

## La réponse du poète chaghatay Nawā'ī au poète persan Nizāmī

Le sultan timouride, « refuge de la charia »

Marc Toutant

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/2841>

ISSN : 2075-5325

### Éditeur

Éditions De Boccard

### Édition imprimée

Date de publication : 10 mars 2015

Pagination : 81-103

ISBN : 978-2-84743-112-4

ISSN : 1270-9247

### Référence électronique

Marc Toutant, « La réponse du poète chaghatay Nawā'ī au poète persan Nizāmī », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], 24 | 2015, mis en ligne le 10 mars 2016, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/2841>

---

# La réponse du poète chaghatay Nawā'ī au poète persan Nizāmī : Le sultan timouride, « refuge de la charia »

Marc TOUTANT\*

## Introduction

Dans ses Mémoires, Ṣahīr al-Dīn Muḥammad Babur (1483-1530) commente ainsi une partie de l'œuvre de son aîné, le poète chaghatay Mīr 'Alī Shīr Nawā'ī (1441-1501) :

altī mathnawī kitāb nazm qīlīptur beshi khamṣa *jawābīda* yana bir maṅṭiq al-ṭayr waznīda lisān al-ṭayr atliq<sup>1</sup>.

Selon le souverain moghol, Nawā'ī a ainsi « versifié six livres de *mathnawī*, cinq en réponse à la *Khamṣa* [le quintette de Nizāmī Ganjawī] et encore un dans le même mètre que le *Maṅṭiq al-ṭayr* [La Conférence des oiseaux] de Farīd al-Dīn 'Attār, sous le titre *Lisān al-ṭayr* [Le Langage des oiseaux] ». L'expression « en réponse » est la traduction du syntagme *jawābīda*, *jawāb* signifiant précisément « réponse » en persan. Le terme est loin d'être anodin puisqu'il renvoie à l'un des nombreux procédés d'inter-textualité de la littérature turco-persane. L'œuvre qui se conçoit comme une

---

\* Marc Toutant est chercheur associé au CETOBaC(CNRS UMR 8032) et post-doctorant à l'université VU Amsterdam (Centrum voor Islamitische Theologie). Co-éditeur de ce volume des *Cahiers d'Asie centrale*, il est l'auteur de travaux sur l'œuvre, la figure et l'héritage du poète chaghatay Mīr 'Alī Shīr Nawā'ī, et plus généralement sur la culture centre-asiatique depuis le XV<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours. Ses recherches accordent une attention particulière aux problématiques liées au processus de l'acculturation turco-persane. Contact : marcetnakissa@gmail.com.

<sup>1</sup> Babur, 1971, folio 170b. C'est nous qui soulignons.

« réponse » entend marquer une différence avec le texte qu'elle « imite », dans le sens où précisément elle lui « répond », le modèle faisant alors office de question ou de problème qui requiert une solution (Zipoli, 1995, pp. 9, 27 ; Losensky, 1998, p. 112 ; Toutant, 2013, pp. 265-266). Quand bien même le polygraphe timouride emploie le mot *tatabbu'* pour caractériser sa réécriture de la célèbre pentalogie, le geste est dans ce cas semblable à celui tracé par la *jawāb* : le vocable dénote d'une façon à peu près similaire une attitude qui, aux antipodes de l'imitation servile, peut aller jusqu'à engager un dialogue polémique avec le modèle<sup>2</sup>. Nul doute qu'il s'agisse là d'une position extrême, et qu'autant la pratique de la *jawāb* que celle du *tatabbu'* autorisent tout une gamme de postures intermédiaires par rapport au texte imité, incitant le lecteur à se mettre à l'écoute de cette suite de modulations et de variations plus ou moins prononcées. C'est précisément à ce jeu étrange qui exige de rechercher l'originalité intrinsèque du pastiche jusque dans le pli de sa ressemblance avec son modèle que nous convie la *Khamsa* que Nawā'ī a composée entre 1483 et 1485 et qui correspond aux cinq *mathnawī* évoqués par Babur. Non content de se démarquer par sa langue, le turc chaghatay, l'ouvrage se singularise en effet par des orientations et des intentions qui lui sont propres, l'amenant parfois à remettre en cause le texte sur lequel il se fonde<sup>3</sup>.

Le fait d'imitation que l'on se propose d'examiner dans la présente étude s'inscrit précisément dans cette perspective. Il prend corps dans la réécriture d'un célèbre apologue (*ḥikāyat*) du premier *mathnawī* du cycle nézamien, qui est destiné à illustrer un thème central du *Makhzan al-asrār* [Le Trésor des secrets], 561/1166, celui de la justice des sultans, ou plus précisément de l'injustice dont ceux-ci font preuve vis-à-vis de leurs sujets. Le pastiche qui est tiré du *Ḥayrat al-abrār* [La Perplexité des justes], un long poème versifié en 888/1483 par Nawā'ī dans le mètre que Nizāmī avait choisi pour écrire le *Makhzan al-asrār*, présente en effet plusieurs caractéristiques remarquables. Si le texte de Nawā'ī reprend les schémas narratif et actanciel de son modèle, ce qui permet au lecteur de l'identifier sans difficulté comme une imitation, il introduit une série de démarcations qui indiquent l'existence de préoccupations spécifiques à l'époque, et dont les enjeux vont bien au-delà de la seule visée littéraire.

<sup>2</sup> Sur le terme *tatabbu'* et sa pratique chez Nawā'ī, voir Papas, 2002, p. 240 ; Toutant, 2013, pp. 266-269, et 357-360.

<sup>3</sup> Sur ces orientations et intentions qui sont typiques de la culture des derniers timourides (seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle), voir Toutant, 2013, pp. 617-618.

## De la tyrannie du sultan : le discours (*maqālat*) et sa réécriture

Avant d'aborder l'étude de l'apologue (*ḥikāyat*), il convient de s'arrêter sur le discours (*maqālat*) qui le précède. La compréhension de la logique qui régit l'articulation entre *ḥikāyat* et *maqālat* est en effet nécessaire pour cerner l'intention de l'auteur dans l'écriture de chacun de ces deux volets qui forment un tout. Comme ses deux autres modèles, le *Maṭla' al-anwār* [Le Lever des rayons] achevé en 698/1298 par Amīr Khusrāu Dihlawī et le *Tuḥfat al-ahrār* [Le Présent des nobles], composé en 886/1481 par Jāmī (Nawā'ī, 1485, pp. 17-18)<sup>4</sup>, le *Ḥayrat al-abrār* modèle sa structure sur le prototype nézami. Après une importante introduction comportant divers chapitres à caractère religieux, tels que les louanges à Dieu (*ḥamd*) et les eulogies du Prophète (*na't*), *La Perplexité des justes* se divise en vingt discours, lesquels traitent chacun d'un thème, d'abord discuté dans le chapitre, puis illustré par un court apologue. Un appel à l'échanson ou *sāqīnāma* vient dans les derniers distiques de l'apologue clore le *maqālat* pour en livrer la substance mystique.

Les thèmes que Nawā'ī aborde dans chacun des différents *maqālat* ne sont guère différents de ceux traités par les autres *khamsanawīs* [compositeurs de pentalogie]. On ne trouvera pas d'innovation majeure dans les idées mises en avant, les valeurs défendues, ou encore dans les divers conseils et exhortations livrés au lecteur. Nawā'ī a puisé sa matière dans les trois importants *mathnawī* de ses prédécesseurs. Au-delà de l'effort de synthétisation des différents modèles, ce qui semble démarquer fondamentalement le livre chaghatay par rapport à ceux de Nizāmī, de Dihlawī, et de Jāmī, c'est l'effort didactique qui est déployé (Toutant, 2013, pp. 376-377). Pourtant, sur les trois hypotextes qui se sont offerts au poète, il en est un sur lequel Nawā'ī semble davantage insister. À en croire le *Muḥākamat al-lughatayn* [Le Procès des deux langues] écrit plus d'une quinzaine d'années après le *Ḥayrat al-abrār*, c'est *Le Trésor des secrets* de Nizāmī qui aurait constitué la source d'inspiration principale pour la composition du premier *mathnawī* (Nawā'ī, 1841, p. 23):

<sup>4</sup> Cette pagination renvoie à une copie de la *Khamsa* de Nawā'ī achevée à Hérat le 16 Rajab 890 (29 juillet 1485) par un dénommé 'Abd al-Salam ibn 'Abd al-Ṣamad al-Marghīnānī al-Kashgharī (p. 530) et dont le manuscrit est conservé à l'Université du Michigan (Special Collections Library) dans la ville d'Ann Arbor, et référencé sous la côte Ms 450.

*awwalkim hayrat al-abrār bāghida tab'im* C'est d'abord dans le jardin de *La Perplexité gullar achīpdur*; *shaykh nizāmī ruhi* des justes que mon talent a fait éclore les fleurs, *makhzan al-asrārīdīn bashīngha durlar* et que l'esprit du cheikh Nizāmī a répandu les perles sur ma tête à partir du *Trésor des secrets*.  
*sachīpdur*.

