

## LE CONTENU DES INSCRIPTIONS

Voi sentirete fra i più degni eroi,  
che nominar con laude m'apparecchio,  
ricordar quel Ruggier, che fu di voi  
e de' vostri avi illustri il ceppo vecchio.  
L'alto valore e' chiari gesti suoi  
vi farò udir, se voi mi date orecchio,  
e vostri alti pensieri cedino un poco,  
sì che tra lor miei versi abbiano loco.

Ludovico Ariosto, *L'Orlando furioso*

Face à l'impossibilité de reconstituer les textes poétiques dont quelques fragments sont préservés sur les plaques inscrites de Ghazni et de les commenter dans leur intégralité, notre enquête sur le contenu des inscriptions est fondée sur une méthode analytique. Autrement dit, nous avons sélectionné certaines séquences de mots ainsi que des mots isolés qui peuvent nous fournir des indices sur les thèmes abordés dans les poèmes. Certes, la nature segmentée, la brièveté et l'interprétation souvent ambiguë des inscriptions rendent douteuse toute supposition concernant le contenu global de ces textes poétiques. Des hypothèses peuvent néanmoins être avancées sur la base de la présence de « mots-clés » ou de termes récurrents et grâce aux comparaisons avec le répertoire littéraire de l'époque.

Le point de départ de notre analyse est représenté une fois de plus par l'étude de Bombaci. En s'appuyant sur le répertoire étudié et, en particulier, sur le texte des plaques trouvées *in situ*, cet auteur a avancé quelques hypothèses concernant le contenu du *masnavī* ainsi que des vers en *mujtass* qui étaient inscrits dans le palais de Ghazni (1.3.2).<sup>513</sup> Au fil de l'analyse, nous aurons l'occasion de discuter plus en détail les hypothèses de Bombaci, avec lesquelles nous sommes globalement en accord, bien que certaines affirmations puissent être remises en cause ou nuancées à la lumière des données dont nous disposons aujourd'hui. De manière générale, nous partageons pleinement l'idée de ce chercheur qui reconnaît l'« encomiastic vein » comme le principal dénominateur commun aux vers inscrits dans la cour du palais.<sup>514</sup> Au contraire, l'insistance de Bombaci sur le ton épique de l'inscription et sur son lien avec

---

<sup>513</sup> Bombaci 1966, p. 32-36.

<sup>514</sup> Bombaci 1966, p. 34.

une « Iranizing tradition », considérée en tant que phénomène politique et littéraire, soulèvera quelques remarques.<sup>515</sup> Un dernier point concerne la fréquence des références à la religion et à la jurisprudence islamiques dans les inscriptions du corpus : Bombaci avait déjà souligné l'importance dans ces vers de l'« Islamic ideal », célébré à travers un éloge de la politique religieuse menée par le célèbre souverain Maḥmūd.<sup>516</sup> Mais le nombre considérable de références aux préceptes de l'Islam – accru grâce au témoignage de plusieurs inscriptions inédites – nous mène à supposer que l'insistance sur la bonne pratique religieuse n'était pas seulement un cliché littéraire, mais qu'elle constituait un volet prépondérant du message confié aux inscriptions poétiques.

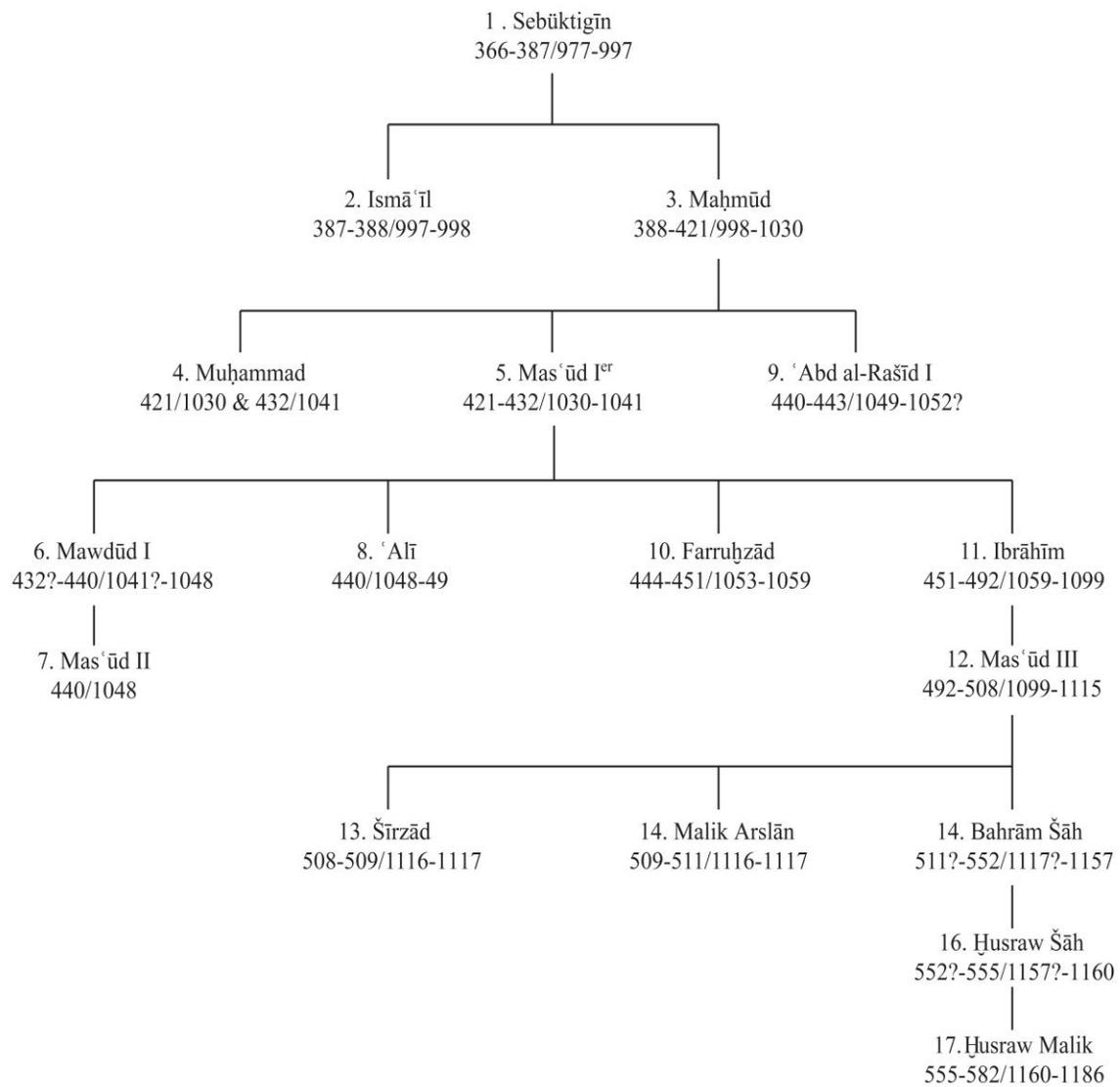
Conformément à ces observations préliminaires, nous allons consacrer la première section du présent chapitre à l'analyse des références historiques repérables dans le corpus, en nous concentrant sur les noms, titres et épithètes qui peuvent être attribués aux membres de la lignée ghaznavide (7.1). Dans un deuxième temps, nous chercherons à offrir une vision d'ensemble sur les nombreuses allusions à la sphère religieuse et sur leurs implications doctrinales et politiques (7.2). Un troisième volet de l'analyse sera dédié à la mise en parallèle des inscriptions avec des passages issus de la production poétique ghaznavide (7.3) : cette démarche comparative nous permettra d'identifier des images et des thèmes littéraires récurrents qui devaient figurer dans les inscriptions.

Dans le cadre de cette analyse, nous avons privilégié les inscriptions dont la lecture est plus certaine. Contrairement à ce qui a été fait dans le catalogue, elles seront regroupées et présentées ici selon un ordre qui est principalement basé sur leur contenu. Cependant, nous chercherons à bien distinguer les inscriptions trouvées dans le palais (*in situ* et *ex situ*), qui seront présentées d'abord, de celle remployées à Ghazni ou de provenance inconnue. De plus, nous indiquerons dans nos commentaires le mètre de l'inscription, lorsque celui-ci a pu être identifié. Les textes extraits du corpus seront accompagnés par notre traduction, tandis que les vers cités à titre de comparaison seront uniquement transcrits en persan, sauf dans les cas où une traduction existe déjà. Des commentaires ponctuels aideront à situer ces citations au sein de la production poétique ghaznavide et à comprendre leur valeur vis à vis des inscriptions étudiées.

---

<sup>515</sup> Bombaci 1966, p. 40-42.

<sup>516</sup> Bombaci 1966, p. 34, 35, 41.



Tab. 6 Tableau généalogique des souverains ghaznavides, d'après Bosworth 1977 (adapté par l'auteur)



## 7.1 Les références historiques : modes et ampleur de la célébration dynastique

La présente section réunit tous les extraits du corpus épigraphique qui peuvent être interprétés en tant que mentions d'un souverain (noms, titres, épithètes) ou en tant que références aux attributs de la royauté et à l'exercice du pouvoir. L'étude et la mise en dialogue de ces passages nous permettent de faire un point sur les indices chronologiques que nous pouvons tirer des inscriptions et de définir les contours de la célébration dynastique qui, selon toute vraisemblance, constituait le leitmotiv de ces textes poétiques.

Pour faciliter la compréhension, nous avons inséré au début du chapitre un tableau généalogique des Ghaznavides (Tab. 6). En ce qui concerne la titulature des différents membres de la lignée, nous nous sommes appuyée sur l'étude approfondie de Giunta et Cécile Bresc.<sup>517</sup> Le répertoire littéraire ghaznavide constitue également une base de comparaison précieuse, puisque il nous montre comment les titres officiels étaient employés et parfois transformés dans la poésie de l'époque.

### 7.1.1 Les fragments de titulature

#### *Inscriptions trouvées in situ*

Les sections du *masnavī* conservées sur les plaques découvertes *in situ* sur le côté ouest de la cour du palais nous transmettent les seuls noms et titres royaux dont l'attribution est certaine. Une mention de Maḥmūd b. Sebūktigīn, appelé « Šāh Maḥmūd », apparaît dans un segment du poème inscrit dans l'angle externe de l'antichambre XI, se situant immédiatement au sud de l'*īvān* ouest (Fig. 25 et Pl. XIX.1). L'hémistiche qui contient cette mention est réparti sur deux bandeaux :

جز از شاه محمود را این نبود

Ceci n'était [dû (?)] qu'à Šāh Maḥmūd

(n<sup>os</sup> cat. 15-16)

Le distique précédent (n<sup>os</sup> cat. 11-15), mettait l'accent sur l'effort incomparable de Maḥmūd en faveur de la religion islamique (voir 7.2.1). En revanche, la section de l'inscription qui suivait cette mention est perdue, ainsi nous ne connaissons pas la fin du distique. Après une

---

<sup>517</sup> Giunta et Bresc 2004.

lacune d'un hémistiche plus quatre syllabes, le texte du poème reprend dans l'antichambre X avec une référence explicite à la mort du célèbre souverain :

[...] رفت از جهان روی تافت ثواب از خداوند گیتی بیافت \*

[...] il [nous] quitta, de ce monde détourna le visage ;  
il trouva la récompense du Seigneur de l'Univers \*

(n<sup>os</sup> cat. 17-20)

Nous reviendrons plus loin sur l'allusion à la récompense divine destinée à Maḥmūd (7.2.2) ; nous nous limitons ici à remarquer que les tournures adoptées dans le texte cité pour se référer à la mort du souverain sont parfaitement conformes aux usages de la poésie de l'époque. Ainsi, le verbe *raftan* « aller, partir » est utilisé en tant qu'euphémisme pour « mourir », comme dans la célèbre élégie composée par le poète Farruḥī à l'occasion de la mort de Maḥmūd :

رفت و مارا همه بیچاره و درمانده بماند من ندانم که چه درمان کنم این راوچه چار

He has passed away and left us all in a state of misery and distress;  
I myself do not know what cure I can employ for this nor what remedy.<sup>518</sup>

L'image du défunt qui détourne son visage du monde et des autres mortels correspond également à un motif assez classique de l'élégie persane. Il nous paraît significatif qu'une formule comparable apparaisse à la fin d'une inscription poétique sculptée à l'intérieur du mausolée de Safid Buland (447-451/1055-1060), qui commémore la mort d'un gouverneur qarakhânide du Ferghana :<sup>519</sup>

چون سیر شد ز ملک فانی شهید گشت فانی نماند و رفت بملک بقا شناخت  
از دیدگان خلق روان است خون دل تاوی شهید گشت و رخ از دوستان بتافت

When he got satiated with [that] perishable domain, he became a martyr,  
stayed not [among the] perishable and departed hastening into the realm of eternity.  
Bitter tears are streaming from the eyes of the people,  
since he hath become a martyr and averted [his] face from the friends.

Pour revenir au texte du *masnavī* inscrit dans le palais de Ghazni, la complainte succincte pour Maḥmūd est suivie, sur les parois de l'antichambre X, par l'éloge du fils et successeur de celui-ci, Mas'ūd I<sup>er</sup> b. Maḥmūd. Ce dernier est désigné par sa *kunya* « 'bū Sa'īd » – connue par des sources numismatiques, épigraphiques et littéraires – et par le titre de *Amīr-*

<sup>518</sup> Farruḥī, n° 41, p. 90, v. 1711 ; trad. Bosworth 1991, p. 45, v. 21.

<sup>519</sup> Nastič 2000, p. 2, 3. À propos de cette inscription, voir aussi 10.2.1, *Safid Buland 1*.

*i šahīd* qui est attesté chez Bayhaqī et Gardīzī.<sup>520</sup> Les deux noms sont placés à la fin de deux hémistiches consécutifs et riment ensemble :

هم این کرد فرزندی بو سعید شهی شاه زاده امیر شهید

De même fit son fils ‘bū Sa‘īd,

un roi de royale naissance, l’Amīr Šahīd

(n<sup>os</sup> cat. 20-24)

Grâce à ce distique, le poète attribue à Mas‘ūd I<sup>er</sup> des mérites comparables à ceux de son père Maḥmūd, dont le fils a hérité la royauté – exprimée par l’épithète de *šāh* – par les liens du sang. L’indice le plus significatif d’un point de vue historique est sans doute la présence du titre *Amīr-i šahīd* (litt. « le souverain martyr »), attribué à Mas‘ūd après sa mort qui eut lieu, selon le témoignage de Gardīzī, le 11 *jumādā* 432 / 17 janvier 1041.<sup>521</sup> Bombaci a supposé que l’appellation de « martyr » soit due à la mort violente du souverain : en effet, Mas‘ūd fut emprisonné et assassiné à la suite d’une mutinerie de son armée (4.1.2).<sup>522</sup> Toutefois, nous remarquons que les termes *šahīd* et *šahādat* sont souvent utilisés dans la littérature de l’époque pour se référer à une mort soudaine au sens large, plutôt qu’à un véritable martyr.<sup>523</sup> De toute façon, ce titre posthume correspond à la référence historique la plus explicite transmise par le corpus et il nous fournit un *terminus post quem* incontestable pour la composition du *maṣnavī* inscrit dans le palais (432/1041).

Dans un passage ultérieur du poème, la célébration de Mas‘ūd I<sup>er</sup> se poursuit à travers trois épithètes, toutes d’origine persane, qui ont la fonction d’affirmer les vertus politiques et militaires du souverain :

جهان داری و شاهی و سروری \*

un conquérant, un roi, un commandant \*

(n<sup>os</sup> cat. 31-33)

De toute évidence, le ton et le lexique sont standardisés et contribuent à tracer un portrait idéalisé de Mas‘ūd I<sup>er</sup> qui, malgré l’expertise militaire dont nous racontent les sources, fut en

<sup>520</sup> Giunta et Bresc 2004, p. 177, 181 ; cf. aussi Gardīzī, p. 427-40 (*passim*) ; Bayhaqī, II, p. 615. Ce dernier utilise également le titre de *Sulṭān-i šahīd* (Bayhaqī I, p. 172 ; II, p. 523).

<sup>521</sup> Gardīzī, p. 440.

<sup>522</sup> Le segment du texte inscrit sur les bandeaux n<sup>os</sup> cat. 27, 28 pourrait faire référence à l’emprisonnement de Mas‘ūd I<sup>er</sup> (*sabī gašt* « il devint captif » ?) ; cependant, la lecture de ce passage est douteuse. Voir aussi Monchi-Zadeh 1967, p. 119, 120.

<sup>523</sup> Le mot *šahīd* figure également dans l’inscription d’une plaque remployée dans la *ziyāra* d’Imām Šāhib à Ghazni, où il pourrait faire référence au souverain Mas‘ūd I<sup>er</sup> ou à un autre personnage défunt (cf. n<sup>o</sup> cat. 198).

réalité responsable de la perte des territoires occidentaux de l'État ghaznavide, perte causée par sa défaite dans la bataille contre les Seljuqides à Dandānqān (431/1040).

Il conviendra de s'attarder un instant sur l'épithète *šāh* que nous avons rencontrée à plusieurs reprises dans les extraits analysés jusqu'ici : ce mot tire son origine d'une racine déjà attestée en vieux-perse (VI<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles av. J.-C.) et utilisée dans la titulature des rois Achéménides et Sassanides.<sup>524</sup> Bien que qu'il ne soit pas inclus dans la liste des titres officiels des Ghaznavides – tous empruntés à la tradition arabo-musulmane – il est souvent utilisé par les poètes de l'époque pour chanter les louanges de leurs mécènes.<sup>525</sup> Son emploi à l'intérieur de l'inscription peut être mis en parallèle avec celui du terme *ḥusraw*, dérivé du nom du célèbre roi sassanide, Ḥusraw I<sup>er</sup> (531-579 ap. J.- C.), et devenu en persan moderne le « roi » par antonomase. Ce terme apparaît dans le bandeau n<sup>o</sup> cat. 25 et se réfère toujours à Mas'ūd I<sup>er</sup> (7.3.1). À l'époque ghaznavide, ces épithètes royales issues de la tradition épique iranienne avaient été complètement assimilées par le vocabulaire de la poésie panégyrique persane, où elles étaient utilisées concurremment à d'autres titres royaux d'origine arabe. Nous pouvons citer à ce propos le deuxième distique d'une *qaṣīda* composée par le poète Farruḥī à l'occasion de l'avènement au pouvoir de Mas'ūd I<sup>er</sup>, où ce souverain est appelé à la fois *šāhanšāh* (pers.), *malik-zāda* (ar. + pers.) et *sulṭān* (ar.) :

شاهنشاه زمانه ملک زاده بو سعید مسعود با سعادت و سلطان راستین

The king of the age, the prince Abu Sa'īd  
The happy Mas'ūd, the legitimate Sultan.<sup>526</sup>

Ce passage montre une similarité frappante avec le distique contenu dans les bandeaux n<sup>os</sup> 20-24, en raison de la présence de la même *kunya*, 'bū Sa'īd, et du composé *malik-zāda* qui fait écho, par sa forme et sa signification, à l'expression *šāh-zāda*.

### ***Inscriptions trouvées ex situ***

D'autres noms et titres complets ou fragmentaires figurent sur les bandeaux épigraphiques de certaines plaques trouvées *ex situ* dans le palais. La référence la plus complète apparaît sur une plaque dont nous ignorons le lieu de découverte exact :

<sup>524</sup> de Blois 1996a, p. 196.

<sup>525</sup> Dihjudā 1377š./1998, IX, p. 14054-57 (s. v. *šāh*).

<sup>526</sup> Farruḥī, n<sup>o</sup> 173, p. 338, v. 6791 ; trad. Ingenito (sous presse).

[...] محمود شاه كه بو (?)

(n° cat. 158)

Au début du bandeau, le nom « Maḥmūd Šāh » est clairement lisible. Nous remarquons que, dans une plaque trouvée *in situ*, les mêmes termes apparaissent en ordre inverse (cf. « Šāh Maḥmūd », n° cat. 16) : cette divergence dépendrait de l'emploi d'une forme prosodique différente, en effet, le texte du n° cat. 158 semble être composé sur le mètre *mujtass*. Quant au personnage mentionné dans l'inscription, nous pouvons l'identifier comme le célèbre Maḥmūd b. Sebūktigīn, ou bien comme Maḥmūd b. Ibrāhīm, dont une partie de la titulature semble être conservée dans une inscription probablement composée en *mujtass* (voir *infra*, n° cat. 80). Bien que ce prince et gouverneur de l'Inde n'atteignit jamais le trône de Ghazni, le poète Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān dans de nombreux poèmes s'adresse à lui en tant que *šāh*, d'après l'usage répandu d'attribuer ce titre honorifique à des personnages politiques influents ou à des princes.<sup>527</sup>

Poursuivant notre propos, nous citons trois bandeaux épigraphiques contenant de mots coupés qui peuvent être interprétés comme des noms propres.

[م-]حمود برد ا (?)

(n° cat. 50)

Dans le premier, nous reconnaissons le nom « [Ma]ḥmūd » dépourvu de sa lettre initiale. L'inscription a été trouvée *ex situ* dans la salle X, située sur le côté ouest de la cour centrale du palais, et semble suivre le schéma métrique du *mutaqārib*, tout en se conformant à la forme prosodique des fragments du *masnavī* conservés *in situ* dans ce même secteur.

[م-]حمد (?) و ع

(n° cat. 78)

« [Mu]ḥammad » est l'une des lectures possibles du mot coupé qui figure au début de l'inscription d'une plaque remployée en face de l'antichambre LVIII, dans la zone nord-est de la cour. Cependant, l'interprétation ainsi que la prosodie de ce passage restent incertaines en raison de la brièveté du texte. Le seul souverain ghaznave portant le nom

---

<sup>527</sup> de Blois 1996a, p. 196.

Muḥammad est le fils de Maḥmūd et frère de Mas‘ūd I<sup>er</sup>, qui régna à Ghazni pendant deux courtes phases de transition en 421/1030 et 432/1041 (4.1.2). Mais l’association de ce nom – qui est aussi celui du Prophète de l’Islam et d’un grand nombre de personnages historiques – avec le souverain ghaznavide ne peut pas être assurée. En effet, le fait que dans les sections conservées du *maṣnavī* l’éloge de Mas‘ūd I<sup>er</sup> suit directement celui de son père (cf. n° cat. 20), nous mène à supposer que le règne de Muḥammad n’était pas commémoré dans ce texte poétique.

\* بدو داد محمد- [ود(?)]

(n° cat. 174)

Le troisième bandeau provient de la *ziyāra* de Sulṭān Ibrāhīm et semble répéter une fois de plus le nom « Maḥm[ūd] ». Dans ce cas, les deux dernières lettres sont perdues et nous pourrions lire le même terme comme étant « Muḥamm[ad] » ; cependant, cette lecture alternative n’est pas en accord avec la prosodie du passage qui suit le schéma métrique du *mutaqārib*.

Nous en venons à l’analyse de deux bandeaux épigraphiques qui comportent des titres honorifiques (*laqab*) composés avec le mot *dawlat* qui signifie littéralement « fortune, prospérité » et qui est l’équivalent persan de l’arabe *al-dawla*, souvent utilisé dans les titres officiels dans le sens de « État, royaume ». <sup>528</sup>

Nous avons décelé le premier titre dans un bandeau épigraphique très endommagé, appartenant à une plaque remployée dans le podium en face des antichambres LVI-LVIII :

[سي]ف دولت بن ابر [هيم](?)

(n° cat. 80)

La dernière lettre du mot précédant *dawlat* n’est que partiellement visible dans la partie initiale du bandeau : une analyse attentive de ses caractéristiques graphiques suggère d’interpréter ce signe comme un *fa* ou bien comme un *ba*. <sup>529</sup> La première hypothèse

<sup>528</sup> Selon les indications contenues dans le *Siyar al-mulūk*, les *laqabs* construits avec *dawlat* sont adaptés aux plus hautes autorités de l’État (*umārā’ va buzurgān*), Nizām al-mulk, p. 175. Le mot *dawlat* figure également dans le n° cat. 47, où il est probablement utilisé dans son sens premier de « fortune », sans faire partie d’un titre officiel.

<sup>529</sup> Pour une analyse paléographique détaillée de l’inscription, voir vol. 2, Catalogue.

impliquerait la présence du titre [Say]f-i dawlat (ar. *Sayf al-dawla*).<sup>530</sup> Ce *laqab* figure sur les monnaies de Maḥmūd b. Sebūktigīn, mais il est également adopté dans certaines sources littéraires en référence à Maḥmūd lui-même, à son fils ‘Abd al-Rašīd et à Maḥmūd b. Ibrāhīm. D’après la seconde interprétation, nous obtiendrons [Šihā]b al-dawla, titre officiel du souverain Mawdūd, qui est également attribué à Mas‘ūd I<sup>er</sup> par les chroniques.<sup>531</sup> Un indice pour choisir entre ces hypothèses nous est fourni par la partie finale de l’inscription : le mot *bin* qui suit *dawlat* indique la présence d’un patronyme (*nasab*) dont seul le début est visible et semble correspondre à la partie initiale du nom « Ibr[āhīm] ». Le recoupement de ces données nous permet donc d’envisager la présence d’une mention du prince *Sayf-i dawlat* Maḥmūd b. Ibrāhīm.

Malheureusement, nous disposons de peu d’informations sur la carrière de ce personnage, qui n’accéda jamais à la charge de souverain. Nous savons qu’il fut nommé gouverneur de l’Inde en 469/1076-77 ; par la suite, il tomba en disgrâce et fut emprisonné (4.1.3).<sup>532</sup> Nous pouvons douter du fait qu’il était encore en vie à la mort d’Ibrāhīm en 492/1099, lorsque son frère Mas‘ūd III prit le pouvoir, en dépit du témoignage d’une source arabe faisant allusion à des luttes de successions.<sup>533</sup>

Le mauvais état de conservation du bandeau n<sup>o</sup> cat. 80, dont le texte pourrait avoir été délibérément effacé, et le mystère qui entoure le personnage cité, qui ne semble avoir jamais occupé une fonction politique officielle à Ghazni, contribuent à rendre douteuse l’interprétation de ce fragment d’inscription. La question est compliquée davantage par la présence du mot *bin* (forme abrégée de l’arabe *ibn* « fils »). En effet, dans les textes poétiques persans les patronymes sont les plus souvent introduits par l’*izāfa*, mais l’insertion du *bin* est admise lorsqu’elle est nécessaire au respect de la prosodie. Ceci pourrait être le cas dans ce passage qui semble composé sur le mètre *mujtass* ; cependant, la brièveté du texte et la présence de plusieurs syllabes *incipites* rendent assez incertaine l’analyse prosodique. De plus, si nous observons de près la surface du relief, nous

---

<sup>530</sup> Le titre *Kahf al-dawla wa al-Islām* est également attesté dans la littérature en référence à Maḥmūd (Giunta et Bresc 2004, p. 196), mais il est beaucoup moins commun que *Sayf al-dawla* et il n’apparaît jamais, à notre connaissance, dans sous la forme abrégée de *Kahf al-dawla*.

<sup>531</sup> Giunta et Bresc 2004, p. 191, 192.

<sup>532</sup> Bosworth 1977, p. 65-67.

<sup>533</sup> Bosworth 1977, p. 82, 83, 143. La source citée est Ibn Bābā al-Qāšānī (début VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> s.) qui omet pourtant les noms des personnages impliqués dans ces luttes, difficilement identifiables en raison de la nombreuse progéniture d’Ibrāhīm.

remarquons que les deux caractères qui composent le mot *bin* sont sculptés sur un deuxième niveau d'écriture et montrent des dimensions inférieures et un style plus grossier par rapport au restant de l'inscription. En dépit du fait que ce procédé soit attesté par d'autres bandeaux (8.2.1), nous ne pouvons pas exclure que ces lettres aient été intégrées au texte dans un deuxième temps.

Finalement, la présence d'un titre suivi par un *nasab* semble démentir la structure que nous avons observée dans les sections existantes du *maṣnavī*, où les souverains sont mentionnés dans un ordre qui procède de père en fils, comme le montrent les passages dédiés à Maḥmūd et à Mas'ūd I<sup>er</sup>. Cette remarque ouvre la voie à plusieurs hypothèses : en premier lieu, nous pouvons supposer que la mention de Maḥmūd b. Ibrāhīm figurait à l'intérieur d'une description du règne d'Ibrāhīm, durant lequel de nombreuses campagnes militaires en Inde furent conduites par le fils aîné du souverain, Sayf al-dawla. En deuxième lieu, il est possible d'envisager que le bandeau n<sup>o</sup> cat. 80 était issu d'une section de l'inscription du palais bien distincte du *maṣnavī*, probablement composée sur le mètre *mujtass* et dont le sujet général demeure méconnu. Finalement, nous pouvons admettre que le bandeau épigraphique en question ait subi des altérations (effacement de la partie initiale du titre, ajout du *bin*) destinées à modifier son contenu originel, mais nous ignorons les motivations possibles d'une telle opération de censure.

[ي-مين دولت و(?)و]

(n<sup>o</sup> cat. 228)

Le deuxième *laqab* comporte moins de problèmes de lecture. Toutefois, nous ignorons la provenance de la plaque sur laquelle il était inscrit, qui n'a jamais été documentée par la mission italienne, mais qui est récemment parue dans un catalogue de ventes aux enchères.<sup>534</sup> L'inscription offre un style d'écriture parfaitement conforme à celui du reste du corpus et contient le composé [Ya]mīn-i dawlat, probablement suivi par la conjonction : nous pouvons imaginer que le texte originel contenait la variante littéraire de ce *laqab*, [Ya]mīn-i dawlat u [dīn]. La forme prosodique de l'inscription est incertaine, mais elle semblerait mieux s'adapter au schéma métrique du *mujtass* qu'à celui du *mutaqārib*.

<sup>534</sup> Sotheby's 2015, n<sup>o</sup> 307, p. 99.

L'appellation *Yamīn-i dawlat* pourrait désigner encore une fois le grand Maḥmūd b. Sebūktigīn, qui obtint ce titre du calife al-Qādir en 389/999 (4.1.1). Le seul autre membre de la lignée ghaznavide désigné comme *Yamīn-i dawlat* est Bahrām Šāh (511-552/1117-1157).<sup>535</sup> En admettant une référence à ce souverain, il faudrait envisager que l'inscription date du règne de ce souverain, donc d'une époque postérieure à la réalisation de l'inscription du palais. Cela prouverait la diffusion du modèle des plaques « dado 14 » dans l'architecture ghaznavide tardive. Cependant, rien ne nous permet de trancher sur l'attribution de l'inscription, ni d'établir la provenance de son support.



Les résultats de l'analyse relative aux noms et titres officiels qui apparaissent dans le corpus d'inscriptions peuvent être récapitulés comme suit :

N° cat.	nom	titre/épithète	mètre
15-16	Šāh Maḥmūd		<i>mutaq.</i>
22, 24	'bū Sa'īd	<i>Amīr-i šahīd</i>	<i>mutaq.</i>
25		<i>ḥusraw</i>	<i>mutaq.</i>
31-33		<i>jahān-dār ; šāh ; sarvar</i>	<i>mutaq.</i>
50	[Ma]ḥmūd (?)		<i>mutaq.</i>
78	[Mu]ḥammad (?)		<i>mujt. ?</i>
80	b. Ibr[āhīm] (?)	<i>Sayf-i dawlat</i>	<i>mujt. ?</i>
158	Maḥmūd Šāh		<i>mujt.</i>
174	Maḥm[ūd] (?)		<i>mujt.</i>
228		<i>[Ya]mīn-i dawlat</i>	<i>mujt. ?</i>

Tab. 7 Tableau récapitulatif des noms et des titres royaux repérés dans le corpus<sup>536</sup>

<sup>535</sup> Giunta et Bresc 2004, p. 203, 204.

