Dans l'œuvre de Muwayliḥī, la première partie s'achève sur une discussion entre le Pacha et le narrateur. A la question du premier qui se demande comment on peut comprendre les sources de la civilisation occidentale répond la suggestion du narrateur de partir sur place. Le voyage vers Paris fait l'objet du deuxième livre. Dans l'œuvre d'al-Šidyāq, c'est seu-

¹⁹ al-Taḥṭāwī, *L'Or de Paris*.

lement en début de la quatrième partie, très avant dans l'ouvrage, que survient le départ vers l'Occident.

De la première moitié du vingtième siècle, parmi les œuvres marquantes appartenant à cette classe, nous en rappellerons trois. Dans *The Prophet* de Ġubrān, l'enseignement du poète-prophète contenu dans le livre est un long discours d'adieu, avant son départ vers l'île de sa naissance, mais aussi de sa mort, et de sa renaissance. Le départ est symbolique et a lieu à la dernière page du livre. Dans *الأيام* (*Le Livre des Jours*) de Ṭāhā Ḥussayn, le narrateur part à la fin du premier tome vers le Caire. Le voyage intervient comme une étape décisive de ce qui s'apparente fortement dans sa structure aux romans de formation. Quant au second départ, celui qui le conduit en France, il n'a lieu que bien plus tard, dans le troisième tome, dont les chapitres 9 et 10 relatent les préparatifs et les aléas d'un voyage organisé au moment où éclate la première Guerre mondiale. Dans *أديب* (*Adīb*), roman du même auteur, le départ est double: il est celui du personnage central, Adīb qui, pour pouvoir partir en France et bénéficier de la bourse octroyée par le gouvernement égyptien aux seuls célibataires, n'hésite pas à répudier sa femme, et s'engage dans un itinéraire dont la première tache originelle²⁰ porte en germe la déchéance du personnage (vie dissolue, boisson, échec) et la folie dans laquelle il sombre à la fin. Le narrateur le suit en France. Son départ est préparé aux chapitres 14 et 15 du roman et relaté en analepse dans une lettre écrite par Adīb. Arrivé en France, il se retrouve à la fin dépositaire des écrits d'Adīb quand celui-ci a été interné; il est appelé de fait à assumer le rôle de double et d'opposé, mais aussi de conservateur et d'héritier de la mémoire de son compatriote. Ce roman, du fait de la complexité de la réflexion identitaire qui y est posée, est de fait à la fois intégré dans la seconde classe textuelle des récits de voyage, mais aussi pleinement annonciateur de la dernière classe.

Dans la dernière classe de textes, le récit du départ intervient dans la diégèse après celui de l'arrivée, ou par des analepses, durant le récit du voyage; il est souvent l'objet d'évocations multiples et fragmentées. Ce type de structure est caractéristique d'œuvres tournant autour de l'identité problématique du narrateur. Un exemple caractéristique peut en être trouvé dans *موسم الهجرة*

²⁰ Ainsi s'explique la citation de Musset par Adīb, expliquant sa déchéance au narrateur: «Le cœur de l'homme vierge est un vase profond / Et si la première eau qu'on y verse est impure / La mer y passerait sans laver la souillure / Car l'abîme est immense et la tâche est au fond».

إلى الشمال (*Saison de la migration vers le nord*) d'al-Tayyib Ṣāliḥ. Dans ce roman, le récit du départ est postposé dans le récit, situé après le retour. Plus encore que dans *Adīb*, intervient un dédoublement: ce n'est pas tant le départ du narrateur qui est conté, que celui de Muṣṭafā Sa'īd, dont la disparition fait du premier le dépositaire de la mémoire, le tuteur et, dans une assimilation poussée jusqu'à son terme, un double tenté par le destin final qui avait conduit le second à disparaître dans le Nil.

Le livre de Berrada, tant par l'esthétique dont il relève que par la place que le départ y occupe dans la diégèse, relève très clairement de cette dernière catégorie textuelle. C'est elle qui, chronologiquement, est la plus récente. Elle se développe d'autant plus qu'elle convient fort bien à l'esthétique postmoderne qui se développe aujourd'hui dans la littérature arabe.