Le commentaire ne se résume pas à un simple hommage, puisque pour les quatre autres *mathnawī* du cycle, Nawā'ī préfère au nom du poète de Ganja celui d'auteurs non moins prestigieux<sup>5</sup>. Il est vrai qu'en plusieurs endroits l'influence du *Makhzan al-asrār* est particulièrement visible dans le *Hayrat al-abrār*<sup>6</sup>, comme en témoigne précisément le discours sur la justice des sultans. Le sujet est naturellement traité dans les imitations de Khusrau Dihlawī et de Jāmī, mais il est probablement abordé avec plus d'emphase dans les textes de Nizāmī et de Nawā'ī<sup>7</sup>. La question de la justice du sultan est un thème majeur des miroirs des princes dans l'Orient musulman et l'idée cardinale qui veut que le souverain se détourne du monde pour se consacrer exclusivement à la justice avait en ce sens trouvé une expression exemplaire dans le *Makhzan al-asrār*. Les quatre premiers discours du *mathnawī* de Nizāmī consistent ainsi en une adresse au prince et une exhortation à ce qu'il se consacre pleinement à la justice. Alors que cette vertu est présentée comme la première des qualités de l'être humain (premier discours), et que le roi doit en figurer le principal artisan (deuxième discours), dans un monde changeant qui ne peut procurer que de la peine à l'homme, le prince qui s'est détourné des plaisirs vains pour se consacrer à la justice (troisième discours), doit se mettre à l'écoute des plaintes des opprimés (quatrième discours) (Fouchécour, 1986, pp. 279-280). S'agissant du *Hayrat al-abrār*, c'est le troisième *maqālat* qui est consacré au redéploiement de cette thématique<sup>8</sup>. Dès l'en-tête (*sarlawha*) de ce chapitre Nawā'ī lie étroitement la fonction monarchique avec l'exercice de la justice (Nawā'ī, Ms Michigan 450, p. 39) :

<sup>5</sup> Nawā'ī invoque le nom d'Amīr Khusrau Dihlawī pour *Farād u Shīrīn*, celui de Khwājū Kirmānī pour *Laylī-wu Majnūn*, celui d'Ashraf Marāghī pour *Sab'a-yi sayyār*, et enfin celui de Jāmī pour le *Sadd-i iskandarī* (Nawā'ī, 1841, pp. 22-23).

<sup>6</sup> Le littérateur chaghatai n'hésite pas à décalquer les formules de son auguste prédécesseur ; voir par exemple le discours sur la générosité (5<sup>e</sup> *maqālat*) (Nawā'ī, 1485, p. 32).

<sup>7</sup> À ce sujet on remarquera que les figures de roi sont particulièrement nombreuses dans les apologues du *Hayrat al-abrār*. Sur les vingt *hikāyat*, six mettent directement en scène des monarques : Husayn Bayqara (troisième *hikāyat*), Anūshīrwān (sixième *hikāyat*), Amīr Temūr (huitième *hikāyat*), le roi du Khorezm (onzième *hikāyat*), Alexandre le Grand (quatorzième *hikāyat*), et enfin Bahrām Gūr (dix-neuvième *hikāyat*). Mentionnons le vingtième *maqālat* qui regroupe des conseils adressés au jeune prince timouride, Badī' al-Zamān (mort en 1517).

<sup>8</sup> Pour une exposition des différents *maqālat*, voir Eckmann, 1964, pp. 336-338 ; Toutant, 2013, pp. 366-367.

[...] *haq subhānahu wa ta 'ālā khusrāuliq  
khwudīn alarnīng khilāfatī bashīgha  
qoydī kim 'adālatlarī 'aynīnīng  
chashmasi zulālī mulk bustānīn sīrāb  
qilghay.*

[...] Dieu le Glorifié et le Très Haut a posé la couronne sur la tête du roi afin que la pureté de la fontaine de la source de ses justices rende prospère le verger fleuri du royaume.

Au cours de son discours Nawā'ī reprend les idées de Nizāmī exposées dans les deuxième et quatrième discours, les seuls qui, sur les quatre premiers *maqālat* du *Makhzan al-asrār*, s'adressent directement au sultan. Tout comme Khusrau Dihlawī et Jāmī, Nawā'ī a regroupé les exhortations à la personne du prince dans un seul chapitre<sup>9</sup>. Il a repris les arguments de Nizāmī, mais les a disposés de façon à amplifier leur force de persuasion. À l'instar de son illustre prédécesseur, Nawā'ī commence son troisième *maqālat* par un éloge de la grandeur du sultan, devant lequel Dieu a fait se prosterner tous les sujets. Mais c'est pour rappeler aussitôt au prince que sa grandeur est toute relative (Nawā'ī, Ms Michigan 450, p. 39) :

*bil muni kim sen daghī bir bandasen  
köprāgīdin 'ājiz u afkandasen*

sache que toi aussi tu es un esclave  
tu es plus faible et plus vil que la plupart des gens

Le poète se montre par ailleurs très critique sur le comportement spirituel du prince en regard de celui dont font preuve ses sujets (Nawā'ī, Ms Michigan 450, p. 39) :

*ermās alar tofragh u sen nūr-i pāk*

ils [les sujets] ne sont pas poussière et tu n'es pas pure  
[lumière]

*khilqat alargha u sangā tīra khāk*

eux et toi avez été créés à partir de la terre sombre

*barcha jawāriḥ bilā a 'zāda teng  
sūrat-i nau ī wa hayulāda teng*

vous êtes égaux du point de vue des membres du corps  
vous êtes égaux du point de vue de la forme de l'espèce et  
[de la matière]

*lek hunar ichrā kamāl ichrā ham  
khulq-i khwush u lutf-i maqāl ichrā ham*

mais en ce qui a trait au mérite et à la perfection  
en ce qui a trait à la bonne conduite et à l'affabilité des  
[propos]

*shar' tarīqāda 'ibādatda ham  
haq yolida taqwi-yu tā 'atda ham*

dans la voie de la loi religieuse et dans le culte  
dans le chemin de la vérité, dans la dévotion et l'observance

*sen tūshübān yol nahajīdīn yīraq  
köprāgi sendin yürübān yakshīraq*

tu t'es retrouvé loin de la voie du chemin  
beaucoup ont progressé mieux que toi

<sup>9</sup> Voir le treizième discours du *Maṭla' al-anwār* d'Amīr Khusrau Dihlawī (Dihlawī, 1975, pp. 241-249) et le treizième discours du *Tuhfat al-ahrār* de Jāmī (Jāmī, 1386/2006, pp. 422-424).

Les propos du poète sont nettement plus violents que ceux que tenait Nizāmī pour encourager le monarque à se tourner vers la religion. Ces vers issus du *Trésor des secrets* montrent ainsi que le poète persan ménageait davantage celui qui apparaissait comme l'ombre de Dieu sur terre (Nizāmī, 1384/2004, p. 37) :

*gū khabar-i dīn u diyānat kujā-st  
mā ba-kujā 'īm u amānat kujā-st*

[...]

*chāra-yi dīn sāz ki duniyāt hast  
tā magar ān nīz biyārī ba-dast*

dis où est la connaissance de la religion et de la piété  
où sommes-nous et où est la probité

[...]

prends soin de la religion car le monde est à toi  
de sorte que tu t'empares aussi de l'autre

La véhémence du poème chaghatay, dont le ton tranche avec les adresses plus mesurées de son modèle, vise sans doute à ancrer l'idée de la soumission du sultan à Dieu et à faire entendre la conséquence principale qui en découle : le respect de la sacralité du lien qui le rattache à ses sujets. Aussi le roi doit-il constamment avoir à l'esprit que son peuple lui a été confié par la volonté divine tel un dépôt (*wadā'i*), au sujet duquel il aura à rendre des comptes lors du jour du jugement dernier (*hashr kūni*). Nawā'ī poursuit la trame de son fil argumentatif : la tyrannie est non seulement contraire à la charge qui a été conférée au sultan par Dieu mais, de surcroît, elle lui porte directement préjudice. Une fois encore, cette idée était présente chez Nizāmī qui avisait le prince que les exactions commises en son nom détruisaient l'empire, et que son royaume ne pourrait durer que grâce à l'effet de sa bienveillance envers ses sujets. Par la suite le polygraphe timouride se montre davantage explicite, jusqu'à faire preuve d'une certaine brutalité du point de vue des images poétiques. En effet, en plein cœur de son *maqālat*, Nawā'ī insère une longue illustration particulièrement colorée de la cruauté royale, à travers la description satirique de ses débauches. Il s'agit d'un passage célèbre, véritable morceau de bravoure, dont nous ne livrons ici que l'incipit, à la faveur duquel le poète apostrophe directement le roi (Nawā'ī, Ms Michigan 450, p. 40) :

*chūn ki farah bazmigha 'azm äylädīng  
'aysh u tarab 'azmigha bazm äylädīng*

*qaşr ki bazm anda muhayyā bolup  
zīnati firdaus-i mu'allā bolup*

*pardalari rishtasi el jānīdīn  
la 'li-wu shingarfi ulus qānīdīn*

*shamsasi el māli bilā zarnigār  
el dur u la 'li bilā gauharmigār*

puisque tu as résolu de célébrer la splendeur  
que tu as festoyé pour t'adonner au plaisir et aux  
[réjouissances]

le palais dans lequel la fête a été organisée  
a été orné tel le sublime paradis

la corde de ses rideaux a coûté la vie au peuple  
ses rubis et sa teinte écarlate le sang des gens

son plafond a été doré avec le bien du peuple  
et serti avec les perles et les rubis du peuple

*khishtini masjid būzūbān keltürüp  
tashīnī el marqadīdīn yetkürüp*

on a apporté ses briques après avoir détruit les mosquées  
on a prélevé ses pierres sur les tombes du peuple

La charge se prolonge sur plusieurs dizaines de distiques, lesquels mêlent à la violence des comparaisons et des métaphores le réalisme cru des descriptions (Toutant, 2013, pp. 383-385). Une représentation aussi imagée de la dépravation causée par les fastes royaux dans le chapitre consacré aux sultans ne trouve pas d'équivalent chez les prédécesseurs persans. La scène que Nawā'ī peint sous nos yeux ne laisse aucune place à l'interprétation, l'enjeu se limitant visiblement à susciter une évidente réprobation. Au terme du *maqālat*, le poète s'adresse de nouveau au souverain pour lui rappeler que Dieu l'a élevé à ce rang afin de faire régner la justice, et l'exhorte une dernière fois à cesser de se comporter en tyran à l'encontre de ses sujets. Il n'est jamais trop tard pour s'amender, même s'il s'agit là d'une qualité bien rare chez les rois, comme le déplore Nawā'ī, à l'exception toutefois de son contemporain Ḥusayn Bayqara, que le tout dernier vers du discours se fait fort d'exonérer *in extremis* de tout vice<sup>10</sup>.