<sup>536</sup> Les mêmes symboles et abréviations adoptés dans le catalogue sont utilisés ici, voir vol. 2, Tab. B.

▪ Dans les sections du *maṣnavī* conservés *in situ* figurent les noms des souverains ghaznavides Maḥmūd (cf. Šāh Maḥmūd, n° cat. 16) et Mas‘ūd I<sup>er</sup> (cf. ‘bū Sa‘īd, n° cat. 22), ainsi qu’un titre de ce deuxième (cf. *Amīr-i šahīd*, n° cat. 24) prouvant que le texte fut composé après sa mort (432/1041).

▪ Une plaque remployée dans le palais (n° cat. 80) semble contenir une partie de la titulature du prince Sayf al-dawla Maḥmūd b. Ibrāhīm, ayant exercé la fonction de gouverneur de l’Inde dans le dernier quart du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle. Ce texte est probablement en mètre *mujtaṣṣ*, tout comme une inscription contenant le nom Maḥmūd Šāh (n° cat. 158) qui pourrait indifféremment se référer au Sayf al-dawla susmentionné ou bien à Maḥmūd b. Sebūktigīn.

▪ Le titre *Yamīn-i dawlat*, attribuable à Maḥmūd b. Sebūktigīn ou bien à son arrière-arrière-petit-fils Bahrām Šāh apparaît dans une inscription de provenance inconnue et probablement composée en *mujtaṣṣ* (n° cat. 228).

▪ Dans trois bandeaux épigraphiques figurent des noms incomplets, dont deux peuvent être lus comme « Maḥmūd » et sont vraisemblablement issus d’un texte en *mutaqārib* (n°s cat. 50, 174), tandis que le troisième pourrait correspondre au nom « Muḥammad » (n° cat. 78).

Avant d’avancer des conclusions à partir de ces données ponctuelles, nous passerons en revue quelques autres extraits qui peuvent être mis en relation avec les thèmes de la royauté et du pouvoir, dans le but de mieux définir le langage et la portée de la célébration dynastique qui était affichée par le décor épigraphique du palais.

## 7.1.2 Le langage de la royauté et du pouvoir

### *Autres titres et charges*

ن پس (؟) خلافت بعثما [ن] (؟)

[...] ensuite (?) le califat à ‘Uṣmā[n] (?)

(n° cat. 49)

Bombaci a été le premier à lire le mot *hilāfat* dans cette inscription, trouvée *ex situ* dans la salle XI du côté ouest de la cour. Ce terme d’origine arabe est utilisé en persan pour désigner le « califat », à savoir l’ensemble des territoires habités par les musulmans et soumis à l’autorité du calife, mais il peut également indiquer une charge de « lieutenance » confiée par le souverain à l’un de ses officiels. Le complément de lecture fourni par Monchi-Zadeh nous permet de trancher sur la signification du terme : en effet, ce savant a reconnu dans le mot coupé à la marge gauche du bandeau le nom « ‘Uṣmā[n] » qui se réfère, selon toute vraisemblance, au troisième calife ‘Uṭmān b. ‘Affān (23-35/644-55).<sup>537</sup> Ce personnage est célèbre pour avoir fixé une version officielle du Coran, mais il est aussi considéré comme l’auteur d’une politique visant à favoriser les membres du clan des Umayyades, dont il faisait partie, au détriment des autres compagnons du Prophète, notamment, de ‘Alī et de son cercle. ‘Uṭmān fut finalement assassiné par ses opposants, ce qui jeta les bases de la première *fitna* politique et théologique du monde musulman.<sup>538</sup> L’inscription contenant le nom du calife est composée en *mutaqārib* et elle était vraisemblablement issue du *masnavī* qui ornait les antichambres occidentales de la cour du palais. Nous ignorons toutefois si cette mention était insérée dans une section du poème dédiée aux premiers califes ou bien si elle faisait référence à un événement historique ponctuel.<sup>539</sup>

<sup>537</sup> Monchi-Zadeh 1967, p 124.

<sup>538</sup> Levi Della Vida [et R.G. Houry] 2002.

<sup>539</sup> La pratique d’inclure une section dédiée à l’éloge des quatre premiers califes au début des œuvres en poésie et en prose est répandue dans la littérature persane, mais elle se rencontre habituellement dans des textes de plus grande ampleur que le poème épigraphique dont il est question ici. Quatre distiques qui célèbrent les califes « bien guidés » figurent dans certaines versions de l’exorde du *Šāhnāma* de Firdawsī, bien qu’ils constituent probablement un ajout au texte originel (Firdawsī, I, p. 10, n. 3) :

که خورشید بعد از رسولان مه نتابید بر کس ز بوبکر به  
عمر کرد اسلام را آشکار بیاراست گیتی چو باغ بهار  
پس از هر دوان بود عثمان گزین خداوند شرم و خداوند دین  
چهارم علی بود جفت بتول که او را به خوبی ستاید رسول

Nous signalons que le registre épigraphique d'une autre plaque remployée sur le mur ouest du vestibule d'entrée du palais pourrait contenir le nom de « 'Alī », peut-être en référence au cousin du Prophète et successeur de 'Uṭmān, 'Alī b. Abī Ṭālib (n° cat. 102). Cette inscription a subi un martèlement intentionnel à une époque inconnue (voir 8.2), toutefois, nous n'avons pas de raisons de croire que cela résulte d'une tentative de censurer le nom du première *īmām* des shi'ites. En effet, bien que fiers partisans du sunnisme, les Ghaznavides et les pouvoirs qui leur succédèrent au contrôle de la ville semblent n'avoir jamais condamné la mémoire du quatrième calife. Cela nous est montré, par exemple, par une inscription en coufique carré sur un élément en marbre datant de l'époque d'Ibrāhīm, où figurent les noms des quatre premiers califes et des deux fils de 'Alī, al-Ḥusayn et al-Ḥasan (voir aussi 4.3.2 et Pl. XVII.1).<sup>540</sup> Un autre témoignage nous est donné par la longue section dédiée à 'Alī et à ses fils dans le *Ḥadīqa* de Sanā'ī.<sup>541</sup> Remarquons également que le nom de 'Alī, très répandu à l'époque, était porté par un membre de la lignée ghaznavide. Ce souverain régna quelques mois en l'an 440/1048-49, correspondant à une période de bouleversement profond de l'État.<sup>542</sup> Nous avons néanmoins tendance à refuser l'idée que ce souverain éphémère soit mentionné dans les inscriptions du palais (voir 7.1.3).

قايد حسن (?)

le commandant Ḥasan (?)

(n° cat. 81)

Les deux mots visibles dans le bandeau épigraphique d'une plaque remployée dans le podium du secteur nord-est de la cour, correspondent, d'après notre lecture, au titre d'origine arabe *qāyid* (ou *qā'id* – nous rappelons que le *hamza* n'est jamais noté dans les inscriptions du corpus) suivi par le nom propre « Ḥasan ». Il pourrait s'agir de la mention d'un commandant militaire, puisque le mot *qāyid* signifie en persan « guide » et peut désigner un général. Cependant, les sources narratives ghaznavides utilisent le plus souvent des termes persans, tels que *sarhang*, *salār*, etc. pour se référer aux commandants d'armée. D'après le témoignage de Jūzjānī, un *sarhang* Ḥasan aurait fait sortir de prison Ibrāhīm b. Mas'ūd en vue de sa montée sur le trône en 451/1059.<sup>543</sup> Toutefois, rien ne nous permet

<sup>540</sup> Giunta 2005a, p. 538-40 ; *Islamic Ghazni*, n° inv. RM0015.

<sup>541</sup> Sanā'ī, *Ḥadīqa*, p. 244-271.

<sup>542</sup> Bosworth 1977, p. 37-41.

<sup>543</sup> Jūzjānī, I, p. 238 ; Bosworth 1977, p. 51.

d'affirmer que cette source et notre inscription se réfèrent au même personnage qui porte par ailleurs un nom très commun.

Nous pouvons également évoquer une série d'inscriptions trouvées *ex situ* dans le palais qui contiennent des mots fragmentaires ou de lecture incertaine pouvant correspondre à des titres honorifiques :

میران جمله نعم ا (?)

(n° cat. 124)

Nous transcrivons ici l'une des lectures possibles de ce bandeau qui se prête à plusieurs interprétations alternatives.<sup>544</sup> Bombaci a identifié au début du texte le mot *mīr*, une forme persane abrégée du titre *amīr* pouvant désigner à la fois un « roi », un « prince », un « gouverneur » ou un « commandant militaire », qui serait suivi du suffixe du pluriel animé *-ān*. Cependant, ce même monosyllabe pourrait constituer le pronom démonstratif *ān* « cela » et le mot *mīr* être en conséquence employé au singulier. Les poètes ghaznavides utilisent souvent *mīr* parallèlement à *šāh* pour qualifier le souverain. Nous citons par exemple un distique de Farruḥī, issu d'une *qaṣīda* dédiée à Maḥmūd :

از جمله میران ترا، هرگز نبیند کس کفو از جمله شاهان ترا، هرگز نبیند کس قرین<sup>545</sup>

Il faut néanmoins signaler que Monchi-Zadeh a proposé de lire l'*incipit* de l'inscription comme *mīzān* « mesure, balance », et, faute du contexte, nous ne pouvons pas trancher entre ces interprétations discordantes.<sup>546</sup>

[... سلا(?) طین هند ر

(n° cat. 125)

[... sul]tans (de ?) l'Inde (1 lettre)

Nous devons toujours à Monchi-Zadeh l'identification des trois premières lettres d'une inscription fragmentaire comme la partie finale du mot [*salā*]*tīn* (pluriel interne de l'ar. *sulṭān*). Dans la suite du texte est bien visible le mot *hind* « Inde » qui constitue la seule référence géographique figurant dans le corpus et qui s'insérerait vraisemblablement à

<sup>544</sup> Pour une analyse textuelle détaillée, voir vol. 2, Catalogue.

<sup>545</sup> Farruḥī, n° 130, p. 260, v. 5148.

<sup>546</sup> Monchi-Zadeh 1967, n° 84, p. 124.

l'intérieur d'une description des campagnes de conquête menées par les Ghaznavides dans le nord de l'Inde. Monchi-Zadeh a traduit le passage « ... kings of India », tout en insérant un *izāfa* entre les deux mots que nous avons évoqués. Or, nous observons que, dans les sources littéraires ghaznavides, les rois de l'Inde sont le plus souvent appelés *rāyān* ou *šāhā*, tandis que le titre *sultān* est habituellement réservé à un roi musulman. Nous proposons par conséquent que le mot [*salā*]tīn fasse référence aux souverains ghaznavides eux-mêmes, plutôt qu'à leurs adversaires infidèles. Toutefois, la lecture du mot *salātīn*, ainsi que le sens général du passage, demeurent incertains en raison de la brièveté du texte conservé.

Dans deux fragments de bandeaux épigraphiques (n<sup>os</sup> cat. 167, 182) est visible une séquence de lettres qui pourrait correspondre au mot d'origine arabe *sayyid*. Ce titre est habituellement utilisé pour désigner les descendants du Prophète, mais comporte aussi une ancienne signification plus générale de « seigneur, chef » ;<sup>547</sup> il apparaît fréquemment dans la titulature des souverains et d'autres personnages éminents de Ghazni.<sup>548</sup>

Enfin, nous ferons mention de l'ethnonyme *'ajam* qui apparaît sur un bandeau remployé dans le podium et qui se situait à la fin d'un vers en *mutaqārib* (n<sup>o</sup> cat. 83). Ce terme tire ses origines de la littérature arabe où il était utilisé pour désigner, dans une acception péjorative, le « non-arabe », le « barbare » ; il est ensuite passé en persan, où il sert à la fois d'adjectif « persan » et de nom géographique « Perse, pays des Persans ».<sup>549</sup> Bien que la connotation négative se soit atténuée avec le temps, *'ajam* continuera d'être utilisé en opposition à *'arab* ; en particulier, ces deux ethnonymes sont associés dans la titulature des souverains Seljuqides et Ghūrīdes.<sup>550</sup> Le terme *'ajam* n'apparaît jamais dans un titre officiel chez les Ghaznavides. Toutefois, les poètes peuvent l'utiliser pour désigner un souverain, comme le montrent les exemples de Firdawsī qui, dans la section finale du *Šāhnāma*, célèbre Maḥmūd en tant que « flambeau des Persans, soleil des Arabes » (*čirāg-i 'ajam āftāb-i 'arab*),<sup>551</sup> et de Farruḥī qui s'adresse à Mas'ūd I<sup>er</sup> en tant que « couronne des Arabes et gloire des Persans » (*tāj-i 'arab*

<sup>547</sup> Voir Morimoto 2003, *Id.* 2007. Le titre peut être rapproché de son équivalent *šarīf*, van Arendonk [et Graham] 1996, p. 343, 344.

<sup>548</sup> Le titre *al-sayyid* est attesté sur les monnaies et sur le tombeau de Maḥmūd, ainsi que dans plusieurs épitaphes de personnages inconnus ; de plus, la forme *sayyid* est souvent utilisée dans la littérature ghaznavide en référence à un souverain. Giunta 2003a, p. 362 ; Giunta et Bresc 2004, p. 190.

<sup>549</sup> Gabrieli 1960.

<sup>550</sup> Giunta 2014, p. 125-31 ; Giunta et Bresc 2004, p. 236.

<sup>551</sup> Firdawsī, VIII, p. 487, v. 892.

*u fahr-i 'ajam*).<sup>552</sup> Cependant, d'autres usages de *'ajam* sont attestés et nous ne pouvons pas reconstituer le sens originel de ce mot dans l'inscription analysée.

[...] بزرگان برای

[...] les Grands pour (?)

(n° cat. 79)

Dans ce bandeau épigraphique qui était remployé en face de l'antichambre LVIII apparaît le substantif pluriel *buzurgān* « les Grands », fréquemment utilisé dans les ouvrages médiévaux en poésie et en prose pour désigner des personnalités influentes. Dans la littérature, ce terme est souvent accompagné par un déterminant : *buzurgān-i laškar*, *buzurgān-i zamān*, *buzurgān-i jahān*, etc. Or, dans le texte analysé, nous ne pouvons établir avec certitude quel était le domaine dans lequel ces dignitaires excellaient, bien que nous puissions envisager une allusion aux hauts fonctionnaires qui composaient l'entourage du souverain. Nous citons comme parallèle un extrait du *Tārīḥ-i Bayhaqī* qui mentionne les « Grands de l'État » conviés à un banquet qui eut lieu à la cour de Mas'ūd I<sup>er</sup> en 427/1036 :

The great men of the state (*buzurgān-i dawlat*) came to the court assembly (*majlis*) and the boon-companions (*nadīmān*) likewise sat down in their places; [...] <sup>553</sup>

[...] بندگان

[...] les sujets

(n° cat. 197)

Un autre nom collectif qui désigne également une catégorie large, mais qui met l'accent sur l'aspect de l'humilité plutôt que sur la grandeur, apparaît dans cette inscription inédite provenant de la *ziyāra* de Pīr-i Fālīzvān. Il s'agit du terme *bandigān* qui signifie littéralement les esclaves, mais qui peut également se référer aux « sujets » d'un souverain, comme le montre un proverbe qui Bayhaqī met dans la bouche d'un général passé en jugement à la cour de Mas'ūd I<sup>er</sup>, où est employé le couple d'antonymes *bandigān / ḥudāvandān* :

بندگان گناه کنند و خداوندان درگذرند

Issuing commands is the lord's prerogative, for he knows his servants best <sup>554</sup>

<sup>552</sup> Farruḥī, n° 67, p. 141, v. 2788.

<sup>553</sup> Bayhaqī, II, p. 725 ; ici trad., II, p. 170.

<sup>554</sup> Bayhaqī, I, p. 281 et trad., I, p. 331. Le traducteur a opté par une adaptation de ce proverbe qui signifie littéralement : « Les serviteurs commettent des fautes, les seigneurs concèdent leur pardon ».

ملک پر (ou بر ؟) عزیزست [...]

le roi est très cher [...]  
ou au royaume, est cher [...] (?)

(n° cat. 212)

Sur ce bandeau épigraphique dont la provenance est inconnue et dont l'interprétation exacte reste incertaine, nous reconnaissons le mot d'origine arabe *malik* « roi », souvent utilisé comme équivalent des mots persans *šāh* et *ḥusraw* (7.1.1). Cependant, le même mot peut correspondre à son homographe *mulk* « royauté, royaume » qui est également fréquent dans la poésie de l'époque.

De la même racine sémitique dérive le mot *mamlakat* « pays, État » qui figure dans l'inscription d'une plaque que nous avons repérée dans un catalogue de vente :<sup>555</sup>

[...] کار مملکت این [...]

[...] les affaires du royaume ce (?) [...]

(n° cat. 227)

La formule *kār-i mamlakat* décrit vraisemblablement les fonctions et les devoirs du souverain et des hauts fonctionnaires du *majlis*. La même expression apparaît dans la version persane du *Kalīla wa Dimna*, compilée à la cour du Ghaznavide Bahrām Šāh par le scribe Naṣr Allāh Munšī.<sup>556</sup>

### **Attributs et qualités royaux**

آمدش تاج و تخت که (؟) ح

vinrent à lui (?) la couronne et le trône. Lorsque (?) (...)

(n° cat. 170)

Une plaque inscrite remployée sur le fond de l'*īvān* de la *ziyāra* de Sulṭān Ibrāhīm, mais probablement issue du *maṣnavī* qui ornaît le lambris des antichambres de la cour du palais, fait référence à deux attributs fondamentaux du monarque, *tāj u taḥt* « la couronne et le trône », qui étaient probablement évoqués pour décrire l'accession au pouvoir d'un souverain. Ces deux symboles de royauté sont souvent associés dans la littérature ghaznavide : Firdawsī les utilise dans de nombreuses occurrences pour décrire le cérémoniel des anciens rois d'Iran, mais aussi pour célébrer Maḥmūd en tant qu'héritier de la suzeraineté persane.<sup>557</sup> Ainsi, les deux mots apparaissent à plusieurs reprises dans les

<sup>555</sup> Bonhams 2003, n° 253, p. 85.

<sup>556</sup> Cf. *niṣām-i kār-i mamlakat*, dans le chapitre « Le lion et le chacal » (Munšī, p. 319).

<sup>557</sup> Sur la figure de Maḥmūd dans le *Šāhnāma*, voir Meisami 1999, p. 41-44 ; Bernardini 2010, p. 41, 42.

éloges de Maḥmūd intercalés dans le *Šāhnāma* ; voici à titre d'exemple un passage tiré de l'exorde du poème, où le souverain est représenté assis sur un trône de turquoise et coiffé d'une couronne impérial.

در و دشت برسان دیبا شدی یکی تخت پیروزه پیدا شدی  
نشسته برو شهر یاری چو ماه یکی تاج بر سر به جای کلاه

Le désert semblait être de brocart, et un trône de turquoise apparut.  
Un roi semblable à la lune y était assis, une couronne sur la tête au lieu du casque.<sup>558</sup>

Mais le binôme *tāj u taht* est également fréquent dans le vocabulaire des autres poètes ghaznavides. Parmi de nombreuses occurrences, nous citons un distique qui figure dans la partie finale d'une *qaṣīda* de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, dédiée au souverain Mas'ūd III :

تا ملک را شرف بود از تاج و تخت تو از تاج و تخت تو شرف پایدار ملک<sup>559</sup>

Le cérémonial officiel de la cour ghaznavide, qui peut être partiellement reconstitué grâce au témoignage des sources narratives, descendait vraisemblablement de ceux élaborés à la cour califale et chez les Sāmānides, qui s'inspiraient à leur tour de l'ancien protocole des Sassanides.<sup>560</sup> La pratique de s'installer sur un trône (ar. *sarīr*, 'arš) – qu'il faudra imaginer plus proche d'un lit ou d'une estrade que d'un siège – pendant les audiences officielles et les cérémonies privées était déjà courante chez les califes umayyades et 'abbāsides. En revanche, il semble que la tenue cérémonielle abbasside ne comportait pas de couronne, mais un turban, puisque dans aucune source le calife n'est décrit coiffé d'un *tāj*.<sup>561</sup> Au contraire, la couronne et le trône étaient tous deux en usage chez les Ghaznavides, comme le montre un passage renommé de l'historien Bayhaqī qui décrit la salle du trône (*ṣuffa-i tāj u taht*) du « Nouveau palais » de Mas'ūd I<sup>er</sup>, après l'installation du mobilier et des parures en 429/1038 :

<sup>558</sup> Firdawsī, I, p. 16, v. 172, 173 et trad., I, p. 23.

<sup>559</sup> Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 301. Dans le canon poétique ghaznavide, la couronne et le trône sont souvent associés à deux autres éléments : le *nigīn* « bague à chaton, chevalière » et le *kulāh* « couvre-chef ». Ce dernier accessoire dérivait probablement de la tradition vestimentaire des turcs d'Asie centrale, il pouvait avoir des formes variées et il était porté non seulement par le souverain, mais aussi par des *gūlāms* ou d'autres membres de la cour. Soucek 1992, p. 79-90.

<sup>560</sup> Lambton 1988, p. 506. Les descriptions les plus détaillées du cérémonial ghaznavide nous sont fournies par le *Siyar al-mulūk* de Nizām al-mulūk (p. 111, 114, 115, 147, 149) et par le *Tārīḥ-i Bayhaqī* (I, p. 270, II, p. 405, 423, 440, 506, 507, 717-19, 724, 725, 746, 747, III, p. 870-74). Nous signalons également une étude approfondie de Melikian-Chirvani (1992) sur la cérémonie du *bazm* « banquet ».

<sup>561</sup> Sourdel 1960, p. 130, 131, 133, 134.

[...] The throne was made entirely from red gold, and representations and shapes like the stems and branches of plants were embossed on it. Large numbers of costly jewels had been set in it, and extensions for reclining had been set up, all of them studded with various kinds of jewels. A small-sized covering made of Rumi satin brocade had been used as a covering for the throne. There were four cushions sewn with gold thread and stuffed with silk – for use as prayer cushions and ordinary cushions – for supporting the back, and four other cushions, two for one side and two for the other. A gilded chain had been hung down from the ceiling of the hall which contained the platform to near the platform for the crown and throne, and the crown secured to it. There were four images made from brass in the shape of human beings, these placed on supports secured to the throne in such a way that their hands were outstretched as if they were holding the crown. The crown did not weigh heavily upon the head because the chains and the supports were holding it firm, and it was suspended above the monarch's cap. [...] <sup>562</sup>

مین رسیده تخت (؟ بخت ou) [...]

(...) atteint le trône (ou la fortune ?) [...]

(n° cat. 100)

Nous pouvons reconnaître le mot *taht* « trône » dans une autre inscription qui figure sur une plaque remployée sur le côté oriental du vestibule d'entrée du palais. Cependant, comme déjà signalé par Monchi-Zadeh, les mêmes lettres pourraient composer le terme *baht* « fortune, destin ». <sup>563</sup> Dans le répertoire poétique, le terme *baht* est souvent associé à l'image du *taht*, comme nous pouvons l'observer dans ce distique de Firdawsī :

همیشه تن آباد با تاج و تخت ز درد و غم آزاد و پیروز بخت

Qu'il vive toujours, et qu'il vive heureux, toujours sain de corps,  
avec la couronne et le trône, victorieux, libre de peines et de soucis ! <sup>564</sup>

Cette association se justifie en raison de la croyance qu'un destin favorable soit indispensable pour l'accession au pouvoir d'un roi, mais elle est naturellement favorisée par l'allitération qui fait que ces deux mots riment si bien ensemble. Cependant, dans le cas des inscriptions analysées, nous excluons que les textes des bandeaux n<sup>os</sup> cat. 170 et 100 fassent partie d'un seul distique, puisque le deuxième semble suivre, à la différence du premier, le schéma métrique du *mujtass*.

<sup>562</sup> Bayhaqī, III, p. 871 et trad., II, p. 216, 217. Pour des traductions et analyses précédentes du même extrait, voir Bosworth 1963, p. 135, 136 ; Melikian-Chirvani 1992, p. 111-15.

<sup>563</sup> Monchi-Zadeh 1967, n° 73, p. 123.

<sup>564</sup> Firdawsī, I, p. 18, v. 208 ; trad., I, p. 27.

Comme nous avons pu le constater dans le cas du passage référé à Mas'ūd I<sup>er</sup> (cf. n<sup>o</sup> cat. 31-33, 7.1.1), dans les sections conservées de *masnavī* les descriptions des souverains sont assez concises – ce qui permet de préserver l'autonomie et la cohérence interne de chaque distique – et utilisent un vocabulaire assez standardisé.

565 [...] [ک-]مالش فزون [هم-]با[ل-]ست زین و جمالش کنون [...] <sup>565</sup>

[...] sa [per]fection croissante, restent égales sa grâce et sa beauté. (n<sup>os</sup> cat. 5-6)

Le distique cité, dont les sept premières syllabes sont manquantes, était inscrit sur les plaques aménagées aux deux côtés du seuil qui s'ouvrait sur le fond de l'antichambre XII. Nous pouvons observer que les trois termes utilisés pour désigner les qualités du *mamdūh* – *jamāl* « beauté », *zayn* « ornement, grâce », *kamāl* « perfection » – sont tous d'origine arabe, ce qui diffère de ce que nous avons observé dans le passage susmentionné dédié à Mas'ūd I<sup>er</sup>. Bombaci a supposé que cette description de beauté et de perfection se référait à Maḥmūd, surtout en raison de l'*incipit* de l'hémistiche suivant, qui ferait allusion à la politique religieuse du célèbre souverain (cf. n<sup>os</sup> cat. 6, 7 ; 7.2.1).<sup>566</sup> Nous remarquons cependant que ce personnage n'est cité, à notre connaissance, qu'à la fin du lambris de l'antichambre XI (n<sup>o</sup> cat. 16), située au nord de l'antichambre XII dont il est question ici, et séparée de celle-ci par l'*īvān* ouest (XIX.1). Par conséquent, nous ne sommes pas en mesure d'assurer que cet extrait du poème était déjà dédié à la mémoire de Maḥmūd.

حاب کریم بدو (?)

(...) généreux envers lui (?)

(n<sup>o</sup> cat. 129)

Dans cette inscription, trouvée *ex situ* dans le secteur sud-ouest du palais, apparaît l'adjectif *karīm* « généreux », toujours dérivé de l'arabe et correspondant à l'un des 99 noms d'Allah. La générosité représente également l'une des vertus essentielles du bon souverain. Nous pouvons supposer ainsi que, dans ce texte épigraphique, l'adjectif se référait à un monarque. À ce propos, il est intéressant de noter que l'épithète de *karīm* accompagne le nom de

<sup>565</sup> À la suite d'une analyse paléographique attentive, nous avons corrigé la lecture de Bombaci qui avait interprété le segment de texte partiellement effacé du n<sup>o</sup> cat. 5 comme [*hab*]ā [*a*]st « are [lost] ».

<sup>566</sup> Bombaci 1966, p. 34, 35.

Mas'ūd III dans certaines sources narratives.<sup>567</sup> Malheureusement, la brièveté de l'inscription et la perte du contexte empêchent d'établir qui était le sujet du passage.

[...] جود و سخا

générosité et munificence

(n° cat. 213)

La libéralité est également évoquée à travers un couple de synonymes qui apparaît dans une inscription de provenance inconnue : *jūd u saḥā* « générosité et munificence ». Ces deux termes d'origine arabe sont souvent associés dans la poésie panégyrique contemporaine pour célébrer les vertus du mécène, qu'il s'agisse d'un souverain ou bien d'un autre personnage politique influent. Nous signalons que le deuxième mot de l'inscription pourrait être coupé, en effet, *saḥā* et *saḥāvat* sont alternativement employés avec le même sens dans le répertoire littéraire, comme le montre par exemple ce distique de 'Unṣurī, dédié à Maḥmūd :

اگر چه جود و سخاوت ز قدر بر فلکند فرود سایه انگشت اوست جود و سخا<sup>568</sup>

Pour conclure notre revue des termes qui pourraient être issus de l'éloge d'un souverain, nous citons deux substantifs qui figurent sur des plaques trouvés *ex situ* respectivement dans le palais et dans la *ziyāra* de Sulṭān Ibrāhīm : *himmat* (n° cat. 74) et *haybat* (n° cat. 175). Ces deux mots expriment des concepts difficilement traduisibles en français : notamment, l'ambition qui pousse un cœur noble à atteindre une position élevée (*himmat*) et la dignité ou grandeur qui impose l'appréhension et le respect (*haybat*). Les deux termes sont fréquemment employés dans la poésie persane pour décrire les vertus naturelles d'un roi ou d'un prince (voir aussi 7.3.1). Cependant, il nous est impossible de déterminer les sujets auxquels font allusions les inscriptions citées, car elles ont été trouvées hors contexte.



En dépit des incertitudes qui peuvent concerner à la fois la lecture et l'attribution de certains termes, l'analyse des titres, épithètes, qualités et attributs royaux qui apparaissent dans le

<sup>567</sup> Cf. *Mas'ūd-i karīm*, dans Jūzjānī, I, p. 240 et *sulṭān-i karīm*, dans Faḥr-i Mudabbir, p. 52. Voir aussi Bombaci 1966, p. 29 ; Giunta et Bresc 2004, p. 189.

<sup>568</sup> 'Unṣurī, n° 1, p. 2, v. 18.

corpus nous permet d'apercevoir la synthèse opérée par les poètes persans médiévaux entre le vocabulaire du pouvoir emprunté au modèle arabo-musulman et celui renvoyant à une ancienne monarchie iranienne aux contours légendaires.

Les titres officiels des souverains Ghaznavides – dont certains furent attribués à ces monarques orientaux par le calife de Bagdad – sont habituellement transcrits en arabe dans les documents officiels et sur les monnaies, mais ils apparaissent souvent adaptés à la graphie et à la phonétique du persan dans les sources littéraires et, en particulier, dans la poésie. Ainsi, dans les inscriptions poétiques analysées, les titres *Sayf al-dawla* et *Yamīn al-dawla* deviennent *Sayf-i dawlat* et *Yamīn-i dawlat* : l'article disparaît et le rapport d'annexion est marqué par l'*izāfa*, tandis que le *tā' marbūṭa* se transforme en un simple *ta* final. Dans d'autres cas, des mots arabes comme *amīr*, *šahīd*, *qā'id*, *mulk/malik* (?), *sayyid* (?) sont transcrits tels quels, mais ils ne sont pas précédés de l'article. Le vocabulaire servant à décrire les qualités et vertus du *mamdūh* est également influencé par l'arabe, comme le montre l'emploi des mots *kamāl*, *jamāl*, *karīm*, *jūd*, *saḥā*, *himmat*, *haybat*.

Parallèlement, l'auteur des vers inscrits a recours à plusieurs paroles persanes inhérentes à la sphère de la royauté et du pouvoir : c'est le cas des épithètes *šāh*, *ḥusraw*, *jahān-dār*, *sarvar*, ainsi que des allusions aux attributs fondamentaux du roi, *tāj u taht*. Ces expressions indiquent que, aux temps des Ghaznavides, l'étiquette des monarques de l'Iran préislamique était vue comme un modèle idéal.

L'emploi d'un vocabulaire métissé ne doit pas être considéré comme une caractéristique originale de ces inscriptions poétiques qui ne font que se conformer au langage standard de la poésie panégyrique de l'époque. En effet, le choix des poètes de combiner et d'alterner des expressions arabes et persanes leur permet, d'une part, de jouer sur une gamme de synonymes ayant des nuances de sens et des sonorités différentes, et, d'autre part, de proclamer la rencontre entre les idéaux musulmans et l'identité culturelle persane. Ce thème constitue en effet un point crucial de la propagande politique des souverains de l'Iran médiéval.