Qu'en est-il de la relation de voyage de Dammāğ? Fondamentalement, elle semble elle beaucoup plus correspondre à la seconde classe textuelle, par son contenu qui se focalise autour du parcours de l'*adīb* dans un monde sur lequel il porte un regard à la dimension critique évidente; les deux étapes du voyage (avec son père à la ville de Taz, de celle-ci vers l'Égypte pour étudier), rappellent structurellement les deux étapes du voyage dans *Le Livre des Jours* de Tāhā Ḥussayn. Est-ce à dire que nous nous trouverions dans un cas en présence d'une esthétique de notre temps, dans l'autre d'un mode d'écriture daté et quelque peu «démodé»? Une telle conclusion serait bien hâtive. En effet, l'écriture de Dammāğ, à de multiples égards, est bien actuelle. Ainsi l'est-elle dans sa manière de bousculer les genres et de mêler les horizons d'attente. L'intégration de l'écriture de *Ḥiṭaṭ* dans une écriture à dimension politique est très liée aux renouvellements les plus contemporains: que l'on songe à Ġamāl al-Ġiṭānī dans ses *خطط الغيطاني* (*Les Ḥiṭaṭ d'al-Ġiṭānī*) et surtout dans ses *قاهريات* (*Lieux du Caire*). Il est également en relation forte avec toute la littérature qui, au Yémen, fait de l'évocation de la ville une matière centrale et toujours renouvelée, dans la prose comme dans les poèmes, ainsi de Maqāliḥ et de la ville de Sanaa.

La conclusion que l'on peut en tirer est que, si le texte de Dammāğ appartient bien à la seconde classe textuelle par ses choix fondamentaux d'écriture et par la place qui y est attribuée au départ dans la relation de voyage, il contribue par son caractère innovant à en renouveler les perspectives et à en maintenir vivant le procédé dans la littérature arabe d'aujourd'hui. Loin d'opérer par simple duplication, il contribue de ce fait à en transformer l'horizon d'attente.

Bibliographie

Sources

- زيد مطيع دماج، الانبهار والدهشة، بيروت، رياض الريس، 2000
زيد مطيع دماج، الرهينة، لندن - بيروت، رياض الريس، 1997
زيد مطيع دماج، المدفع الأصفر، صنعاء، الهيئة العامة للكتاب، 2001
محمد برادة، مثل صيف لن يتكرر – محكيات، الدار البيضاء، منشورات الفنك، 1999
Mohammed Berrada, *Comme un été qui ne reviendra pas*, récit traduit de l'arabe (Maroc) par Richard Jacquemond, Arles, Actes Sud-Casablanca, Editions Le Fennec, 2001.
al-Tahtâwî, Rifâ'a, *L'Or de Paris*, relation de voyage (1826-1831), traduit de l'arabe et présenté par Anouar Louca, Paris, Sindbad, 1988 (La Bibliothèque arabe).

Études

- Cahen, Claude, «*Khīṭat*», dans *Encyclopédie de l'Islam*, n.é., vol. 5, Leiden-Paris, Brill-Maisonneuve et Larose, 1986, p. 23.
Deheuvels, Luc (dir.), «Fenêtres sur la littérature yéménite contemporaine: Le canon jaune de Zayd Mutî' Dammâj», Atelier de traduction de textes yéménites par des étudiants de l'Inalco sous la direction de Luc Deheuvels, *Chroniques Yéménites* (Sanaa) 11 (2003), pp. 222-8.

ABSTRACT

What is the place of «departure» in the works of contemporary Arabic literature which focus on the travel? Where and how is it described? Is it possible to find any constants in the narrative structures that could be related to the generic nature of the works? These questions are studied through the analysis of the autobiographical travelogue *الانبهار والدهشة* (*Astonishment and Surprise*) published in 2000 by the Yemeni writer Zayd Mutî^c Dammāġ.

KEYWORDS

Travelogue. Autobiography. Yémen.