Dans la réécriture de ce discours, sourde donc la volonté de se montrer beaucoup plus incisif que le modèle, de saisir et de percuter sans ménagement l'esprit du lecteur, et déjà celui de l'auditoire qui, à l'époque, devait être formé du sultan et de sa suite. Si, à l'instar de Nizāmī, l'auteur du *Ḥayrat al-abrār* a accordé une place importante à la dénonciation de l'injustice princière dans son *mathnawī*, le souci didactique qui lui est propre l'a incité à se montrer davantage explicite. Il s'agit d'un trait caractéristique de l'écriture du polygraphe timouride qui explique pour une large part la nature de l'originalité de son imitation. Dans le cas de la réécriture de l'anecdote chargée d'illustrer ce *maqālat*, ce penchant va même jusqu'à encourager l'auteur à bouleverser totalement la logique de son modèle.

### **Une imitation en forme de subversion : le droit de réponse accordé au sultan Bayqara**

Pour illustrer le quatrième discours du *Makhzan al-asrār* sur la conduite des rois envers leur sujet, Nizāmī met en scène une vieille femme (*pīra zan*) qui invective le sultan seldjoukide Sanjar en raison de l'injustice dont

<sup>10</sup> Tout comme les *mathnawī* de Nizāmī, d'Amir Khusrau Dihlawī et de Jāmī, l'ouvrage de Nawā'ī est dédié au sultan de son époque, Ḥusayn Bayqara (1438-1506).

elle s'estime être la victime. L'apologue est célèbre et a fait l'objet de nombreuses représentations picturales<sup>11</sup>. En voici la translittération et la traduction (Nizāmī, 1384/2004, p. 45) :

<i>pīrzanī rā sitamī dar-girift</i>	l'injustice avait accablé une vieille femme
<i>dast zad u dāman-i sanjar girift</i>	celle-ci attrapa brutalement le vêtement de Sanjar
<i>k-ey malik āzarm-i tū kam dida-am</i>	« ô roi, j'ai peu connu ta bonté
<i>w-az tū hama sāla sitam dida-am</i>	et chaque année je n'ai connu qu'injustice de ta part
<i>shahna-yi mast āmada dar kū-yi man</i>	le chef de la police ivre est venu dans ma rue
<i>zad lagadī chand farā rū-yi man</i>	il m'a roué le visage de quelques coups de pied
<i>bīgunah az khāna ba rūyam kashīd</i>	innocente il m'a traînée hors de ma maison
<i>mīy kashān bar sar-i kūyam kashīd</i>	il m'a traînée par les cheveux jusqu'au bout de la rue
5 <i>dar sitamābād-i zabānam nihād</i>	il m'a couverte d'opprobre
<i>muhr-i sitam bar dar-i khānam nihād</i>	il a posé les scellés de la tyrannie sur la porte de ma maison
<i>guft falān nīmashab ey kūzhpusht</i>	il a dit « eh bossue qui en telle nuit profonde
<i>bar sar-i kūy-i tū falān-rā ki kusht</i>	a tué untel à l'entrée de ta rue »
<i>khāna-yi man just ki khunī kujā-st</i>	il a fouillé ma maison à la recherche du meurtrier
<i>ey shah az īn bīsh zabānī kujā-st</i>	Sire, où y a-t-il quelqu'un de plus avili que ça ?
<i>shahna buwad mast ki ān khūn kunad</i>	le chef de police était ivre lorsque le sang a été versé
<i>'arbada bā pīrzanī chūn kunad</i>	pourquoi profère-t-il ses cris d'ivrogne sur une vieille [femme ?
<i>raṭl-zanān dakhli-wilāyat barand</i>	les soiffards emportent le revenu du pays
<i>pira zanān rā ba jināyat barand</i>	ils emmènent les vieilles femmes les accusant de crime
10 <i>ānkī dar īn zulm naẓar dāshā-ast</i>	celui qui a regardé avec bienveillance la tyrannie
<i>sitr-i man u 'adl-i tū bardāshā-ast</i>	a détruit mon honneur et ta justice
<i>kūfta shud sīna-yi majrūh-i man</i>	mon sein meurtri a été détruit
<i>hech namānd az man u az rūh-i man</i>	il ne reste rien de moi et de mon âme
<i>gar nadihī dād-i man ey shahriyār</i>	si tu ne me rends pas justice, Sire
<i>bā tū rawad rūz-i shumār īn shumār</i>	cela te sera compté le jour du Jugement
<i>dāwarī-yu dād namī-bīnamat</i>	tu es juge et je ne vois pas ta justice
<i>w-az sitam āzād namī-bīnamat</i>	et je ne te vois pas à l'abri de la tyrannie
<i>az malikān quwwat u yārī rasad</i>	c'est des rois que viennent force et assistance
<i>az tū ba mā bīn ki chī khwarī rasad</i>	de toi, vois quel désarroi nous advient
15 <i>māl-i yātimān sitadan sāz nīst</i>	il ne convient pas de s'emparer du bien des orphelins
<i>bagzar az īn ghārat abkhāz nīst</i>	renonce à ce pillage, ce n'est pas Abkhāz*
<i>bar pala-yi pīra zanān rah mazan</i>	ne dépouille pas une vieille femme du peu de ce qu'elle [possède
<i>sharm bidār az pala-yi pīra-zan</i>	aie honte des cheveux blancs d'une vieille femme
<i>banda ī u da'wa-i shāhī kunī</i>	tu es esclave et tu prétends à la royauté
<i>shāh na ī chūnki tabāhī kunī</i>	tu n'es pas un roi quand tu te livres à la destruction
<i>shāh ki tartīb-i wilāyat kunad</i>	le roi qui met en ordre les affaires du royaume
<i>ḥukm-i ra'iyat ba-ri'āyat kunad</i>	gouverne ses sujets avec bonté
<i>tā hama sar bar khat-i farmān nihand</i>	afin que tous obéissent à ses ordres
<i>dūstiyash dar dīl u dar jān nihand</i>	et qu'ils le chérissent dans leur cœur et leur âme
20 <i>'ālam rā zīr u zabar kardā ī</i>	tu as mis le monde sens dessus dessous
<i>tā tū ī ākhīr chī hunar kardā ī</i>	durant ton existence enfin qu'as-tu fait de bien ?
<i>daulat-i turkān ki balandī girift</i>	les Turcs qui se sont élevés à une telle prospérité
<i>mamlakat az dād pisandī girift</i>	se sont emparés des pays grâce à l'amour de la justice

<sup>11</sup> À titre d'exemple, voir en annexe n° 5 la représentation de la miniature exécutée en double-page pour une copie de la *Khamṣa* à Boukhara entre 1545 et 1546 par Maḥmūd Mudhahhib.

<i>chūnki tū bīdādgarī parwarī</i>	puisque tu cultives l'injustice
<i>turk na'ī hindu'ī ghāratgarī</i>	tu n'es pas un Turc mais un pillard hindou
<i>maskan-i shahrī z-i tū wayrāna shud</i>	les habitations des citadins à cause de toi ont été ruinées
<i>khirman-i dihqān z-i tū bīdāna shud</i>	la récolte des paysans à cause de toi a été réduite à néant
<i>z-āmadan-i marg shumārī bikun</i>	compte avec la venue de la mort
<i>mūrasidat dast hisārī bikun</i>	sa main arrive, protège-toi
25 <i>'adl-i tū qandīl-i shab-af'rūz-i tu-st</i>	ta justice est la lampe qui éclaire ta nuit
<i>mūnis-i fardā-yi tū imrūz-i tu-st</i>	le confident de ton lendemain est ton jour présent
<i>pīrzanān-rā sukhan shād dār</i>	rends les vieilles femmes joyeuses par ta parole
<i>w-īn sukhan az pīrzanī yād dār</i>	et souviens-toi de cette parole d'une vieille femme
<i>dast bidār az sar-i bīchāragān</i>	ne lève pas la main sur les malheureux
<i>tā nakhwurī yāsaj-i ghamkhwuragān</i>	afin de ne pas souffrir des flèches de ceux qui souffrent
<i>chand zanī tūr ba-har gūsha'ī</i>	combien de temps vas-tu tirer des flèches dans tous les [coins
<i>ghāflī az tūsha-yi bī tūsha'ī</i>	tu ignores les ressources des sans ressources
<i>fath-i jahān rā tū kalid āmadī</i>	tu es arrivé tel une clé pour la conquête du monde
<i>n-az pa-yi bīdād padīd āmadi</i>	tu n'es pas apparu pour soutenir l'injustice
30 <i>shāh bidānī ki jafā kam kunī</i>	sache qu'en tant que roi c'est à toi de faire diminuer [l'oppression
<i>gar digarān rīsh tū marham kunī</i>	si les autres ont des plaies c'est toi qui les panses
<i>rasm-i ḍa'īfān ba tā nāzish buwad</i>	les faibles ont coutume de te courtiser
<i>rasm-i tū bāyad ki nawāzish buwad</i>	tu dois avoir pour coutume de leur accorder tes faveurs
<i>gūsh ba daryuza-yi anfās dār</i>	écoute ceux qui mentent
<i>gūsha nishīnī dū-sih rāpās dār</i>	protège les rares personnes qui se sont retirées du monde »
<i>sanjar k-iqlīm-i khurāsān girift</i>	Sanjar qui avait conquis la terre du Khorasan
<i>kard ziyān k-īn sukhan āsān girift</i>	subit des pertes car il avait pris ces propos à la légère
<i>dād dar īn daur bar-andākhta-ast</i>	la justice à notre époque a disparu
<i>dar par-i sīmurgh waṭan sākhta-ast</i>	elle s'est établie sous l'aile du Simorgh
35 <i>sharm dar īn tāram-i azaq namānd</i>	il n'y a plus de retenue sous ce dôme azuré
<i>āb dar īn khāk-i mu'allaq namānd</i>	il n'y a plus d'honneur dans cette terre suspendue
<i>khīz nizāmī z-i ḥad afzūn-girī</i>	lève-toi Nizāmī tu vas au-delà des limites
<i>bar dil-i khūnāb-shuda khūn-girī</i>	tu fais couler le sang sur le cœur ensanglanté