### 7.1.3 L'éloge des ancêtres : une généalogie sélective ?

Nous avons déjà évoqué l'hypothèse de Bombaci, d'après laquelle le *masnavī* inscrit sur le côté ouest de la cour du palais aurait chanté les louanges des souverains qui se succédèrent au trône de Ghazni, de Sebūktigīn à Mas'ūd III, tout en célébrant la continuité dynastique assurée par les Ghaznavides pendant plus d'un siècle (1.3.2).<sup>569</sup> L'auteur justifie son hypothèse du point de vue archéologique, tout en affirmant que l'espace correspondant aux sections manquantes du poème, faisant suite à la mention de Mas'ūd I<sup>er</sup>, était suffisant pour contenir des références aux règnes des successeurs de celui-ci et pour traiter de manière plus approfondie des exploits de Mas'ūd III.<sup>570</sup> Si nous supposons, comme le propose Bombaci, que ce dernier était mentionné à proximité de la salle du trône, il faudrait admettre que les cinq antichambres qui s'intercalaient entre la fin du texte conservé *in situ* (n° cat. 36, antichambre IX, à droite du seuil) et l'*īvān* sud affichaient les mentions de six souverains : Mawdūd, Mas'ūd II, 'Alī, 'Abd al-Rašīd, Farruḥzād et Ibrāhīm (voir *supra*, Tab. 6).

Un calcul de l'espace disponible révèle qu'à chacun de ces personnages ne pouvaient être consacrés plus de deux distiques (sans compter d'éventuels passages de transition), alors que les éloges de Maḥmūd et de Mas'ūd I<sup>er</sup> se prolongeaient respectivement par trois et quatre distiques au moins.<sup>571</sup> Or, il est assez difficile d'imaginer qu'un monarque tel qu'Ibrāhīm, resté au pouvoir pendant quarante ans, ne méritait pas un éloge comparable à ceux de ses ancêtres. Par contre, nous pouvons imaginer que des souverains éphémères comme Mas'ūd II et 'Alī, dont le règne dura moins d'un an, étaient omis de la revue, ce qui permet de rétablir les équilibres entre les parties conservées et manquantes du *masnavī*.

Mais ce qu'il faut surtout remarquer est le fait que, dans les nombreuses plaques trouvées *ex situ* et vraisemblablement issues du *masnavī*, aucun nom ou titre attribuable aux

---

<sup>569</sup> Bombaci 1966, p. 33.

<sup>570</sup> Bombaci 1966, p. 35.

<sup>571</sup> Ce calcul est limité aux distiques ouvertement référés aux deux souverains (cf. n°s cat. 11-20 pour Maḥmūd ; n°s cat. 21-33 pour Mas'ūd I). Nous pouvons toutefois envisager que le texte des plaques n°s cat. 5-7 faisait déjà allusion à Maḥmūd et que ce souverain était mentionné dans certaines inscriptions relevées *ex situ* (cf. n°s cat. 50, 158, 174, 228).

souverains mentionnés plus haut, ni à Sebūktigīn ou à Mas‘ūd III, ne peut être identifié avec certitude.<sup>572</sup>

Ces observations nous mènent à remettre en cause l’hypothèse formulée par Bombaci et à proposer une interprétation alternative, s’appuyant sur des données internes au corpus ainsi que sur la comparaison avec des documents épigraphiques et des textes poétiques contemporains ou quasi-contemporains des inscriptions.

### *Les indices internes au corpus*

Notre premier argument est lié à l’analyse de deux passages du *masnavī* qui se situaient immédiatement avant et après les mentions de Maḥmūd et Mas‘ūd I<sup>er</sup> et qui pourraient constituer un cadre pour l’éloge de ces souverains du passé.

[...](?) شد بفرزند فرزندان \* [د] فرزند شد \*

(...) fut (?)

au fils du fils du fils fut \* [...]

(n<sup>os</sup> cat. 171, 172)

Comme nous l’avons montré plus haut (5.1.1 et Pl. XXI.1), ces deux plaques remployées dans l’*īvān* de la *ziyāra* de Sulṭān Ibrāhīm étaient originellement contiguës et revêtaient le mur nord de l’antichambre XI, à droite de n<sup>o</sup> cat. 8. Monchi-Zadeh, qui ignorait pourtant la localisation première de leurs supports, avait déjà rapproché le texte de ces bandeaux et, dans une note, avait établi un rapport entre « the son of son’s son » mentionné dans l’inscription et le souverain Mas‘ūd III, cité par des sources diverses en tant que Mas‘ūd b. Ibrāhīm b. Mas‘ūd b. Maḥmūd.<sup>573</sup>

Bien que le sens général du distique soit obscurci par la perte d’une partie considérable du premier hémistiche, ainsi que par la polysémie du verbe *šud* (« fut », « devint », « alla » ?), nous pouvons bien imaginer que le poète trace ici une généalogie, d’autant plus que dans le distique suivant il fait allusion à un « héritage » (cf. *mīrās*, n<sup>o</sup> cat. 8). De plus, nous remarquons que le mot *farzand* est également employé dans le passage qui marque la

---

<sup>572</sup> Nous avons abordé plus haut la question de la présence possible des noms [Mu]ḥammad (n<sup>o</sup> cat. 78) et ‘Alī (n<sup>o</sup> cat. 102), qui pourraient désigner respectivement le quatrième et le huitième souverain ghaznavide, aussi bien que les raisons qui nous font douter que ces deux personnages étaient mentionnés dans le poème (7.1.1, 7.1.2). En ce qui concerne le fragment de titulature que nous avons attribué à Maḥmūd b. Ibrāhīm (n<sup>o</sup> cat. 80), nous soulignons, d’une part, que ce personnage n’est pas inclus dans la liste des souverains ghaznavides, et, d’autre part, qu’il était vraisemblablement cité dans une inscription composée en *mujtass*.

<sup>573</sup> Monchi-Zadeh 1967, p. 122, n<sup>o</sup> 50 et n. 20.

transition de l'éloge de Maḥmūd à celui de Mas'ūd I<sup>er</sup> (n<sup>os</sup> cat. 21-22). En admettant que le passage analysé ici se réfère à trois générations de rois, nous pourrions l'interpréter comme une allusion à Ibrāhīm ou à Mas'ūd III, selon que le décompte commence à partir de Sebūktigīn ou de Maḥmūd. Puisque ce dernier était mentionné dans la section du *masnavī* qui suivait immédiatement le passage analysé, nous penchons pour la deuxième hypothèse, rejoignant en cela l'interprétation donnée par Monchi-Zadeh.

Le fait d'avoir replacé ce fragment du *masnavī* dans son contexte archéologique d'origine, nous mène en outre à supposer que l'éloge de Maḥmūd n'était pas précédé par une section dédiée à Sebūktigīn, comme présumé par Bombaci, mais par une partie consacrée au dédicataire principal du poème, qui aurait été présenté au lecteur avant d'aborder la célébration de ses ancêtres. Nous pouvons également imaginer que le poète ait opéré un choix parmi les prédécesseurs du *mamdūh* et qu'il mentionne seulement les figures les plus emblématiques, aux fins d'établir un lien idéal entre le maître du palais et les membres éminents de sa lignée. Ainsi, nous pouvons avancer l'hypothèse que Maḥmūd et Mas'ūd I<sup>er</sup> étaient les seuls souverains à être évoqués en tant que représentants de l'« âge d'or » de l'empire ghaznavide. Par ailleurs, le fait que l'éloge de Mas'ūd I<sup>er</sup> suivait directement celui de Maḥmūd, sans que l'interlude de Muḥammad fût évoqué, semble bien confirmer que tous les souverains n'étaient pas cités dans le texte. Cependant, nous ne saurions pas exclure qu'une section perdue du poème traitait de la splendeur atteinte pendant le long règne d'Ibrāhīm.

L'idée que la section consacrée à Maḥmūd et à Mas'ūd I<sup>er</sup> constituait une sorte de digression à l'intérieur du *masnavī* pourrait être appuyée par le contenu du dernier distique conservé *in situ* dans l'antichambre IX :

بدیشان کند ناز(?) روی زمین    بریشان کند هر کسی [آفرین (?)]<sup>574</sup>

[L]eur fait de coquetteries (?) la face de la terre  
chacun fait leur [éloge (?)]

(n<sup>os</sup> cat. 33-36)

<sup>574</sup> La partie finale du distique est perdue et elle a été reconstituée par Monchi-Zadeh (1967, p. 119, 120). Nous acceptons sa proposition, puisque l'expression *bar kasī āfarīn kardān* (ou *ḥāndan*) « faire l'éloge, acclamer » est courante dans la littérature de l'époque (voir aussi 7.3.2) En particulier, elle apparaît à plusieurs reprises dans le *Šāhnāma*, comme dans l'exemple suivant (Firdawsī, VI, p. 400, v. 534 ; trad. V, p. 537) :

تو از ما یکی باش و شاهی گزین    که خوانند هرکس برو آفرین

Sois donc un des nôtres et *aide-nous* à choisir un roi  
que tous puissent recevoir avec des bénédictions

Bombaci a traduit « he » et « him » les pronoms qui se répètent au début de chaque hémistiche : d’après cette interprétation, le distique servirait de conclusion à l’éloge de Mas’ūd I<sup>er</sup>, évoqué à travers un pluriel de majesté.<sup>575</sup> En revanche, si nous lisons *īšān* au sens propre de pronom de troisième personne du pluriel, comme le fait déjà Monchi-Zadeh, nous pouvons supposer que le texte se réfère à la fois à Mas’ud et à son père, Maḥmūd, cité quelques vers auparavant. Ainsi, ce distique pourrait constituer une sorte de chapeau qui marque la fin de la section du poème dédiée à l’éloge des ancêtres. La perte de la suite du texte empêche toutefois de confirmer cette hypothèse.

### ***Les témoignages de l’épigraphie et de l’historiographie***

Un survol des inscriptions royales de Ghazni exécutées en arabe nous montre que la généalogie jouait un rôle primordial dans la titulature des Ghaznavides. En effet, le nom d’un souverain était accompagné presque sans exception par celui de son père.<sup>576</sup> Mais la chaîne dynastique pouvait aussi être prolongée au-delà d’une génération, comme nous le montre une inscription en écriture cursive sculptée sur le cadre d’un arc fragmentaire, où trois souverains ayant un lien de filiation sont cités (Pl. XXXVII.1) :<sup>577</sup>

[...] مويّد الدين مغيث المسلمين ابي المظفر ابراهيم بـ||ن ناصر دين الله ابي سعيد مسعود بن يمين الدول [ة] ||  
 ابي القسم (sic) محمود بن نا[صر ...]

Le texte subsistant débute par une série de titres d’Ibrāhīm, qui prouvent l’attribution de l’objet à ce personnage. Après le nom du souverain figure le premier *nasab* : le père d’Ibrāhīm, Mas’ūd I<sup>er</sup>, est appelé « Abū Sa’īd », comme dans l’inscription poétique du palais (cf. n° cat. 22). La chaîne dynastique continue avec le grand-père d’Ibrāhīm, Maḥmūd, dit *Yamīn al-daw[la]* (cf. n° cat. 228). La titulature s’achève par une référence au père de Maḥmūd, Sebūktigīn, comme le suggère l’*incipit* du titre *Nā[šir al-dīn]* ou *Nā[šir al-dawla]*.<sup>578</sup>

<sup>575</sup> Bombaci 1966, p. 13.

<sup>576</sup> Cf. Giunta 2005a, p. 527 (Maḥmūd), 530, 531 (Mas’ūd I<sup>er</sup> ?), 533 (Mawdūd), 536 (Ibrāhīm), 540, 542 (Mas’ūd III).

<sup>577</sup> L’angle supérieur droit de l’arc a été documenté en premier par Godard (Flury 1925, p. 74 et pl. XIII.1) ; les deux autres fragments ont été relevés par la mission (cf. *Islamic Ghazni*, n<sup>os</sup> inv. IG0033, IG0003). L’inscription a été lue par Giunta (2005a, p. 529, 534) qui a présenté la reconstitution proposée ici au colloque *The Architecture of the Iranian World 1000-1250* (University of St Andrews, 21-24 avril 2016).

<sup>578</sup> Giunta et Bresc 2004, p. 204.

La même généalogie est présentée, avec une plus grande profusion de titres, sur les deux feuillets du finispice enluminé d'un manuscrit coranique commandité par Ibrāhīm et copié en 484/1091-92.<sup>579</sup> Une divergence qui émerge de la comparaison entre ces titulatures et les inscriptions poétiques persanes concerne le sens de la chaîne généalogique. En effet, dans le poème du palais, Maḥmūd était mentionné avant son fils Mas'ūd I<sup>er</sup>, alors que, dans les textes arabes cités, le nom d'Ibrāhīm est suivi par ceux de ses prédécesseurs.<sup>580</sup> Or, il ne faut pas perdre de vue la différence entre l'inscription commémorative de l'arc et le long texte poétique inscrit à l'intérieur du palais, de nature essentiellement apologétique. Cependant, le fait que dans les généalogies officielles soient mentionnés le père, le grand-père et l'arrière-grand-père d'Ibrāhīm, pourrait soutenir l'hypothèse que les inscriptions du palais ne faisaient pas allusion à tous les membres de la dynastie, mais seulement à certains d'entre eux, associés au commanditaire par une ligne de descendance directe.

Un tel usage serait également en accord avec les rapports de force sous-tendant le système dynastique : en effet, dans les récits des historiens ghaznavides, les souverains font preuve d'un respect révérenciel envers leurs père et progéniteurs,<sup>581</sup> alors qu'ils ont souvent un rapport conflictuel avec leur(s) frère(s), comme le montrent les luttes de successions entre Ismā'īl et Maḥmūd (399/998) ; Muḥammad et Mas'ūd I<sup>er</sup> (421/1030) ; Šīrzād, Malik Arslān et Bahrām Šāh (508-11/1115-17).<sup>582</sup>

À la lumière de cette dernière considération, la mention présumée de Maḥmūd b. Ibrāhīm (n° cat. 80) à l'intérieur d'un texte poétique vraisemblablement composé pour le frère de celui-ci, Mas'ūd III, reste difficile à expliquer. Toutefois, nous ne disposons pas d'informations historiques suffisantes sur la carrière de ce prince et sur ses rapports avec les autres membres de la famille royale.

---

<sup>579</sup> Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, E.H. 209, fol. 238v, 239r. Le texte est reproduit, transcrit et commenté dans Karame et Zadeh 2015, p. 123, 124, 181, 182 et fig. 2.

<sup>580</sup> Conformément à l'usage courant dans l'onomastique arabe, dans l'inscription de l'arc les patronymes sont tous introduits par le mot *bin/ibn* qui apparaît une seule fois dans les inscriptions du corpus (cf. n° 80).

<sup>581</sup> Nous pouvons citer, à titre d'exemple, l'épisode concernant Mas'ūd I<sup>er</sup> et sa visite des lieux de sépulture de son père et de son grand père (Bayhaqī, II, p. 406 et trad., I, p. 362).

<sup>582</sup> Bosworth 1963a, p. 44-47, 227-29 ; *Id.* 1977, p. 89-98.

### *Les échos littéraires*

La comparaison entre les inscriptions du corpus et le répertoire littéraire ghaznavide offre également des pistes de réflexion intéressantes. Nous observons en premier lieu que l'usage de consacrer un poème – qu'il s'agisse d'un *masnavī* ou d'un autre type de composition – à l'éloge d'un large groupe de membres de la famille royale n'a pas d'autres attestations connues dans la poésie ghaznavide. Il existe néanmoins des poèmes où plusieurs représentants de la lignée sont cités, toujours dans le but de célébrer un seul et unique mécène.

L'usage de confier à la poésie la mémoire historique est déjà attesté dans un fragment attribué au poète 'Unṣurī qui, à travers un véritable exercice de style, mentionne dans un seul distique les représentants principaux de la dynastie sāmānide :<sup>583</sup>

نه تن بودند از آل سمان مشهور گشته بامارت خراسان مشهور  
ابرهیمی و احمدی و نصری دو نوح و دو عبد الملک دو منصور

Un exemple encore plus significatif est celui d'une *qaṣīda* de 96 distiques composée par Abū Ḥanīfa Iskāfī (2.2.2) et citée *in extenso* dans le *Tārīḥ-i Bayhaqī*.<sup>584</sup> Bayhaqī lui-même nous informe avoir expressément demandé à cet auteur de composer un poème dans le but d'orner sa narration historique (*tā tārīḥ badān ārāsta gardad*) et il décrit le texte comme un compte rendu de la phase qui suivit le décès de Maḥmūd, marquée par l'installation au pouvoir de Muḥammad et le retour de Mas'ūd I<sup>er</sup> d'Ispahan (*guzaštān-i sulṭān Maḥmūd va ništān-i Muḥammad va bar āmadan-i Mas'ūd az Sipāhān*).<sup>585</sup> En lisant le poème, Mas'ūd I<sup>er</sup> est présenté clairement comme le *mamdūḥ* principal :<sup>586</sup> le pouvoir de ce

---

<sup>583</sup> Les deux distiques sont cités par 'Awfī (*Jawāmi* ' , MS BnF Persan 75, f. 116a).

<sup>584</sup> Bayhaqī, I, 361-71 et trad., I, p. 384-92.

<sup>585</sup> Bayhaqī, I, 360 et trad., I, p. 383. Trois autres *qaṣīda* d'Abū Ḥanīfa Iskāfī sont répertoriées dans le *Tārīḥ-i Bayhaqī*, dont une destinée à offrir un témoignage sur la bataille de Dandānqān (Bayhaqī, II, 853-62 et trad., II, p. 332-37) ; Bosworth 1980, p. 46.

<sup>586</sup> Comme le remarque justement Bosworth, cette légitimation de la succession de Mas'ūd I<sup>er</sup> pourrait viser à gagner les faveurs d'Ibrāhīm, fils de Mas'ūd et mécène potentiel du poète (Bosworth 1980, p. 46 ; *Id.* 2011a, p. 59).

souverain s'inscrit dans la continuité des règnes de son père et de son grand-père,<sup>587</sup> alors que Muḥammad est considéré comme la mauvaise progéniture de Maḥmūd.<sup>588</sup>

L'intérêt de cette *qaṣīda* repose dans la combinaison de passages purement apologétiques à d'autres composés sur un ton moralisateur ou encore contenant des références historiques circonstanciées.<sup>589</sup> Bien que l'histoire récente joue un rôle significatif dans plusieurs poèmes panégyriques de l'époque, qui rentrent dans la catégorie de la poésie de circonstance, l'originalité de la *qaṣīda* d'Iskāfī reside dans le fait que le poème, et donc son discours historique, est composé *a posteriori* à la demande d'un chroniqueur. Certes, la perspective adoptée dans les poèmes épigraphiques étudiés devait se rapprocher davantage de la propagande officielle que de l'esprit critique et moralisateur d'un historien comme Bayhaqī. Cependant, la présence de plusieurs noms et de références à des charges politiques et militaires nous font soupçonner que nos textes épigraphiques proposaient de manière similaire une narration historicisée visant à placer le commanditaire sur la voie tracée par ses prédécesseurs les plus méritoires et à légitimer son pouvoir sur la base d'une continuité idéale de la « bonne lignée » de la famille ghaznavide.

Nous pouvons mentionner également un quatrain de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, qui, malgré sa brièveté, montre à quel point les poètes de la « deuxième école » ghaznavide utilisaient les figures de Maḥmūd et Mas'ūd I<sup>er</sup> pour définir le modèle du souverain idéal.<sup>590</sup>

شها خورشید کیهانی چراغ آل محمودی    چو روی خویش مسعودی و چو رای خویش محمودی  
به همت همچو خورشیدی به قدرت همچو گردونی    به سیرت همچو محمود به صورت همچو مسعودی  
تو سیف دولت و دینی ابوالقاسم سرجودی    تو محمود بن ابراهیم مسعود بن محمودی  
بیا اندر جهان دایم که کیهان را تو در خوردی    بزی شادان به عالم در که عالم را تو مقصودی

<sup>587</sup> Cf. Bayhaqī, I, p. 363, v. 15 ; p. 369, v. 5 et trad. p. 385, v. 18 ; p. 390, v. 70. Dans un autre distique, qui semble développer un concept exprimé de façon bien plus concise dans notre inscription n° cat. 21, le poète déclare explicitement que la conduite de son père constitue, pour Mas'ūd, le meilleur modèle à suivre, Bayhaqī, I, p. 366, v. 7 et trad., p. 388, v. 43 :

For you will not be able to find from the heavens a better master than your father [Maḥmūd] ;  
what your father did, you too should emulate by night and by day.

<sup>588</sup> Cf. Bayhaqī, I, p. 366, v. 11 et trad., p. 388, v. 45 :

From one father, it is not surprising that there should be two sons, one good and one bad,  
since both the pulpit and the gallows can be made from the very same tree.

<sup>589</sup> Voir par exemple les allusions au transfert de Mas'ūd de Balkh à Ghazni après son accession au pouvoir (v. 14-16) ; à l'octroi de son mandat comme gouverneur de Rayy (v. 59) ; à son départ d'Ispahan et à son acclamation par la population de Nīšāpūr et de Hérat (v. 78, 80, 84). Sur ces événements, voir 4.1.2.

<sup>590</sup> Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 633, 634.

Le dédicataire de ces lignes est Sayf al-dawla Maḥmūd b. Ibrāhīm qui, pendant sa fonction à Lahore en tant que gouverneur, fut l'un des mécènes principaux de Mas'ūd-i Sa'd. Bien que le *mamdūh* ne soit pas officiellement un souverain, le poète n'hésite pas à l'appeler *šāh* et à tracer un lien explicite entre ce prince et ses ancêtres Maḥmūd et Mas'ūd I<sup>er</sup>. Dans le premier distique, il joue sur le sens littéral de leurs noms, le « loué » et le « heureux », ensuite, il fait référence à leur conduite et à leur aspect physique exemplaires (v. 2). Finalement, à la troisième ligne apparaît la généalogie du mécène « Maḥmūd bin Ibrāhīm-i Mas'ūd bin Maḥmūd »<sup>591</sup> qui occupe un hémistiche entier et qui remonte jusqu'à Maḥmūd. Cela sert à concrétiser le lien idéal entre ce fils d'Ibrāhīm et le grand souverain Maḥmūd, lien déjà annoncé dans la partie initiale du poème et renforcé par le fait que les deux personnages partagent le titre de *Sayf-i dawlat u dīn*, ainsi que la *kunya* « Abū al-Qāsim » (v. 3).

Le fait que le nom Maḥmūd apparaisse dans un certain nombre d'inscriptions du corpus, composés en *mutaqārib* aussi bien qu'en *mujtass* (7.1.1), semble suggérer que Maḥmūd b. Sebūktigīn était cité à plusieurs reprises dans le décor épigraphique du palais. Cela n'est pas surprenant, car ce souverain était considéré comme le fondateur effectif de l'État ghaznavide en tant que pouvoir indépendant et représentait un modèle incontournable pour ses successeurs. Les anthologies poétiques datant de la deuxième période ghaznavide ne contiennent que des allusions ponctuelles à ce personnage. Par contre, dans la préface de la traduction du *Kalīla wa Dimna* par Naṣr Allāh Munšī, l'auteur célèbre les cent-soixant-dix ans du règne de la famille ghaznavide, tout en se limitant à citer Maḥmūd, le père de celui-ci, Sebūktigīn, et, naturellement, son propre mécène Bahrām Šāh.<sup>592</sup> Munšī s'attarde en particulier à énumérer les territoires conquis par Maḥmūd et souligne la contribution de ce souverain et de sa lignée à l'élargissement des frontières de l'Islam. Nous pouvons imaginer ainsi que des mérites similaires étaient attribués à Maḥmūd dans les inscriptions poétiques, bien que plusieurs bandeaux où figure son nom soient isolés de leur contexte originel (cf. n<sup>os</sup> cat. 50, 158, 174, 228). D'autres sources narratives témoignent de la promotion de

---

<sup>591</sup> Nous remarquons que, dans cette série de patronymes, le *bin* et l'*izāfa* s'alternent en fonction des exigences prosodiques.

<sup>592</sup> Munšī, p. 11-14.

Maḥmūd comme modèle du souverain conquérant et du champion de la foi. En effet, après sa mort, ce roi devint le protagoniste d'un bon nombre d'anecdotes, répertoriées dans des « miroirs de princes » comme le *Qābūs-nāma* et le *Siyar al-mulūk* (V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle), ainsi que dans des œuvres d'*adab* postérieures, comme le *Čahār maqāla* (VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle) et le *Jawāmī' al-hikāyāt* (début du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle).<sup>593</sup>

Nous nous attarderons finalement sur quelques exemples de *maṣnavīs* comportant plusieurs *mamdūḥs* attestés dans la production poétique du VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle. Deux *maṣnavīs* relativement courts composés par Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān (sans titre, 371 distiques) et Sanā'ī (*Kārnāma-yi Balḥ*, 491 distiques) nous offrent un portrait des personnages qui animaient le *majlis* ghaznavide respectivement à Lahore et à Ghazni.<sup>594</sup> Mas'ūd III est évoqué dans les deux poèmes comme l'autorité suprême de l'État,<sup>595</sup> mais la mention du souverain est suivie par celles des autres membres de la cour, présentés par ordre hiérarchique décroissant. Les chercheurs ont rapproché ces deux poèmes du genre du *šahrāšūb* (« town panegyric »), tout en soulignant leur forte connotation autobiographique et leur nature satyrique.<sup>596</sup> Cette présence marquée du poète-narrateur consitue la première différence entre ces *maṣnavīs* et celui qui était inscrit dans le palais, lequel, malgré sa nature fragmentaire, semble garder un ton impersonnel (voir 7.3.3). La deuxième différence, encore plus évidente, réside dans le fait que les *maṣnavī-šahrāšūbs* proposent une galerie de personnages ayant vécu à la même époque et occupant des postes différents à la cour ; tandis que, dans le poème épigraphique, la plupart des noms et des titres sont attribuables à des souverains et la narration est diachronique, comme le montrent les hommages posthumes à deux souverains du passé.

Pour conclure cette section, nous allons traiter du seul exemple connu de *maṣnavī* « dynastique » composé à l'époque pré-mongole. Nous nous référons à une généalogie

---

<sup>593</sup> Bosworth 1966, p. 89. À l'époque post-mongole, les poètes mystiques s'approprièrent la figure de Maḥmūd qui incarnera, selon le cas, le conquérant despotique, le souverain juste et pieux, ou encore l'amant dévoué, d'après un usage inauguré par le poète 'Attār (*Id.*, p. 90-92).

<sup>594</sup> Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 562-79 ; Sanā'ī, *Maṣnavīhā*, p. 203-45. Le poème de Mas'ūd-i Sa'd servit probablement de modèle pour le *Kārnāma-yi Balḥ* de Sanā'ī. Pour une analyse comparative des deux textes, voir Bernardini 2001, p. 85-89.

<sup>595</sup> Cf. Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 564 ; Sanā'ī, *Maṣnavīhā*, p. 206-8.

<sup>596</sup> Beelaert 2000, p. 130 ; Bernardini 2001, p. 85, 89.

(*nisbatnāma* ou *nasbnāma*) en vers des souverains Ghūrīdes, composée par le poète Faḥr al-dīn Mubārakšāh al-Marvarrūdī (m. 602/1206), perdue mais dont une mention est conservée dans l'ouvrage historique de Jūzjānī.<sup>597</sup> Ce poème aurait été initialement dédié à 'Alā' al-dīn Ḥusayn (544-556/1149-1161), mais complété sous le règne de Ġiyāṭ al-dīn Muḥammad b. Sām (558-599/1163-1203). Selon Jūzjānī, tous les souverains de la lignée y auraient été mentionnés « de père en père » (*pidar ba pidar*), à partir des sultans contemporains de l'auteur jusqu'à leur ancêtre légendaire Žaḥḥāk.<sup>598</sup>

L'éditeur du *Lubāb al-albāb*, Mirzā Muḥammad Qazvīnī, et de Blois sont d'accord sur l'identification d'un extrait du poème généalogique de Faḥr al-dīn Mubārakšāh dans les six distiques tirés d'un *masnavī* en mètre *mutaqārib*, attribués à cet auteur par l'historien d'époque timouride Isfīzārī (IX<sup>e</sup>/XV<sup>e</sup> siècle).<sup>599</sup> Il est naturellement impossible de juger le style et le contenu global du poème d'après ce court fragment. Nous pouvons néanmoins remarquer que, d'une part, la référence de Jūzjānī à une généalogie remontant jusqu'à Žaḥḥāk et l'utilisation de la même forme prosodique que celle du *Šāhnāma*, nous suggèrent un rapport de cette œuvre avec la tradition des « Livres des rois ». D'autre part, Jūzjānī et Isfīzārī mettent en relation le contenu du poème avec la dévotion religieuse de la lignée : depuis leur conversion présumée à l'Islam à l'époque du califat de 'Alī, cette famille aurait garanti le maintien de la vraie foi dans la région du Ghur, restée à l'écart des hérésies répandues par les prêcheurs dans les autres territoires contrôlés par les Umayyades.<sup>600</sup> Ce portrait des souverains du Ghur en tant que champions de la religion trouve son écho dans les vers cités par Isfīzārī et constitue un possible point de contact du poème de Faḥr al-dīn

<sup>597</sup> Faḥr al-dīn Mubārakšāh est cité par d'autres sources médiévales qui confirment ses liens avec Ġiyāṭ al-dīn. Le poète semble avoir occupé une position éminente à la cour de ce sultan, comme l'indiquent ses titres de *šadr-i ajall* et *malik al-kalām*, voir 'Awfī, I, p. 124-136 ; de Blois 1992, p. 417-20. Nous signalons que Denison Ross et d'autres savants ont associé par erreur le poète Faḥr al-dīn Mubārakšāh avec Faḥr al-dīn Muḥammad b. Maṣṣūr Mubārakšāh al-Qurašī, *alias* Faḥr-i Mudabbir, auteur du traité *Ādāb al-ḥarb wa al-šajā'a* et de l'œuvre généalogique (en prose) *Šajara-i ansāb* (2.1.3).

<sup>598</sup> Jūzjānī, I, p. 318-320 et trad., I, p. 300-302.

<sup>599</sup> 'Awfī, I, p. 327 ; de Blois 1992, p. 418. Voici le texte de l'extrait cité par Isfīzārī (p. 305-307) :

باسلام در هيچ منبر نماند که بروی خطیبی همی خطبه خواند  
 که بر آل یس بلفظ قبیح نکرند لعنت فصیح و صریح  
 دیار بلندش از آن شد مصون که از دست هر ناکس آمد برون  
 از آن جنس هرگز در آن کس نگفت نه در آشکارا و نه در نهفت  
 نرفت اندرو لعنت خاندان بدین بر همه عالمش فخردان  
 مهین پادشاهان با دین و داد بدین فخر دارند بر هر نژاد

<sup>600</sup> Jūzjānī, I, p. 320 et trad., I, p. 302 ; Isfīzārī, p. 305. Cette reconstitution relève sans doute du mythe, puisque de nombreuses sources soulignent la persistance du paganisme dans la région du Ghur qui ne connut une islamisation massive qu'après sa conquête par les Ghaznavides en 401/1010-11, Bosworth 1961, p. 120-28.

Mubarākšāh avec le vers inscrits – dans la même forme prosodique – dans la cour du palais de Ghazni. En effet, ceux-ci semblent en grand partie destinés à célébrer les mérites religieux des Ghaznavides, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.