LISTE DES AUTEURS

- Author and e-mail** : JULIA BRAY (bray.julia@wanadoo.fr).
- University affiliation** : Université Paris 8-Saint Denis.
- Ph.D.** : Oriental Studies, University of Oxford.
- Current fields of research** : Themes and techniques of medieval Arabic narrative and biography. Literature and its social functions, Iraq and Syria, 10th-17th centuries. Early twentieth-century Middle Eastern book illustrations.
- Main and most recent publications** : (Joint ed.) *The Cambridge History of Arabic Literature*, vol. 2: *Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. ■ *Media Arabic*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1993. ■ (Ed. and contrib.) *Writing and Representations in Medieval Islam. Muslim Horizons*, London and New York, Routledge Curzon, 2006.
- Author and e-mail** : GIOVANNA CALASSO (vanna.calasso@uniroma1.it).
- University affiliation** : Rome University «La Sapienza».
- Ph.D.** : Advanced specialization course, Rome University «La Sapienza».
- Current fields of research** : Travel literature. Conversions to Islam. Historiography.
- Main and most recent publications** : «Récits de conversion, zèle dévotionnel et instruction religieuse dans les biographies des “gens de Basra” du *Kitāb al-Tabaqāt* d’Ibn Sa^cd. Réflexions autour de la notion de conversion selon l’Islam», dans M. García Arenal (sous la direction de), *Conversions islamiques*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001, 19-47. ■ “Esperienze e scritture di viaggio nell’Islam medievale: il mondo degli altri e il mondo dell’Islam”, in *Lo spazio letterario del medioevo*, 3, *Le culture circosanti*, Roma, 2003, 379-408. ■ «Il mondo islamico mediterraneo tra gli Omayyadi e i Mamelucchi», in A. Barbero (ed.), *Storia d’Europa e del Mediterraneo*, IV. *Il Medioevo*, Roma, Salerno, 2006, 481-524. ■ «Penser le changement: Ibn Khaldūn et ses contemporains. Réflexion historique et mentalités», dans Actes du Colloque International *Figures d’Ibn Khaldun* (Alger 2006), Alger (in print).
- Author and e-mail** : ABOUBAKR CHRAÏBI (aboubakr.chraibi@free.fr).
- University affiliation** : INALCO, Paris.
- Ph.D.** : Doctorat en sciences du langage, EHESS (Paris).
- Current fields of research** : Medieval Arabic literature.
- Main and most recent publications** : *Les Mille et une nuits. Histoire du texte et classification des contes*, Paris, L’Harmattan, 2008. ■ (Direction), *Les Mille et une nuits et le récit oriental en Espagne et en Occident*, Paris, L’Harmattan, 2009.
- Author and e-mail** : LUC DEHEUVELS (luc.deheuvelds@wanadoo.fr).
- University affiliation** : INALCO, Paris.
- Ph.D.** : Littérature arabe, Paris-Sorbonne, Paris IV.
- Current fields of research** : Modern Arabic literature.
- Main and most recent publications** : With Barbara Michalak-Pikulska, and Paul Starkey, *Intertextuality in Modern Arabic Literature since 1967*, Durham, Durham University, 2006. ■ «Fiction romanesque et utopie», dans B. Hallaq, H. Toelle (eds.), *Histoire de la littérature arabe moderne*, t. 1, 1800-1945, Paris, Sindbad-Arles, Actes Sud, 2007, 220-230. ■ «L’évolution du théâtre dans l’entre deux guerres: le texte théâtral face à la scène», dans B. Hallaq, H. Toelle (eds.), *op. cit.*, 479-516. ■ *Manuel d’arabe moderne*, Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, L’Asiathèque, 2008, 2 vols.

- Author and e-mail** : ROSELLA DORIGO (rdorigo@unive.it).
University affiliation : Ca' Foscari University of Venice.
Current fields of research : Modern and contemporary Arabic literature, with special reference to drama.
- Main and most recent publications** : «Intertextual and Intratextual Processes in “al-Malik huwa al-Malik” by Sa‘d Allāh Wannūs», in L. Deheuvels, B. Michalak-Pikulska, P. Starkey (eds.), *Intertextuality in Modern Arabic Literature since 1967*, Durham, Durham University, 2006, 117-132. ■ «Drama in the post-classical period: a survey», in R. Allen, D.S. Richards (eds.), *Arabic Literature in the Post Classical Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 347-368. ■ «Riflessioni sull’uso dell’arabo parlato nella letteratura teatrale egiziana del primo Novecento», in M.T. Biason (a cura di), *L’oralità nella scrittura*, in *Annali di Ca' Foscari*, XLV, 2 (2006), 173-191.
- Author and e-mail** : BRIGITTE FOULON (brigittefd@aol.com).
University affiliation : INALCO, Paris.
Ph.D. : Arabic literature, INALCO, Paris.
Current fields of research : Medieval Arabic literature. Andalusian poetry. Literary anthropology. Landscape, representations and poetry.
- Main and most recent publications** : (Traduction et présentation avec Emmanuelle Tixier du Mesnil), *Al-Andalus: Anthologie. Choix de textes*, Paris, Flammarion, 2009.
- Author and e-mail** : SÉBASTIEN GARNIER (sebastiengarnier@hotmail.fr).
Ph.D. : Université de Paris Sorbonne (in progress).
Current fields of research : Literati. Ideology. Mode of production.
- Main and most recent publications** : «La *Ribla* d’Abdallah Tijani est-elle un ouvrage politique?», in H. Bresc, D. Menjot (éds.), *Les voyageurs au Moyen Âge*, Paris, CTHS, 2008.
- Author and e-mail** : FÉRIAL J. GHAZOUL (fghazoul@aucegypt.edu).
University affiliation : The American University in Cairo.
Ph.D. : Columbia University (USA).
Current fields of research : Medieval literature. Postcolonial literature. Comparative literature.
- Main and most recent publications** : Editress of *ALIF: Journal of Comparative Poetics*. ■ *Nocturnal Poetics: The Arabian Nights in Comparative Context*, Cairo, AUC Press, 1996. ■ *Edward Said and Critical Decolonization*, Cairo, AUC Press, 2007. ■ (Coed. of) *Arab Women Writers: A Critical Reference Guide 1873-1999*, Cairo, AUC Press, 2008.
- Author and e-mail** : ANTONELLA GHERSETTI (antghers@unive.it).
University affiliation : Ca' Foscari University of Venice.
Ph.D. : Semitic linguistics, University of Florence.
Current fields of research : Medieval Arabic literature (*adab*). Arabic linguistic tradition.
- Main and most recent publications** : al-Ḥaṭīb al-Baġdādī, *L'arte dello scrocco*, Introduction, translation and notes, Catanzaro, Abramo, 2006, 207 pp. ■ (Editress), «Luoghi e immaginario nella letteratura araba», in *Quaderni di Studi Arabi*, n.s., 4, 2008, Roma, Istituto per l’Oriente, 2009. ■ «“As the wick of the lamp, as the silkworm they are”: stupid schoolteachers as a literary topic in classical Arabic sources», in *Journal of Arabic and Islamic Studies*, vol. 10/4, 2010, 75-100.

