

## À propos de Fazlallah b. Ruzbehan Khonji Esfahani et du mausolée d'Ahmad Yasavi

Michele Bernardini

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/asiecentrale/499>  
ISSN : 2075-5325

**Éditeur**

Éditions De Boccard

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 octobre 1997  
Pagination : 281-296  
ISBN : 2-85744-955-0  
ISSN : 1270-9247

**Référence électronique**

Michele Bernardini, « À propos de Fazlallah b. Ruzbehan Khonji Esfahani et du mausolée d'Ahmad Yasavi », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], 3/4 | 1997, mis en ligne le 03 janvier 2011, consulté le 14 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asiecentrale/499>

---

# À propos de Fazlallah b. Ruzbehan Khonji Esfahani et du mausolée d'Ahmad Yasavi

*Michele Bernardini*

## 1. Encore sur Khonji

La personnalité de Fazlallah b. Ruzbehan Khonji Esfahani en tant qu'historien a suscité un intérêt considérable parmi les chercheurs contemporains qui se sont consacrés essentiellement à son *'Ālam-ârâ-ye Amini*<sup>1</sup>. C'est une autre œuvre, le *Mehmân-nâma-ye Bokhârâ*, écrite sous le règne de Mohammad Sheybani et terminée en 1509, qui constitue le sujet principal de notre étude. Outre quelques citations éparses, elle a été jusqu'à présent l'objet de deux éditions critiques et de traductions accompagnées de riches introductions et commentaires<sup>2</sup>.

Environ vingt ans après les travaux d'Ott et de Džalilova, et plus de trente après l'édition de Sotuda, le *Mehmân-nâma-ye Bokhârâ* offre encore différents sujets d'intérêt : le présent travail se consacre à une partie limitée du texte, la visite de l'auteur au sanctuaire d'Ahmad Yasavi à Yasi (Turkestan, dans l'actuel Kazakhstan), en mars et avril 1509. L'épisode autorise différentes approches : d'abord le style littéraire, qui nous renseigne sur une attitude culturelle au-delà de l'aspect purement formel. En deuxième lieu, nous reviendrons sur le culte d'Ahmad Yasavi à l'époque sheybanide et sur ses rapports avec le culte inauguré par Timour, premier « restaurateur » matériel et spirituel du sanctuaire : le texte de Khonji apporte des informations

importantes sur le complexe architectural et les phases de son développement sheybanide. On cherchera aussi à déceler les emprunts linguistiques et littéraires de Khonji à l'œuvre du cheikh de Yasi.

## 2. La visite à Yasi

Dans le récit des événements liés à la guerre contre les Kazaks, apparente raison d'être de cette œuvre, Khonji va d'Arquq<sup>3</sup> à Yasi en tant qu'envoyé officiel chargé d'annoncer l'arrivée de Mohammad Khan Sheybani. Le voyage se révèle très difficile et fatigant et Khonji tombe malade<sup>4</sup>. L'auteur fait précéder la description de son arrivée à Yasi par celle de son départ de la ville de Sighnaq<sup>5</sup> alors qu'il souffre d'un violent accès de fièvre<sup>6</sup>.

De Sighnaq l'auteur arrive à Sabram (Sabrâm, Sawrân)<sup>7</sup>, une ville au nord de Yasi. Dans un *ghazal* il montre qu'il connaît le rapport entre ce lieu et Ahmad Yasavi, qui y serait né, selon la majeure partie des sources. Le samedi (*shanba*) 4 *zu'l-ḥejja* 915, c'est-à-dire le 26 mars 1509, l'auteur et ses compagnons décident finalement d'entreprendre la visite du sanctuaire consacré au Khwaja.

La description commence par un éloge du site que l'auteur compare aux principaux sanctuaires islamiques. Sous une apparence conventionnelle, cet éloge cache à notre avis des intentions politico-religieuses très significatives sur lesquelles nous allons revenir : le mausolée et ses annexes deviennent « une Ka'ba pour les ascètes » et une *qibla* pour les martyrs, enfin le sanctuaire est un *beyt al-moqaddas*, allusion à Jérusalem. Khonji, trop faible, ne peut y accéder que sur une litière installée sur un chameau (*kojâva*).