\* Ville du Turkestan dont les habitants étaient dits particulièrement féroces.

Le poète ne nous renseigne donc pas sur la réaction de Sanjar et sur son éventuelle réponse aux accusations de la vieille femme. Le lecteur peut imaginer que le sultan a fait preuve de mépris (b. 33) et qu'une telle attitude a entraîné sa chute. La réécriture de Nawā'ī reprend ce canevas narratif, mais, premier fait significatif, son protagoniste change. C'est Husayn Bayqara, le sultan timouride qui régnait à l'époque de la composition du poème, qui est choisi pour incarner le monarque aux prises avec une victime de sa supposée tyrannie (Nawā'ī, Ms Michigan 450, pp. 41-42) :

<i>shāh-i ghāzī qahrining ṣaršari</i>	le vent de la colère du roi vainqueur vient à bout d'un épi
<i>bir sarkash khoshani barbād etip</i>	tête et l'eau de la justice rend prospère le champ gâté où a poussé cet épi
<i>'adlīning suyi ol khosha butgan</i>	
<i>büzügh mazra'ani ābād qilghani</i>	

- anda ki ghāzī shah-i farkhunda bakht* lorsque le roi vainqueur et chéri du sort  
*tāj alayin dep talāshur erdi takht* dérobait les trônes pour s'emparer des couronnes  
*yüz iki yüzcha kishi birlä qazaq* que dans son errance guerrière il s'élançait avec cent ou  
 [deux cents hommes  
*gah yeri khorazm edi gah adāq* tantôt sur la terre du Khorezm tantôt à Azaq\*  
*nāwaki dushman yürägin qan etip* que sa flèche ensanglantait le cœur de l'ennemi  
*tighi 'adū bashini parrān etip* que sa lame faisait voler la tête de l'adversaire  
*bar edi dhātīda sazāwārliq* il y avait dans sa personne assez de dignité  
*kīm haq anga berdi jahāndārliq* pour que Dieu lui confie le gouvernement du monde  
 5 *'adl eshigin elgā kushād āylādi* il ouvrit les portes de la justice au peuple  
*takht üzä olturdi-yu dād āylādi* il s'assit sur le trône et rendit justice  
*tüzdi büzüqlärni 'imārat bilä* il reconstruisit ce qui était détruit en bâtissant  
*zulmnī daf' etti 'adālat bilä* il éradiqua l'oppression en faisant justice  
*bid'at u fisq ahli bolup munzawī* les hérétiques et les débauchés furent écartés  
*'adli shari'at qolin etti qawī* sa justice renforça le bras de la charia  
*bir kün edi sayrgha 'azmi durust* un jour qu'il résolut de se promener  
*shifta zālī etägin tutti rust* une vieille affolée le retint fermement par son vêtement  
*nāla-wu afghān chekibān tortip āh* avec force gémississements et plaintes  
*dedi ki ey shāh-i shari'at-panāh* elle dit : « ô roi, refuge de la charia  
 10 *qilghum agar 'adl esä mar'ī bukum* si aujourd'hui ce que je fais est conforme à la justice  
*sening ilä da'wī-yi shari'at bukum* aujourd'hui se présentent à toi des revendications liées  
 [à la charia  
*shari'at bu kim āylāmā maḥkam 'itāb* la condition en est que tu refraines ta colère  
*maḥkam-yi shari'at dā berkil jawāb* livre ta réponse devant le tribunal de la charia »  
*shah dedi gar da'wī esä qanīma* le roi répondit : « si la revendication est mon sang  
*shari'at esä minnaitidür jānīma* la reconnaissance de la charia est ma vie »  
*āylādilār boldi chū bu nūkta jazm* comme ils se mirent d'accord sur ce point  
*qāḍī-yi islām ḥuzūrigha 'azm* ils allèrent trouver le juge musulman  
*ikkisi chūn yandaship olturdilar* alors que les deux s'étaient assis côte à côte  
*har sarī hayrat bilä el turdilar* tout autour les gens restaient perplexes  
 15 *ma'arakada zāl bilä rustamī* tels Zal et Rustam sur le champ de bataille\*\*  
*bashlarī üzrā üküliüp 'ālamī* sur leurs têtes le monde s'était rassemblé  
*zāl dedi kim qazaq erkāndā shāh* la vieille prit la parole : « lorsque dans son errance  
 [guerrière le roi  
*tigh chekip kīm chekār erdi sipāh* tirait l'épée et menait son armée  
*bar edi men tülgha jigargosha'ī* veuve il ne me restait qu'un fils  
*bal jigarim mazra'idin khosha'ī* mais mon fils était l'épi de mon champ ensemencé  
*bāghīm ara sarw-i sīhī-shīwa ol* dans mon jardin il était le haut cyprès élancé  
*bal-ki quruq nakhlīm ara mīwa ol* il était le fruit de ma branche séchée  
*shāh qilichi jigarim qildī chāk* le sabre du roi a taillé en pièce mon fils  
*ol jigarim pārasin etti halāk* il a détruit mon petit  
 20 *tigh ilä yarip jigarim yanini* avec l'épée il a fendu le flanc de mon fils  
*yergä aqizdi jigarim qanini* il a fait couler par terre le sang de mon fils »  
*ayttī qāḍī ketür ikki guwāh* le cadī dit : « fais venir deux témoins  
*tā qilayin ḥuknini bī ishtibāh* afin que mon verdict soit indiscutable »  
*dedi gar ikki tanuq etsām hawas* elle dit « si l'envie me prend d'avoir deux témoins  
*ham aning-oq 'adli-yu inşāfi bas* me suffisent sa justice et sa probité »  
*böylä chū ikki tanuq otkardī zāl* ainsi lorsque la vieille fit présenter les deux témoins  
*boldi muqir khusraw-i farkhunda fāl* le roi chéri de la fortune avoua