LISTE DES AUTEURS

- Author and e-mail** : JAAKKO HÄMEEN-ANTTILA
(Jaakko.Hameen-Anttila@helsinki.fi).
- University affiliation** : University of Helsinki.
- Ph.D.** : Arabic and Islamic studies, University of Helsinki.
- Current fields of research** : Classical Arabic literature.
- Main and most recent publications** : *Maqama. A History of a Genre*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002. ■ *The Last Pagans of Iraq. Ibn Wahshiyya and his Nabatean Agriculture*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2006.
- Author and e-mail** : ABDELFAH KILITO (akilito@hotmail.com).
- University affiliation** : Université Mohammed V, Rabat.
- Ph.D.** : Université de Paris III, Nouvelle Sorbonne.
- Current fields of research** : Littérature arabe, francophone et comparée.
- Main and most recent publications** : *Les Séances*, Paris, Sindbad, 1983. ■ *L'Auteur et ses doubles*, Paris, Seuil, 1984. ■ *Les Arabes et l'art du récit, une étrange familiarité*, Paris, Sindbad-Actes Sud, 2009. ■ *Dites-moi le songe*, Paris, Sindbad-Actes Sud, 2010.
- Author and e-mail** : ANGELIKA NEUWIRTH
(angelikaneuwirth@hotmail.com).
- University affiliation** : Freie Universität Berlin.
- Ph.D.** : University of Göttingen; University of München.
- Current fields of research** : Qur'anic studies. Classical and modern literary studies.
- Main and most recent publications** : (Co-authored with with Andreas Pflitsch), *Crisis and Memory in Islamic Societies*, Beirut/Würzburg, 2001. ■ (Co-authored with Andreas Pflitsch and Barbara Winckler), *Arabische Literatur: Postmodern*, München, Edition text + kritik, 2004. ■ *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren*, Berlin, De Gruyter, 2008.
- Author and e-mail** : MARIA ELENA PANICONI
(mariaelena.paniconi@unimc.it).
- University affiliation** : University of Macerata.
- Ph.D.** : Oriental studies, Ca' Foscari University of Venice.
- Current fields of research** : Modern and contemporary Arabic novel. Egyptian literature of the early 20th century.
- Main and most recent publications** : «Spazio pubblico e spazio privato in *Dhat* di Sun'allah Ibrahim. Epopea postmoderna di una donna comune», in D. Melfa (a cura di) *Spazio privato, spazio pubblico e società civile in Medio Oriente e Africa del Nord*. Atti del Convegno di SeSaMo 2006, Milano, Giuffrè, 2008. ■ (Editress), *Tu non parlerai la mia lingua* di Abdelfattah Kilito, Messina, Mesogea, 2010.
- Author and e-mail** : MARIA PIA PEDANI (mpedani@unive.it).
- University affiliation** : Ca' Foscari University of Venice.
- Ph.D.** : History, University of Szeged (Hungary).
- Current fields of research** : History of European-Muslim relations in the Middle Ages and the Modern Age.
- Main and most recent publications** : *Breve Storia dell'Impero Ottomano*, Roma, Aracne, 2006. ■ *Venezia, porta d'Oriente*, il Mulino, Bologna, 2010. ■ Inventory of the «Lettere e scritture turchesche», in the *Venetian State Archives*, Leiden-Boston, Brill, 2010.

Author and e-mail : RICHARD VAN LEEUWEN (r.l.a.vanleeuwen@uva.nl).
University affiliation : University of Amsterdam.
Ph.D. : Humanities, University of Amsterdam.
Current fields of research : Islamic Studies. Middle Eastern history. Middle Eastern travel. Arabic literature.

Main and most recent publications : *Waqfs and Urban Structures in Ottoman Damascus*, Leiden, Brill, 1999. ■ (Co-edited with U. Marzolph and H. Wassouf), *The Arabian Nights Encyclopedia*, Santa Barbara (CA), Denver (CO), Oxford (GB), ABC-CLIO, 2004. ■ *The Thousand and One Nights. Space, Travel and Transformation*, London, Routledge, 2007.