L'étude comparative des mentions des souverains et du thème de la célébration dynastique dans les inscriptions du corpus et dans d'autres documents épigraphiques et littéraires, nous montre que l'usage de consacrer un poème (*masnavī* ou autre) à l'éloge d'une dynastie entière ne semble pas être répandu dans le répertoire littéraire ghaznavide. Des exemples de *masnavī* « historiques » sont attestés à l'époque post-mongole en Inde et en Iran, mais il s'agit de poèmes plus longs et ouvertement inspirés des épopées de Firdawsī et de Niẓāmī Ganjavī.<sup>601</sup> Au contraire, le *masnavī* inscrit dans le palais dépassait difficilement les cent distiques et, malgré certaines références historiques, nous excluons que l'auteur voulait composer une véritable épopée de la famille ghaznavide. En effet, nous avons peu de raisons de croire que tous les membres de la lignée étaient énumérés dans ces vers, et cela d'autant plus que seules les références à deux souverains (Maḥmūd b. Sebūktigīn, Mas'ūd I<sup>er</sup>) peuvent être décelées dans les bandeaux épigraphiques conservés jusqu'à nos jours.

Sur la base de ces considérations, il nous paraît plus raisonnable de supposer que les poèmes épigraphiques célébraient un seul souverain, tout en comparant ses vertus à celles de ses prédécesseurs les plus célèbres. La logique qui se cacherait derrière cette généalogie « sélective » pourrait être la même qui émerge des titulatures officielles où les patronymes sont imbriqués de manière à associer le nom d'un souverain à ceux de ses ancêtres en ligne directe. Nous avons également remarqué qu'un court extrait du *masnavī* semble indiquer que trois générations séparaient le *mamdūh* du poème du grand Maḥmūd b. Sebūktigīn (cf. n<sup>os</sup> cat. 171, 172) : cette chronologie pourrait impliquer la composition de ce texte au nom de Mas'ūd III. Cependant, aucune mention de Mas'ūd III, ni de son père Ibrāhīm n'est conservée dans les inscriptions persanes, alors qu'un bandeau épigraphique très effacé pourrait contenir une référence à un autre fils d'Ibrāhīm, Sayf-al dawla Maḥmūd b. Ibrāhīm, qui n'accéda

---

<sup>601</sup> L'inventeur de ce modèle littéraire serait Amīr Ḥusraw Dihlavī (651-725/1253-1325) qui composa quatre *masnavīs* en l'honneur des souverains de Delhi, voir Sharma 2003. Une contribution ultérieure au développement de cette tradition littéraire est due à deux auteurs actifs au Khurasan dans la période de transition entre les époques timouride et safavide : 'Abd Allāh Hātifī d'Hérat (m. 929/1522) et Qāsimī Gunābadī (m. 982/1574), voir Bernardini 1996.

jamais au trône de Ghazni. Cette dernière mention n'est pas pleinement justifiée par la grille de lecture que nous avons proposée et correspond à l'une des questions encore ouvertes concernant la fonction et la méthode de la narration historique affichée par les inscriptions du corpus.



## 7.2 Le vocabulaire religieux : les Ghaznavides et la foi orthodoxe

La terminologie religieuse utilisée dans les inscriptions du corpus est facilement décelable, parce qu'elle est constituée – à quelques exceptions près – par des mots arabes se référant à la doctrine islamique, transcrits tels quels ou bien adaptés à la graphie persane par des procédés courants (à savoir, la transformation du *tā' marbūṭa* en simple *ta* final, le marquage de l'état construit par un *izāfa*).

Le thème religieux semble occuper une place centrale dans les sections du *masnavī* trouvées *in situ* et, en particulier, dans le texte compris entre l'antichambre XIIIId et le mur nord de l'antichambre X où s'achève l'éloge du souverain Maḥmūd (cf. n<sup>os</sup> cat. 1-20). Bombaci a interprété l'ensemble de ces vers comme un décompte des succès de la politique religieuse de Maḥmūd : sa lutte contre les infidèles et les courants hétérodoxes, qui garantit à ses sujets l'assurance de la foi (cf. n<sup>os</sup> cat. 1, 2) ; sa réglementation des pratiques du *nazar* et du *qiyās*, qui contre le rationalisme de la théologie mu'tazilite (cf. n<sup>os</sup> cat. 6, 7). De manière analogue, les références à la doctrine islamique figurant sur des bandeaux trouvés *ex situ* auraient servi, d'après Bombaci, à célébrer les mérites religieux des souverains ghaznavides mentionnés dans le texte.<sup>602</sup>

Or, la fréquence des mots renvoyant au champ lexical de la religion a été accrue de façon considérable par notre analyse des inscriptions inédites provenant du palais ou remployées dans d'autres contextes. Par conséquent, la question se pose de savoir si la célébration de l'Islam était un motif purement conventionnel et fonctionnel à l'éloge des souverains ghaznavides, comme le pensait Bombaci, ou bien si, comme il nous paraît probable, la propagande islamique constituait en soi un thème capital du message transmis par l'ensemble des inscriptions poétiques.

Afin de fournir des éléments de réponse à cette question, nous allons consacrer la présente section à une étude détaillée du vocabulaire religieux des inscriptions, que nous essayerons de mettre en relation avec le contexte historique et social dans lequel les inscriptions ont été produites. Nous avons réparti les mots qui se rapportent à la sphère religieuse selon trois axes principaux, autour desquels s'articulera notre analyse : la religion entre foi et science (7.2.1) ;

---

<sup>602</sup> Bombaci 1966, p. 34-36.

les mentions de Dieu et des saints personnages (7.2.2) ; les lieux du culte et de l'enseignement religieux (7.2.3).

### 7.2.1 La religion entre foi et science

Le premier segment du *masnavī* conservé *in situ* dans le palais était inscrit de part et d'autre du seuil qui s'ouvrait sur le mur du fond de l'antichambre XIII<sup>d</sup> et qui donnait accès à la mosquée palatiale (Pl. XIX.1, XX.1). Il se compose du deuxième hémistiche d'un *bayt*, suivi par la partie initiale du distique suivant :

[ز(?)][ایمان خود هر کسی بر یقین \*  
بدین و بدان علم دین داده [است (?)]

[de (?)] sa propre foi chacun [est] certain. \*

Aux uns et aux autres [il a (?)] donné la connaissance de la religion

(n<sup>os</sup> cat. 1-4)

Le texte débute par une référence à la foi (*īmān*) qui constitue pour chacun une source de confiance et de sécurité, conformément aux deux sens véhiculés par la racine arabe 'm.n. Dans tous les courants de l'Islam, le mot *īmān* désigne la croyance qui assure le salut du musulman ; les écoles juridiques sont toutefois en désaccord sur les conditions de l'acte de foi et sur la nature de la foi elle-même. D'après les sources hanafites classiques, la foi (« la confession par la langue et l'assentiment de l'intellect ») est complémentaire de l'*islām* (« l'obéissance et la croyance au message du Prophète »), et le mot « religion » (*dīn*) est utilisé pour décrire ces deux éléments réunis.<sup>603</sup> Le terme *yaqīn* qui apparaît à la fin du premier hémistiche est également utilisé dans la théologie islamique pour désigner une « certitude inébranlable » ; le théologien al-Ġazālī l'a associé au concept d'*īmān* pour définir « la foi de certitude » qui constitue le degré le plus élevé de la foi et la seule forme authentique d'adhésion à l'Islam.<sup>604</sup> La « science » ou plutôt la « connaissance de la religion » (*'ilm-i dīn*), évoquée au vers suivant, indique de manière similaire une connaissance sûre du fait religieux, basée sur des arguments scientifiques et destinée à perfectionner la foi et à la rendre complète.<sup>605</sup>

<sup>603</sup> Sur les différentes définitions et les questions théologiques concernant le concept d'*īmān*, voir Gardet et Anawati 1970, p. 332-37 ; Gardet 1971b.

<sup>604</sup> Gardet 1971b, p. 1202.

<sup>605</sup> Le mot *'ilm* est prioritairement utilisé en arabe en référence à la « connaissance de Dieu et de tout ce qui touche à la religion » ; il se distingue du terme *ma'arifa* indiquant le « savoir profane » (Kahwaji 1970, p. 1161).

L'extrait est trop court pour déterminer qui étaient les fidèles qui avaient atteint un tel degré de connaissance du fait religieux. Nous pouvons néanmoins supposer que deux individus ou bien deux catégories de personnes se cachent derrière les pronoms *īn* et *ān* figurant au début du deuxième distique.<sup>606</sup> La source de cette connaissance spirituelle reste également inconnue : nous pouvons imaginer une allusion faite à l'effort des Ghaznavides pour la consolidation et la diffusion de la foi islamique, mais le passage reste ouvert à d'autres interprétations.

قياس و نظرا نظام ا [...]

À l'analogie et au raisonnement [il a mis bon ?] ordre

(n<sup>os</sup> cat. 6-7)

Deux termes qui relèvent de la jurisprudence et de la théologie islamiques apparaissent au début d'un vers incomplet inscrit sur les parois de l'antichambre XII : *qiyās* et *nazar*. Le *qiyās* « raisonnement par analogie » constitue la quatrième source du droit islamique, utilisée en dernier recours après les autres *uṣūl al-fiqh* – le Coran, la tradition prophétique (*sunna*) et le consensus de la communauté (*ijmāʿ*). Quant au *nazar* ou « réflexion discursive », il représente un mode d'expression de la raison (*ʿaql*) et, bien que la question de la corrélation entre le raisonnement et la connaissance du fait religieux soit controversée, la méthode de la théologie musulmane (*ʿilm al-kalām*) est fondée sur cette même notion de *nazar*.<sup>607</sup> En dépit de la perte de la fin de l'hémistiche, la présence du mot *nizām* « ordre » semble indiquer que les principes susmentionnés avaient fait l'objet d'une réglementation.

Cela a mené Bombaci à interpréter ce passage en tant qu'allusion au positionnement religieux de Maḥmūd et, notamment, à son opposition aux thèses rationalistes de la muʿtazila.<sup>608</sup> L'argumentation de cet auteur se base sur le postulat que Maḥmūd montrait des sympathies pour la secte littéraliste de la *karrāmiyya* et qu'il avait adhéré à l'école shafiʿite, dont la doctrine était fondée sur des principes opposés à ceux de la théologie muʿtazilite. Or, d'autres études ont montré que le soutien accordé par Maḥmūd à certains exposants de la *karrāmiyya* de Nīšāpūr répondait à des raisons de convenance politique et que son adhésion

Au pluriel, l'expression *ʿulūm al-dīn* est utilisée dans l'œuvre d'al-Ġazālī pour indiquer « l'ensemble de connaissances d'ordre spirituel » (Gardet 1962, p. 303).

<sup>606</sup> Monchi-Zadeh 1967, p. 115.

<sup>607</sup> Gardet et Anawati 1970, p. 347-64 ; Bernand 1986 ; De Boer [et Daiber] 1993.

<sup>608</sup> Bombaci 1966, p. 34, 35.

au shafīisme n'est attestée que par des sources tardives, tandis que le rite hanafite était officiellement soutenu par les premiers Ghaznavides.<sup>609</sup> Cependant, la persécution de la mu'tazila semble s'inscrire dans l'agenda politique du souverain qui soutenait avec vigueur les instances traditionnalistes du califat.<sup>610</sup>

Par conséquent, nous ne rejetons pas l'hypothèse de Bombaci dans sa substance. Toutefois, le fait que le nom de Maḥmūd n'apparaît que dans un passage ultérieur du texte (n° cat. 16) invite à une certaine prudence dans l'interprétation de l'extrait analysé. En effet, nous ne pouvons pas exclure que ce passage se référât à une autre personnalité politique ou religieuse. Nous remarquons également que, si les pratiques du *qiyās* et du *naẓar* étaient largement encouragées par les mu'tazilites, ces principes étaient également reconnus par la jurisprudence sunnite et par les autres courants théologiques.<sup>611</sup> Ces termes ne sont donc pas à entendre dans une acception purement négative, mais ils indiquent des notions qu'il faut connaître et maîtriser afin de ne pas dénaturer le message du texte révélé. Leur mention dans l'inscription semble impliquer qu'une attention particulière était accordée par Maḥmūd ou par le propriétaire du palais à l'encadrement du débat théologique.

Nous pouvons rapprocher ce fragment du poème d'un passage du *Yamīnī* qui décrit comment Maḥmūd avait combattu les mouvements hétérodoxes grâce à sa connaissance approfondie des sciences religieuses. Dans cet extrait, 'Utbī touche à plusieurs facettes du savoir sunnite, tout en mélangeant les connaissances légales et spéculatives : le raisonnement (*naẓar*) est associé à la dialectique (*jadāl*) et semble désigner la méthode de la *disputatio* théologique ; l'analogie (*qiyās*) est citée en concours avec la preuve scripturale (*dalīl*, cf. *infra* n° cat. 121) comme principe herméneutique appliqué aux textes sacrés. C'est précisément la connaissance des différents aspects du débat religieux qui aurait permis à Maḥmūd de reconnaître et éradiquer toute innovation (*badi'*) s'opposant aux traditions de l'Islam orthodoxe.<sup>612</sup>

Cet éloge de l'érudition du souverain ghaznavide en matière religieuse ouvre le chapitre

---

<sup>609</sup> Bosworth 1963a, p. 174, 175 et 185-88 ; Bulliet 1972, p. 70, 71.

<sup>610</sup> Makdisi 1973, p. 156 ; voir aussi 7.2.3. Richard Bulliet (1969) a toutefois soutenu un rapprochement du jeune Maḥmūd des mu'tazilites de Nīšāpūr, sur la base de la citation coranique qui figure dans la légende d'une monnaie (Coran III, 18).

<sup>611</sup> Crone 2004, p. 219.

<sup>612</sup> 'Utbī a, p. 383, 384 ; *Id. b*, II, p. 240-41 ; voir aussi Meisami 1999, p. 62. Nous remercions Francesco Chiabotti (INALCO) pour son aide à la compréhension de ce passage.

consacré par ‘Utbī à la capture et à l’exécution du *da‘ī* fatimide Ṭāhartī (403/1012-13). Il n’est pas inintéressant de noter que cette même entreprise fut récompensée par le calife al-Qādir qui, à cette occasion, attribua à Maḥmūd le titre de *Nizām al-dīn*.<sup>613</sup> Bombaci a déjà souligné le parallèle possible entre ce titre et le mot *nizām* qui apparaît dans l’inscription.<sup>614</sup> Ce rapprochement nous permet également de supposer que le vers inscrit ne se référait pas uniquement à l’opposition à la mu‘tazila, mais également à la lutte contre la diffusion des croyances de la *bāṭiniyya*.<sup>615</sup> Cependant, aucun indice ne nous permet d’associer directement les références au *qiyās* et au *naẓar* à l’isma‘ilisme qui était pourtant la doctrine shi‘ite persécutée avec le plus de vigueur par Maḥmūd et ses successeurs.<sup>616</sup>

چنین نصرت دین نکردست کس  
چنین رنج در دین نبردست کس \*

Personne n’a autant lutté pour la religion,  
personne n’a autant souffert pour la foi \*

(n<sup>os</sup> cat. 11-15)

Un passage ultérieur du poème, trouvé *in situ* dans l’antichambre XI, célèbre la sollicitude de Maḥmūd envers la religion (*dīn*), à travers une tournure poétique enrichie par plusieurs figures de style (*takrār*, *tarṣī‘*). Dans ce cas, le distique est complet et se réfère sans doute à Maḥmūd, comme le suggère la mention de ce souverain dans le bandeau suivant (n<sup>o</sup> cat. 16). L’expression *nuṣrat-i dīn* évoque le titre officiel de *Nāṣir al-dīn*, porté à la fois par le père de Maḥmūd, Sebūktigīn, et par son fils Mas‘ūd I<sup>er</sup>.<sup>617</sup> Cela pourrait servir à mettre l’accent sur la continuité de la politique religieuse des premiers Ghaznavides.

Malgré la correspondance entre le vocabulaire religieux qui apparaît dans ces passages du *maṣnavī* et le lexique de la jurisprudence et de la théologie islamiques, nous pourrions envisager que ces notions étaient utilisées avec une valeur assez générale à l’intérieur du

<sup>613</sup> Bosworth 1963, p. 52, 53.

<sup>614</sup> Bombaci 1967, p. 35.

<sup>615</sup> Le mu‘tazilisme était souvent associé à l’époque aux croyances des sectes shi‘ites, comme le montre un témoignage concernant l’existence à Bayhaq d’une madrasa réservée aux shi‘ites duodécimains (*sādāt*), *zaydites* (*zaydiyān*) et mu‘tazilites (*‘adliyān*), Ibn Funduq, p. 194, 195. Nous citons également la description de Firdawsī faite par Nizāmī ‘Arūzī (p. 97) : *rāfi‘ī ast va mu‘tazilī mazhab*. Sur l’alliance possible – et les divergences insurmontables – entre le shi‘isme imamite et la théologie mu‘tazilite, voir Madelung 1970 ; Sourdel 1973.

<sup>616</sup> Sur la lutte menée par les premiers souverains ghaznavides contre les isma‘iliens d’Orient, souvent appelés *qarmaṭiyān* dans les sources ghaznavides, voir Bosworth 1966, p. 52-54.

<sup>617</sup> Giunta et Bresc 2004, p. 200, 201.

poème épigraphique. Cependant, le fait que plusieurs autres inscriptions du corpus contiennent des mots qui renvoient au domaine de la doctrine islamique, ainsi qu'au contenu et à la transmission des sciences religieuses, nous suggère que le message confié aux inscriptions était bien orienté en ce sens.

Face à la difficulté de rassembler ces références éparses dans un discours linéaire, nous allons présenter séparément les segments de textes dont il est question, tout en proposant au cas par cas leurs interprétations possibles. Nous passerons d'abord en revue les inscriptions trouvées *ex situ* dans le palais, pour analyser ensuite celles relevées en dehors de ce site.

بند علوم شریعت

(...) les sciences de la *šarī'a*

(n° cat. 60)

Une inscription parfaitement conservée, trouvée *ex situ* dans le secteur sud-ouest de la cour du palais et vraisemblablement issue du poème en *mutaqārib*, contient une référence très significative aux *'ulūm-i šarī'at* qui correspondent techniquement aux « sciences juridico-religieuses ». <sup>618</sup> Dans les classifications des sciences des savants médiévaux, cette rubrique comprend généralement le droit (*fiqh*) aussi bien que la théologie (*kalām*) islamiques et d'autres sciences auxiliaires, tel que la grammaire (*naḥw*), etc. Certains traités distinguent de manière explicite les « sciences religieuses » (*al-'ulūm al-šar'iyya*) des Arabes et les « sciences non religieuses » (*al-'ulūm ġayr al-šar'iyya*) ou « sciences étrangères » (*'ulūm al-'ajam*), ayant des contenus variables. <sup>619</sup>

Nous sommes d'accord avec Bombaci sur le fait que l'expression *'ulūm-i šarī'at* puisse désigner les enseignements dispensés dans une madrasa, <sup>620</sup> à savoir, la mémorisation du Coran et des *hadīths*, mais aussi l'étude d'autres disciplines considérées comme utiles pour la formation d'un jurisconsulte. <sup>621</sup>

<sup>618</sup> Gardet (1962, p. 303) a souligné la différence entre la dénomination de *'ulūm al-dīn* (cf. n°s cat. 3-4), renvoyant à « l'ensemble des connaissances d'ordre spirituel », et l'expression *al-'ulūm al-šar'iyya* qui désigne « les "sciences religieuses" proprement dites, au sens technique de disciplines constituées ».

<sup>619</sup> Nous nous référons en particulier aux classifications des sciences établies par al-Ḥ'ārazmī (IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> s.) et al-Ġazālī (V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> s.), voir Gardet et Anawati 1970, p. 109-121. Parmi les « sciences non religieuses » sont incluses les mathématiques et la physique ; tandis que la philosophie et la métaphysique occupent une place variable selon les auteurs. Pour une étude approfondie des critères de classification adoptés dans les encyclopédies persanes, voir Vesel 1986.

<sup>620</sup> Bombaci 1966, p. 34.

<sup>621</sup> Melchert 1997. Pour une discussion plus approfondie sur l'institution de la madrasa, voir 7.2.3.

Le mot *šarī'at* figure également dans l'inscription inédite d'une plaque qui était remployée dans le vestibule d'entrée du palais. Il ne fait aucun doute que ce terme désigne ici la « loi religieuse » fondée sur la révélation.<sup>622</sup> De plus, le dernier mot visible de l'inscription semble correspondre à un autre mot arabe, *ḥukm*, employé avec des acceptions diverses dans les domaines de la jurisprudence, la philosophie, la grammaire, etc.<sup>623</sup> Son association avec le mot *šarī'at*, nous mène à envisager un rapport du texte de l'inscription avec la sphère de la jurisprudence islamique, où *ḥukm* indique à la fois le « statut légal » d'un objet ou d'un individu et le « jugement » exprimé par un *qadī* à l'égard d'un cas judiciaire particulier.<sup>624</sup> Cependant, le mot *ḥukm*, qui compte une autre occurrence au sein du corpus (n° cat. 193), pourrait également indiquer l'« autorité » ou le « décret » de Dieu ou d'un pouvoir temporel. Notre compréhension du texte du bandeau n° cat. 97 est compliquée par sa brièveté et par les incertitudes concernant son analyse prosodique : en effet, nous ignorons si les mots visibles étaient liés par un ou plusieurs *izāfa*, ce qui pourrait modifier l'interprétation du passage. De plus, la présence du mot *ḥukm* impliquerait que le texte ne soit pas composé en *mutaqārib*, mais dans une autre forme métrique, peut-être celle du *mujtasṣ*. Pour respecter la prosodie du *mutaqārib*, il faudrait lire le dernier mot comme *ḥakam* « arbitre », terme qui correspond à l'un des 99 noms d'Allah, « le Juge en son acte de souveraine décision ».<sup>625</sup>

Dans l'entrée du palais était remployée aussi la plaque comportant cette inscription, dont le texte semble contenir deux hémistiches incomplets en mètre *mutaqārib*. Le deuxième mot visible peut être lu *sunnat*, terme utilisé pour indiquer la deuxième source du droit islamique – la « tradition prophétique » ou l'ensemble des *ḥadīṡs* – mais qui pourrait avoir aussi un sens

<sup>622</sup> Gardet et Anawati 1970, p. 489 ; Calder 1996.

<sup>623</sup> Goichon 1967.

<sup>624</sup> Schacht 1960.

<sup>625</sup> Gardet 1960, p. 737. Sur l'importance de la discussion autour des noms de Dieu dans le débat théologique de l'époque et sur la dimension éthique de cette question, voir Chiabotti 2017.

plus général de « tradition, coutume ». Nous signalons que la lecture du même mot comme *sabab* « cause, moyen » est également envisageable.<sup>626</sup> Dans la suite du texte, nous reconnaissons l'expression *mu'īnān-i dīn* que nous avons traduite par « les défenseurs de la religion ». Le terme *mu'īn* « assistant, aide » est souvent associé à *dīn* dans la titulature officielle des autorités religieuses ou politiques et dans la littérature. Cependant, dans les sources connues, le titre *Mu'īn al-dīn* n'est attribué à aucun membre de la famille ghaznavide, à l'exception du jeune frère de Maḥmūd, Yūsuf b. Sebūktigīn, qui est appelé *Mu'īn-i dawla u dīn* et *Mu'īn-i dīn-i hudā* dans deux poèmes de Farruḥī.<sup>627</sup> La forme *mu'īnān* n'est pas courante dans la littérature, l'emploi du pluriel animé indique néanmoins que le texte se réfère à un groupe d'individus. Nous pourrions identifier ces personnages avec des souverains ou bien avec des hommes de religion actifs à l'époque ghaznavide ou à une période antérieure.

دلیل هستی او هد

la preuve de Son existence (?) (...)

(n° cat. 121)

Une allusion à un « guide » (*dalīl*) pourrait être identifiée au début de ce bandeau qui a été trouvé *ex situ* dans la zone méridionale du palais. Toutefois, le mot *dalīl* est également utilisé en théologie islamique pour désigner la « preuve » : cette notion prend des acceptions différentes d'un traité à l'autre et peut indiquer soit une « preuve scripturale » soit une « preuve rationnelle ». <sup>628</sup> Le sens de « preuve » nous paraît mieux s'adapter au mot *hastī* « existence » qui apparaît dans la suite de l'inscription. D'après notre interprétation, conforme à celle proposée par Monchi-Zadeh,<sup>629</sup> le texte ferait allusion à une preuve de l'existence de Dieu, évoqué à travers le pronom de troisième personne *ū* « il, lui ». D'après cette lecture, l'inscription correspondrait à l'un des rares extraits à contenu religieux composé en *mujtass* (7.2.3 et *infra*, Tab. 8) ; cependant, le sens exact du passage reste incertain, en raison de l'ambiguïté des termes utilisés et de la perte du contexte. Pour montrer la polyvalence du vocabulaire de l'inscription, nous citons un distique de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, où les mots *dalīl* et *hastī* sont associés pour décrire le lien entre le poète et son

<sup>626</sup> Monchi-Zadeh 1967, n° 70, p. 123.

<sup>627</sup> Farruḥī, n° 108, p. 215, v. 4305 ; n° 147, p. 293, v. 5859.

<sup>628</sup> Le *dalīl* peut être associé à la notion de *hujja* « preuve, argument péremptoire » (Gardet 1971a) mais aussi au principe du *qiyās* « raisonnement par analogie » (voir *supra*, n° cat. 6).

<sup>629</sup> Monchi-Zadeh 1967, n° 89, p. 124.

mécène :

چگونه آنکار آریم هستی او را که ما بهستی او را دلیل و برهانیم<sup>630</sup>

Quatre inscriptions figurant sur des plaques remployées dans le podium (angle nord-est de la cour) contiennent des mots qui peuvent être mis en rapport avec un contenu religieux, bien que leur brièveté empêche de définir la valeur exacte de ces références. Nous citons en premier lieu le texte inédit mais très endommagé du n° cat. 84, qui comporte deux mots coupés dont le deuxième débute par l'article *al-* et peut être lu *al-zāhi[r]* ou *al-ṭāhi[r]*. Le terme *zāhir* désigne dans la jurisprudence et dans la théologie islamiques « le sens extérieur, apparent » du texte révélé ou d'un acte. Cette notion constitue le fondement de l'exégèse coranique chez les traditionalistes et s'oppose à celle de *bāṭin* « sens intérieur, caché », qui est en revanche défendue par les shi'ites, les soufis et les adeptes des doctrines ésotériques.<sup>631</sup> Nous remarquons que le même terme correspond à l'un des noms de Dieu qui est – et qui connaît – à la fois l'« Évident » (*al-Zāhir*) et le « Caché » (*al-Bāṭin*).<sup>632</sup> Quant à la deuxième lecture, *al-ṭāhir*, ce mot signifie littéralement « le pur » et désigne en particulier le croyant qui se distingue par la pureté de sa foi. Le pluriel *al-ṭāhirīn* est souvent employé dans les invocations religieuses en référence aux membres de la famille du Prophète, et, en particulier, aux descendants de 'Alī. En l'absence du contexte, nous ne pouvons pas établir l'interprétation correcte de l'inscription ; de plus, la présence de l'article implique l'emploi d'un mot arabe n'ayant subi aucune adaptation au persan, ce qui est assez inhabituel dans le corpus (cf. n° cat. 157, 7.2.2).

Les trois autres inscriptions ont toutes été publiées par Bombaci. Les expressions qui ont attiré notre attention sont *tawfīq* « assistance divine » (n° cat. 83) ; *ṭā'at* « obéissance, dévotion » (n° 89) ; *mu'jiz* « miracle prophétique » (n° 90). Le mot *tawfīq* apparaît au début d'un vers en *mutaqārib* et il est précédé par la préposition *ba* : il pourrait faire allusion à une « grâce » ou à une « faveur » accordées par Dieu,<sup>633</sup> aussi bien que à la « prospérité » ou au

<sup>630</sup> Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 365.

<sup>631</sup> Poonawala 2005.

<sup>632</sup> Gardet 1960, p. 738.

<sup>633</sup> Cf. Farruhī, n° 35, p. 68, v. 1308 :

بدین درشتی و زشتی رهی که کردم یاد گذاره کرد بتوفیق خالق اکبر

Dans ce sens, le mot *tawfīq* peut être rapproché du terme *lutf* qui figure sur un bandeau inédit (n° cat. 45), Shihadeh 2013.

« succès » d'un certain agent ou d'une certaine action. De la même manière, *tā'at* (ar. *tā'a*) pourrait être interprété comme un « acte d'obéissance » à Dieu et à la loi révélée, ou bien dans le sens général d'obéissance et soumission à un souverain ou à une autre autorité séculière.<sup>634</sup> Le mot *mu'jiz*, qui figure dans la troisième inscription mentionnée, est un équivalent plus commun de *mu'jiza* qui signifie littéralement « ce ou celui qui confond, qui rend impuissant », mais qui désigne couramment le « miracle » et, en particulier, le « miracle accompli par Dieu par l'intermédiaire d'un Prophète, témoin de la véracité de ce dernier ».<sup>635</sup> Il est toutefois impossible d'établir si ce court extrait se réfère à un miracle prophétique<sup>636</sup> ou bien à un acte extraordinaire montrant la puissance d'un personnage historique.<sup>637</sup>

L'ambiguïté des derniers textes analysés, qui résulte avant tout de leur brièveté et de leur abstraction du contexte originel, nous montre à quel point le vocabulaire arabe et, en particulier, le lexique inhérent à la sphère religieuse, avait pénétré la langue persane et l'imaginaire des poètes médiévaux, capables d'utiliser ces termes au sens propre et figuré, et de les harmoniser avec la musicalité et le rythme des vers persans.

Nous faisons finalement mention d'un fragment d'inscription provenant de la cour centrale du palais qui semble montrer le mot *dīn* sorti de son contexte (n° cat. 110), ainsi que d'un fragment de bandeau épigraphique provenant de la zone méridionale, dont le texte est très érodé mais pourrait correspondre au mot *'ilm* (n° cat. 155).<sup>638</sup>

Parmi les inscriptions provenant de la *ziyāra* de Sulṭān Ibrāhīm, le n° cat. 176 affiche le substantif *musalmānī* « un musulman », placé au début d'un vers en *mutaqārib* : il est malheureusement impossible de remonter au sujet originel du texte.<sup>639</sup> Sur un deuxième bandeau très fragmentaire et inédit (n° cat. 179), seules trois lettres sont visibles (*mīm*, *dāl/zāl*, *ha*) qui pourraient correspondre à la partie initiale du mot *mazh[ab]* « école

<sup>634</sup> Gimaret 1998. Monchi-Zadeh (1967, n° 67, p. 123) avait déchiffré la partie initiale du mot suivant *tā'at* comme *subh[ān]* « glorified [God] », cependant, cette lecture n'est pas pleinement justifiée par la paléographie du texte survivant.

<sup>635</sup> Gardet et Anawati 1970, p. 359. Voir aussi Wensinck 1991. Dans l'inscription analysée, le substantif était probablement conjugué au pluriel sous la forme *mu'jizh[ā]*, plus rare que le pluriel arabe *mu'jizāt*.

<sup>636</sup> Cf. Sanā'ī, p. 401 :

از معجزهای شرع احمد از حجت‌های دین یزدان

<sup>637</sup> Cf. Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 28 (éloge de Mas'ūd III) :

تو معجز ملکانی و هست رای تو را به ملک معجزه بی شمار از آتش و آب

<sup>638</sup> Pour des définitions de ces termes, voir Gardet 1962 ; Kahwaji 1970.

<sup>639</sup> Monchi-Zadeh (1967, n° 46, p. 121) a suggéré de lire le *yā* final comme un suffixe de dérivation et a traduit l'extrait par « being Muslem ».

juridique ». Ce terme apparaît dans un passage du *Tārīḥ-i Bayhaqī*, où l'école des partisans d' Abū Ḥanīfā est définie en tant que *mazhab-i rāst*.<sup>640</sup> L'occurrence de ce mot dans l'inscription serait très intéressante, parce qu'elle pourrait impliquer une référence à la doctrine juridique soutenue par les Ghaznavides.