- qādī olup 'adl harīmigha khāš  
qildi rawān hukm diyat yā qīšās* le cadî qui était familier du sanctuaire de la justice  
fit connaître son verdict : le prix de l'or ou du sang
- 25 *shah dedi shar' etsā bu yanglīgh adā  
shar'-i nabī hukmīgha janīm fidā  
yaghlīgh ilā baghladi boynīni rust  
yüz hamyānning daghī boynīni sust  
tigh berip zālgha bī wahm u bīm  
bir sarī daghī tōkūbān ganj u sīm  
dedi qīšās āylāsāng allīngda bash  
sīmni al gar gharāqingdūr ma 'āsh* le roi dit : « si la loi s'applique ainsi  
je sacrifie ma vie au verdict de la loi du Prophète »  
il noua fermement un foulard autour de sa gorge  
et relâcha la gorge de cent bourses  
il donna l'épée à la vieille sans frayeur ni crainte  
et lui versa par ailleurs de l'or et de l'argent  
il dit : « si tu veux te venger ma tête est devant toi  
prends l'argent si ton intention est de prendre de l'argent  
[pour vivre
- men edim ol amrda bī-ikhtiyār  
har ne sen etsāng manga ne ikhtiyār* en donnant cet ordre je n'avais pas le choix  
quoi que tu fasses cela ne relève pas de mon choix »
- 30 *tighni ol 'adl ilā inšāf tund  
zāl-i ḥaznī tishlaridek qildī kund  
tūshiti ayaghīgha bolup 'udhrkhwāh  
dedi ki ey khusrāw-i anjumsipāh  
gar yigītīm qīldi fidā jān sāngā  
men qarī jānī daghī qurbān sāngā  
mendin agar boldi 'ayān iqtirāb  
luṭf ilā 'afw et ki men oldum kharāb  
wah bu ne izhār-i khijālat bolur  
bu ne degān luṭf u 'adālat bolur* cette justice et cette probité émoussèrent  
la lame aiguisée comme les dents de la vieille malheureuse  
elle tomba à ses pieds et se confondit en excuses  
elle dit « ô roi d'une constellation d'armées  
si mon fils t'a sacrifié sa vie  
mon aussi je te sacrifie ma vieille vie  
si le trouble est advenu de par ma faute  
pardonne gracieusement car je suis dévastée »  
ô quelle expression de honte voit-on ici  
et quelle grâce et justice voit-on ici
- 35 *zāl kechip da 'wī-yu dastānīdīn  
yoq ki oghul qanīdīn öz jānīdīn  
ṭurfā bu kim khusrāw-i 'ādil anī  
'adl ilā ol daurdā āylāp ghanī  
zāl nī anjum kibi sīm-i rawān  
zāl falakdek qilibān naujuwān  
sīm kūchīdīn boluban sīmbar  
khalq laqab āylāp āngā zāl-i zar  
zāl falakdīn nechā kōrsāng alam  
shah chū qīlur 'adl nawā'ī ne gham* la vieille renonça à sa plainte  
concernant le sang de son fils mais aussi à sa propre vie  
ce qui est étonnant c'est que le roi juste  
l'a rendue riche à cette époque avec justice  
la vieille était comme les étoiles, couverte d'argent  
grâce au jeune homme la vieille était à l'image du ciel  
elle était argentée d'un éclat plus fort que l'argent  
les gens la surnommaient la vieille [comblée] d'or  
combien la vieille a souffert à cause de la providence  
puisque le roi rend justice à quoi bon le chagrin, Nawā'ī  
échanton au visage de rose apporte la coupe de la justice  
vois quelles fleurs fait éclore l'accomplissement de la  
[justice
- 40 *sāqī-yi gulchihra ketūr jān-i 'adl  
kōr ki ne gullar achar anjām-i 'adl  
'adl ayaghīn tut ki bolup shād ichāy  
'ādil-i daurānī qīlīp yād ichāy* tends la coupe de la justice afin que je boive avec joie  
que je boive en rappelant l'époque de la justice

\* L'ancienne colonie grecque connue sous le nom de Tanaïs, devenue Tana au Moyen Âge puis Azaq sous la domination turque, correspond à l'actuelle ville russe d'Azov située près de l'embouchure du Don.

\*\* Dans le *Shāhnāma* de Firdausī, Zāl est le père de Rustam. L'auteur joue ici sur le nom propre du personnage et sur la signification du terme persan *zāl* [vieux] qui renvoie donc à la vieille femme dans le contexte de l'anecdote.

Le récit montre que Nawā'ī s'est scrupuleusement inscrit dans le cadre de la réécriture : le sujet de l'anecdote qui vient illustrer le discours sur la justice met, là aussi, en présence une vieille femme qui apostrophe le sultan en prétendant qu'il a été responsable de l'injustice qu'elle a subie. La longueur

des deux textes est sensiblement la même : 36 *bayt* chez Niẓāmī, 41 chez Nawā'ī. Il n'y a donc aucun doute pour le lecteur qui identifiera rapidement la scénette comme une réécriture de l'apologue du *Makhzan al-asrār*.

Parmi les inflexions que le poète fait subir à la narration originelle, la modification la plus flagrante est d'abord celle qui affecte les personnages du récit. C'est le souverain timouride en personne, Ḥusayn Bayqara, qui joue le rôle de Sanjar dans le pastiche. À l'inverse de ce qui se produit dans le modèle, l'auteur de l'imitation ne laisse pas ce protagoniste muet. De même, les propos du juge (*qāḍī*) sont retranscrits au style direct, alors que dans le texte de Niẓāmī seules les paroles de la vieille femme faisaient l'objet d'un tel traitement. Dans la réécriture, il y a désormais trois discours qui sont relayés : celui de la vieille femme qui s'étend sur 22 *bayt* et qui, sûrement par souci de fidélité au modèle, reste de loin le plus long, mais aussi celui du sultan (8 *bayt*) et celui du cadī (2 *bayt*). Le monologue du *Makhzan al-asrār* fait donc place à une polyphonie certes déséquilibrée d'un point de vue quantitatif, mais qui n'en conserve pas moins la volonté de faire entendre les différentes parties concernées par le litige.

La structure fait aussi l'objet d'importants remaniements. Le texte de Niẓāmī est tout entier construit autour du discours de la vieille femme qui occupe 31 *bayt* sur un total de 36. Les vers qui encadrent la prise de parole consistent en l'exposé d'une situation initiale (b. 1), tandis que les quatre derniers distiques offrent une chute au récit, celle des conséquences que Sanjar a dû essuyer (b. 33) à cause de son dédain envers ses plus humbles sujets, et pavent le chemin jusqu'à la conclusion désespérée d'un poète qui déplore la disparition de la justice dans ce bas monde (b. 34-36). L'anecdote repose donc sur un long monologue qui mêle l'invective et l'exhortation. La réécriture chaghatay présente un schéma narratif plus complexe. Le revirement soudain de situation qui montre la surprise de la vieille femme confrontée au comportement inattendu du roi (b. 25-29) et qui aboutit à l'échange des rôles de plaignant et d'accusé (b. 31-33) crée un effet de dramatisation sans précédent. La surprenante réaction du sultan était toutefois préparée par l'en-tête (*sarlawha*) de la *ḥikāyat* et les sept premiers distiques qui s'attachent à présenter Ḥusayn Bayqara en serviteur zélé de la justice. La perspective narrative s'annonçait donc résolument différente dès l'introduction du récit, et il n'est finalement pas étonnant que la chute de l'apologue livre une conclusion inverse de celle proposée par l'hypotexte : le meurtre du fils devient un sacrifice auquel la vieille consent elle

aussi par amour pour son souverain. Le pessimisme du poète persan peut donc s'effacer au profit de l'optimisme de son épigone chaghatay qui veut révéler « quelles fleurs fait éclore l'accomplissement de la justice » (b. 40), et qui n'a pour cela pas hésité à transformer l'invective en confrontation, l'acte d'accusation en témoignage d'admiration, et la déploration finale en une vibrante leçon de comportement princier (b. 34).

Si l'on se penche à présent sur les différentes composantes de la narration, on constate non seulement que le discours de la vieille femme est réduit d'un tiers par rapport au modèle (de 31 *bayt* à 22), et qu'en outre le pathétisme en est atténué. Alors que dans le *Makhzan al-asrār*, le discours de la victime rapporte crûment les brutalités dont elle a fait l'objet, en n'épargnant au lecteur aucun détail sur pas moins de 6 distiques (b. 3-8), le récit de Nawā'ī ménage davantage la vieille femme pour reporter toute la violence des exactions royales sur celle subie par son fils, dont la description n'occupe plus que 2 *bayt* (b. 19-20) et reste de fait assez allusive comparée à la scène narrée dans le texte persan. Dans le contexte guerrier du *qazaqliq* (b. 1-4), le meurtre du fils apparaît probablement moins arbitraire que les vexations infligées à une vieille femme innocente par des agents de police ivres. Mais surtout, les propos qui suivent le récit de ces brutalités n'empruntent pas la même voie d'un texte à l'autre. Dans l'apologue du *Makhzan al-asrār*, la vieille femme tire une généralisation cinglante sur l'état du royaume à partir de ce qui lui est advenu : les timbaliers du roi volent les revenus du pays et maltraitent les vieilles femmes (b. 9). Si un tel contexte incite Nizāmī à exhorter les souverains à gouverner leurs sujets avec bonté (b. 25-32), il fournit d'abord le prétexte à la formulation d'un certain nombre de reproches et d'invectives, puisque le sultan est tour à tour traité de destructeur (b. 17), de « bon à rien » (b. 20), de « pillard hindou » (b. 22), d'« oppresseur des miséreux » (b. 23), d'« ignorant » (b. 28), etc. La critique est particulièrement virulente et, somme toute, en accord avec la conclusion pessimiste du poète. Il en va bien autrement dans la réécriture chaghatay : le texte est dépourvu de ce genre de généralisation et l'invective en est pour ainsi dire absente. Au début, la vieille demande simplement au roi de « refreiner sa colère », et par la suite son discours est nettement moins véhément. Il commence même par une apostrophe qui fait du sultan « le refuge de la charia » (b. 9)<sup>12</sup>. Dans la version de Nizāmī, il y a une

<sup>12</sup> Les expressions *sharī'at-panāh*, de même que *islām-panāh* [refuge de l'islam], ou *zillulah* [l'ombre de Dieu] sont des titres qui ont été fréquemment associés aux sultans (à ce sujet,

accusation et une sentence, dont l'exécutant est la destinée elle-même. Mais Sanjar n'a pas de droit de réponse, et son silence fait de lui un coupable dans l'esprit du lecteur. C'est précisément sur ce point que Nawā'ī subvertit le modèle. Le poème chaghatay n'est plus seulement à charge et le poète donne un droit de réponse à Bayqara, une innovation qui est à l'origine du bouleversement diégétique qui inverse *in fine* l'image du monarque laissée par le texte persan.