EURASIATICA
CATALOGO DELLA COLLANA

QUADERNI

del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia
dell'Università degli Studi di Venezia

1. Giacomo E. CARRETTO, *Saggi su Mesale. Un'avanguardia letteraria turca del 1928*. Venezia 1979 (Roma, Arti Grafiche Scalia).
2. *Zurvan e Muhammad. Comunicazioni iranistiche e islamistiche presentate al Primo Simposio Internazionale di cultura transcaucasica* (Milano-Bergamo-Venezia, 12-15 giugno 1979). Venezia 1979 (Roma, Arti Grafiche Scalia).
3. Giacomo E. CARRETTO, *Hars-Kultur. Nascita di una cultura nazionale*. Venezia 1979 (Roma, Arti Grafiche Scalia).
4. Giorgio VERCELLIN, *Afghanistan 1973-1978, dalla Repubblica Presidenziale alla Repubblica Democratica*. Venezia 1979 (Roma, Arti Grafiche Scalia).
5. *Soltaniye II*. Venezia 1979 (Roma, Arti Grafiche Scalia).
6. *Studi su Harran*. Venezia, La Tipografica 1979.
7. *Transcaucasica II*. Venezia 1980 (Roma, Arti Grafiche Scalia).
8. *Atti del III Convegno Internazionale sull'Arte e sulla civiltà islamica* (Venezia 22-25 ottobre 1979). *Problemi dell'età timuride*. Venezia, La Tipografica 1980.
9. *Soltaniye III*. Venezia 1982 (Roma, Tipografia Don Bosco).
10. *Isfahan*. Venezia, La Tipografica 1981.
11. *Tehran-Kabul. "A Tale of Two Cities"*. A cura di Silvia CURZU, Lucia Serena LOI, Gianroberto SCARCIA, Venezia 1980 (Roma, Arti Grafiche Scalia).
12. Mario NORDIO, *Lessico dei logogrammi aramaici in Medio-Persiano*. Venezia, La Tipografica 1980.
13. *L'avanguardia a Tiflis*. A cura di Luigi MAGAROTTO, Marzio MARZADURI, Giovanna PAGANI-CESA, Venezia 1982 (Roma, Arti Grafiche Scalia).
14. *La lingua e la cultura ungherese come fenomeno areale*. Atti del III Convegno Interuniversitario degli studiosi di lingua e letteratura ungherese e filologia ugro-finnica (Ca' Foscari, 8-11 novembre 1977). A cura di Andrea CSILLAGHY, Venezia 1977-1981.
15. Gianroberto SCARCIA, *Kabul come test. Note di un viaggio autunnale tra Kosovo e Kashmir*. Venezia 1981 (Roma, Tipografia Don Bosco).
16. *Il Tesoro nascosto degli afgani*. A cura di Lucia Serena LOI, Bologna, Il Cavaliere Azzurro 1987.
17. Frederick Mario FALES, *Cento lettere neo-assire. Traslitterazione e traduzione, commento e note*. Venezia, La Tipografica 1983.
18. Elisabetta GASPARINI, *Le pitture murali della Muradiye di Edirne*. Padova, Sargon 1985.
19. *La Bisaccia dello Sheikh*. Omaggio ad Alessandro Bausani islamista nel sessantesimo compleanno. Venezia 1981 (Roma, Arti Grafiche Scalia).
20. (I Parte) *Studi Miscellanei uralici e altaici dedicati ad Alessandro Korosi-*

- Csoma nel secondo centenario della nascita (1784-1984)*. A cura di Andrea CSILLAGHY, Venezia, Libreria Editrice Cafoscarina 1987.
20. (II Parte) Rita BARGIGLI, *'Unsurì, lettura dei Nasib*, Venezia, La Tipografica 1982.
21. *Per l'Undici di Marzo*, 7 voll., Venezia, La Tipografica 1983.
- Parte 1. *Bilancio*.
- » 2. Rita BARGIGLI, *Riccioli in 'Unsurì e Farruhi*.
- » 3. Giampiero BELLINGERI, *Molla Penah Vaqif, Vita e Qosma*.
- » 4. Giovanni CURATOLA, *Kalati Nadiri, Note sul "Barocco" indo-persiano*.
- » 5. Maurizio PISTOSO, *Note ad alcuni capitoli del Siyasatname*.
- » 6. Giorgio VERCELLIN, *AWQ*.
- » 7. Riccardo ZIPOLI, *Il marchio rovente, Dag in Kalim e 'Urfi*.
22. *Georgica I*. A cura di Luigi MAGAROTTO e Gianroberto SCARCIA, Roma, Arti Grafiche Scalia 1985.
23. Gennadij AJGI, *I canti dei popoli del Volga, I. Antologia ciuvascia*. A cura di Gianroberto SCARCIA e Alessandra TREVISAN, Roma, Arti Grafiche Scalia 1986.