La visite impose la récitation de versets coraniques et Khonji s'aperçoit très vite du « bénéfice intérieur » que ce séjour apporte. Khonji consacre aussi un développement à la récitation intégrale du Coran et s'entretient avec le Sheykh Shams al-Din Mohammad, un descendant d'Ahmad Yasavi. Assistent à ces réunions les grands du Turkestan, les oulémas (*'olamâ*) et les mouftis, mais aussi des nomades et des pratiquants du *samâ'* qui tous posent des questions sur les traditions (*hadis*).

Après être resté un certain temps au sanctuaire, Khonji s'aperçoit qu'il est en train de guérir, « grâce aux bénéfices du lieu ». C'est à ce moment-là qu'il peut examiner des livres parmi lesquels une œuvre du Khwaja de Yasi. Ce texte, rédigé en turc, comporte des mises au point sur le *taṣavvof* et sur d'autres questions relatives à la mystique.

Dans d'autres versets, Khonji exalte le sanctuaire dont il fait une Ka'ba pour les mystiques.

La description de Yasi est très intéressante parce qu'elle souligne la position centrale de la ville dans le territoire du Turkestan, puisqu'elle y est *takht*, ce qui peut aussi signifier capitale. Mais la ville est également à la limite des domaines ouzbeks sur la route qui va d'Andijan au Khatay (la Chine), et par Yasi passent de nombreuses marchandises, car c'est un important nœud commercial.

L'édifice du mausolée est mis au nombre des raretés architecturales du monde habité, et parmi « les merveilleuses oeuvres des fils d'Adam ». Khonji s'appuie ainsi sur des parallèles architecturaux : la coupole est comparée aux pyramides d'Égypte ; les fondations, à celles de la forteresse de Ghomdan<sup>8</sup> ; l'édifice entier « éparpille la pierre des sanctuaires saints » (*haramân*) sur le Sadir et le Khavarnaq<sup>9</sup>. L'auteur analyse les détails architecturaux en commençant par sa plate-forme (*soffa*) qui s'élançe à l'horizon. Sa voûte (*tâq*), à l'intérieur de laquelle ont été disposés des *moqarnas*, fait l'objet d'une allusion astrale conventionnelle à propos de son portail (*eyvân*), mis en relation avec le *charkh-e nilgun*, le « firmament indigo », avec une référence aux décorations en céramiques émaillées. Quant à la cour de la *khânaqâh* de l'édifice, semblable à l'Éden, elle fait écho au *mi'râj* et son bassin central, sans doute le célèbre bassin de bronze, est appelé *tâs-e bâlu'at* et représente la citerne du Kowsar.

Ainsi Khonji, après avoir pratiqué différents *zêkr* et réunions d'études avec d'autres savants, se dispose à attendre Mohammad Sheybani Khan, qui doit bientôt passer par la ville.

Le souverain arrive à Sighnaq le jour de l' *'eyd-e Azhâ*, et le lendemain il lève le camp de cette ville pour arriver à Sabram et enfin à Yasi. Il la rejoint le 15 *zû'l-ḥejja* et fait fermer la zone sacrée du sanctuaire du Khwaja de Yasi, où l'on exécute le *tavâf* (déambulation rituelle) autour de cette « Ka'ba ». À l'extérieur de la coupole du sanctuaire (*qobba-ye mazâr*) se tient la séance à laquelle participent les *hoffâz* qui font des lectures du Coran et les préposés au sanctuaire apportent des mets délicieux. Encore malade, Khonji s'adresse au Khan dans un *ghazal*, où le souverain apparaît comme celui qui l'a guéri. Mohammad Sheybani s'informe alors de la santé du lettré qui lui répond par des vers de Sa'di.

Khonji expose les avantages qu'il y a à visiter le sanctuaire : une des personnes présentes connaît beaucoup d'histoires et raconte une

anecdote attribuée au Khwaja de Yasi selon laquelle tout lion qui vient au sanctuaire devient renard et inversement. Pour le conteur, la morale de cette parabole est la suivante : si l'on vient au pèlerinage avec pompe et grandeur et si l'on se montre aussi hautain qu'un lion, on sera anéanti par le pouvoir du Khwaja et on ne vaudra pas mieux qu'un renard prenant la fuite. Par contre, si on se présente comme un faible renard qui s'approche soumis et humble, le Khwaja transformera l'individu en lion et sera content de la visite rendue. S'adressant à Khonji, l'homme lui dit qu'il a bien raison de se réjouir de s'être approché du sanctuaire alors qu'il était malade, car ainsi il a abandonné toute trace d'orgueil. Khonji répond : « Oui, et la preuve en est que j'ai fait le voyage pour voir son excellence le Khan et, sous son aile protectrice et à son ombre, je me suis transformé en lion ».