\* همه عالمان ر (?)

\* Tous les savants (...)

(n° cat. 188)

Dans une inscription remployée dans la *ziyāra* de Pīr-i Fālīzvān et correspondant à l'*incipit* d'un vers en *mutaqārib*, apparaît le mot 'ālimān « savants ». Le passage fait vraisemblablement allusion à des experts en sciences religieuses : en effet, dans la société de l'époque, l'appellation de 'ālim qualifie toute personne qui possède une connaissance du fait religieux, du simple dépositaire de la révélation coranique et de la tradition prophétique à l'érudite formé au droit et à la théologie islamique. Dans l'inscription analysée, le choix d'utiliser le pluriel animé persan au lieu du plus commun pluriel interne arabe ('ulamā') semble dicté par l'exigence de respecter la prosodie du passage.<sup>641</sup> Le mot 'ālimān compte de nombreuses attestations dans le répertoire littéraire de l'époque et il est souvent utilisé parallèlement aux références à d'autres catégories d'individus. Il apparaît par exemple dans un distique de Farruḥī qui fait la distinction entre l'activité des savants, compilateurs d'ouvrages scientifiques (*taṣnīf*), et des poètes, auteurs d'anthologies poétiques (*dīvān*) :

همیشه تا به جهان یادگار خواهد ماند ز عالمان تصنیف و ز شاعران دیوان<sup>642</sup>

Nous soulignons que les cercles de savants jouaient un rôle majeur dans la société de l'Iran médiéval : une élite religieuse composée des 'ulamā' existait depuis les premiers siècles de l'Islam, mais elle s'était consolidée et avait acquis davantage de pouvoir au cours des IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> et V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècles, à la suite de la segmentation du pouvoir central des 'Abbāsides, lorsqu'un processus d'institutionnalisation du système d'enseignement religieux débuta.<sup>643</sup> Depuis cette époque, des familles de 'ulamā' exerçaient une influence considérable sur la vie

<sup>640</sup> Bayhaqī, I, 254 et trad., I, p. 304.

<sup>641</sup> Monchi-Zadeh (1967, n° 103, p. 125) a proposé une lecture alternative : *hama-i 'ālamān* « the whole world (pl.) », mais cette interprétation nous paraît moins convaincante que celle donnée par Bombaci, que nous avons adoptée dans notre étude.

<sup>642</sup> Farruḥī : n° 142, p. 286, v. 5707.

<sup>643</sup> Gilliot 2002, p. 866-67.

politique et économique de la communauté dans plusieurs villes d'Iran.<sup>644</sup>

ن و ایمان رسید (ou رشید ؟) \*

(...) et la foi arriva (ou guide) (?)

(n° cat. 203)

Cette inscription inédite figure sur une plaque fragmentaire, remployée dans la *ziyāra* de Ḥ'āja Bulgār à Rawza. Son texte correspond à la partie finale d'un vers composé en *mutaqārib* et contient le mot *īmān* « foi » qui était également utilisé dans le premier segment du *masnavī* trouvé *in situ* dans le palais (cf. *supra* n° cat. 1). Ce mot semble être suivi ici par le verbe *rasīd* (« arriva, parvint »), décrivant peut-être la pénétration de la foi dans une terre d'infidèles.<sup>645</sup> Autrement, nous pouvons lire le dernier mot en tant que *rasīd* « le guide », terme qui correspond à l'un des noms d'Allah (« le Conducteur : qui dirige avec justice ; qui mène sur le chemin du Bien »)<sup>646</sup> ainsi qu'à l'épithète des quatre premiers califes, communément appelés *rasīdūn* « bien guidés ».

[...] دین هدی را

[...] la religion du droit chemin (COD ?)

(n° cat. 206)

Un autre bandeau épigraphique inédit est celui de la plaque remployée dans la *ziyāra* d'Abū Muḥammad A'rābī. Son texte affiche le mot *dīn* accompagné par le terme coranique *hudà* (Coran II, 159) qui indique la « direction droite » donnée par Dieu à travers son Livre, véritable viatique du croyant sur le chemin qui mène au salut.<sup>647</sup> La lecture *dīn-i hudà* « religion du droit chemin » est justifiée par la prosodie du passage, qui semble respecter le mètre *mutaqārib*. De plus, cette expression a d'autres attestations dans le répertoire littéraire ghaznavide : elle apparaît dans la mention de Yūsuf b. Sebūktigīn que nous avons citée plus haut (*mu'īn-i dīn-i hudà*),<sup>648</sup> mais aussi dans deux *qaṣīdas* de Sanā'ī, où elle s'oppose à la « mécréance » (*kufr*), comme dans l'exemple suivant :

<sup>644</sup> Cela émerge clairement des études de Bulliet (1972) et Durand-Guédy (2010), consacrées aux élites de Nīšāpūr et Ispahan respectivement.

<sup>645</sup> Cf. par exemple un distique de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān (p. 371) se référant au *ḡazw* d'Ibrāhīm en Inde :

نه در دیارش بادی وزیده از اسلام نه در زمینش بویی رسیده از ایمان

<sup>646</sup> Gardet 1960, p. 738.

<sup>647</sup> Gardet 1962, p. 302.

<sup>648</sup> Dans un autre poème de Farruḥī (n° 6, p. 11, v. 221), le même personnage est dit *čirāg-i ahl-i hudà* « flambeau de ceux qui suivent le droit chemin ».

## 7.2.2 Les mentions de Dieu et des saints personnages

À la lumière de l'importance que le discours religieux semble revêtir dans les inscriptions du corpus, nous avons recherché et réuni ici les termes qui font allusion à Dieu et à des personnalités renommées de l'histoire islamique. La comparaison avec les textes analysés dans la section précédente révèle immédiatement une différence fondamentale : si le vocabulaire utilisé pour décrire la religion islamique et ses principes doctrinaux est entièrement emprunté à l'arabe, les différentes appellations de Dieu relèvent, presque sans exception, d'expressions et de termes persans.

Dans les sections du *masnavī* conservées *in situ*, le poète se réfère à Dieu à deux endroits à travers des périphrases distinctes : dans n<sup>os</sup> cat. 9-10, il utilise le composé *dārandā-i āsimān* « Seigneur (litt. détenteur) du ciel » ; dans n<sup>os</sup> cat. 18-19, il a recours à la formule *ḥudāvand-i gītī* « Seigneur de l'univers ». Nous observons que ces deux expressions ont une structure et une signification similaires, puisqu'elles comportent deux substantifs désignant un « seigneur, possesseur » générique, dont le pouvoir est associé au monde céleste à travers les déterminants *āsimān* et *gītī*. Pour la première formule, nous n'avons pas pu trouver de parallèles antérieurs à l'époque de Nizāmī (deuxième moitié du VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle).<sup>650</sup> Au contraire, l'expression *ḥudāvand-i gītī* était déjà utilisée en référence à Dieu dans un distique du poème épique inachevé de Daqīqī (fin IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle) :

که داد خدایست و زین چاره نیست خداوند گیتی ستمکاره نیست<sup>651</sup>

Quant au contexte dans lequel figurent ces références, le premier passage met l'accent sur la singularité de Dieu, à travers l'emploi du terme arabe *tawḥīd* « unité et unicité de Dieu » (cf. n<sup>o</sup> 9) qui exprime le dogme fondamental de la foi islamique :

<sup>649</sup> Sanā'ī, p. 491, cf. aussi *Id.*, p. 534.

<sup>650</sup> Cf. *dārandā-i āsimān u zamīn*, dans Nizāmī, *Šarafnāma*, p. 192.

<sup>651</sup> Daqīqī, p. 66, v. 429. La même appellation figure dans un autre distique attribué à Daqīqī, qui est souvent inscrit sur les objets en métal et en céramique produits dans le monde iranien médiéval, voir Melikian-Chirvani 1997, p. 171 :

بکام تو بادا همه کار تو خداوند گیتی نگه دار تو  
Que ton lot soit tout entier conforme à tes vœux  
Que le Seigneur du Monde soit ton Gardien

همی رفت میراث ازین بان (؟) بتوحید دارنده آسمان \*

Se transmettait l'héritage de l'un à l'autre (?)  
par l'unité du Seigneur du ciel

(n<sup>os</sup> cat. 172, 8-10)

Bien que l'interprétation globale de ce distique comporte des incertitudes, l'unicité de Dieu semble évoquée en tant que garantie de la transmission d'un héritage (*mīrās* ; cf. n<sup>o</sup> cat. 8) : d'après notre hypothèse, cet héritage correspondrait au transfert du pouvoir entre les souverains ghaznavides (cf. n<sup>os</sup> 171, 172, 8 et 7.1.3). Par conséquent, ce passage pourrait servir à qualifier l'adhésion des Ghaznavides à la religion du Dieu unique comme une source de légitimité de leur pouvoir.

La deuxième mention de Dieu apparaît dans le distique qui fait allusion à la mort du souverain Maḥmūd, ayant quitté ce monde pour trouver la récompense du « Seigneur de l'univers » (cf. n<sup>os</sup> 17-20 et 7.1.1). Comme dans le passage analysé précédemment, l'appellation purement persane de Dieu est accompagnée par un terme issu du vocabulaire arabo-musulman, *ṣavāb* (ar. *tavāb*), qui indique la « récompense » et, en particulier, la rétribution divine dont le fidèle bénéficiera dans l'au-delà.<sup>652</sup>

Dans deux bandeaux épigraphiques relevés *ex situ* dans le palais, nous pouvons reconnaître des formes dérivées du moyen perse et couramment employées dans la littérature persane médiévale pour nommer Dieu : *ḥudā* et *īzad*.<sup>653</sup> Nous avons identifié le premier de ces mots dans une inscription inédite provenant de la salle IX du côté ouest de la cour, bien que le texte soit martelé et très peu lisible (n<sup>o</sup> cat. 52). Le bandeau semble contenir le début d'un vers en *mutaqārib* : d'après notre reconstitution, le terme *ḥudā* serait précédé par le mot *nizām* (« ordre », cf. aussi n<sup>o</sup> cat. 7, 7.2.1) et relié à celui-ci par un *izāfa*. Cependant, l'expression *nizām-i ḥudā* ne semble pas être fréquemment utilisée dans la littérature de l'époque.

Quant au terme *īzad*, il avait déjà été identifié par Bombaci dans une inscription relevée dans l'« appartement III », où il serait précédé par la préposition *bahr* « pour, en faveur de » (n<sup>o</sup> cat. 126). Le texte est trop court pour confirmer cette lecture et pour reconstituer la

<sup>652</sup> Nous remarquons que *tavāb* est généralement utilisé dans l'acception positive de « récompense » (opposé à *'iqāb* « châtement »), alors que le terme arabe *jazā'* indique la rétribution divine de façon plus neutre (Tritton 1963). Dans l'une des élégies inscrites sur le tombeau d'Abū Ja'far Muḥammad à Ghazni, plusieurs mots d'origine arabe ou persane sont utilisés en référence à la « compensation » divine (cf. *pādāš*, *mujāzāt*, *mukāfāt*), voir 9.2.2, *inscription persane n<sup>o</sup> 3*.

<sup>653</sup> Dihḥudā 1377š./1998, III, p. 3709 ; *Id.*, IV, p. 9551 (s. v. *ḥudā* ; *īzad*).

prosodie du passage qui semble néanmoins s'adapter au schéma métrique du *mutaqārib*.

En conclusion de cette revue, nous pouvons constater que Dieu est toujours évoqué dans le corpus à travers des expressions et périphrases persanes. Toutefois, le mot *Allāh* figure une fois à l'intérieur de la formule arabe *al-ḥamdu li-llāh* « louange à Dieu » que nous avons identifiée dans une inscription inédite et partiellement érodée, relevée *ex situ* dans le palais (n° cat. 157).<sup>654</sup> La *ḥamdala*, comme la susdite formule est communément désignée, apparaît dans la première sourate et dans de nombreux versets du Coran (vingt-quatre en total), elle constitue l'exorde du sermon (*ḥuṭba*) prononcé chaque vendredi dans les mosquées et une partie déterminée de la prière légale (*ṣalāt*) ; mais l'usage de cette formule n'est pas limité à la pratique rituelle, il est au contraire assez fréquent dans des situations diverses de la vie du musulman.<sup>655</sup>

Pour revenir au texte de l'inscription analysée, les deux lettres visibles après cette formule (*vāv*, *dāl/zāl* ?) nous permettent d'exclure la présence d'une citation coranique. Nous pouvons supposer que la *ḥamdala* était insérée à l'intérieur d'un vers persan, d'après un usage attesté dans la poésie ghaznavide. Nous citons à titre de comparaison un distique de Sanā'ī :

ملک علت ناکرا خوش خوش ازین عیسی پاک    درد رفت الحمد لله و آنچه درمان آن بماند<sup>656</sup>

Cependant, des doutes subsistent sur le contenu et sur la prosodie de l'inscription contenant cette expression de louange. De plus, il serait tentant de rapprocher ce document d'une autre plaque inscrite provenant du palais et contenant le début de la *basmala* (cf. n° inv. C2890, 1.3.1, Fig. 18). En effet, les deux formules sont souvent associées dans les traités religieux et leur usage conjoint est attesté comme en-tête d'actes écrits de natures diverses.<sup>657</sup> Néanmoins, les décors du support et le style paléographique de la plaque avec la *ḥamdala* sont parfaitement conformes à ceux des autres éléments de notre corpus, tandis que la plaque avec la *basmala* montre des particularités morphologiques et un degré de raffinement qui la différencient du reste du répertoire et qui posent un obstacle au rapprochement éventuel de ces deux formules religieuses dans le décor épigraphique du palais.

<sup>654</sup> Rugiadi (2007, n° cat. 315) admet un martèlement du bandeau épigraphique, mais le contenu religieux du texte justifie difficilement l'hypothèse d'un endommagement volontaire.

<sup>655</sup> Macdonald 1965.

<sup>656</sup> Sanā'ī, p. 146 ; voir aussi *Id.*, p. 361 ; Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 631.

<sup>657</sup> Macdonald 1965.

En ce qui concerne les noms propres ou communs qui renvoient à des personnages célèbres dans l'histoire de l'Islam, nous avons déjà traité les questions soulevées par la mention du calife 'Uṭmān (n° cat. 49, 7.1.2), ainsi que par une allusion possible au quatrième calife et cousin du Prophète, 'Alī (n° cat. 102).

En plus de ces deux personnalités, un « Compagnon du Prophète » (*ṣaḥābī*) non identifié est évoqué au début d'une inscription trouvée dans la *ziyāra* de Pīr-i Fālīzvān (n° 186) : selon toute vraisemblance, dans cet extrait composé en *mutaqārib*, le poète était en train de célébrer la mémoire de l'un des transmetteurs de la *sunna* du Prophète.<sup>658</sup> Nous signalons en outre que le mot *rasūl*, possiblement référé à l'« envoyé » de Dieu, Muḥammad, apparaît dans une inscription inédite de provenance inconnue (n° cat. 216). Cependant, la perte de la partie suivante du texte nous empêche de confirmer cette interprétation : en effet, nous ne savons pas si le mot était accompagné par un déterminant spécifique (ex.: *rasūl-i ḥudā* ou *rasūl Allāh*) et nous ne pouvons pas exclure que ce même terme était utilisé dans un sens plus général d'« envoyé, messenger », comme c'est souvent le cas dans la littérature persane de l'époque.<sup>659</sup>

### 7.2.3 Les lieux du culte et de l'enseignement religieux

Après avoir énuméré les nombreuses références à la doctrine et à la jurisprudence islamiques repérées dans le corpus, nous nous attarderons sur certaines allusions aux lieux où le rituel et l'enseignement religieux étaient exercés. Une plaque inédite remployée dans le vestibule d'entrée du palais contient une référence à une *madrasa* (n° cat. 101), tandis que dans deux inscriptions relevées dans la *ziyāra* de Pīr-i Fālīzvān apparaissent respectivement les mots *madrasa* (n° cat. 189) et mosquée (*masjid*, n° cat. 190). Ces mentions revêtent une importance particulière dans le cadre de notre analyse : non seulement elles recourent au contenu des inscriptions citées jusqu'ici, en évoquant les lieux fréquentés par les 'ālimān (n° cat. 188) qui se dédiaient aux 'ulūm-i ṣarī'at (n° cat. 60) ; mais elles pourraient désigner des bâtiments qui

---

<sup>658</sup> Bombaci et Monchi-Zadeh ont lu *ṣaḥābī* un pluriel, alors que ce mot est communément utilisé en arabe et en persan comme substantif singulier (pl. *ṣaḥāba*). Muranyi 1965 ; Dihḥudā 1377š./1998, V, p. 14865 (s. v. *ṣaḥābī*).

<sup>659</sup> Dans le répertoire poétique ghaznavide, *rasūl* est attesté à la fois comme épithète du Prophète (Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 310) et pour désigner des messagers (Farruḥī, n° 41, p. 91, v. 1727). Le même mot apparaît dans des images métaphoriques : par ex. la fièvre « messagère » de mort (Farruḥī, n° 5, p. 10, v. 190) ; l'épée « présage » du châtement des rebelles (Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 374), etc.

existaient réellement à Ghazni ou ailleurs dans les territoires ghaznavides. Avant d’interroger quelques autres données archéologiques et textuelles au sujet de la diffusion de ces institutions religieuses sous les Ghaznavides, nous allons regarder de près le texte des trois documents épigraphiques dont il est question :

	مدرسه كرحوى نك (?)
madrasa (...)	(n° cat. 101)
	[ند] برد (?) و سلام يكي مدرسه
[la ba]taille (?) et la paix. Une madrasa	(n° cat. 189)
	مسجد شدست آن
c’est devenu (?) mosquée	(n° cat. 190)

Les trois inscriptions ont été trouvées hors contexte et l’interprétation de plusieurs parties de leur texte est douteuse. En particulier, dans le bandeau provenant du palais (n° cat. 101), les huit signes qui suivent le mot *madrasa* restent indéchiffrés et la scansion du texte d’après le mètre *mutaqārib* incertaine. Nous remarquons en outre que l’écriture de cette inscription se différencie du style courant du corpus par l’absence de terminaisons végétales (8.2). Dans le deuxième texte cité (n° cat. 189), le terme *madrasa* est associé au contraste entre la guerre et la paix,<sup>660</sup> mais, d’après le schéma métrique du *mutaqārib*, ce mot constituerait la fin de l’hémistiche précédant la mention d’« une madrasa ». Quant au terme *masjid* (n° cat. 190), il est suivi par un verbe dont le sens exact reste ambigu (*šud[a]st* « est devenu » ou « s’est rendu ») ; mais nous pouvons affirmer avec certitude que le passage était composé en *mutaqārib*.

Malgré les problèmes d’interprétation, nous observons que les références à ces bâtiments religieux étaient issues, selon toute vraisemblance, d’un texte poétique et, plus particulièrement, d’un *mašnavī* en *mutaqārib*. Il est toutefois difficile d’établir si les inscriptions décrivaient des monuments réels, éventuellement annexés au complexe palatial connu par les fouilles, ou bien si elles faisant allusions à des lieux fictifs, mentionnés dans un contexte narratif. De toute façon, nous ne disposons d’aucun indice qui permette de mettre en relation ces textes à des monuments connus.

<sup>660</sup> Il faut noter que le mot *[na]bard* (« bataille, guerre ») est fragmentaire et que *salām* peut signifier aussi « salut » ou « salutation ».

## *Le masjid*

Le mot *masjid* est communément utilisé pour désigner une mosquée, mais il définit de préférence une petite salle de prière ou une « mosquée de quartier » qui se distingue du *masjid-i jāmi* – parfois appelé simplement *jāmi* – à savoir, la « mosquée de congrégation » ou « Grande mosquée » où se tient l’office du vendredi.<sup>661</sup> Préalablement à l’émergence des madrasas aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup>/X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, et parallèlement à ces institutions dans les périodes suivantes, le *masjid* était aussi le lieu destiné à l’enseignement religieux, et, en particulier, à la mémorisation des textes sacrés.<sup>662</sup> Étant donné le statut de capitale de Ghazni, de nombreux *masjids* devaient exister dans cette ville à l’époque ghaznavide ; cependant, nous disposons de très peu d’informations sur la localisation et les caractéristiques architecturales de ces édifices.

En nous appuyant sur les données archéologiques, nous savons qu’une salle de prière hypostyle avait été dressée dans le palais fouillé pendant une phase probablement contemporaine à la réalisation des antichambres ornées par les plaques inscrites en persan (1.2.1). Un bâtiment religieux de plus grande taille devait se situer à quelques 300 m du palais, à proximité du minaret de Mas‘ūd III, comme le suggère le *tepe* que nous pouvons distinguer sur les photos aériennes (4.2.1, Pl. XIV.4).<sup>663</sup>

De plus, deux textes de fondations inscrits sur des panneaux à décor de niche réemployés dans des monuments modernes attestent de la construction d’un *masjid*. Le premier de ces textes porte la date 450/1058 et le nom d’un personnage inconnu, Ja‘far b. Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Alī.<sup>664</sup> La deuxième inscription est réalisée au nom du souverain ghūride Mu‘izz al-dīn Muḥammad b. Sām et date de 599/1202-3.<sup>665</sup>

Si nous faisons appel à la littérature ghaznavide, nous constatons que les mosquées y sont fréquemment mentionnées, mais très rarement décrites. Une exception significative est représentée par un chapitre du *Yamīnī* entièrement consacré à la description d’une mosquée

---

<sup>661</sup> Makdisi 1981, p. 12.

<sup>662</sup> Sur l’évolution du système d’enseignement du *masjid* à la madrasa et sur les différences dans les statuts légaux de ces deux institutions, voir Makdisi 1981, p. 21-32 ; Melchert 1997.

<sup>663</sup> Bombaci 1959, p. 7 ; Adamesteanu 1960, p. 27.

<sup>664</sup> Giunta 1999, I, n° 1a, p. 345-348 ; *Id.* 2003b, p. 448 et pl. LXXIIIa ; *Islamic Ghazni*, n° inv. IG0056. À propos du texte de fondation d’un *masjid* provenant du site ghaznavide de Rāja Gīrā (Swat), voir 10.1.2.

<sup>665</sup> Giunta 2003b ; *Islamic Ghazni*, n° inv. IG0062.

que Maḥmūd fonda à Ghazni vers 409/1018-19.<sup>666</sup> Toutefois, ‘Utbī se réfère explicitement à une Grande mosquée (*al-masjid al-jāmi‘*) et il s’attarde sur la richesse de son décor architectural, dressé grâce au butin et aux matériaux emportés par Maḥmūd de l’Inde, tout en donnant des indices assez vagues sur la localisation et la structure globale du monument (voir aussi 4.2.1).<sup>667</sup>

En conclusion, nous ne pouvons pas établir si le segment d’inscription persane trouvée dans la *ziyāra* de Pīr-i Fālīzvān faisait allusion à une mosquée indépendante ou bien à une salle de prière annexée à un autre bâtiment. En effet, le mot *masjid* ne correspond pas à un modèle architectural défini, mais à un monument qui peut prendre des formes différentes en fonction du lieu, du commanditaire et des ressources disponibles. De plus, l’institution de la mosquée est investie d’une valeur symbolique très forte et rien ne nous permet d’exclure que le poème épigraphique évoquait une mosquée pour célébrer l’action d’islamisation des Ghaznavides, dont un signe tangible pourrait être la transformation d’un bâtiment préexistant (un temple d’idolâtres ?) en lieu du culte islamique. Cette dernière hypothèse justifierait l’emploi de l’expression « c’est devenu mosquée », mais elle ne peut s’appuyer sur aucun indice explicite.

### ***La madrasa***

Les bandeaux contenant des références à une madrasa présentent un intérêt encore plus grand à nos yeux : d’une part, l’un d’entre eux a été relevé dans le site du palais, ce qui soulève l’hypothèse d’un rapport direct entre ce bâtiment (ou son maître) et la madrasa citée. D’autre part, la madrasa constitue une institution religieuse plus récente que la mosquée et explicitement destinée à l’enseignement de la jurisprudence islamique. Ainsi, le lien que nous pouvons établir entre ces mentions et les inscriptions à contenu religieux que nous avons analysées précédemment est encore plus évident. Finalement, les deux inscriptions issues de notre corpus représentent les seules occurrences du terme *madrasa* dans l’épigraphie monumentale de Ghazni et, bien qu’elles ne correspondent pas à des textes de fondation, elles

---

<sup>666</sup> ‘Utbī *a*, p. 408-15 ; *Id. b*, II, p. 290-300. Pour une traduction en italien et un commentaire du texte, voir Bombaci 1964. Cette section du *Yamīnī* est reprise par l’historien moghol du X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup>/XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s. Firišta qui ajoute que la mosquée était connue sous le nom de *‘arūs al-falak* « l’Épouse du ciel », Firišta, p.103.

<sup>667</sup> Nous savons que cette mosquée était connectée à un *dār al-‘imāra* (« palais du gouvernement ») dont l’identification reste incertaine, Allegranzi 2014, p. 97. Certaines caractéristiques de l’architecture et du décor qui émergent de la description de la mosquée sont discutées dans Flood 2007, p. 102, 105 ; Rugiadi 2012a ; *Id.*, 2015.

nous apportent un témoignage important sur la diffusion de cette institution chez les Ghaznavides.

Les sources narratives font référence à plusieurs madrasas existantes à Ghazni aux IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> et V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècles. En 385/955, quand il était encore un commandant militaire au service des Sāmānides, Maḥmūd aurait envoyé à Ghazni le *faqīh* Abū Ṣāliḥ Tabbānī – issu d’une famille influente de Nīšāpūr, vantant des liens directs avec le fondateur de l’école hanafite, Abū Ḥanīfa – pour y exercer le rôle d’imam et enseigner dans une madrasa située près de la *dar-i bustiyān*, dont la localisation exacte reste inconnue (voir 4.2.1).<sup>668</sup> Nous savons en outre qu’une madrasa était annexée à la grande mosquée de Maḥmūd décrite par ‘Utbī, et que ses salles (*buyūt*) étaient emplies de livres contenant « la science des anciens et des modernes » (*‘ulūm al-awwalīn wa al-aḥārīn*), livres qui avaient été soustraits des bibliothèques royales de l’Iraq et d’autres contrées et dont le texte était fixé et bien annoté.<sup>669</sup> L’historien précise que « les jurisconsultes et les savants de la capitale » (*fuqahā’ dār al-mulk wa ‘ulamā’ uhā*) participent « à l’enseignement et à l’étude spéculative des sciences religieuses » (*li-l-tadrīs wa al-naẓar fī ‘ulūm al-dīn*). Ces mêmes savants bénéficiaient, en fonction de leurs besoins, d’une pension alimentaire (*jirāya*) et d’autres moyens de subsistance (*ma’īša*).<sup>670</sup> Bombaci a déjà souligné l’importance de ce témoignage qui nous renseigne sur la création de l’une des premières madrasas « d’État », notamment, la deuxième sponsorisée par un membre de la famille ghaznavide après la madrasa *Sa’īdiyya*, fondée par le frère de Maḥmūd, Naṣr b. Sebūktigīn, à Nīšāpūr (389/999 ou 390/1000). Ce savant suggère également que ces institutions auraient pu servir de modèle aux madrasas fondées par le vizir seljuqide Nizām al-mulk à partir de 450/1058.<sup>671</sup>

À cause de la rareté des sources, nous disposons de données moins nombreuses sur les madrasas fondées pendant la deuxième période ghaznavide : la seule information digne d’intérêt est rapportée par Faḥr-i Mudabbir (début du VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle) qui attribue à un

---

<sup>668</sup> Bayhaqī, I, p. 245 et trad. I, p. 293.

<sup>669</sup> ‘Utbī a, p. 414 ; *Id. b*, II, p. 299 ; Bombaci 1964, p. 33. La distinction entre des sciences « premières » ou « anciennes » (*avā’il*) et « dernières » ou « récentes » (*avāḥir*), désignant respectivement les disciplines philosophiques (aristotéliennes) et les sciences musulmanes, apparaît fréquemment dans les encyclopédies médiévales, Vesel 1986, p. 39, 45.

<sup>670</sup> Dans la version persane du *Yamīnī*, les *vaqfs* de la madrasa sont explicitement indiqués comme étant la source de revenus de ces savants (Jurfadqānī, p. 388).

<sup>671</sup> Bombaci 1964, p. 28, 29. Sur la madrasa *Sa’īdī* ou *Sa’īdiyya* voir Bulliet 1972, p. 203, 250, 251.

officiel d'Ibrāhīm la fondation d'une madrasa à proximité de la tombe de Maḥmūd.<sup>672</sup> Bien que nous n'ayons pas de moyen de vérifier la véracité de cette information, cela prouverait que, parallèlement aux lieux d'enseignement fondés et directement contrôlés par les souverains, il existait à Ghazni des madrasas établies grâce aux donations d'un particulier, ce qui correspond au procédé le plus répandu dans la fondation des institutions musulmanes d'enseignement religieux.<sup>673</sup>

Ces témoignages sont loin de fournir un cadre exhaustif des institutions religieuses de Ghazni ; en particulier, ils ne nous apportent presque aucun détail sur l'architecture de ces établissements, dont aucun n'a pu être identifié pendant les enquêtes archéologiques dans la ville. Par ailleurs, nous ne pouvons pas déterminer si le nom *madrasa* désignait déjà à la fin du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle un bâtiment expressément destiné à l'enseignement religieux, ou si la naissance d'un modèle architectural est postérieure au développement de l'institution, car les premières attestations archéologiques de madrasas apparaissent au cours de la deuxième moitié du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle.<sup>674</sup>

Les sources nous donnent néanmoins des indications intéressantes sur les rapports existant entre mosquées et madrasas à Ghazni : nous savons qu'Abū Ṣāliḥ Tabbānī était à la fois imam dans une mosquée et enseignant dans une madrasa, et qu'une madrasa était annexée à la Grande mosquée de Maḥmūd. De plus, l'information concernant une madrasa fondée à proximité du tombeau de Maḥmūd lui-même, sans impliquer aucun rapport architectural entre ces deux monuments, indique que la présence de la sépulture d'un personnage vénérable pouvait inciter à la création d'autres institutions religieuses dans les alentours.<sup>675</sup> La description de la madrasa de Maḥmūd nous donne un aperçu de l'organisation et l'activité

---

<sup>672</sup> Faḥr-i Mudabbir, p. 149 ; Shafi 1938, p. 210 (trad.). Le personnage en question, appelé dans cette source *mihtar* Rašīd, a été identifié comme étant Abū Rušd Rašīd b. Muḥtāj qui fut mécène de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān et Rūnī. Ces poètes lui attribuent des titres adaptés à un haut fonctionnaire de l'État et à un conseiller intime du souverain : *Jamāl-i mulk*, *Jamāl-i millat u mulk*, *Ḥāṣṣ-i šāh*, *'Umda-yi mulk* ou *'Umda-yi mamlakat*, *'Imād-i dawlat*, *Ṣadr-i dunyā* (Mas'ūd-i Sa'd, p. 60, 209, 210, 407, 415, 536, 577 ; Rūnī, p. 69, 151). Sur ce personnage, voir aussi 4.1.3.

<sup>673</sup> Pedersen [et Makdisi] 1986, p. 1124.