Ce contraste dans le traitement de la figure royale a une première cause évidente. Si la relation du comportement du sultan et de sa préoccupation pour la justice diffère à ce point dans la réécriture, cela est d'abord dû à la nature des rapports que les deux littérateurs entretiennent avec leur protagoniste respectif. Nizāmī (1140/1-1209) était encore jeune lorsque le dirigeant de l'Empire seldjoukide, Aḥmad Sanjar ibn Malikshāh (1086-1157), décède. Tel n'est pas le cas de Nawā'ī (1441-1501), né tout juste trois ans après son aîné Ḥusayn Bayqara (1438-1506) et dont la carrière s'est déroulée, pour une grande part, à la cour de ce dernier. Les chroniqueurs n'ont eu de cesse d'insister sur ce point : dès leur plus jeune âge, et jusqu'à leur mort, les biographies des deux hommes s'entremêlent étroitement (Sotimov, 1994, pp. 12-17). Celui que Babur décrit comme un compagnon (*muṣāḥib*) du souverain (Babur, 1971, folio 170b) avait d'abord été son frère de lait (par le système turco-mongol du *kökältash*), et lorsque Bayqara monte sur le trône, Nawā'ī occupe une position élevée au palais et fait partie du premier cercle de l'entourage princier<sup>13</sup>. Après avoir été nommé *muhrdār* [garde des sceaux] en 1469, il fut officiellement élevé au rang d'émir du *dīwān-i 'alā* [le conseil turc relatif aux affaires militaires] en 1472. En 1479, le poète occupe la fonction de gouverneur (*hākim*) d'Hérat. Si on ne trouve guère dans les chroniques de renseignements relatifs à la carrière du littérateur entre 1479 et 1487, tout indique que même dépourvu de charge officielle Nawā'ī devait jouer un rôle assez important pendant ces années-là pour que Bayqara, qui le comparait à un « confident intime » (*muqarrab-i ḥaḍrat-i sulṭānī*), se crût obligé de l'éloigner afin de promouvoir aux responsabilités Maj al-Dīn Muḥammad, personnage dont l'opposition au poète était notoire (Bartol'd, 1928, pp. 142-150 ; Bertel's, 1948, pp. 219-227). Nawā'ī appartenait au cercle restreint des courtisans de Bayqara (*ichkiyān*) et, selon les

voir par exemple Moaddel, 2005, p. 173). L'épithète *sharī'at-panāh* est aussi employée pour référer plus spécifiquement à des cadis et peut alors signifier le juge chariatique (Bathia, 1992, p. 54).

<sup>13</sup> Sur la question, voir Sotimov, 1993, pp. 53-60.

mots de Khwāndamīr, il se tenait plus près du trône que n'importe lequel des grands émirs (Khwāndamīr, 1333/1954, IV, 137).

En mettant en scène Ḥusayn Bayqara dans sa réécriture, Nawā'ī ne pouvait donc songer à lui faire supporter ce que Sanjar endure dans le *Makhzan al-asrār*. Pour autant, si l'anecdote de la vieille femme se meut en panegyrique de la justice du dirigeant timouride sous la plume de Nawā'ī, l'on se souvient que le discours (*maqālat*) qui précédait se montrait beaucoup moins complaisant, et tendait davantage à conforter la vision de Nizāmī. Il est donc douteux pour cette raison que la subversion du modèle persan ne puisse s'envisager que comme la conséquence d'une intention apologétique de la part de son rejeton chaghatay. C'est davantage le penchant didactique qui anime le polygraphe timouride, et l'influence qu'il pouvait avoir sur Ḥusayn Bayqara qui ont incité Nawā'ī à user d'une telle stratégie rhétorique pour renvoyer au sultan une image magnifiée de son propre comportement en guise d'exemple à imiter. Après avoir frappé l'esprit de son souverain sans trop de ménagement dans le discours, Nawā'ī a montré très concrètement à travers cette édifiante anecdote de quelle façon ce dernier pouvait œuvrer pour le bien de ses sujets. Toutefois, à travers ce miroir que le poète a tendu au prince, il semblerait que ce ne soit pas seulement à se montrer plus juste que Nawā'ī ait subtilement convié le dirigeant timouride, mais surtout à pratiquer la justice dans le seul cadre prévu par la légalité islamique. La nuance est importante lorsque l'on sait de quel poids pouvaient encore peser les traditions et les coutumes mongoles dans l'Empire timouride. L'on entrevoit alors comment à la surface des vers du poème affleurent les enjeux qui se posaient de manière spécifique aux différents acteurs de cette époque.

### **Sultān Ḥusayn, « refuge de la charia » : un compliment en forme d'invite**

Il est remarquable que la question de la justice ne soit pas traitée de la même façon dans les deux apologues. Les mots qui renvoient à cette notion ne sont pas les mêmes d'un texte à l'autre. Chez Nizāmī, les termes employés sont *sitam* [injustice] (b. 1, 2, 13), *sitamābād* [demeure de l'injustice] (b. 5), *'adl* [justice] (b. 10, 25), *dād* [justice] (b. 12, 13, 34), *bīdād* [injustice] (b. 29), *bīdādgarī* [injustice] (b. 22). Le lexique est donc majoritairement persan, puisque le terme arabe *'adl* n'apparaît que deux fois, lorsque les

mots formés sur le persan *dād* reviennent à cinq reprises. Dans le texte de Nawā'ī, ce sont au contraire les termes d'origine arabe qui dominent pour signifier l'idée de justice : '*adl* (*sarlawha*, b. 5, 7, 10, 22, 24, 30, 36, 39, 40 et 41), '*adālat* [justice] (b. 6, 34) et '*ādil* [juste] (b. 36, 41), autant de formes issues d'une même racine et employées de façon récurrente, tandis que *dād* (b. 5) n'est utilisé qu'une seule fois. Le vocabulaire islamique est d'ailleurs nettement plus présent dans la réécriture : *islām* (b. 13), *qādī* (b. 13, 21, 24), *sharī'at* (b. 7, 9), *shar'ī* (b. 10, 12), *shar'* (b. 11, deux fois au b. 25), ou encore *nabī* dans l'expression *shar'-i nabī* [loi du Prophète] (b. 25).

Selon cette perspective, Nawā'ī s'efforce de représenter le sultan timouride sous les traits d'un fervent défenseur de la loi islamique : grâce à son règne, « les hérétiques et les débauchés ont été mis à l'écart / sa justice a renforcé le bras de la charia » (b. 7) ; et il est lui-même qualifié significativement par son accusatrice au tout début de l'apologue de « refuge de la charia » (*shāh-i sharī'at-panāh*, b. 9). Lorsque, à la suite des accusations de la vieille femme le litige survient, le poète insiste d'emblée sur le caractère islamique de sa résolution : la vieille présente des revendications liées à la charia (*da'wī-yi shar'ī*) et veut convoquer le roi devant « le tribunal de la charia » (*maḥkama-yi shar'*, b. 11). D'ailleurs le récit s'applique à nous montrer un souverain qui s'en remet sans broncher à la loi islamique (b. 12) et qui se montre tout à fait disposé à déposer sa vie dans les mains du cadī (b. 13) puisque, comme il le dit lui-même, « je sacrifie ma vie au verdict de la loi du Prophète » (*shar'-i nabī*, b. 25).

L'on peut se demander pourquoi le polygraphe chaghatay insiste sur ses aspects, d'autant qu'ils sont totalement absents dans le modèle. Nul doute que ce sont là des préoccupations qui lui sont propres, et qu'elles expriment davantage une exhortation qu'une représentation de la réalité. Aussi n'est-ce pas un hasard si, dans ce contexte qui s'ingénie à faire la part belle à la légitimité islamique, un vocable d'origine turcique fasse entendre sa dissonance dès les premières lignes du texte pour rappeler avec fracas la persistance des coutumes turco-mongoles en cette fin de quinzième siècle dans l'empire. Le terme *qazaq* qui apparaît à deux reprises au début du texte (b. 2 et b. 16) et qui renvoie à la période d'errance guerrière (*qazaqliq*) de Bayqara lorsqu'il cherchait à se tailler un royaume par les armes entre 1457 et 1469, évoque l'importance de l'héritage mongol et laisse penser que ce legs a encore un certain poids à cette époque sur les populations du royaume<sup>14</sup>. À travers son

<sup>14</sup> Sur le terme *qazaq*, voir Doerfer, 1967, pp. 462-468.

récit, le poète timouride a-t-il voulu signifier, en s'appuyant notamment sur ce contraste lexical, le problème que pouvait constituer la superposition des deux sources d'un droit fondé en principe sur le code islamique mais toujours ancré en pratique dans des coutumes étrangères à la loi du Prophète ?