EURASIATICA

Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici dell'Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia

1. Irina SEMENKO, *Poetika pozdnego Mandel'shtama*. Roma, Carucci 1986.
2. Giulio BUSI, *La istoria de Purim io ve racconto... Il libro di Ester secondo un rabbino emiliano del Cinquecento*. Rimini, Luisè Editore 1987.
3. Luigi MAGAROTTO e Gianroberto SCARCIA (a cura di), *Georgica II. Materiali sulla Georgia Occidentale*. Bologna, Il Cavaliere Azzurro 1988.
4. SEBÉOS, *Storia* (a cura di Claudio GUGEROTTI). Verona, Casa Editrice Mazziana 1990.
5. Giampiero BELLINGERI e Giorgio VERCELLIN (a cura di), *Studi Eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*. Venezia, Libreria Universitaria Editrice 1988.
6. Stefano CARBONI, *Il Kitab al-bulhan di Oxford*. Torino, Editrice Tirrenia Stampatori 1988.
7. Igor' TEREŦ'EV, *Sobranie sochine-nij* (a cura di Marzio MARZADURI e Tat'jana NIKOL'SKAJA). Bologna, S. Francesco 1988.
8. *Atti del II Simposio internazionale "Armenia-Assiria". Istituzioni e poteri all'epoca Il-Khanide* (a cura di Mario NORDIO e Boghos Levon ZEKIYAN). Padova, Editoriale Programma 1988.
9. Daniela RIZZI, *La rifrazione del simbolo. Teorie del teatro nel simbolismo russo*. Padova, Edizioni GB 1989.
10. Abdul Halim SHARAR, *Il matrimonio di Agha Sadiq* (traduzione e nota di Daniela BREDI). Venezia, Il Poligrafo 1989.
11. Chiara BRUNELLI *et alii* (a cura di), *La Palestina nella produzione a stampa italiana, 1475-1900. Saggi e bibliografia*. Le Monnier 1989.

12. Daniela MENEGHINI CORREALE, Giampaolo URBANI, Riccardo ZIPOLI, *Handbook of Lirica Persica* (Lirica Persica 1). Venezia, Il Poligrafo 1989.
13. Daniela MENEGHINI CORREALE, *Hafez - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 2). Venezia, Il Poligrafo 1989.
14. Giulio BUSI, *Libri e scrittori nella Roma ebraica del Medioevo*. Rimini, Luisè Editore 1990.
15. Giovanni CURATOLA, *Draghi. La tradizione artistica orientale e i disegni del tesoro del Topkapı*. Venezia, Il Poligrafo 1989.
16. Vladimir N. TOPOROV, *Neomifologizm v russkoj literature nachala XX veka. Roman A.A. Kondrat'eva "Na beregah Jaryni"*. Trento, M.Y. 1990.
17. Roscianach HABIBI, Riccardo ZIPOLI, *Faghani - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 3). Venezia, Il Poligrafo 1990.
18. Daniela MENEGHINI CORREALE, *Taleb - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 4). Venezia, Il Poligrafo 1990.
19. Alessandro BAUSANI, *L'Italia nel Kitab-i Bahriyye di Piri Reis* (a cura di Leonardo CAPEZZONE). Venezia 1990 (Roma, Tipografia Don Bosco).
20. Narges SAMADI, Riccardo ZIPOLI, *Naziri - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 5). Venezia, Il Poligrafo 1990.
21. Glauco CIAMMAICHELLA, *Il "Giornale Storico" di Marino Doxarà. Vertenze veneto-tunisine e osservazioni di un commerciante sulle Reggenze barbaresche (1783-84)*. 1^a ed.: Pordenone, Edizioni CLAPS 1990; 2^a ed.: Pordenone, Biblioteca dell'Immagine 1991.
22. Gianfranco GIRAUDDO (a cura di), *Che cos'è l'Ukraina? Shcho take Ukraina?* (Ucrainica Italica 1). Abano Terme, Piovan 1996.
23. Sergio MOLINARI, *Lo spirito del testo. Saggi e lezioni di letteratura russa 1965-1989* (a cura di Gianroberto SCARCIA). Venezia, Il Cardo 1993.
24. Mario NORDIO, *Malta e l'Europa. Un caso di immaginario politico* [in stampa].
25. Daniela MENEGHINI CORREALE, *Faroxi - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 6). Venezia, Il Poligrafo 1991.
26. Riccardo ZIPOLI, *Statistics and Lirica Persica* (Lirica Persica 7). Venezia, Il Poligrafo 1992.
27. Giusto TRAINA, *Il complesso di Trimalcione. Movsès Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno*. Venezia, Casa Editrice Armena 1991.
28. Gianroberto SCARCIA (a cura di), *Asik-Kerib*. Venezia 1991 (Roma, Tipografia Don Bosco).
29. Mauro ZONTA, *La "Classificazione delle scienze" di al-Fārabi nella tradizione ebraica. Edizione critica e traduzione annotata della versione ebraica di Qalonymos ben Qalonymos ben Me'ir*. Torino, Zamorani Editore 1992.
30. Aleksandr VOLKOV, *Motivi Uzbecchi*.