<sup>674</sup> Le monument connu sous le nom de madrasa de Ḥargird (465-470/1072-1077) est traditionnellement considéré comme la seule *Nizāmiyya* qui soit conservée, tandis que d'autres madrasas seljuquides ont été localisées à Rayy et Ṭabas ; le plus ancien édifice identifié comme *madrasa* par une inscription est le monument ghūride de Šāh-i Mašhad (571/1175-76), Hillenbrand R. 1994, p. 180-82. Voir *Ibid.*, p. 173-80, une discussion sur le fort décalage entre les attestations des madrasas dans les sources narratives et archéologiques.

<sup>675</sup> Nous savons que Mas'ūd I<sup>er</sup> avait déjà fondé un *ribāṭ* (traduit par Bosworth comme « charitable hospice ») à proximité de la tombe de Maḥmūd, Bayhaqī, I, p. 406 et trad. I, p. 362. Sur la polysemie du mot *ribāṭ*, voir Bosworth 2011, III, p. 99, n. 451 et Rhoné 2003.

de cette institution. ‘Utbī met l’accent sur la présence d’une grande bibliothèque, constituée grâce aux volumes emportés des expéditions en Iraq et dans d’autres régions, et fréquentée par les savants de la capitale, souvent attirés à Ghazni depuis les villes de l’empire.<sup>676</sup> Dans ce lieu, la formation aux sciences religieuses était favorisée par les textes et les moyens mis à disposition par le souverain, ce qui implique un rapport assez étroit entre l’élite religieuse et le pouvoir.

Finalement, le cadre que nous avons esquissé laisse émerger le rapport étroit des premiers Ghaznavides avec les élites religieuses de Nīšāpūr, fortes d’une longue tradition dans l’étude et la transmission des sciences religieuses.<sup>677</sup> Nous pouvons nous demander ainsi quelles furent les conséquences de la conquête seljuqide de Nīšāpūr (431/1040) sur la politique religieuse des Ghaznavides. Malheureusement, les sources ne nous aident pas suffisamment à éclaircir cette question. Cependant, nous pouvons imaginer qu’à l’époque où les Seljuqides et leur ministre Nizām al-mulk donnaient une nouvelle impulsion à la création de madrasas, les Ghaznavides eux-même s’engageaient dans le développement des institutions religieuses. En effet, bien que leur territoire fût désormais limité à l’Afghanistan oriental et au nord de l’Inde et écarté des centres principaux de la vie intellectuelle et religieuse du Khurasan et de la Transoxiane, ces souverains pouvaient compter, d’une part, sur les érudits formés dans les institutions locales, et, d’autre part, sur les savants qui continuaient de voyager d’une cour à l’autre à la recherche de la protection et du soutien d’un mécène. L’idée d’une continuité et, peut-être, d’un nouvel élan dans le processus de fondation et d’entretien des madrasas à Ghazni est soutenue par les mentions que nous avons repérées dans nos fragments épigraphiques, sans pouvoir les attribuer à des lieux définis. Ces vers faisaient sans aucun doute allusion à une institution bien connue et fréquentée par leurs lecteurs.



---

<sup>676</sup> En plus du témoignage de Bayhaqī concernant l’imam originaire de Nīšāpūr, nous pouvons citer la célèbre anecdote de Nizāmī ‘Arūzī (p. 150-52 et trad., p. 143-45) sur les savants de la cour du Khwarazm que Maḥmūd aurait appelés à son service. Voir aussi Bosworth 1963, p. 131, 132 et 3.2.3.

<sup>677</sup> Voir aussi Bosworth 1963, p. 175-79. Nous devons à Richard Bulliet (1972) une étude détaillée des familles éminentes de Nīšāpūr, auxquelles appartiennent les principales autorités religieuses de l’époque ; en annexe à cet ouvrage est fournie une liste des madrasas attestées dans la ville à compter de la fin du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> s. (*Ibid.*, p. 249-55).

À l'issue de cette revue du vocabulaire religieux employé dans les inscriptions du corpus, nous proposons un récapitulatif des termes et des expressions qui renvoient aux notions, aux acteurs et aux lieux de la foi islamique (Tab. 8).

<b>Le vocabulaire religieux</b>				
<b>N° cat.</b>	<b>notions</b>	<b>acteurs</b>	<b>lieux</b>	<b>mètre</b>
1, 203	<i>īmān</i>			<i>mutaq.</i>
2	<i>yaqīn</i>			<i>mutaq.</i>
3-4	<i>‘ilm-i dīn</i>			<i>mutaq.</i>
6-7	<i>qiyās, naẓar</i>			<i>mutaq.</i>
9-10	<i>tawhīd</i>	<i>dāranda-i āsimān</i>		<i>mutaq.</i>
11-12, 14, 110	<i>dīn</i>			<i>mutaq.</i>
18, 19	<i>ṣavāb</i>	<i>ḥudāvand-i gitī</i>		<i>mutaq.</i>
49		<i>‘Uṭmān</i>		<i>mutaq.</i>
52		<i>ḥudā</i>		<i>mutaq.</i>
60	<i>‘ulūm-i šarī‘at</i>			<i>mutaq.</i>
83	<i>tawfīq</i>			<i>mutaq.</i>
84	<i>al-ẓāhi[r] (?)</i>			?
89	<i>ṭā‘at</i>			?
90	<i>mu‘jiz</i>			?
97	<i>šarī‘at</i>			?
97, 193	<i>ḥukm</i>			? ; <i>mujt.</i> ?
98	<i>sunnat (?)</i>	<i>mu‘īnān-i dīn</i>		<i>mujt. ou mutaq.</i> ?
101, 189			<i>madrasa</i>	<i>mutaq. ou mujt.</i> ? ; <i>mutaq.</i>
102		<i>‘Alī (?)</i>		?
121	<i>dalīl</i>			<i>mujt.</i>
126		<i>īzad</i>		<i>mutaq.</i> ?
157	<i>al-ḥamdu li-llāh</i>			?
176		<i>musalmānī</i>		<i>mutaq.</i>
179	<i>mazh[ab] (?)</i>			?
186		<i>ṣaḥābī</i>		<i>mutaq.</i>
188		<i>‘ālimān</i>		<i>mutaq.</i>
190			<i>masjid</i>	<i>mutaq.</i>
206	<i>dīn-i hudā</i>			<i>mutaq.</i>
216		<i>rasūl</i>		?

Tab. 8 Tableau récapitulatif des termes et des expressions renvoyant à la sphère religieuse<sup>678</sup>

<sup>678</sup> Les mêmes symboles et abréviations adoptés dans le catalogue sont utilisés ici, voir vol. 2, Tab. B.

Le tableau 8 montre en premier lieu l'abondance de termes techniques dérivés du lexique de la jurisprudence et de la théologie islamiques : bien que certains de ces mots puissent prendre, en arabe comme en persan, une signification plus générale (cf. par ex. *ṭā'at* « obéissance », *ḥukm* « décret », etc.), la plupart d'entre eux est sans doute à mettre en relation avec un contenu religieux (*'ilm-i dīn*, *qiyās*, *ṣarī'at*, etc.).

L'analyse prosodique révèle que ces mots figurent principalement dans les sections du *masnavī* conservées dans le palais, ainsi que dans d'autres inscriptions composées en *mutaqārib* provenant de ce site ou d'autres lieux. Cela pourrait suggérer un lien entre la forme et le contenu du texte. Toutefois, l'impossibilité de déterminer le mètre de plusieurs extraits et d'établir si tous les fragments en *mutaqārib* étaient issus d'un même poème – notamment dans le cas des inscriptions qui ne proviennent pas du palais – nous invite à considérer avec une certaine prudence cette hypothèse.

En dépit du fait que le lexique auquel nous nous intéressons apparaît souvent décontextualisé, certains mots-clés nous permettent de dégager au moins deux volets du discours religieux affiché par les inscriptions : le soutien et l'orientation de la foi (cf. n<sup>os</sup> 1-4, 6-7, 11-15, 98, 203, 206) ; la transmission et l'enseignement de la doctrine (cf. n<sup>os</sup> 60, 101, 179 ?, 188, 189, 190). À ces thèmes principaux s'ajoutent des références à la grâce et à l'unicité de Dieu (cf. n<sup>os</sup> 9-10, 18-19, 83 ?) et, peut-être, à l'histoire du Prophète et de Ses compagnons (cf. n<sup>os</sup> 49, 90 ?, 102 ?, 186, 216 ?).

Un problème majeur se pose dans l'interprétation de ces fragments poétiques : leur contextualisation historique. En effet, les seules références à la sphère religieuse que nous pouvons situer dans le temps – à l'exception des mentions des saints personnages, qu'il convient de placer dans une dimension atemporelle – célèbrent Maḥmūd et ses efforts au service de la foi islamique (cf. n<sup>os</sup> cat. 11-20 et, peut-être, n<sup>os</sup> cat. 1-7). Faut-il en déduire que le *masnavī* inscrit dans le palais faisait l'éloge de la politique religieuse du représentant le plus célèbre de la dynastie, tout en proposant un modèle figé de l'attitude spirituelle du bon souverain ? Ou devrions-nous plutôt envisager que le message religieux était en quelque sorte actualisé en fonction du contexte socio-historique de réception de l'inscription qui fut probablement réalisée presque un siècle après le règne de Maḥmūd ?

Les deux époques que nous venons d'évoquer correspondent en effet à deux phases bien distinctes dans l'histoire politico-religieuse de la région. Le phénomène qui a été défini comme « a *Traditionalist Sunnī Revival* » trouve ses racines au tournant des IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> et V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècles.<sup>679</sup> À cette époque, le calife al-Qādir (381-422/991-1031), bien que soumis à la tutelle de la dynastie shi'ite des Būyides, s'appuyait sur le mouvement littéraliste des hanbalites et prêchait une politique religieuse ouvertement anti-shi'ite et anti-mu'tazilite. Maḥmūd le Ghaznavide représentait le long bras de la doctrine *qādiriyya* en Orient, mais son pouvoir militaire lui concédait une large liberté d'action dans un contexte politique et social qui était très différent de celui de Bagdad.<sup>680</sup> Ce souverain soutenait officiellement l'école hanafite, en poursuivant une politique de répression des mouvements hétérodoxes, parmi lesquels la *bāṭiniyya* des isma'iliens et des qarmates occupait une place préminente.<sup>681</sup>

En ce qui concerne la période s'échelonnant entre la fin du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> et le début du VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle, la pauvreté d'informations de première main sur les enjeux de la politique religieuse des souverains ghaznavides est compensée par une riche documentation, bien mieux étudiée, des mouvements et conflits religieux qui traversaient à la même époque l'empire seljuqide.<sup>682</sup> D'une part, l'expansionnisme des Seljuqides et leur soustraction de Rayy (434/1042) et de Bagdad (447/1055) des mains des Būyides avait réduit la dimension publique du shi'isme duodécimain. La primauté de l'orthodoxie sunnite n'étant plus en discussion, nous assistons à un glissement des contrastes socio-religieux qui opposent davantage les différentes écoles juridiques et doctrines théologiques.<sup>683</sup> D'autre part, les doctrines rationalistes telles que la mu'tazila avaient rencontré un certain affaiblissement, sans pourtant disparaître complètement.<sup>684</sup> Au contraire, la menace isma'ilienne persistait et elle avait acquis des formes nouvelles grâce à la propagande iranienne de Ḥasan b. Šabbāh et à l'installation de celui-ci à Alamūt en 483/1090.<sup>685</sup> De plus, bien que le rôle du ministre Nizām al-mulk (m.

---

<sup>679</sup> Makdisi 1973, p. 155-58.

<sup>680</sup> Pour un cadre général de la situation religieuse dans la région iranienne pendant cette période, voir Algar 2006, p. 442-49.

<sup>681</sup> Bosworth 1963, p. 174-83.

<sup>682</sup> Bosworth 1995. Voir aussi Peacock 2011, p. 99-127. Cet auteur propose une synthèse des études précédentes consacrées à la politique religieuse des Seljuqides et cherche à redimensionner le « fanatical Hanafisme » qui est souvent attribué à cette dynastie, tout en remarquant que les sources transmettent des témoignages partiels ou contradictoires et que l'attitude du pouvoir envers les factions religieuses n'est pas dogmatique ni linéaire.

<sup>683</sup> Tor 2016, p. 380-86.

<sup>684</sup> Gimaret 1992, p. 787.

<sup>685</sup> Sur les différentes phases du conflit entre les Seljuqides et les isma'iliens, voir Daftary 2015.

485/1092) et du théoricien al-Ġazālī (m. 505/1111) puisse avoir été surestimé par les historiens, ces personnalités contribuèrent sans doute à l'aboutissement de plusieurs processus déjà amorcés au cours du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle, notamment : la diversification de l'enseignement religieux et la prolifération des madrasas ; la réaffirmation et la diffusion de la théologie ash'arite – ouvrant une sorte de voie médiane entre le littéralisme et le rationalisme ; la « réconciliation » entre la pratique des adeptes de la voie mystique et la théologie sunnite.<sup>686</sup>

Pouvons-nous imaginer que les Ghaznavides, tout en étant devenus les représentants d'un pouvoir périphérique, rivalisaient avec les Seljuqides pour le « recrutement » des *'ulamā* et pour la fondation de madrasas ? Est-ce que leurs expéditions en Inde leur permettaient encore de s'attribuer les mérites de l'islamisation des terres infidèles, malgré le fait que les Seljuqides les avaient désormais remplacés comme interlocuteurs privilégiés du califat ? Enfin, était-il possible de préconiser une continuité de la vision religieuse traditionaliste de Maḥmūd à une époque où les termes du conflit religieux n'étaient plus les mêmes ? Si dans la pratique plusieurs éléments semblent indiquer un changement des rapports de force et un rétrécissement des marges de contrôle de l'État sur la vie religieuse, nous pouvons néanmoins admettre que la continuité avec l'âge d'or de Maḥmūd était maintenue par l'idéal politique et chantée par les poètes.

Par ailleurs, les idées de la royauté en tant qu'une concession divine, de la responsabilité du souverain envers les affaires religieuses et de sa dépendance des préceptes de la *ṣarī'a* et des conseils des *'ulāmā* sont des concepts répandus dans les traités juridiques et « miroirs de princes » de l'époque.<sup>687</sup> Une telle vision présuppose un lien très étroit entre le pouvoir et la religion. D'après un adage attribué à la sagesse des anciens et souvent cités par les auteurs de l'époque, ces deux entités doivent être considérées comme des jumeaux.<sup>688</sup> 'Utbī développe déjà ce concept dans la préface de sa chronique :

Religion [*dīn*] is the foundation [*uss*], and kingship [*mulk*] is its guardian [*hāris*]. That which has no guardian is lost; and that which has no foundation will be destroyed. The sultan [*sultān*] is God's shadow on His earth, His vice-gerent [*ḥalīfa*] over His creation,

---

<sup>686</sup> Bausani 1968 ; Makdisi 1973 ; Bosworth 1995, p. 982-84 ; Chiabotti 2017.

<sup>687</sup> Lambton 1954, p. 49-55 ; *Id.* 1984, p. 56-58 ; Hillenbrand C. 1988.

<sup>688</sup> Fouchécour 1986, p. 91.

and His guarantor [*amīn*] of the observance of the rights [*ḥaqqā* (sic)] due Him. With him governance [*siyāsa*] is perfected, and by him both élite [*al-ḥāṣṣa*] and populace [*al-‘amma*] are kept in order. His awesome grandeur removes calamities and civil strife; by his regency fears and trials are ended. Without him order [*niẓām*] would be violated, elite and populace would become equal, chaos would prevail, and disorder and dissention become general.<sup>689</sup>

Mais al-Ġazālī va plus loin en proposant une réconciliation entre le système théologique et la situation politique qui s’est instaurée suite à l’expansion de l’empire seljuqide (4.1.2). En effet, à travers ses nombreux ouvrages, cet auteur a développé une théorie politique qui prévoit l’association de l’*imām* – à savoir le calife, dépositaire du pouvoir spirituel – et du *sulṭān*, détenteur du pouvoir coercitif. Ces deux autorités sont guidés par les ‘*ulamā*’ en vue de l’accomplissement de la *ṣarī‘a*, considérée comme étant le principe directeur du gouvernement islamique.<sup>690</sup> Comme le synthétise bien Ann Lambton : « Religion and kingship were twins and what a king needed most, in the view of al-Ghazālī, was right religion ». <sup>691</sup>

Malgré le changement de la situation politique et la dissociation progressive entre pouvoir temporel et religieux, cette convergence de notions propres à la politique (*dawla*) et à la religion (*dīn*) restera une constante dans la littérature des périodes suivantes, comme le montre bien le contenu d’un « cercle de justice » qui illustre le chapitre consacré à la politique dans le *Jāmi‘ al-‘ulūm* de Faḥr al-dīn Rāzī (m. 606/1209) : <sup>692</sup>

Le monde est un jardin irrigué par l’État [*dawlat*]  
 L’État est un sultan dont le compagnon est la loi islamique [*ṣarī‘a*],  
 La loi islamique est le pouvoir coercitif soutenu par la royauté [*mulk*],  
 La royauté est une ville qui est fondée par l’armée,  
 L’armée est soutenue par les revenus de l’État,  
 Les revenus de l’État proviennent de ses sujets,  
 La justice rend les sujets esclaves [*banda*],  
 La justice est donc le pivot du bien-être du monde.

<sup>689</sup> ‘*Utbī a*, p. 4, 5 ; ‘*Utbī b*, I, 20-22 ; trad. Meisami 1999, p. 55 (nous insérons entre crochets des mots tirés du texte originel). Il faut noter que la même citation est incluse et commentée dans le *Kitāb al-iqtisād fī al-i‘tiqād* de Ġazālī, voir Hillenbrand C. 1988, p. 87, 88 ; Campanini 2011, p. 235.

<sup>690</sup> Lambton 1981, p. 108-29 ; Hillenbrand C. 1988 ; Crone 2004, p. 237-49 ; Campanini 2011.

<sup>691</sup> Lambton 1981, p. 123.

<sup>692</sup> Traduction Subtelny 2002, p. 62. Lambton (1981, p. 137) signale que ce diagramme du « cercle de justice » n’apparaît que dans la version lithographiée de Bombay (1323/1905) du *Jāmi‘ al-‘ulūm*.

À ce propos, il est intéressant de noter que l'allégorie du royaume représenté comme un jardin qui doit être entretenu par le souverain est également adoptée dans deux anecdotes de 'Awfī, composées vers la même époque (début VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle). Ces histoires traitent de la leçon de bonne gouvernance dispensée, dans un cas, par Sebūktigīn à Maḥmūd, et, dans l'autre cas, par un ancien *nadīm* de Maḥmūd à Ibrāhīm, soucieux de faire face à l'affaiblissement de l'État ghaznavide à travers un retour aux fondements du pouvoir prônés par son ancêtre.<sup>693</sup>

Pour revenir aux témoignages épigraphiques analysés dans ce chapitre, nous ne pourrions pas résoudre pleinement la question du décalage chronologique du message religieux, et cela d'autant plus que la plupart des inscriptions étudiées ne comportent aucun indice historique significatif. Cependant, avec beaucoup de prudence, nous pouvons avancer l'hypothèse que derrière ces textes fragmentaires se cache un message inspiré par le thème de la relation entre la religion et le pouvoir. En effet, le *masnavī* inscrit dans le palais aurait bien pu servir à affirmer que le souverain, à l'exemple de Maḥmūd, était chargé de défendre et de répandre la religion islamique en vue d'une reconnaissance de son pouvoir sur terre, et d'une récompense divine (*savāb*) dans l'autre monde. En outre, plusieurs inscriptions de provenances diverses semblent insister sur la nécessité d'un guide et d'un pouvoir régulateur qui oriente la foi de ses sujets sur le droit chemin (*dīn-i hudā*). Nous pouvons supposer que le bon *mazhab* – correspondant selon toute vraisemblance à la doctrine hanafite – était expressément mentionné dans une section perdue de l'inscription. De toute façon, plusieurs passages semblent faire allusion à l'application de la loi religieuse (*šarī'a*) et aux traditions (*sunnat*) transmises par le Prophète et ses Compagnons. Les références aux contenus (*'ulūm-i šarī'a*), acteurs (*'ālimān*) et lieux (*madrasa, masjid*) de l'enseignement religieux sont encore plus intéressantes aux fins d'une meilleure compréhension de l'histoire culturelle de l'époque. En effet, l'occurrence de ces termes dans un texte sans doute composé sous le mécénat de la famille royale, semble impliquer la participation du souverain dans la gestion des institutions religieuses.

Malgré leur nature très fragmentaire, les textes que nous avons analysés montrent que, si la religion était un volet important du discours de légitimation du pouvoir à l'époque de

---

<sup>693</sup> 'Awfī, *Jawāmi'*, MS BnF Persan 75, f. 128b, 129a, 128a.

Maḥmūd, qui gagna le soutien du califat grâce à son engagement dans la lutte contre les infidèles, cela constituait un argument non moins important dans la deuxième période ghaznavide. En effet, la richesse du vocabulaire religieux, qui représente une proportion considérable sur l'ensemble des textes du corpus dont la lecture est plus sûre, nous montre que le soutien de l'islam représentait un thème crucial des inscriptions poétiques, ou, tout au moins, des sections composées en *mutaqārib*. L'insistance sur plusieurs aspects théoriques et pratiques de la doctrine islamique pourrait également suggérer que le compte-rendu de la politique religieuse poursuivie par les souverains ghaznavides n'était pas limité aux exploits de Maḥmūd, mais qu'il rebondissait sur l'action de ses descendants et, en particulier, du mécène des vers inscrits. Dans le cas des inscriptions provenant du palais, la centralité du message religieux s'accorderait bien à l'hypothèse que la réalisation de ce décor épigraphique date d'une phase contemporaine à l'ajout d'une salle de prière au complexe. Cependant, plusieurs aspects du message confié à ces inscriptions, ainsi que son rapport avec le bâtiment où il était affiché, restent insuffisamment connus à l'heure actuelle.



### **7.3 Les inscriptions en vers et la poésie ghaznavide : un répertoire commun d'images et de motifs**

L'analyse lexicale a servi jusqu'ici à constater l'importance accordée à la célébration dynastique et au discours religieux au sein de notre corpus épigraphique. Pour autant, il ne faut pas oublier que les fragments étudiés faisaient originellement partie d'une composition poétique. Un bandeau contenant le mot *šī'r* « poésie » (n° cat. 85) nous le rappelle, bien que le texte soit trop court pour pouvoir être interprété en tant qu'une référence au contenu même des inscriptions. En tout état de cause, comme nous l'avons observé, le vocabulaire du pouvoir et de la religion utilisés dans le corpus se plient souvent au rythme et à la musicalité du discours poétique. De plus, des tropes répandus dans le répertoire littéraire contemporain complètent ces thèmes majeurs, tout en renforçant le message général du texte.

Malheureusement, les images poétiques que nous pouvons reconstituer avec certitude sont rares, et nous supposons que de nombreux autres passages employaient des figures de style qui ne sont plus reconnaissables, puisque brisées en fragments épars. Toutefois, les concordances que nous avons pu établir entre les mots et les expressions figurant dans les inscriptions et certains vers issus des anthologies poétiques des auteurs ghaznavides, nous ont permis dans plusieurs cas d'avancer des hypothèses sur la lecture d'un passage déterminé. Au-delà des interprétations ponctuelles, ces comparaisons avec le répertoire poétique nous aident à mieux définir le ton et le contenu général des vers inscrits, tout en montrant leur parenté avec la poésie panégyrique de l'époque.

Dans la présente section, nous examinons quelques exemples qui nous paraissent significatifs afin de montrer l'intertextualité du corpus, organisés selon trois thèmes principaux : les activités du souverain (7.3.1) ; la conception de l'espace-temps (7.3.2) ; le monde céleste et ses implications symboliques (7.3.3).

### 7.3.1 Le métier de roi

#### *Les vertus du bon souverain*

L'objectif principal de l'activité poétique étant celui d'attirer la protection et les faveurs d'un riche mécène, le répertoire d'images visant à tracer un portrait idéalisé du souverain est très riche et bien codifié dès les premiers siècles de la poésie persane.<sup>694</sup> Un des motifs classiques utilisés par les poètes de cour est défini comme *bazm u razm* et consiste en une description en termes allégoriques de l'attitude du souverain dans ses activités royales principales : le banquet et la guerre – à laquelle est parfois associée la chasse (*šikār*). La correspondance entre les occupations du souverain et les thèmes de la poésie panégyrique est bien synthétisée par Meisami :

In battle he performs deeds of valour, deals death to his enemies and carries off their treasures, strenghtens the true faith; in court he dispenses justice to his subjects and largesse to his courtiers, and hears his deeds and virtues celebrated by his poets. [...] The settings for his activities [...] provide the settings in which the qasida is both placed and performed.<sup>695</sup>

Les vers inscrits dans le palais de Ghazni montrent en cela une pleine adhésion au canon poétique, comme cela émerge d'un passage du *masnavī* succédant immédiatement la mention de Mas'ūd I<sup>er</sup> (cf. n<sup>os</sup> cat. 22-24) et destiné à caractériser ce souverain :

یکی خسرو بردبار و دلیر گهی بزم ابر گهی رزم شیر

Un souverain endurent et courageux :

lors du banquet, nuage, lors du combat, lion<sup>696</sup>

(n<sup>os</sup> cat. 24-27)

Ce distique a été premièrement analysé par Bombaci qui exprimait toutefois des doutes sur la lecture du deuxième hémistiche. Ces doutes reposaient, d'une part, sur une irrégularité dans la prosodie, qui peut se résoudre avec l'insertion de la conjonction *u* après le mot *abr*, et, d'autre part, sur le manque de cohérence sémantique entre les deux termes de la comparaison.<sup>697</sup> D'une part, la métaphore du lion pour le guerrier vaillant est

<sup>694</sup> Voir à ce sujet Nizāmī 'Arūzī, p. 37 ; trad., p. 60 (« Sur l'essence de l'art poétique et les qualités requises au poète »).

<sup>695</sup> Meisami 1996, p. 144, 145.

<sup>696</sup> Monchi-Zadeh (1967, p. 119-120) a donné une interprétation légèrement différente de ce passage, tout en le reliant à la partie précédente du texte :

His son Bu Sa'īd – a king, son of a king, the martyr emir, a sovereign patient and valiant – did likewise: sometimes a banquet (beneficent like that) of clouds, and sometimes a battle (like that) of lions.

Notre version se rapproche davantage de la lecture de Bombaci qui préserve l'autonomie de chaque distique.

<sup>697</sup> Bombaci 1966, p. 13, n. 1.

très exploitée par les poètes de l'époque. D'autre part, l'image du souverain qui élargit ses richesses tel un nuage bénéfique est également répandue, bien que moins fréquente que celle du roi-océan de générosité (*baḥr* ou *daryā*). Toutefois, ces deux motifs sont rarement associés dans la littérature ghaznavide.<sup>698</sup>

Toutefois, pendant notre revue des *dīvāns* poétiques, nous avons rencontré au moins une autre occurrence dans laquelle l'image du *abr* est associée à celle du lion (cf. *šīrī* « un lion »), ainsi qu'à d'autres allégories animalières (*pīlī* « un éléphant » ; *babrī* « un tigre »). Ce véritable bestiaire du souverain vertueux figure dans un distique adressé par Farruḥī à Mas'ūd I<sup>er</sup> lui-même :

پیلی چو در پوشی زره شیری چو بر تابی کمان ابری چو بر گیری فدح ببری چو در یازی بزین<sup>699</sup>

Un autre parallèle significatif est issu d'un ouvrage en prose postérieur, à savoir, la version persane du *Yamīnī* par Jurfādqānī (VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle), où l'attitude de Sebūktigīn est illustrée à travers des comparaisons qui semblent calquées sur le vers issu du poème épigraphique :

روز کوشش چون شیر همه عنف گاه بخشش چون ابر همه کرم و لطف<sup>700</sup>

Ces témoignages démontrent que la combinaison d'images adoptée dans l'inscription n'était pas si inusitée que le pensait Bombaci. Ainsi, en admettant que le raccourcissement métrique du deuxième hémistiche soit dû à un oubli du lapicide, nous pouvons confirmer la lecture proposée par cet auteur.

Par ailleurs, les motifs qui apparaissent dans le distique analysé sont connus dans la poésie persane au moins à partir du IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle. Nous observons par exemple que dans la célèbre *qaṣīda* dédiée par Rūdakī (m. 329/940-41) au Saffāride Abū Ja'far, la générosité de celui-ci est dite dépasser pour abondance et pureté celle dispensée par le nuage printanier (*abr-i bahārī*, cf. v. 60, 61).<sup>701</sup> Nous remarquons encore que les adjectifs *burdbār* « endurent » (litt. « qui porte un fardeau », image qui s'associe très bien à celle du nuage évoqué à l'hémistiche suivant) et *dilīr* « courageux » (dérivé du mot *dil* « cœur ») sont tous deux d'origine persane et apparaissent fréquemment dans le *Šāhnāma*, où d'ailleurs la figure du *bazm u razm* est largement utilisé. Ce qui nous paraît encore

<sup>698</sup> Fouchécour 1969, p. 104-115 ; Monchi-Zadeh 1967, p. 119, n. 13. Sur l'emploi de l'image du nuage comme symbole de générosité, nous citons un distique de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān (p. 374) :

نه چو فر تو مهر در حمل است نه چو جود تو ابر در نیسان

<sup>699</sup> Farruḥī, n° 130, p. 260, v. 5149.

<sup>700</sup> Jurfādqānī, p. 19.

<sup>701</sup> Rūdakī, p. 100, v. 386 ; 102, v. 418, 419. Sur ce poème et ses implications historiques, voir 3.2.2.

plus significatif est que Firdawsī a souvent recours à la rime *dilīr / šīr* ; nous citons à titre d'exemple un passage faisant allusion à Maḥmūd le Ghaznavide :

همه بزم گیتی بدو روشن ست    به رزم اندرون کوه در جوشن ست  
ابوالقاسم آن شهریار دلیر    کجا گور بستاند از چنگ شیر

Il fait briller le trône de la terre, et, dans la bataille,  
il est comme une montagne couverte d'une cuirasse.

Le roi Abou'lkasim, le vaillant héros,  
qui arracherait un onagre des griffes du lion <sup>702</sup>

Bien que des tournures comparables se retrouvent dans la poésie plus proprement panégyrique, le passage inscrit sur les plaques n<sup>os</sup> 24-27 représente le point de contact le plus évident du poème épigraphique avec l'imaginaire poétique du *Šāhnāma*.

Un autre extrait qui laisse apercevoir le bagage culturel dont les poètes ghaznavides étaient porteurs, est l'hémistiche en mètre *mujtass*, incomplet, que nous avons reconstitué à partir de deux bandeaux isolés :

گذشته از سر کیوان چو همت بد

[...] dépassé le sommet de // Saturne comme la noble élévation (...) (n<sup>os</sup> cat. 73, 74)

Les deux plaques ont été relevées *ex situ* dans l'antichambre LVII, ouvrant sur le secteur sud-est de la cour du palais. La cohérence de leurs supports et styles graphiques nous ont permis de rapprocher les textes des deux inscriptions, lesquelles avaient fait l'objet d'interprétations discordantes dans les études précédentes. En particulier, Bombaci a identifié au début du deuxième bandeau (n<sup>o</sup> cat. 74) le toponyme *katvār* « Kath'īavār » qui désignerait la péninsule du Gujarat où se situait le temple shivaïte de Sūmnāt, pillé et détruit par Maḥmūd pendant la plus célèbre de ses campagnes militaires en Inde (416-17/1025-26).<sup>703</sup> À cette lecture s'opposent l'incohérence de l'orthographe du toponyme – un *yā* semble être tombé entre la deuxième et la troisième lettre – et le fait que, dans la littérature ghaznavide, ce lieu est généralement mentionné en tant que *Sūmnāt*.<sup>704</sup>

Monchi-Zadeh, quant à lui, a mis en parallèle le texte du n<sup>o</sup> 73 avec celui du n<sup>o</sup> 173 (un bandeau remployée dans la *ziyāra* de Sulṭān Ibrāhīm) en raison des similitudes dans leur schéma syntactique et prosodique, et il a proposé que les deux inscriptions faisaient partie

<sup>702</sup> Firdawsī, IV, p. 170, v. 19, 20 ; trad. IV, p. 7. Pour d'autres exemples, voir Dihḥudā 1377š./1998, VII, p. 11060, 11061 (s. v. *dilīr*).