C'est la correspondance qui existe entre Nawā'ī et Jāmī (1414-1492) qui permet de conforter cette hypothèse. Une lettre autographe du grand poète persan de Hérat adressée à celui qui était autrefois son disciple et avec qui il continuait d'entretenir d'étroites relations<sup>15</sup>, révèle que les juges n'étaient pas toujours enclins à appliquer la jurisprudence islamique et que la charia était loin de s'imposer d'elle-même dans tous les litiges. Voici la translittération et la traduction de ce document (voir l'original en annexe n° 6) :

*al-faqīr 'abd al-rahmān al-jāmī*

L'humble 'Abd al-Rahmān Jāmī

*ba'd az 'arḍ-i niyāz ma'rūḍ ānki khidhmat khwāja zayn al-dīn abū bakr ki az farzandān ḥaḍrat shaykh al-islām-and qudds sirru allāh ba urdū-yi humāyūn tashrif āwarda ba sharaf-i malāqāt khwāhand rasīd u ba-'arḍ khwāhand rasānīd ki shakhsī rā ki qāḍī-yi kūsūya ki dar diyānat-i ū shubha'ī nīst ba sharārat u bad-nafsī-yi ū guwāhī mīdahand ba muta'allaqān-ishān baḥthī wa khaṣūmatī hast u mī-khwāhand ki ba taghallub pīsh burd u bā ānchi muṭtaqā-yi sharī'at-i maṭahhara ast rāḍī nīst iltimās ānki 'ināyat namūda iltifāt farmāyand ki nishānī ḥāsil shawad ki muṭlaqā az qānūn-yi sharī'at tajāwūz nanamāyand u agar ba khilāf-i sharī'at chīzī ba ḥimāyat girifta bāshand ba īshān bāz girdānand u hech kas ḥimāyat nakumad taufīq bād u sa'ādat zībādāt u iltimās*

Après l'expression de la supplication, il est rapporté que l'honorable Khwāja Zayn al-Dīn Abu Bakr, qui est l'un des enfants de son excellence le cheikh de l'islam, que Dieu sanctifie son secret, va honorer de sa présence le camp royal et obtenir l'honneur d'une entrevue ; il veut rapporter qu'une personne qui, selon le témoignage du cadī de Kūsūya\* – [juge] dont l'intégrité est au-dessus de tout soupçon –, a une nature sujette au vice et à la débauche, et est en conflit avec des gens qui lui sont liés et qu'il veut résoudre [cela] par la violence, et ne consent pas pour cela à agir en conformité avec la sainte charia. La requête consiste à ce que vous montriez votre charité et fassiez la grâce d'obtenir que l'ordre soit donné qu'on ne transgresse en aucune façon la loi de la charia, et que si en dépit de la charia on prend quelque chose pour sa protection\*\*, que cela lui soit rendu, et que personne ne le protège. Que la faveur [de Dieu] soit [avec vous] et que la fortune se montre généreuse. Paix sur vous.

\* Nom d'un village.

\*\* Traduction du terme *ḥimāyat*. Sur les connotations du mot dans ce contexte précis, voir Paul, 1991, p. 536.

À travers sa missive Jāmī enjoint donc Nawā'ī de s'assurer que dans le règlement de ce litige les juges appliquent strictement la loi de la charia.

<sup>15</sup> C'est Jāmī qui a initié Nawā'ī au soufisme de la confrérie naqshbandie, probablement après 1469, date supposée de leur rencontre à Hérat.

Loin de représenter un cas isolé, cette problématique resurgit par exemple dans une lettre écrite par le dirigeant naqshbandi de l'époque, Khwāja 'Ubayd Allāh Aḥrār qui demande à Nawā'ī qu'un autre différend soit résolu conformément à la loi islamique (Urunbaev, Gross, 2002, p. 236). Il s'agit en effet d'un thème particulièrement fréquent de la correspondance du grand cheikh naqshbandi de l'époque, puisque pas moins de vingt-et-une de ses lettres qui ont fait l'objet d'études se concentrent précisément sur la préservation et la diffusion de la charia à travers le domaine timouride et l'éradication des infidèles et de leurs coutumes. Une grande partie des lettres envoyées par Khwāja Aḥrār étaient d'ailleurs destinées à Nawā'ī afin qu'il intercède directement auprès du sultan Bayqara, sans compter que de nombreuses demandes étaient elles-mêmes adressées directement au sultan. Elles l'imploraient de faire respecter la charia et de repousser les coutumes turco-mongoles considérées comme autant de violations de la loi du Prophète, de façon à respecter l'obligation des dirigeants musulmans de combattre les ennemis de la foi (*ibid.*, pp. 21-34)<sup>16</sup>. À Hérat, capitale de l'Empire timouride, mais aussi vieux centre urbain de civilisation irano-islamique que l'on surnommait « le dôme de l'islam »<sup>17</sup>, les membres de la confrérie soufie naqshbandie à laquelle appartenaient Khwāja Aḥrār, Jāmī et Nawā'ī, faisaient alors tout leur possible pour réaffirmer la légalité islamique et éradiquer les coutumes et les institutions non-islamiques deux siècles après l'invasion mongole dans le Khorasan et le Mawarannaḥr.

Cette correspondance indique en outre l'évidence physique d'un véritable réseau de relations entre la Naqshbandiyya et la cour timouride de Hérat. La majorité des lettres de Khwāja Aḥrār, le premier des cheikhs naqshbandis à avoir assumé consciemment un rôle actif vis-à-vis des sultans, tout comme celles de Jāmī, l'autorité naqshbandie la plus influente de la capitale, avaient pour destinataire Nawā'ī, et l'on a émis dans ce sens l'hypothèse que ce dernier représentait pour la confrérie un moyen d'atteindre les strates bureaucratiques de l'empire et d'exercer une influence directe auprès de l'aristocratie turco-mongole (Ertuğrul, 2007, p. 203). Tout porte à croire par conséquent que la réécriture chaghatay de l'anecdote de la vieille femme et du sultan venait s'inscrire dans ce jeu complexe de relations qui façonnait le triumvirat composé par le sultan Bayqara, et deux

<sup>16</sup> Voir aussi Paul, 1991, p. 541.

<sup>17</sup> Expression que l'on retrouvera chez le chroniqueur 'Abd al-Razzaq Samarqandī, cité par Subtelny, 1995, p. 211.

des plus éminentes figures intellectuelles et confrériques de Hérat, Jāmī et Nawā'ī, dont l'objectif visait probablement à rapprocher les préoccupations du trône de celles de l'ordre naqshbandī<sup>18</sup>. On peut par conséquent imaginer que le poète a profité du goût que le sultan timouride cultivait pour les belles-lettres et plus particulièrement pour la *Khamasa*, genre hautement prisé par les cours timourides, pour lui tendre le miroir magnifié de ses actes supposés, en l'exhortant à agir en stricte conformité avec la loi islamique<sup>19</sup>. Il s'agit là d'une démarche propre à cette optique de spiritualisation politique de la confrérie naqshbandie, un ordre soufi caractérisé pour son attachement à l'orthodoxie religieuse et à la sunna. Tout comme elle donne à Bayqara le rôle du sultan juste, l'imitation fait ainsi jouer au poète chaghatay celui du soufi qui est appelé à prendre la place du vizir dans les fonctions de conseiller du prince (Fouchécour, 1986, p. 256).

## Conclusion

La réécriture chaghatay de l'apologue de la vieille femme qui invective le souverain sur son manque de justice à l'égard de ses sujets peut être lue comme un témoignage historique de premier plan au-delà de son intérêt littéraire. Les vers du poète reflètent d'abord la force du processus d'acculturation qui, à l'image de ce qu'a été l'existence de Ḥusayn Bayqara, a transformé une caste de guerriers nomades en monarques raffinés, abandonnant la rudesse de la steppe pour une vie de cour dont les canons persans fournissent l'indice de toute légitimité<sup>20</sup>. Ce fait, la poésie de Nawā'ī l'illustre très clairement : pour avoir donné ses lettres de noblesse à la littérature chaghatay dont le nom renvoie directement au deuxième fils de Gengis Khan et pour avoir conféré une fierté intellectuelle à un Empire timouride en plein déclin, cette poésie demeure persane par ses modèles. Cette profonde innutrition n'en produit pas moins des textes qui, à rebours d'une dépendance servile au modèle, ouvrent des espaces de dialogues inédits. Le droit de réponse que s'est arrogé l'épigone a, dans notre cas, déplacé l'équilibre des rapports qui s'établissent entre un texte et son pastiche, infléchissant la logique de l'*imitatio-aemulatio* chère à cette période vers celle de l'imitation-subversion. Le poète a comme subtilisé le

<sup>18</sup> Voir Algar, 2013, p. 40.

<sup>19</sup> La *Khamasa* de Nizāmī était déjà envisagée comme un miroir des princes. Sur ce sujet, voir par exemple Fouchécour, 1986, pp. 279-283 ; Meisami, 1987, pp. 180-237.

<sup>20</sup> Sur cet aspect, voir Subtelny, 2008.

texte de son prédécesseur pour transformer une invective virulente en une subtile exhortation. Et, sous des dehors encomiastiques, s'est dissimulé, à peine voilé, le didactisme d'un auteur qui n'a pas hésité à compléter le texte lui servant de modèle pour montrer, de la manière la plus explicite qui soit, quelle devrait être l'attitude idéale du sultan en pareille situation. À la différence de Nizāmī, Nawā'ī n'a donc pas laissé à son lecteur le soin de réfléchir sur la suite à donner à cette délicate affaire, mais l'a étroitement aiguillonné vers la résolution du problème moral qui avait été ainsi posé par le poète de Ganja. Pour ce faire, le roi est dépeint sous les traits du souverain musulman parfait et le comportement idéal dont il fait preuve dans cette anecdote sonne comme une invite au lecteur qu'il est.

Néanmoins, au-delà de l'exercice parénétiq, les vers du poète nous montrent, peut-être à leur insu, la persistance des coutumes des infidèles dans un royaume que les serviteurs de la confrérie naqshbandie désiraient davantage islamique. Dans l'Orient post-mongol, la nécessité de tels efforts est en tout état de cause un témoignage saisissant de la dualité qui caractérisait la société timouride du XV<sup>e</sup> siècle, à la fois turco-mongole et perso-islamique.