- (a cura di Giampiero BELLINGERI, Cristina MANFREDI e Gianroberto SCARCIA). Venezia, Il Poligrafo 1998.
31. Matthias KAPPLER, *Turcismi nell'“Alipasiadha” di Chatzi Sechretis*. Torino, Zamorani Editore 1993.
32. Setrag MANOUKIYAN, Riccardo ZIPOLI, *Sa'di - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 8). Venezia, Il Poligrafo 1992.
33. Giorgio PIERETTO (a cura di), *Canti Lapponi*. Venezia 1992 (Roma, Tipografia Don Bosco).
34. Daniela MENEGHINI CORREALE, Valentina ZANOLLA, *Attar - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 9). Venezia, Il Cardo 1993.
35. Riccardo ZIPOLI, *The technique of the Gawab - Replies by Nawa'i to Hafiz and Gami*. Venezia, Cafoscarina 1993.
36. Daniela MENEGHINI CORREALE, *The handling of Ab/Water in Faruhi, Hafiz and Talib* (Lirica Persica 10). Venezia, Il Cardo 1993.
37. Boghos Levon ZEKIYAN (a cura di), *Ad limina Italiae. Ar druns Italioy. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*. Padova, Editoriale Programma 1996.
38. Johannes REUCHLIN, *L'arte cabbalistica (De arte cabbalistica)* (a cura di Giulio BUSI e Saverio CAMPANINI). Firenze, Opus Libri 1995.
39. Mauro ZONTA, *Un interprete ebreo della filosofia di Galeno. Gli scritti filosofici di Galeno nell'opera di Shem Tob ibn Falaquera*. Torino, Zamorani Editore 1995.
40. Daniela BREDI e Gianroberto SCARCIA (a cura di), *Ex libris Franco Coslovi*. Venezia, Il Poligrafo 1996.
41. Riccardo ZIPOLI, *Bidel - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 11). Venezia, Il Cardo 1994.
42. Marco SALATI, *I viaggi in Oriente di Sayyid 'Abbâs b. 'Alî al-Makkî, letterato e cortigiano*. Padova, Editoriale Programma 1995.
43. Rosanna BENACCHIO e Luigi MARGAROTTO (a cura di), *Studi slavistici in onore di Natalino Radovich*. Padova, Cleup 1996.
44. Daniela MENEGHINI CORREALE, *Salman - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 12). Venezia, Il Cardo 1996.
45. Mahmud DARWISH, *Meno Rose*, (trad. di Gianroberto SCARCIA e Francesca RAMBALDI). Venezia, Cafoscarina 1997.
46. Giuliano TAMANI e Mauro ZONTA (a cura di), *Aristoteles Hebraicus. Versioni, commenti e compendi del Corpus Aristotelicum nei manoscritti ebraici delle biblioteche italiane*. Venezia, Supernova 1997.
47. Valentina ZANOLLA, *Sana'i - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 13). Venezia, Cafoscarina 1997.
48. Timur ZUL'FIKAROV, *Leggenda di Ivan il Terribile*, (trad. di Gianroberto SCARCIA e Alessandra TRIVISAN). Venezia, Cafoscarina 1997.