<sup>703</sup> Bombaci 1966, n<sup>o</sup> 62, p. 14.

<sup>704</sup> Cf. par ex. Farruḥī, n<sup>o</sup> 35, p. 67, v. 1283 ; Gardīzī, p. 411, 412.

d'un seul distique ou de deux distiques consécutifs.<sup>705</sup> Cette hypothèse ne peut pas être confirmée faute d'un segment de texte qui puisse raccorder les deux inscriptions. En revanche, nous accueillons favorablement la lecture du premier mot du n° 74 comme *kayvān* « Saturne » : cette interprétation est justifiée par la présence, dans la suite du texte, du mot *himmat*, souvent associé à l'image de saturne (*kayvān* ou *zuḥal*) dans la littérature.<sup>706</sup>

Le terme *himmat* prend des significations assez diversifiées dans la littérature persane classique et plusieurs chercheurs ont souligné la difficulté de le traduire dans une langue occidentale. Charles-Henri de Fouchécour a discuté en détail la valeur de cette notion éthique qu'il traduit comme « haut dessin », « visée » et qui correspond, d'après la vision d'al-Ġazālī, à une « vertu qui convient aux personnes qui ont le plus grand pouvoir ».<sup>707</sup> Anna Livia F.A. Beelaert s'est également attardée à analyser la portée sémantique du mot *himmat* qui décrirait l'effort d'atteindre une position morale élevée, effort qui se traduit par une vertu différente au cas par cas. Si la signification du terme varie, son rapport avec la hauteur est une constante, comme l'explique Beelaert : « To have too high an aim is the right thing. To transcend the limit is the ideal. ».<sup>708</sup>

Ainsi, la notion de *himmat* est souvent illustrée en poésie par des concepts astronomiques : en particulier, l'élévation morale est souvent mesurée par rapport à la hauteur de Saturne qui, d'après la cosmologie médiévale, se situe dans la septième sphère et constitue la planète la plus éloignée de la Terre. Ce parallélisme est bien montré par un distique de Farruḥī :

به حيله پایگه همتش همی طلبد ازین قبل شده بر چرخ هفتمین کیوان<sup>709</sup>

De plus, plusieurs témoignages issus du *Dīvān* de ce même auteur nous montrent que, dans le canon poétique, le degré de *himmat* du *mamdūh* tend à dépasser le zénith du ciel de Saturne :

میری که زیر منت او گیتی شاهی که زیر همت او کیوان  
 \*\*\*  
 سرای خدمت او گنج خانه شرفست زمین همت او آسمانه کیوان  
 \*\*\*

<sup>705</sup> Monchi-Zadeh 1967, n° 61 p. 122.

<sup>706</sup> Monchi-Zadeh 1967, n° 62 p. 122. Cette lecture comporte le déchiffrement du cinquième caractère en tant que *nūn* final, bien que la forme de cette lettre ne corresponde pas au modèle couramment adopté dans le corpus (voir 8.1.2).

<sup>707</sup> Fouchécour 1986, p. 406-8, ici p. 406.

<sup>708</sup> Beelaert 2000, p. 102, 103, ici p. 103.

<sup>709</sup> Farruḥī, n° 128, p. 253, v. 5062.

رسید پر کلاهش؟ بلی، به چه؟ بفلک گذشت همت او؟ از چه؟ از بر کیوان<sup>710</sup>

Le dernier distique cité est particulièrement intéressant, puisque, pour évoquer le franchissement du septième ciel, le poète a recours à l'expression *guzaštan az bar-i Kayvān* que nous pouvons rapprocher de celle utilisée dans l'inscription : *guzaštan az sar-i Kayvān*.

L'association entre la notion de *himmat* et Saturne est maintenue chez les poètes ghaznavides de la « deuxième école », comme le montre un distique de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, où cette image est combinée à celle de la générosité du nuage (*baḥšiš-i abr*) que nous avons traitée plus haut :

با همت چرخ و رتبت کیوان با بخشش ابر و کوشش آذر<sup>711</sup>

Enfin, comme le remarque Beelaert, dans le poème mystique de Sanā'ī, la *himmat* est incluse parmi les vertus offertes par la planète Saturne au Prophète pendant son ascension des sphères célestes.<sup>712</sup>

Comme nous l'avons déjà remarqué rapidement dans une section précédente (7.1.2), la *himmat* est souvent associée à une autre vertu, la *haybat*, qui exprime la grandeur ou la majesté d'un monarque, mais aussi la peur et le respect inspirés par sa personne. C'est encore une fois une citation de Farruḥī qui nous offre un exemple du parallélisme entre ces deux termes :

خسرو شیردل پیلتن دریا دست شاه گرد افکن لشکر شکن دشمن مال  
آنکه با همت او چرخ برین همچو زمین آنکه با هیبت او شیر عرین همچو شکال<sup>713</sup>

Il est intéressant de noter que le mot *haybat* figure dans une inscription de notre corpus (n° cat. 175), où il est possible de distinguer la même séquence de termes qui apparaît dans le deuxième distique cité : *haybat-i ū šīr* [...]. Bien que la lecture de cette inscription admette d'autres interprétations, nous remarquons que l'image de la grandeur qui dompte la fureur du lion est assez répandue dans le répertoire littéraire de l'époque, comme le montre par exemple un distique tiré du *Dīvān* de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān :

اگر لطافت تو جان دهد به شیر بساط سزد که هیبت او جان برد ز شیر عرین<sup>714</sup>

<sup>710</sup> Farruḥī, n° 141, p. 272, v. 5608 ; n° 137, p. 274, v. 5437 ; n° 150, p. 299, v. 5983.

<sup>711</sup> Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 179.

<sup>712</sup> Sanā'ī, *Hadīqa*, p. 218 ; Beelaert 2000, p. 104.

<sup>713</sup> Farruḥī, n° 110, p. 219, v. 4386, 4387. Le passage s'insère dans un éloge du gouverneur du Čaġāniyān, Faḥr al-dawla Abū al-Muzaffar.

<sup>714</sup> Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 416.

### *Le champ de bataille*

Nous allons examiner maintenant quelques fragments d'inscription qui semblent contenir des allusions à l'activité militaire. L'art de la guerre est traditionnellement présenté comme le domaine dans lequel le bon roi excelle et fait preuve de ses vertus. Nous pouvons supposer ainsi que les vers dont ces fragments sont issus célébraient les succès militaires d'un ou de plusieurs souverains ghaznavides, bien qu'aucun de ces extraits ne contient d'informations circonstanciées sur les acteurs et les lieux des affrontements.<sup>715</sup>

[...] هې کشيد سپا [ه] (?)

[...](...) conduisit l'armé[e] (?)

(n° cat. 106)

La première inscription que nous analysons provient du secteur sud-est de la cour du palais et semble contenir le verbe *sipāh kašīdan*, communément employé pour décrire l'action de « conduire l'armée », « mener une expédition militaire ». Cependant, le mot *sipāh* est fragmentaire et la perte du contexte empêche de confirmer notre lecture.<sup>716</sup>

Un autre bandeau épigraphique relevé dans la fouille du palais (appartement III) semble contenir une référence au « cœur de l'ennemi » :

د(؟) دل دشمن [ن]

(...) le cœur de l'ennem[i]

(n° cat. 122)

Nous pouvons envisager que cette expression s'insérait dans une tournure décrivant la crainte inspirée par la puissance du souverain, ou bien le châtement réservé à son adversaire. Une telle interprétation serait confirmée par deux distiques de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, où le *dil-i dušman* constitue la cible de l'arme infaillible du roi :

چه آتشت حسامت که چون فروخته شد بدو دل و جگر دشمنان کنند کباب

\*\*\*

سنانت چنان در دل دشمن افتد که چنان نیفتد قضای خدای<sup>717</sup>

Cependant, nous ne pouvons pas exclure que cette même expression ait pu être utilisée dans le poème épigraphique dans un sens allégorique, comme dans ce distique issu du *Šāhnāma* qui exprime une maxime sur la portée universelle du pouvoir des rois justes :

چنین گفت کز مرگ شاهان داد نباشد به دل دشمن و دوست شاد

<sup>715</sup> Nous pouvons évoquer à ce propos une inscription citée précédemment (n° cat. 125, 7.1.2) qui semble contenir une référence à l'Inde, destination privilégiée des campagnes militaires ghaznavides.

<sup>716</sup> Bombaci (1966, n° 57, p. 14) lisait dans l'inscription la forme verbale *kašīda-st* « ... he has drawn ... ».

<sup>717</sup> Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 32 ; 521.

et ajouta [...] : « Ni ennemis, ni amis ne peuvent se réjouir de la mort d'un roi légitime. [...] »<sup>718</sup>

Nous ferons finalement mention d'un passage conservé sur une plaque fragmentaire achetée à Ghazni, dont le lieu de découverte est inconnu :

شقایق نعمان

anémone

(n° cat. 222)

Bombaci a publié l'inscription et interprété l'allusion à une « anémone » comme une référence probable à la construction du palais.<sup>719</sup> Toutefois, certains indices nous suggèrent que ce passage – vraisemblablement composé en *mujtass* – ne soit pas issu de la description d'un jardin. En effet, le *šaqāyaq-i nu'mān* ou « anémone couronnée » (*Anemone coronaria*) est une fleur sauvage qui pousse dans les steppes et sur les pentes des montagnes, comme le suggère aussi ce distique de Farruḥī, dans lequel les anémones des steppes font pendant aux roses des jardins :

باغها داشتم پر از گل سرخ    دشتها پر شقایق نعمان<sup>720</sup>

Plusieurs traditions établissent un lien entre le nom *šaqāyaq-i nu'mān* (ar. *šaqā'iq al-nu'mān*) et celui du dernier souverain lakhmide d'al-Ḥīra, Nu'mān b. Muḍir, exécuté par le Sassanide Ḥusraw II en 602 après J.-C. Ces étymologies populaires se sont probablement développées *a posteriori*, puisque le nom botanique « anémone » existe déjà en grec (ἀνεμόνη) et sa similarité phonétique avec *al-nu'mān* est évidente.

Mais ce qui nous intéresse principalement ici est que, dans le vocabulaire poétique, cette fleur est couramment associée au sang en raison de sa couleur rouge foncé.<sup>721</sup> En particulier, l'arène encombrée par les corps sanglants des ennemis se transforme souvent, aux yeux des poètes, en une étendue de *šaqāyaq-i nu'mān*, comme le montrent deux distiques issus respectivement des *Dīvāns* de Farruḥī et de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān :

چنان کنیم کنون روی کوه را که شود    ز خون دشمن تو پر شقایق نعمان  
\*\*\*  
زبسکه خون راند آنجا سپاه خسرو گشت    جبال غور همه پر شقایق نعمان<sup>722</sup>

Ces témoignages nous suggèrent que notre fragment d'inscription aurait pu décrire un champ de bataille après le massacre ; cependant, il est impossible de reconstituer plus précisément le contexte dans lequel cette image poétique figurait à l'origine.

<sup>718</sup> Firdawsī, V, p. 561, v. 409 ; trad. V, p. 95.

<sup>719</sup> Bombaci 1966, p. 36.

<sup>720</sup> Farruḥī, n° 134, p. 267, v. 5297.

<sup>721</sup> Fouchécour 1969, p. 87.

<sup>722</sup> Farruḥī, n° 152, p. 303, v. 6069 ; Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 372.

La nature fragmentaire et les incertitudes dans l'interprétation des trois derniers témoignages épigraphiques que nous avons présentés nous empêchent de tirer des conclusions certaines sur la présence, dans les inscriptions, de passages consacrés à la narration des campagnes militaires ghaznavides. La brièveté de ces textes laisse également planer des doutes sur leur forme prosodique, bien que les trois semblent mieux s'adapter au rythme du *mujtass* qu'à celui du *mutaqārib*. En conclusion, nous sommes encline à penser que la valeur guerrière du mécène ou de ses ancêtres devait être célébrée à travers des allusions à leur action militaire. Il est toutefois impossible de déterminer l'ampleur et l'historicité de ces *res gestæ* d'après les témoignages subsistants.

### 7.3.2 Le temps et l'espace

L'occurrence, dans le corpus, de plusieurs expressions qui transmettent des indications spatiales ou temporelles nous permet également de faire des rapprochements avec le répertoire littéraire ghaznavide et d'avancer des hypothèses sur la vision du monde que le poète cherchait à véhiculer par ses vers. Il faut préciser d'emblée que, dans la langue persane, les concepts de temps et d'espace sont souvent associés, comme le montre leur convergence dans le terme *gāh* qui peut signifier à la fois « temps, moment » et « lieu ». De plus, dans plusieurs langues iraniennes, la dimension spatiale du *gāh* se traduit par la « position » occupée par le souverain, à savoir celle du « trône », tandis que la version arabisée *jāh* indique souvent le « rang », la « dignité ». <sup>723</sup>

Ce préambule laisse déjà entendre les connexions possibles entre l'espace-temps et la conception de l'autorité. Dans la présente section nous chercherons à explorer ce thème, tout en nous appuyant sur des extraits issus des inscriptions du corpus et du répertoire poétique ghaznavide. Trois paires d'oppositions se dessineront au fil de l'analyse : la distinction fondamentale entre le temps et l'espace ; la réflexion sur l'ancienneté et la jeunesse du monde ; la juxtaposition entre le monde terrestre et le monde céleste.

#### **Zamīn u zamān**

Le mot *zamīn* (« terre », « territoire ») apparaît deux fois dans le corpus épigraphique dans l'expression *rūy-i zamīn* « la face » ou « la surface de la terre », communément adoptée en poésie persane pour décrire le monde dans sa totalité. La première occurrence

---

<sup>723</sup> Boyce 2000 ; de Blois 1995.

figure dans le dernier distique du *mašnavī* conservé *in situ* sur le côté ouest de la cour du palais : *ba-d-išān kunad nāz (?) rūy-i zamīn bar išān kunad har kasī [āfarīn (?)]* « [L]eur fait de coquetteries (?) la face de la terre, chacun fait leur [éloge (?)] » (n<sup>os</sup> cat. 33-36). Nous avons déjà eu l’occasion de discuter l’interprétation de ce passage qui aurait pu servir de conclusion à une section du poème dédiée à l’éloge des ancêtres (voir 7.1.3). Nous nous limiterons ici à souligner la similarité de cet extrait avec des formules d’éloge que nous rencontrons à plusieurs reprises dans le *Šāhnāma* : en effet, la reconstitution de la partie finale du distique peut s’appuyer sur la fréquence de la rime *zamīn / āfarīn* dans le poème de Firdawsī.<sup>724</sup> En outre, chez ce dernier, l’expression *rūy-i zamīn* est parfois utilisée dans des contextes similaires pour décrire la dimension chorale des sujets qui saluent le souverain, comme dans l’exemple :

همه پهلوانان روی زمین برو یکسره خواندند آفرین

Tous les Pehlewans de toutes les parties de la terre vinrent lui rendre hommage<sup>725</sup>

Une autre inscription du corpus, remployée dans le vestibule d’entrée du palais et vraisemblablement composée en *mutaqārib*, débute elle-aussi par l’expression *rūy-i zamīn* (n<sup>o</sup> cat. 94). Dans la suite, nous pouvons identifier la postposition *rā* suivie par le début d’un mot coupé ; cependant, le texte est trop court pour en proposer une interprétation satisfaisante.

Souvent juxtaposé à *zamīn* pour sa signification, mais également pour la consonance entre les deux termes, le mot arabe *zamān* est couramment employé en persan pour désigner le temps.<sup>726</sup> Dans notre corpus épigraphique, ce terme figure sur une plaque fragmentaire relevée *ex situ* dans l’antichambre LVII, à l’intérieur de l’expression temporelle *har zamān* qui peut être traduite « à chaque instant, toujours », mais dont la valeur exacte reste incertaine en raison de la perte du contexte (n<sup>o</sup> cat. 75).

Finalement, les termes *zamīn* et *zamān* apparaissent ensemble dans une inscription relevée dans la zone sud-ouest du palais, qui contient la partie finale d’un distique en mètre *mutaqārib* :

دن(؟) زمین و زمان \*

(...) la terre et le temps [= l’univers] \*

(n<sup>o</sup> cat. 130)

<sup>724</sup> Plusieurs exemples sont cités par Dihjudā 1377š./1998, I, p. 168-72 ; *Id.*, IX, p. 12928 (s. v. *afarin* ; *zamin*).

<sup>725</sup> Firdawsī, I, p. 161, v. 4 ; trad. I, p. 213.

<sup>726</sup> *Zamān* peut prendre également le sens de « fortune », et, en particulier, de « délai », « temps de vie » accordé à chacun par le destin ; dans cette acception, il peut se référer aussi à la « mort » de quelqu’un.

Les deux mots appariés servent à caractériser l'espace et le temps comme un tout unitaire et peuvent être traduits par « univers » ou « cosmos ». Toutefois, l'expression *zamīn u zamān* semble premièrement utilisée par les poètes ghaznavides pour décrire le monde matériel et, en particulier, pour définir la sphère d'influence du souverain. Cela est bien démontré dans un distique de Manūčihri qui s'adresse à Mas'ūd I<sup>er</sup> comme à un monarque universel :

ای شاه! تویی شاه جهان گذران را ایزد به تو دادهست زمین را و زمان را

O roi! il faut qu'il y ait un roi pour ce monde passager,  
Dieu l'a donné à cette terre et à ce siècle.<sup>727</sup>

Dans cet extrait, la royauté est caractérisée en tant qu'un privilège accordé par Dieu et consistant à exercer le pouvoir dans le domaine de l'espace-temps qui correspond bien, en ce cas, au « monde passager » (*jahān-i guzarān*). Par analogie, nous pouvons supposer que la formule *zamīn u zamān* était également utilisée à l'intérieur du *masnavī* épigraphique en référence au pouvoir temporel d'un souverain.

Nous signalons néanmoins que la même expression peut être appliquée à l'ensemble de la création de Dieu, comme dans ce passage issu du premier chapitre du *Ḥadīqa al-ḥaqīqa* de Sanā'ī :

خالق و رازق زمین و زمان حافظ و ناصر مکین و مکان  
همه از صنع تو مکان و مکین همه در امر تو زمان و زمین<sup>728</sup>

Nous citons aussi un distique tiré d'un poème de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, où la justice du souverain Malik Arslān est célébrée comme la cause du rajeunissement du monde et de l'épanouissement de l'univers (*zamīn u zamān*) :

ملک تو کرد پیر جهانرا جوان بعدل آراسته شد از تو زمین و زمان بعدل<sup>729</sup>

### Qadīm u javān

L'image du monde qui rajeunit est un topos répandu dans la poésie ghaznavide pour décrire l'action d'un souverain fraîchement installé au pouvoir. Ce motif apparaît à plusieurs reprises dans le *Šāhnāma* de Firdawsī, ce qui s'accorde avec la structure générale de l'œuvre, axée sur une vision cyclique de l'histoire. D'après cette vision, des souverains justes mettent fin à des périodes de tyrannie et participent ainsi au

<sup>727</sup> Manūčihri, p. 154, v. 1975 ; trad., p. 267.

<sup>728</sup> Sanā'ī, *Ḥadīqa*, p. 60, v. 4, 5.

<sup>729</sup> Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 557.

renouvellement du monde, avant de tomber eux-mêmes victimes de l'orgueil et de la corruption inhérents au pouvoir.<sup>730</sup> Voici par exemple un distique tiré du passage qui décrit l'accession au pouvoir de Nawzar, fils de Manūčihr et représentant de la dynastie mythique des Pīšdādiyān :

به فرخ پی نامور پهلوان جهان سر به سر شد به نوی جوان

[...] et le monde fut entièrement rajeunit par le Pahlewan fortuné et de grand renom.<sup>731</sup>

Mais, comme nous avons eu l'occasion de le constater à travers la dernière citation de Mas'ūd-i Sa'd (*supra*), la même image est adoptée dans la poésie panégyrique, et cela depuis l'époque de Rūdakī :

شاید که مرد پیر بدین گه شود جوان گیتی بدیل یافت شباب از پی مشیب

Perhaps the aged man will now become young again;  
For the world has now exchanged old age for youth<sup>732</sup>

Une inscription trouvée *ex situ* dans le secteur méridional de la cour semble suggérer que l'allégorie du rajeunissement du monde figurait également dans le *masnavī* du palais :

حسی جوان شد سر(?)

(...) rajeunit (...)

(n° cat. 62)

Le premier à avoir interprété l'inscription en ce sens est Monchi-Zadeh qui lit : [g]ītī *javān šud* « the world became young ».<sup>733</sup> Bien que nous ne puissions pas confirmer la présence du mot *gītī*, qui serait réparti entre ce bandeau et le précédent (perdu), l'identification d'une image liée à la jeunesse et à la prospérité du royaume est plus que vraisemblable. Par ailleurs, l'image du rajeunissement pourrait s'appliquer aussi à l'intérieure d'une autre tournure qui exprime la destinée heureuse d'un souverain.<sup>734</sup>

Comme nous avons pu le voir dans les extraits cités jusqu'ici, l'adjectif *javān* « jeune » est souvent opposé à *pīr* « vieux » dans la poésie ghaznavide ; cependant, nous n'avons pu identifier ce deuxième mot dans aucune autre inscription du corpus.<sup>735</sup> En revanche, l'adjectif d'origine arabe *qadīm* « ancien » (l'antonyme de *jadīd* « nouveau »), qui connote l'ancienneté d'un objet matériel ou abstrait, apparaît dans deux bandeaux

<sup>730</sup> Pour une analyse, voir Meisami 1999, p. 38-41.

<sup>731</sup> Firdawsī, I, p. 288, v. 47 ; trad. I, p. 387.

<sup>732</sup> Rūdakī, p. 68, v. 37 ; trad. Meisami 1996, p. 146.

<sup>733</sup> Monchi-Zadeh 1967, n° 92, p. 124.

<sup>734</sup> Voir Dihjudā 1377š./1998, V, p. 7891 (s. v. *javān*).

<sup>735</sup> L'opposition entre le renouveau et la vieillesse peut être également exprimée par le couple *naw u kuh*n « neuf et ancien ».

épigraphiques trouvés *ex situ* dans le palais (n<sup>os</sup> cat. 104, 134). Dans les deux cas, nous ne savons pas à qui ou à quoi se réfère l'adjectif, mais celui-ci est précédé d'un mot coupé se terminant par un *sīn/šīn*, lettre qui pourrait indiquer la présence du pronom suffixe *-aš* « lui, son ». De plus, le style paléographique permet de rapprocher les deux bandeaux qui, en raison de leur cohérence, auraient pu apparaître dans le même distique ou dans deux distique contigus. Malheureusement, nous ne disposons pas d'indices suffisant pour valider cette hypothèse, ni pour déterminer si le mot *qadīm* était utilisé dans une acception négative pour caractériser un objet nécessitant un renouvellement, ou bien dans un sens positif qui pourrait se traduire par les expressions « de longue date », « bien établi ». <sup>736</sup>

La seule inscription qui semble contenir une référence explicite au temps présent figure sur une plaque remployée dans la *ziyāra* de Pīr-i Fālīzvān, où nous pouvons lire l'expression temporelle *dar īn 'ah[d]* « à cette époque » (n<sup>o</sup> cat. 187). <sup>737</sup> Malheureusement, la perte des bandeaux contigus nous empêche de reconstituer le contexte dans lequel s'insérait ce fragment qui semble être composé en *mutaqārib*.

### ***Le monde d'ici bas***

Le dernier fragment d'inscription qui peut nous renseigner sur la conception de l'espace-temps véhiculée par les vers inscrits, a été trouvé remployé dans le palais, en face de l'antichambre LVII, et il était probablement issu du poème en *mujtass* :

و عالم سفلی حد  
(n<sup>o</sup> cat. 77)

et le monde inférieur (...)

Dans ce passage, le poète se sert de deux mots d'origine arabe pour se référer au monde d'ici-bas (*'ālam-i suflā*). Dans la littérature contemporaine, l'adjectif *suflā* « inférieur » est presque toujours associé à son contraire, *'ulvā* « supérieur », pour distinguer la dimension terrestre de la dimension céleste. Nous citons à titre d'exemple un distique de Manūčihri, se référant à Dieu comme à Celui qui détient le pouvoir sur les cieux et les terres, sur tout ce qui est haut et sur tout ce qui est bas :

ملیک سماوات و خلاق به فرمان او هر چه علوی و سفلی

Roi des cieux et créateur de la terre, par l'ordre de qui existe  
tout ce qui est en haut et tout ce qui est en bas. <sup>738</sup>

<sup>736</sup> Dans un cas, Monchi-Zadeh (1967, n<sup>o</sup> 71, p. 123) a traduit l'adjectif *qadīm* « uncreated », mais cette interprétation n'est pas suffisamment justifiée par le contexte.

<sup>737</sup> Nous signalons que Bombaci (1966, n<sup>o</sup> 102, p. 15) avait lu par erreur *dar ān 'ah[d]* « in that epoch ».

<sup>738</sup> Manūčihri, n<sup>o</sup> 56, p. 141, v. 1818 ; trad. 302.

L'expression « monde inférieur » peut aussi désigner la dimension terrestre, le monde transitoire, en opposition au « monde supérieur », à savoir la demeure éternelle dans l'au-delà. Cette opposition se dessine dans un poème de Sanā'ī qui incite l'âme à quitter cette réalité éphémère, pour trouver la stabilité dans le monde supérieur, correspondant au paradis (*bihišt-i kirdigār*) :

عالم سفلی نه جای تست زینجا بر گذر    جهد آن کن تا کنی در عالم علوی قرار  
تا نگردی فانی از اوصاف این ثانی سقر    بی نیازی را نبینی در بهشت کردگار<sup>739</sup>

Pour revenir aux textes des inscriptions, malgré la discontinuité des extraits que nous avons analysés, nous pouvons affirmer que l'auteur ou les auteurs des vers inscrits avaient recours à plusieurs expressions permettant de désigner le monde dans son ensemble : *rūy-i zamīn*, *zamīn u zamān*, *'ālam-i suflā*. Ces périphrases auraient pu servir à définir l'extension de la sphère d'influence du pouvoir temporel, ou bien à décrire les effets de la bonne gouvernance sur le monde. Ce monde, rajeuni (cf. n° cat. 62) grâce à l'action vivifiante des souverains, et qui leur rend gloire (cf. n° cat. 34, 35). En outre, bien que rien ne nous permette d'affirmer que les inscriptions contenaient une réflexion approfondie sur le rapport entre la dimension matérielle et la vie spirituelle, l'opposition entre un monde « inférieur » (cf. n° cat. 77) et une réalité « supérieure », soumise uniquement à l'autorité de Dieu – le « Détenteur du ciel » (cf. n° cat. 9, 10) – était sûrement un motif qui revenait dans les poèmes épigraphiques. Cette opposition se retrouve aussi dans les références au paradis que nous allons analyser dans la section suivante.

### 7.3.3 Le monde céleste : un jeu de miroir ?

#### ***Le « paradis sublime »***

Dans un bandeau fragmentaire trouvé *ex situ* dans la zone sud-ouest du palais (n° cat. 132), ainsi que dans l'inscription d'une plaque remployée dans la *ziyāra* dite d'Imām Šāhib (n° cat. 198), le paradis est explicitement évoqué à travers le composé *ḥuld-i barīn* « le paradis sublime », dérivé de l'expression coranique *jannat al-ḥuld* « le Jardin de l'éternité » (Coran XXV, 15). La formule persane employée dans les inscriptions met l'accent, une fois de plus, sur les aspects de la temporalité et de la spatialité : le paradis

<sup>739</sup> Sanā'ī, p. 205.

est défini en tant qu'un lieu éternel – en arabe, *ḥuld* signifie littéralement « éternité, perpétuité » – qui occupe la position la plus élevée que l'on puisse concevoir (per. *barīn* « le plus haut, sublime »).<sup>740</sup> Voici le texte des inscriptions, qui semble s'accorder dans les deux cas avec la prosodie du *mutaqārib* :

(…) خلد برینت (…)

(…) ton paradis sublime (…)

(n<sup>o</sup> cat. 132)

[...] جهان چو خلد برین بود از بسی

Le monde était comme le paradis sublime par l'abondance de

(n<sup>os</sup> cat. 198, 199)

Dans la première occurrence, l'allusion au paradis est complètement isolée du contexte, ce qui empêche de déterminer sa fonction au sein du discours poétique. Il est également difficile d'établir la valeur exacte du pronom suffixe *-at* « ton », « à toi » lié au superlatif *barīn* : nous pouvons supposer que cela se réfère au *mamdūh*, à savoir à un souverain ghaznavide, alors qu'il est moins probable que le poète s'adresse à Dieu à la deuxième personne. Dans le deuxième extrait cité, la référence au « paradis sublime » est précédée par la conjonction *čū* « comme » et sert de comparant pour le « monde » (*jahān*). La fin de ce mot apparaît à la marge droite du bandeau n<sup>o</sup> 199, tandis que son début est sculpté à gauche du bandeau n<sup>o</sup> 198. La continuité du texte et de la prosodie des deux inscriptions, ainsi que la cohérence des décors sculptés dans les deux registres inférieurs des n<sup>o</sup> 198, 199 nous permettent d'affirmer que ces plaques étaient contiguës dans leur emplacement d'origine. Bien que nous ignorions leur provenance première, nous observons que toutes deux ont été remployées dans le revêtement d'un tombeau situé à l'intérieur de la *ziyara* d'Imām Šāhib (Pl. XXXIV.3.a, b). D'après la reconstitution proposée, la comparaison entre le monde et le paradis figure au début d'un hémistiche incomplet composé sur le mètre *mujtass*.

Dans la poésie ghaznavide, le *ḥuld-i barīn* est souvent choisi comme terme de comparaison pour décrire le monde transformé en empyrée grâce à la justice du souverain. Nous citons à titre d'exemple deux distiques tirés des *Dīvāns* de Farruḥī et Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān :

زمانه دشمنت را وقت کین اندر کمین بادا    ز عدل تو جهان همواره چون خلد برین بادا

\*\*\*

<sup>740</sup> Il est aussi intéressant de remarquer que l'un de premiers palais 'abbāsides de Bagdad (158/775) était appelé *al-ḥuld* pour sa ressemblance avec le paradis, Bosworth 2004.

جهان سراسر دیدم بسان خلد برین ز عدل خسرو محمود شاه نصرت یاب<sup>741</sup>

Dans le distique initial d'une *qaṣīda* de Sanā'ī, l'image du « paradis sublime » est associée à celle du monde terrestre en renouvellement, défini comme la réunion de l'espace et du temps (*zamīn u zamān*) :

آراسته دگر باره جهاندار جهان را چون خلد برین کرد زمین را و زمان را<sup>742</sup>

De plus, un distique de Mas'ūd-i Sa'd propose une comparaison entre la « face de la terre » (*rūy-i zamīn*) gouvernée par le souverain Bahrām Šāh et le *ḥuld-i barīn* :

روی زمین چو خلد برین شد ز نیکویی از فخر آنکه خسرو روی زمین تویی<sup>743</sup>

La convergence entre les images adoptées par les poètes ghaznavides et le vocabulaire des inscriptions ne passe pas inaperçue ; cependant, aucun indice ne nous permet d'associer les bandeaux où figurent des références au paradis aux fragments d'inscriptions contenant des expressions spatio-temporelles. En dépit de l'impossibilité de replacer ces extraits dans un contexte plus large, il est plus que vraisemblable qu'ils servaient à décrire le monde sublimé par l'action du souverain.