## Bibliographie

### *Sources primaires*

- AMIR KHUSRAU DIHLAWĪ Nāṣir al-Dīn Abū al-Ḥasan, 1975, *Maṭla' al-anwār*, édité par T. Ahmed-Ogli Magerramov et G.J. Aliev, Moscou : Akademiâ Nauk SSSR Institut Vostokovedeniâ.
- BABUR Zāhīr al-Dīn Muḥammad, 1971, *The Bābar-nāma*, fac-similé édité par Anne Susan Beveridge, Londres : E.J.W Gibb Memorial Series, Vol. I.
- JĀMĪ Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān, 1386/2006, *Mathnawī-yi Haft aurang*, édité par M.M. Gilānī, Téhéran : Ahūrā-Mahtāb.
- KHWĀNDAMĪR Ghiyāth al-Dīn ibn Humām al-Dīn Muḥammad, 1333/1954, *Ḥabīb al-siyar*, édité par J. Humā'ī, Téhéran : Khayyām.
- NAWĀ'Ī Amīr Nizām al-Dīn 'Alī Shīr, *Khamsa*, Ms Michigan 450, University of Michigan Special Collections Library (Ann Arbor).
- , 1841, « Muḥākamāt al-lughatayn », in Étienne Marc Quatremère, *Chrestomathie en turk oriental*, Paris : Firmin Didot Frères, pp. 1-39.
- NIZĀMĪ GANJAWĪ Abū Muḥammad Ilyās ibn Yūsuf, 1384/2004, *Kuliyāt-i Nizāmī Ganjawī*, édité par W. Dastgirdī, Téhéran : Bānk-i Millī-yi Irān.

**Sources secondaires**

- ALGAR Hamid, 2013, *Jami*, New Delhi: Oxford University Press.
- BATHIA Manohar Lal, 1992, *Administrative History of Medieval India: a Study of Jurisprudence Under Aurengzeb*, New Delhi: Radha Publications.
- BARTOL'D Vasilij Vladimirovič, 1928, «Mir-Ali-Šīr i političeskaâ žizn [Mīr 'Alī Shīr et la vie politique]», in Vassili V. Bartol'd (ed.), *Mir-Ali-Šīr. Sbornik k pātisotletīū so dnâ roždeniâ* [Mīr 'Alī Shīr. Recueil pour le cinq-centenaire de sa naissance], Léningrad: Nauk SSSR, pp. 101-125.
- BERTEL'S Evgenij Eduardovič, 1948, *Navoi. Opyt tvorčeskoj biografii* [Nawā'ī. Essai de biographie artistique], Léningrad-Moscou: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR po Izdaniū Naučno-Populārnoj Literatury.
- DOERFER Gerhard, 1967, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*, Vol. III, Wiesbaden: Franz Steiner.
- ECKMANN János, 1964, «Die tschaghataische Literatur», in Jean Deny, Kaare Gronbech, Helmuth Scheel, Zeki Velidi Togan (eds.), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Vol. II, Wiesbaden: Franz Steiner, pp. 304-402.
- ERTUĞRUL Ökten, 2007, *Jāmī (817-898/1414-1492): His Biography and Intellectual Influence in Herat*, Thèse de doctorat, Chicago: Université de Chicago, inédit.
- FOUCHÉCOUR Charles-Henri (de), 1986, *Moralia, Les Notions morales dans la littérature persane du III<sup>e</sup>/XIX<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations.
- LOSENSKY Paul, 1998, *Welcoming Fighānī: Imitation and Poetic Individuality in Safavid-Mughal Ghazals*, Costa Mesa: Costa Mazda Publisher.
- MEISAMI Julie-Scott, 1987, *Medieval Persian Court Poetry*, New Jersey: Princeton University Press.
- MOADDEL Mansoor, 2005, *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago: University of Chicago Press.
- PAPAS Alexandre, 2001, « La Makhfī 'ilm ou science secrète de 'Alī Shīr Nawā'ī. Le projet d'une langue mystique Naqshbandī », *Journal of the History of Sufism*, Vol. 3, pp. 229-255.
- PAUL Jürgen, 1991, "Forming a Faction: The Himāyat System of Khoja Ahrar," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 23, pp. 533-548.
- SOTIMOV Ulugbek, 1993, «Alisher Navoiy vazirmi yo ulug' amir» ['Alī Shīr Nawā'ī : vizir ou grand émir ?], *O'zbek Tili va Adabiyoti*, Vol. 3, pp. 53-60.
- , 1994, «Alisher Navoiy va Husayn Boyqaro munosabatlariga doir» [À propos des relations entre 'Alī Shīr Nawā'ī et Husayn Bayqara], *O'zbek Tili va Adabiyoti*, Vol. 3, pp. 12-17.
- SUBTELNY Maria Eva, 2007, *Timurid in Transition. Turko-Persian Politics and Acculturation in Medieval Iran*, Leyde-Boston: Brill.

- SUBTELNY Maria Eva, KHALIDOV Anas B., 1995, "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival under Shah-Rukh," *Journal of the American Oriental Society* 115(2), pp. 210-326.
- TOUTANT Marc, 2013, *La Culture des derniers Timourides : études des pratiques d'imitation à travers l'exemple de la Khamsa de Mīr 'Alī Shīr Nawā'ī (1441-1501)*, Thèse de doctorat, Paris : EHESS, inédit.
- URUNBAEV Asom, 1982, *Pis'ma-avtografy Abdurakhmana Džami iz Al'boma Navoi* [Les Lettres autographes de 'Abd al-Raḥmān Jāmī tirées de l'Album Nawā'ī], Tachkent: FAN UzSSR.
- URUNBAEV Asom, GROSS Jo-Ann, 2002, *The Letters of Khwaja 'Ubayd Allah Ahrar and His Associates*, Leyde: Brill.
- ZIPOLI Ricardo, 1995, *The technique of the Ġawāb. Replies by Nawā'ī to Ḥāfiẓ and Ġāmī*, Venise: EuraSiatica 35.

## Résumé

Lorsque Mīr 'Alī Shīr Nawā'ī réécrit un célèbre apologue issu du *Makhzan al-asrār* de Niẓāmī à travers lequel le poète persan entendait illustrer l'injustice dont font preuve les rois à l'égard de leurs sujets, l'exercice va bien au-delà de la démonstration de virtuosité littéraire. Non content de livrer une autre fin au récit qui au contraire de son modèle met en valeur la justice du sultan Ḥusayn Bayqara, le souverain de l'époque que le poète chaghatay n'a pas hésité à mettre en scène dans son texte, l'imitation prend des allures d'exhortation adressée au prince pour que celui-ci s'assure de l'application pleine et entière de la charia, et la réécriture témoigne alors de la force et de la persistance des coutumes mongoles en cette fin de XV<sup>e</sup> siècle dans le Khorasan timouride.

**Mots clés** : Nawā'ī, *Khamsa*, imitation, Niẓāmī, Bayqara, timouride, chaghatay, charia.

## Abstract

Response of the Chaghatay Poet Nawā'ī to the Persian Poet Niẓāmī: the Timurid Sultan like the "Refuge of Sharia"

When Mīr 'Alī Shīr Nawā'ī rewrites a famous apologue from Niẓāmī's *Makhzan al-asrār* through which the Persian poet sought to illustrate the injustice kings demonstrated towards their subjects, the exercise goes far beyond the exhibition of literary virtuosity. Not satisfied with giving an alternative end to the narrative which contrary to its model highlighted sultan Ḥusayn Bayqara's justice, the ruler at that time whom the Chaghatay poet did not hesitate to introduce in his text, the imitation begins to look like an exhortation addressed to the Prince that he should ensure the full implementation of the Sharia. The rewriting then can reveal the strength and the persistence of the Mongolian customs at the end of the fifteenth century in Timurid Khorasan.

**Keywords:** Nawā'ī, *Khamsa*, imitation, Niẓāmī, Bayqara, Timurid, Chaghatay, Sharia.

### **Аннотация**

Ответ чагатайского поэта Наваи персидскому поэту Низами: тимуридский султан как «защитник шариата»

Когда Мир Алишер Навои переписывал знаменитую притчу Низами-*Макзан аль-асрап*, в которой персидский поэт намеревался показать несправедливость королей по отношению к своим подчиненным, эта работа пошла гораздо дальше демонстрации литературной виртуозности. Неудовлетворенный альтернативным концом повествования, который, в противоположность его модели, подчеркивал справедливость султана Хусейна Байкары, властителя того времени, которого чагатайский поэт без сомнения ввел в свой текст, имитация стала выглядеть как послание, адресованное Принцу, с призывом обеспечить полное и точное исполнение шариата. Таким образом, переписывание притчи обнаруживает силу и устойчивость монгольских традиций в конце 15 века в тимуридском Хорасане.

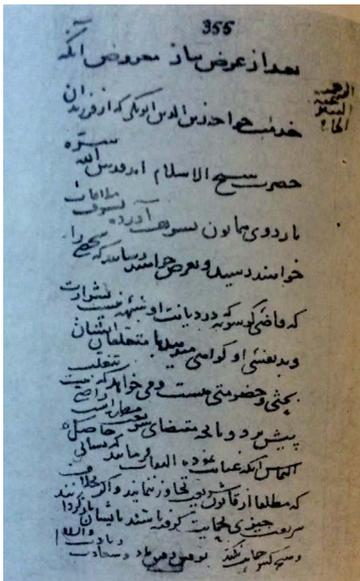
**Ключевые слова:** Наваи, *Хамса*, имитация, Низами, Байкара, тимуриды, чагатай, шариат.

Marc TOUTANT

La réponse du poète chaghatay Nawā'ī au poète persan Nizāmī :  
le sultan timouride, « refuge de la charia »



Annexe n° 5



Annexe n° 6