49. Boghos Levon ZEKIYAN, *The Armenian Way to Modernity Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*. Venezia, Supernova 1997.
50. Riccardo ZIPOLI, *Kamal - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 14). Venezia, Cafoscarina 1997.
51. Daniela MENEGHINI, Valentina ZANOLLA, Riccardo ZIPOLI, *Outline of a Persian-English Dictionary*. Venezia, Cafoscarina 1997.
52. Luca CALVI e Gianfranco GIRAUDO (a cura di), *L'Ucraina nel XX secolo*. Atti del II Congresso dell' AISU, Venezia 3-5 dicembre 1995. (Ucrainica Italica 2). Padova, E.V.A. 1998.
53. Daniela MENEGHINI CORREALE, Riccardo ZIPOLI, *The Collected Lirica Persica I, (Attar, Bidel, Faghani, Kamal, Naziri, Sa'di, Salman, Sana'i, Taleb)*, vol. I, Index and Texts; vol. II, Lemma Concordance and Frequency List (Lirica Persica 15). Venezia, Cafoscarina 1998.
54. Marco SALATI, *Il passaggio in India di 'Alikhan al-Shirazi al-Madani (1642-1707)*. Padova, Cleup 1999.
55. Daniele GUIZZO e Gianroberto SCARCIA (a cura di), *Il libro del Falcone*. Venezia, Cafoscarina 2001.
56. Gianroberto SCARCIA (a cura di), *Bipolarità imperfette*. Venezia, Cafoscarina 1999.
57. Emilia MAGNANINI (a cura di), *Presenze femminili nella letteratura russa*. Padova, Cleup 2000.
58. Adriano PAVAN, M. Marcella FER-
RACCIOLI e Gianfranco GIRAUDO (a cura di), *L'Ucraina del XVIII secolo, crocevia di culture* (Ucrainica Italica 3). Padova, E.V.A. 2000.
59. Danilo CAVAION, *Aspetto verbale e racconto*. Padova, Cleup 2000.
60. Daniela MENEGHINI CORREALE, Valentina ZANOLLA, *Eraqi - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 16). Venezia, Cafoscarina 1999.
61. Daniela MENEGHINI CORREALE, Valentina ZANOLLA, *Amir Xosraw - Concordance and lexical repertories of 1000 lines* (Lirica Persica 17) [in stampa].
62. Ksenija KONSTANTYENKO, M. Marcella FERRACCIOLI e Gianfranco GIRAUDO (a cura di), *Miti antichi e moderni tra Italia ed Ucraina* (Ucrainica Italica 4). Padova, E.V.A. 2000.
63. Loredana SERAFINI AMATO, *Indice lessicale dei Punktay Sakimu di K. Sirvydas*. Parte I (1629), Padova, Cleup 2000.
64. Simone CRISTOFORETTI, *Forme "neopersiane" del calendario "zoroastriano" tra Iran e Transoxiana*. Venezia, Grafiche Biesse 2000.
65. Claudia BONARDI (a cura di), *Gli armeni lungo le strade d'Italia*, Atti del convegno Internazionale di Torino, Genova e Livorno 8-11 marzo 1997. Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.
66. Giovanna PAGANI-CESA e Ol'ga OBUCHOVA (a cura di), *Studi e scritti in memoria di Marzio Marzaduri*. Padova, Cleup 2002.

67. Daniele GUIZZO, *I tre classici della lessicografia persiana d'epoca Moghul* (Farhang-i Jahangiri, Burhan-i qati', Farhang-i Rashidi). Venezia, Cafoscarina 2002.
68. Gianfranco GIRAUDO e Adriano PAVAN (a cura di), *Le minoranze come oggetto di satira*. Atti del convegno "Le minoranze come oggetto di satira", Jesolo 13-15 ottobre 2000, postfazione di Gianfranco GIRAUDO, (Studi sulle minoranze, 1). 2 voll. Padova, E.V.A. 2001.
69. Mirza HABIB-ISFAHANI, *Dabistan-i parsī. Una grammatica persiana del XIX secolo* (a cura di Stefano PELLÒ), Venezia, Cafoscarina 2003.
70. Stefano PELLÒ (a cura di), *La teoria della qāfiya nel Mizan al-Afkar di Muhammad Sa'd Allah-i Muradabadi*. Venezia, Cafoscarina 2003.
71. Riccardo ZIPOLI (ed.), *Nasir al-Din-i Tusi's contribution to the Arabic-Persian theory of qāfiya*. Venezia, Cafoscarina 2003.
72. Daniela MENEGHINI, *Letteratura persiana in epoca selgiuchide*. Venezia, Cafoscarina 2004.
73. Riccardo ZIPOLI e Biancamaria TAGLIAPIETRA (a cura di), *Una giornata con Abbas Kiarostami - Laurea ad Honorem*. Venezia, Cafoscarina 2005.
74. Daniela MENEGHINI (a cura di), *Studies on the Poetry of Anvari*. Venezia, Cafoscarina 2006.
75. "Poesie" di Nazir Akbarabadi (introd. e trad. di Daniela BREDI). Venezia, Cafoscarina 2006.
76. Michela ANDREATTA, *Poesia religiosa ebraica di età barocca. L'innario della confraternita "Šomerim la-boqer" (Mantova 1612)*. Padova, Studio Gordini 2007.
77. Alessia DAL BIANCO, *La qāfiya nel Kaššāf istilāhāt al-funūn*. Venezia, Cafoscarina 2007.
78. Matteo COMPARETI, Simone CRISTOFORETTI, *New Elements on the Chinese Scene in the "Hall of the Ambassadors" at Afrasyab and a Reconsideration of "Zoroastrian" Calendar*. Venezia, Cafoscarina 2007.
79. Aldo FERRARI (a cura di), *Raffi, I melik del Karabakh*. Milano, Mimesis 2007.
80. Gaga SHURGAIA, *Elene Met'reveli. Bio-bibliografia*. Roma, Studium 2009.
81. Marco SALATI, *Il Viaggio d'inverno e il Viaggio d'estate nel Levante di sayyid Muhammad Kibrit di Medina (1603-1660)*, Padova, Studio Gordini 2007.
82. Rudy FAVARO (a cura di), *La mandorla e il mirabolano. Esotismi, contaminazioni, pittura e Oriente*. Venezia, Cafoscarina 2007.
83. Daniele GUIZZO (a cura di), *Acculturazione e disadattamento*. Venezia, Cafoscarina 2009.