Un autre bandeau relevé *ex situ* dans l'antichambre LVIII du palais semble contenir la partie finale du terme [*bi*]hišt « paradis ». <sup>744</sup> Dans la suite du texte, reconstituée grâce à l'intégration d'un fragment issu du même bandeau, <sup>745</sup> apparaît l'adjectif *nihān* « caché » qui pourrait être annexé au mot *bihīšt* par un *izāfa* :

[ب-]هشت (?) نهان صد

[le p]aradis caché (?) (...)

(n° cat. 108)

La seule référence à un « paradis caché » que nous avons pu repérer dans la littérature ghaznavide apparaît dans une *qaṣīda* de Sanā'ī, à l'intérieur d'une description du printemps. Si le paradis céleste reste caché aux humains jusqu'au jour de la résurrection, la terre offre ses merveilles sans délai :

گر به سما بهشت نهانست تا به حشر بی حشر چونکه کرد زمینش پس آشکار<sup>746</sup>

<sup>741</sup> Farruḥī n° 215, p. 408, v. 8264 ; Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 34.

<sup>742</sup> Sanā'ī, p. 29.

<sup>743</sup> Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān, p. 560.

<sup>744</sup> Le mot *bihīšt* pourrait également figurer dans une inscription de provenance inconnue (n° cat. 218), mais le texte est trop fragmentaire pour pouvoir assurer cette lecture.

<sup>745</sup> Les deux fragments d'inscription ont été publiés séparément par Bombaci (1966, n°s 55, 60), voir aussi *Islamic Ghazni*, n°s inv. C3543 ; C2970.

<sup>746</sup> Sanā'ī, p. 230.

Nous pouvons imaginer ainsi que, dans l'inscription, l'image du paradis était également opposée à un lieu paradisiaque existant sur terre et manifeste aux yeux de tous. Comme montré par les exemples cités plus haut, le paradis aurait pu fonctionner comme l'analogie d'un royaume prospère ou de la nature épanouie au printemps. Mais l'allégorie du monde céleste pourrait également être exploitée pour décrire un jardin ou un complexe palatial, d'après une association courante dans l'imaginaire poétique de l'époque. Une correspondance entre un jardin royal et le paradis est explicitement établie par un distique tiré d'une *qaṣīda* que Farruḥī a entièrement consacrée à la description du *Bāg-i naw* de Maḥmūd à Balkh :

بهشتتست این باغ سلطان اعظم دلیل آنکه رضوانش بنشسته بر در

Paradise is that garden belonging to the great Sultan  
Because you can see the Angel Rizvān protecting its gate <sup>747</sup>

La volonté de représenter un paradis sur terre semble confirmée par un fragment d'inscription remployé dans la *ziyāra* de Pīr-i Fālīzvān et contenant une allusion à une « source » :

[...] چشمه ی حیوان [حوان] (?)

[...] la source de v[ie] (?)

(n° cat. 191)

Bombaci avait déjà identifié dans ce bandeau le mot *čāšma i*, qu'il traduisait « a fountain » et qu'il considérait issu d'une description du palais.<sup>748</sup> Sur la base des deux lettres visibles à la fin du bandeau et de nombreuses concordances dans le répertoire littéraire, nous proposons de lire dans le passage une allusion à la « source de vie » (*čāšma-yi ḥayvān*). Dans la littérature persane, cette image est traditionnellement associée à la figure de Ḥiz̄r, le prophète verdoyant, et au voyage d'Alexandre en quête de l'immortalité.<sup>749</sup> Cet épisode est raconté par Firdawsī qui le situe dans un pays fantastique de l'Ouest : arrivé ici avec son armée, Alexandre est informé de l'existence d'une source alimentée par le Paradis, dont l'eau procure l'immortalité et dissout tout pêché :

چنین گفت روشن دل پر خرد که هرک آب حیوان خورد کی مرد ؟  
ز فردوس بردارد آن چشمه راه بشوید بدان تن بریزد گناه

[...] cet homme, d'un esprit serein et intelligent, me dit : Quiconque boit de l'eau de la vie, comment

<sup>747</sup> Farruḥī, n° 31, p. 54, v. 1045 ; trad. Ingenito (sous presse). Voir *Ibid.* une analyse détaillée de ce poème et des autres sources littéraires décrivant le jardin ghaznavide à Balkh.

<sup>748</sup> Bombaci 1966, n° 108, p. 15 et p. 36.

<sup>749</sup> Krasnowolska 2009. Nous signalons qu'un fragment d'inscription en provenance du palais pourrait être interprété comme une mention de Ḥiz̄r, mais le texte est trop court pour en assurer la lecture (n° cat. 62).

pourrait-il mourir ? Cette source sort du paradis ; si tu y baignes ton corps, tes péchés disparaissent.<sup>750</sup>

Dans la poésie panégyrique ghaznavide, l'image de la *čašma-yi hayvān* est souvent employée pour célébrer les qualités merveilleuses et l'action vivifiante du *mamdūh*, comme dans ce poème de Sanā'ī, dédié au physicien et médecin Abū al-Ḥasan 'Alī, auquel le poète accorde le mérite d'avoir éradiqué toute maladie et transformé Ghazni en paradis :

بر چشمه حیوان بدل چون تو طبیبی      شاید که کند فخر شهنشاه جهاندار  
کز جود تو و علم تو غزنین چو بهشتتست      زیرا که درو نیست نه بیمار و نه تیمار<sup>751</sup>

L'image de la source de vie, associée à celle de la rivière du Paradis (*kawsar*), apparaît également dans un poème de Manūčīhrī qui trace une description idéalisée d'un palais (*qaṣr*) fraîchement inauguré :

این قصر خجسته که بنا کرده‌ای امسال      با غرفه فردوس به فردوس قرینست  
همچون حرمش طالع سعادت و مبارک      همچون ارمش نقش مهنا و گزینست  
چون قدر تو عالی و چو روی تو گشاده      چون عهد تو نیکو و چو حلم تو رزینست  
چوبش همه از صندل و از عود قماری      سنگش همه از گوهر و یاقوت تمینست  
آبش همه از کوثر و از چشمه حیوان      خاکش همه از عنبر و کافور عجینست

Ce palais fortuné que tu as, cette année, bâti  
avec une galerie du Paradis égale le Paradis.

Son gynécée est comme le lever de l'astre propice ;  
ses peintures brillantes et exquises en font un *jardin* d'Irem.

Il est élevé comme ta grande valeur ; il est ouvert et serein comme ton visage :  
bon comme ta foi, solide comme ta raison.

Le bois en est tout de santal et d'aloès du Comorin ;  
les pierres en sont des bijoux et des rubis de grand prix

Les eaux de ses bassins sont prises de Kowser et de la fontaine de la vie ;  
la terre en est d'ambre et de camphre pétris.<sup>752</sup>

Nous avons cité le texte de ce *qiṭ'a* en entier afin de fournir un exemple de l'artifice littéraire d'après lequel les poètes pouvaient dresser la description d'un « palais-paradis » dans le seul but de louer les qualités de son fondateur. Nous observons à quel point les formes architecturales et les matériaux de construction réels sont métamorphosés en images allégoriques célébrant la richesse et la puissance du mécène.<sup>753</sup>

<sup>750</sup> Firdawsī, VI, p. 91, v. 1339-40 et trad., 5, p. 215.

<sup>751</sup> Sanā'ī, p. 195.

<sup>752</sup> Manūčīhrī, n° 73, p. 217, v. 2646-50 et trad., p. 296.

<sup>753</sup> Pour une étude détaillée sur la diffusion et l'évolution du thème du « palais-paradis » dans la poésie persane médiévale, voir Meisami 2001a.

Une comparaison semblable entre le palais et le paradis semble être un thème plus qu'adapté à un poème intégré sous la forme d'inscription dans le décor architectural d'un bâtiment. En effet, le topos du « palais-paradis » se rencontre dans d'autres inscriptions monumentales en forme poétique : nous nous référons en particulier à un poème arabe qui aurait été inscrit dans un palais saffāride (Sistan, IV<sup>e</sup>/X<sup>e</sup> siècle) et aux vers persans conservés sur l'arc du portail du Ribāṭ-i Malik (région de Boukhara, deuxième moitié du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle).<sup>754</sup>

Sur la base de ces analogies, nous pouvons avancer l'hypothèse que le « paradis sublime » ou « caché » mentionné dans les inscriptions provenant du palais de Ghazni fonctionnait comme miroir de la richesse du bâtiment dans lequel ces vers étaient affichés. La référence à la « source de vie » pourrait elle aussi trouver sa place à l'intérieur d'une description du palais de Ghazni, où la découverte de nombreux matériaux en marbre et en brique cuite (bassins, tuyaux etc.) témoignent de l'existence d'un système hydraulique assez développé.<sup>755</sup> Nous remarquons cependant que l'inscription contenant l'allusion à une source n'a pas été relevée dans le palais, mais dans la *ziyāra* de Pīr-i Fālīzvān ; en outre, cette image poétique – tout comme celles que nous avons citées précédemment – comporte un éventail de significations assez étendu et sa valeur exacte est difficile à établir en l'absence d'un contexte plus large.

### ***Les matériaux précieux***

Parmi les motifs standardisés dont les poètes se servent pour bâtir leurs « palais-paradis », une place de choix est occupée par l'évocation de matériaux de construction raffinés, provenant de terres lointaines ou possédant des caractéristiques surnaturelles. Nous pouvons observer cela dans le poème de Manūčīhrī cité plus haut, où les deux derniers distiques sont consacrés à énumérer les bois nobles, les pierres précieuses, les terres parfumées et les eaux pures choisis pour construire le « palais fortuné » du mécène.<sup>756</sup> De la même façon, nous pouvons supposer que les inscriptions du corpus contenaient des allusions aux matériaux précieux appliqués aux structures et au décor architectural du palais.

Bombaci a été le premier à avancer l'hypothèse qu'une description idéalisée du palais apparaissait dans ces inscriptions, se situant peut-être vers la fin du lambris des

---

<sup>754</sup> Sur ces documents, voir 11.1.2, 10.2.2.

<sup>755</sup> Rugiadi 2007, Artusi 2009.

<sup>756</sup> Manūčīhrī, n° 73, p. 217, v. 2649, 2650.

antichambres, dans le secteur nord-est, où était visible le distique le plus complet du poème en *mujtass* :

[...] از گل و آب نهاد در سر گردون هزار گنجی گران

[...] d'argile et d'eau

Il plaça au sommet de la sphère mille trésors précieux

(n<sup>os</sup> cat. 42-44)

La partie conservée du premier hémistiche a été interprétée par cet auteur comme une allusion possible aux matières qui sont mélangées pour créer la brique crue, employée dans la plupart des structures du palais.<sup>757</sup> Nous observons que la mention de ces matériaux communs est contrebalancée par l'évocation, dans la suite du texte, de « mille trésors précieux ». À travers cette allusion du poète, le lecteur aurait pu assister à la transformation des matériaux réels en trésors innombrables ornant les voûtes, les dômes ou toute autre structure élevée du palais, comparée à la « sphère » ou au « firmament » (*gardūn*), d'après un usage répandu dans la littérature de l'époque.

Nous pouvons également supposer que, dans le passage épigraphique analysé, l'« argile » et l'« eau » soient évoquées en tant que matières qui sous-tendent la création de l'univers et des créatures, ou encore comme l'un des quatre éléments qui régissent les phénomènes naturels, comme dans ce distique de 'Unṣurī :

همیشه تا ز گل و باد و آب و آتش هست نهاد خلق جهان را طبایع و ارکان<sup>758</sup>

En tout état de cause, grâce au témoignage du deuxième hémistiche de l'inscription analysée, nous pouvons sans doute affirmer que l'auteur avait recours dans ce passage à une allégorie de portée cosmique, ce qui semble bien s'adapter à un passage descriptif. L'image de la sphère céleste revient, par exemple, dans deux *qaṣīdas* de Muḥtārī, qui dressent un éloge du palais du souverain ghaznavide Malik Arslān :

گردون پیر مرکز ملک جهان نهاد زین قصر مشتری اثر آسمان نهاد

The ancient sphere has founded the center of world rule,  
(and) from this Palace Jupiter exerts his heavenly influence

\*\*\*

سپهرست این بوجه آید گرش کیوان بود کنگر بهشتست این روا باشد گرش رضوان بود دربان

Is this the sphere? It would seem so, if Saturn is its turret  
Is it Paradise? It must be so, if Rīdḡwān is its doorkeeper.<sup>759</sup>

<sup>757</sup> Bombaci 1966, p. 33.

<sup>758</sup> 'Unṣurī, n<sup>o</sup> 44, p. 199, v. 1935. Nous signalons à ce propos que le « feu » (*ātiš*) était probablement évoqué dans un bandeau épigraphique réemployé dans la *ziyāra* de Pīr-i Fālīzḡvān (cf. n<sup>o</sup> cat. 196).

<sup>759</sup> Muḥtārī, p. 51, v. 1 ; p. 371, v. 9 et trad. Meisami 2001a, p. 26.

Le deuxième distique cité est particulièrement significatif, puisqu'il établit une connexion entre l'image de la sphère (*sipīhr*) et Saturne (*kayvān*) : nous pouvons remarquer à ce propos que la plaque où figure une mention de cette planète (n° cat. 74, voir 7.3.1) a été relevée *ex situ* dans l'antichambre LVII, la même où était affiché le distique incomplet en *mujtass* que nous avons cité plus haut.<sup>760</sup>

Nous constatons que les références à l'univers et à son ordre, tout comme les mentions du paradis, sont souvent exploitées dans la poésie persane pour célébrer à la fois le pouvoir du souverain et les manifestations de ce pouvoir. Ainsi, il arrive souvent que des éléments surnaturels ou astronomiques soient intégrées au portrait d'un bâtiment réel qui se transforme ainsi en lieu de la rencontre entre le monde terrestre et le monde céleste, comme demandé par son statut symbolique, car « the palace holds a special place as a nexus of power which joins the human and the cosmic ».<sup>761</sup>

Pour conclure cette revue des passages poétiques qui pourraient avoir servi de miroir aux palais ghaznavides et à leurs décors, nous ferons mention de deux extraits qui figurent sur des bandeaux épigraphiques remployés dans des *ziyāras* de Ghazni et qui semblent contenir des références à des métaux précieux. Nous nous référons en particulier à l'expression *ba-sīm u ba-zar* « d'argent et d'or » (n° cat. 201) et au terme *'iqyān* (cf. n° 210), désignant l'« or pur » qui se trouve mélangé à la terre.<sup>762</sup> L'une des rares occurrences de ce mot apparaît dans le *Dīvān* de Farruḥī :

هر آینه که ز دیدار آفتاب شود به کوه سنگ عقیق و به دشت گل عقیان<sup>763</sup>

Nous remarquons toutefois que l'interprétation ainsi que la prosodie des deux inscriptions que nous venons de citer restent incertaines. La lecture d'un bandeau trouvé *ex situ* dans une antichambre du côté oriental du palais (LIV) est également douteuse. Ce texte semble contenir le mot *nigār* « peinture, éffigie », peut-être en référence à la réalisation d'un décor peint (n° cat. 66).<sup>764</sup>

<sup>760</sup> Les images de Saturne, de la sphère tournante (*gardān sipīhr*) et d'autres planètes étaient déjà associées dans le troisième distique du *Šāhnāma*, où elles servaient à définir la portée du pouvoir de Dieu (Firdawsī, I, p. 3, v. 3 ; trad., I, p. 5) :

خداوند کیوان و گردان سپهر فروزنده‌ی ماه و ناهید و مهر

du maître de Saturne et de la rotation des sphères, qui a allumé la lune et l'étoile du matin

<sup>761</sup> Meisami 2001a, p. 21.

<sup>762</sup> Dihjudā 1377š./1998, X, p. 16009 (s. v. *'iqyān*).

<sup>763</sup> Farruḥī, n° 160, p. 314, v. 6320.

<sup>764</sup> Une telle interprétation est suggérée par Monchi-Zadeh (1967, n° 63, p. 123) qui a traduit le passage : « ... did paint (?) ... ».

Au-delà de ces allusions assez vagues à des matériaux et ornements précieux, le seul bandeau qui comporte une référence explicite à une entreprise de construction commanditée par un sujet inconnu, probablement un souverain, a été trouvé remployé dans la *ziyāra* de Pīr-i Fālīzvān :

یکی (؟) بنا فرمود [د]

un (?) ordonna la construction

(n<sup>os</sup> cat. 194)

L'expression *binā farmūd* semble calquée sur la formule arabe 'amara bi-binā' qui figure souvent dans les inscriptions de fondation et qui est attestée par quelques documents épigraphiques de Ghazni.<sup>765</sup> Si nous comparons notre fragment avec les rares textes épigraphiques en persan remontant au V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> siècle, nous constatons que dans l'inscription de Zalamkot le composé verbal *binā kard* « il a construit » est employé (voir 10.1.2), tandis que, dans l'une des inscriptions de Safid Buland le verbe *farmūd* « ordonna » semble être utilisé seul (voir 10.2.1, *Safid Buland 2*). Cependant, les formes verbales *binā kardan* ou *binā farmūdan* comptent des attestations dans la littérature de l'époque, à la fois dans des compositions poétiques et dans des œuvres narratives en prose.<sup>766</sup> Par conséquent, nous pouvons supposer que le fragment d'inscription analysé soit issu, comme tout autre élément du corpus, d'un texte poétique, et, plus particulièrement, d'un poème en mètre *mujtass*. En dépit de son utilisation probable dans un contexte narratif plutôt que dans un texte de fondation, nous ne saurions exclure que l'expression *binā farmūd* se référât à la construction d'un bâtiment réellement existant, qui pourrait correspondre au palais mis au jour par les fouilles ou bien à un autre monument disparu de Ghazni.<sup>767</sup>



Ce passage en revue des topoï et des figures de style utilisés dans les inscriptions du corpus révèle une parenté indéniable entre les poèmes épigraphiques et la production poétique de leur époque. Pratiquement toute image poétique que nous avons pu reconstituer à partir des fragments d'inscriptions trouve des parallèles dans les *dīvāns* des poètes ghaznavides. Ces concordances montrent l'extraordinaire cohérence de l'univers

<sup>765</sup> Cf. *Islamic Ghazni*, n<sup>os</sup> inv. IG0056 ; RM0008.

<sup>766</sup> Cf. pour *binā kardan* le poème de Manūčīhrī mentionné plus haut (n<sup>o</sup> 73, p. 217, v. 2646) et pour *binā farmūdan* le *Safarnāma* de Našīr-i Ḥusraw (p. 3, 76).

<sup>767</sup> Nous excluons l'hypothèse que ce texte se référât à la construction de la madrasa ou de la mosquée citées dans deux bandeaux provenant de la même *ziyāra* de Pīr-i Fālīzvān (n<sup>os</sup> cat. 189, 190), du fait que les textes qui mentionnent ces édifices sont en *mutaqārib* et non pas en *mujtass*.

culturel bâti par les Ghaznavides, où les œuvres littéraires, épigraphiques, architecturales parlent un seul et même langage.

Toutefois, la standardisation de ce langage rend compliquée la tâche d'établir le genre et la datation des vers inscrits. Nous pouvons remarquer qu'un certain goût archaïsant émerge du choix d'orner le lambris du palais avec un *masnavī*, forme privilégiée de la littérature sāmānide, ainsi que de quelques passages faisant écho à des formules et motifs récurrents dans la poésie de Rūdakī et de Firdawsī (cf. en particulier n<sup>os</sup> cat. 24-27 ; 33-36 ; 62 ; 170). Cependant, sans contester la portée symbolique du choix de composer le poème dans la même forme que le *Šāhnāma*, l'absence de toute mention explicite des rois de l'Iran ancien nous mène à remettre en question l'affirmation de Bombaci d'après laquelle, dans le poème épigraphique, « the characteristics of the champion of the faith are confused with those of the Iranian hero ». En effet, dans le texte des inscriptions conservées, la balance penche nettement du côté de la célébration de l'Islam, et l'« âge d'or » n'est pas situé dans le passé iranien mais à l'époque des premiers souverains ghaznavides, Maḥmūd et Mas'ūd I<sup>er</sup>.

Par ailleurs, plusieurs motifs présents dans le *Šāhnāma*, seront repris et développés dans la poésie panégyrique contemporaine et postérieure, comme par exemple les thèmes du *bazm u razm*, du rajeunissement du monde, l'image de la source de vie, etc.<sup>768</sup> C'est pourquoi, à défaut du texte complet, il est difficile d'établir si le *masnavī* épigraphique cherchait à imiter le ton épique du poème de Firdawsī ou s'il se limitait à répéter des formules et images conventionnelles de la poésie de cour. La nature fragmentaire des inscriptions complique également la tentative de juger la qualité du style poétique, bien que nous soyons en accord, sur le fond, avec certaines observations formulées par Bombaci à propos des vers inscrits :

They took their place alongside a myriad of verses composed in encomiastic vein, plainly sharing the same intent and language, and in this sense, perhaps, were not distinguished by any mark of excellence. The fact that no copy of them has yet been found elsewhere could be due to mere chance; but it could also prove that the verses – whether written down or not for being carved – did not attract the attention of contemporaries or descendants and spur them to hand them on.<sup>769</sup>

Ce qui ne fait aucun doute, c'est que l'auteur ou les auteurs des vers inscrits maîtrisaient le répertoire d'allégories en usage dans la littérature de l'époque, qui mobilisait le monde

---

<sup>768</sup> À propos de la réception et des citations du *Šāhnāma* dans la poésie panégyrique ghaznavide, voir Melikian-Chirvani 1988, p. 9-23.

<sup>769</sup> Bombaci 1966, p. 34.

naturel, ainsi que les concepts astronomiques et la dimension céleste (*šaqāyaq-i nu 'mān*, *kayvān*, *bihīšt*, etc.) afin de faire ressortir l'image du mécène comme pivot de l'Univers (*zamīn u zamān*). C'est précisément cette adhésion au canon poétique qui nous empêche de fournir une datation absolue du texte des inscriptions et d'y reconnaître le style d'un poète particulier. En se basant sur l'analyse comparative des descriptions de la nature chez les poètes ghaznavides de la « première école » et leurs successeurs immédiats, de Fouchécour a décrit la répétitivité des images dans la production poétique de l'époque avec une lucidité évidente : « En fait, il n'est rien chez un poète qui ne soit de quelques façons chez un autre poète ». <sup>770</sup> Le même savant a forgé la définition de « poésie formelle » pour caractériser cet art où le talent du poète ne se mesure pas sur sa capacité créative, mais sur la recherche stylistique et sur l'habileté de proposer des juxtapositions et des variantes nouvelles à partir d'un répertoire d'images commun et standardisé. <sup>771</sup>

Dans cette perspective, il est largement accepté que les poètes postérieurs imitent leurs maîtres et prédécesseurs pour s'attirer la faveur des élites lettrées. C'est d'ailleurs la fréquence de certaines associations lexicales et images conventionnelles qui nous a permis de tenter des interprétations et reconstitutions de vers incomplets. Le caractère intemporel des images poétiques employées dans les inscriptions est bien montré par le fait que la plupart des formules que nous avons analysées trouvent des concordances dans les *dīvāns* des poètes appartenant tantôt à la « première école » tantôt à la « deuxième école » ghaznavide (voir 2.2). Parmi les exemples que nous avons cités, les seules images apparemment « tardives » seraient celles du *huld-i barīn* et du *'ālam-i suflā*, plus répandues chez les poètes actifs vers le début du VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle.

Malgré cette fluidité des styles, les références internes aux poèmes – notamment, les allusions à la mort de Maḥmūd et de Mas'ūd I<sup>er</sup> et la mention probable de Maḥmūd b. Ibrāhīm – aussi bien que les données archéologiques nous mènent à exclure que les vers inscrits dans le palais puissent avoir été composés par les poètes de la première période ghaznavide, qui terminèrent tous leur carrière avant ou toute de suite après la mort de Mas'ūd I<sup>er</sup> en 432/1041 (2.2.1). En revanche, si nous acceptons l'hypothèse que le lambris en marbre faisait partie des travaux de renouvellement du palais ordonnés par Mas'ūd III et achevés en 505/1112 (1.2.1, 1.2.3), il faudra attribuer ces vers à un ou à plusieurs auteurs actifs à Ghazni au cours de la deuxième moitié du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> ou au début du VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>770</sup> Fouchécour 1969, p. 240.

<sup>771</sup> Fouchécour 1969, p. 241.

Une question épineuse est celle de savoir si les vers inscrits sur le lambris du palais correspondaient à des poèmes expressément conçus en vue de leur réalisation épigraphique ou, tout de moins, composés autour de la même époque pour célébrer le commanditaire de ce projet artistique. Bien que cela nous paraisse vraisemblable, nous ne pouvons pas exclure que les responsables du programme épigraphique aient réuni des poèmes déjà existants et gravé leur texte sur les plaques en marbre. Malheureusement, la production poétique de la cour ghaznavide entre la mort de Mas‘ūd I<sup>er</sup> et la dernière partie du règne d’Ibrāhīm reste largement méconnue (2.2.2) et nous ne pouvons pas retracer des parallèles entre les vers inscrits et les rares témoignages connus pour cette époque. Par contre, si nous admettons que les textes des inscriptions aient été composés par les panegyristes de Mas‘ūd III, nous revenons à la liste fournie par Bombaci qui indiquait comme auteurs probables des poèmes épigraphiques Rūnī, Mas‘ūd-i Sa‘d-i Salmān, Muḥtārī ou Sanā’ī.<sup>772</sup>

Aux remarques déjà avancées par Bombaci à propos de la carrière de ces poètes, nous ajouterons seulement que, si Rūnī était peut-être trop vieux au temps de la composition du poème épigraphique, Muḥtārī et Sanā’ī n’avaient probablement pas encore été officiellement embauchés comme poètes de cour à Ghazni. Par ailleurs, l’attribution à Muḥtārī du *Šahryār-nāma*, considéré par Bombaci comme un indice déterminant du succès des poèmes épiques sous Mas‘ūd III, a été plus récemment remise en question par plusieurs chercheurs (2.2.2). Finalement, nous constatons que Mas‘ūd-i Sa‘d-i Salmān, panégyriste qui connut une fortune variable auprès des souverains ghaznavides, mais qui, après 500/1106-7, obtint un emploi dans la bibliothèque royale de Ghazni, aurait pu très bien exercer son influence sur le projet des inscriptions. Cependant, Mas‘ūd-i Sa‘d n’était sans doute pas le seul poète qui fréquentait la cour de Ghazni à cette époque.<sup>773</sup>

Il émerge clairement que les indices chronologiques relevant du style poétique des inscriptions, ainsi que les données biographiques sur les poètes de l’époque, souvent imprécises, ne suffisent pas pour identifier sans ambiguïté l’auteur ou les auteurs des textes des inscriptions. Cette tâche est compliquée davantage par le ton impersonnel et par la tendance à la stylisation des motifs poétiques qui semblent caractériser ces textes. En effet, dans les passages les mieux conservés, les images allégoriques semblent être

---

<sup>772</sup> Bombaci 1966, p. 33.

<sup>773</sup> Voir la liste de poètes ghaznavides fournie par Nizāmī ‘Arūzī (p. 44 et trad. p. 64-66) et les allusions à des auteurs contemporains contenues dans le *Dīvān* du même Mas‘ūd-i Sa‘d (Sharma 2000, p. 135).

rapidement évoquées et juxtaposées sans l'ajout de qualificatifs ni de détails naturalistes (cf. par exemple les images du lion et du nuage dans les n<sup>os</sup> cat. 24-27). En outre, dans aucun bandeau conservé n'apparaissent un nom de plume ni un autre indice qui laisse entendre la voix narrative du poète. Sans vouloir exclure la possibilité que l'auteur prenait la parole dans des bandeaux perdus, cette « absence » pourrait également s'expliquer en raison de la destination du texte. En effet, à la différence d'un poème de circonstance, récité dans une occasion particulière et lié au moment présent, une inscription poétique est destinée à afficher son message à travers le temps. Ainsi, nous pouvons imaginer que ces poèmes avaient été conçus ou, tout au moins, choisis, pour véhiculer un message à vocation universelle, construit sur un répertoire de thèmes bien accrédités par la tradition poétique.

Comme le montrent les extraits du *masnavī* conservé *in situ* dans le palais, les images poétiques conventionnelles s'harmonisent dans ces textes avec de nombreuses références à la doctrine islamique, d'après un procédé qui n'est pas inconnu par la poésie panégyrique. Puisque la religion jouait un rôle prééminent dans le discours de légitimation des souverains de l'Iran médiéval, nous pouvons bien imaginer que les inscriptions poétiques analysées affichaient un message de propagande politique et célébraient l'image publique du souverain à travers la mention de ses ancêtres et de ses œuvres.

Nous remarquons encore qu'un décalage semble se dessiner entre les inscriptions qui faisaient partie du *masnavī* et celles composées en *mujtass*, vraisemblablement issues d'une (ou de plusieurs) *qaṣīda*. En effet, malgré les difficultés qui empêchent dans nombre de cas de parvenir à une analyse prosodique et à une interprétation certaines des fragments d'inscriptions, nous avons pu constater que la majorité des références à la religion semble apparaître dans des vers en *mutaqārib* (7.2 et Tab. 8), alors que des images cosmiques reviennent dans certaines inscriptions en *mujtass* (cf. n<sup>os</sup> cat. 42-44 ; 73-74 ; 77 ; 198-199). Cela semble confirmer que l'éloge de la politique religieuse des Ghaznavides constituait un thème central du *masnavī* et que les vers en *mujtass* contenaient une description idéalisée du royaume ou, comme le soupçonnait déjà Bombaci, du palais, dont la prospérité et la richesse auraient servi comme témoin de la grandeur de leur maître.

En revanche, nous n'avons observé aucune différence significative, du point de vue de la forme prosodique et du répertoire de contenus, entre les inscriptions trouvées dans le site du palais et celles provenant des *ziyāras* de Ghazni. Cette cohérence est démontrée

en particulier par la présence, dans les bandeaux épigraphiques trouvés hors contexte, du même signe de fin de vers qui apparaît dans les inscriptions provenant du palais (cf. n<sup>os</sup> cat. 188, 195, 203, 209, 210, 215), de termes issus du vocabulaire religieux (cf. par ex. n<sup>os</sup> cat. 186, 188, 189, 190, 203, 206), ainsi que d'images poétiques comparables (cf. n<sup>os</sup> cat. 100 et 170, 132 et 199).<sup>774</sup>

Les résultats de l'analyse du contenu des inscriptions permettent d'envisager que les plaques inscrites composant notre corpus étaient issues d'une production artistique unitaire, probablement réalisée par un même atelier à une époque comprise entre la fin du V<sup>e</sup>/XI<sup>e</sup> et le début du VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> siècle. L'impossibilité de reconstituer les textes complets des inscriptions empêche d'affirmer avec certitude que tous les bandeaux provenaient du lambris d'un seul et unique palais, et laisse ouverte l'éventualité que des programmes épigraphiques comparables étaient destinés au décor architectural de plusieurs monuments, dont certains auraient disparu sans laisser de traces.

---

<sup>774</sup> Un cas particulier semble représenté par un groupe d'inscriptions remployées dans la *ziyāra* de Pīr-i Fālizvān, qui contiennent plusieurs références – explicites ou allégoriques – à des bâtiments (*madrasa* ; *masjid* ; *čašma-yi hay[vān]* (?) ; *binā farmūd*). Malheureusement, nous ne pouvons pas déterminer si ces fragments de textes sont issus d'un même contexte originel ou si cette cohérence thématique est purement accidentelle.