Khonji se livre alors à un petit excursus historique à propos du site, qu'il présente comme s'il s'agissait de témoignages locaux. Ainsi Timour, l'émir chaghatay, est évoqué comme l'édificateur du sanctuaire et Khonji rappelle que le théologue et grammarien Jorjani a étudié et enseigné en ce lieu. L'entretien de l'édifice et celui des étudiants sont encore assurés par les vaqf et par l'aumône royale. Des dispositions analogues permettent d'aider les élèves et les étudiants de Sabram et d'autres centres du Turkestan.

Khonji décrit la construction d'une grande mosquée par le Khan dans la ville de Yasi. Le début de cette partie du texte est truffé de citations relatives aux bénéfiques religieux qui, à ce que rapportent les traditions, dérivent de la construction de mosquées. Il reprend le parallèle avec le *beyt al-aqsâ* (Jérusalem) dont la mosquée imiterait l'aspect : en fait, d'après les descriptions, elle se caractérise par des nefs (*sofuf*) qui rappellent celles des temples des dévots (=les lieux saints). Le parallélisme avec la mosquée d'al-Aqsa est repris dans des vers sur lesquels nous allons revenir.

Enfin dès que les devoirs du pèlerinage ont été remplis et rendue une visite à la mère du prince Mohammad Timur Soltan, ensevelie non loin du Khwaja, le cortège impérial s'appête à repartir. Après un autre banquet offert par Kujam Soltan, tout le cortège traverse le Seyhun (le Syr-Darya) en passant par Arquq. Ainsi se termine la partie consacrée à Ahmad Yasavi et à Yasi.

### 3. Tendances littéraires

Si l'on veut parler du *Mehmân-nâma-ye Bokhârâ*, il faut tout d'abord en noter la nature, qui constitue, comme Haarmann l'a juste-

ment dit, un défi à toute tentative de classement<sup>10</sup> : nourrie de souvenirs personnels et en même temps sorte d'histoire officielle, l'œuvre est souvent traversée de notations intimes qui en font un véritable journal. Comme on l'a vu, la succession des événements est très rapide et les faits personnels se mêlent aux événements historiques. Mais ici ou là apparaissent aussi, savamment disposées, des expressions purement littéraires comme les doxologies (par exemple le portrait de Mohammad – *na't*)<sup>11</sup>, ou encore des dissertations théologiques qui introduisent un vocabulaire technique parfois très complexe. Ailleurs dans le texte, des descriptions, comme celle de la monture du khan<sup>12</sup>, illustrent à merveille cet esprit de création littéraire dont Farrokhi nous a laissé un très ancien et célèbre témoignage dans sa *qaṣida* pour le *dâghgâh* d'un gouverneur ghaznavide. On peut trouver des brefs *hekâyat* anecdotiques, tels que ceux dédiés à Khosrow Anushirvan<sup>13</sup> ou à Mo'aviva<sup>14</sup>, ou encore des descriptions de la nature comme celle du Seyhun glacé ou du passage de la nuit au jour et vice-versa, qui peuvent occuper des petits chapitres souvent avec des insertions en forme de *masnavi*<sup>15</sup>.

C'est aussi à cette tendance littéraire que doit être rattachée la célébration même du souverain qui, par certains côtés, reflète des figures de style typiques de toute l'historiographie post-mongole, bien que moins conditionnée que ces œuvres par l'esprit de célébration<sup>16</sup>. De ce point de vue, on peut dire que la propagande a joué un rôle important, fait apparemment secondaire, mais qui ne l'est point si on considère que l'œuvre de Khonji doit se lire avec une clé comme un ouvrage anti-safavide, utilisant les mêmes instruments que les ennemis haïs<sup>17</sup>. L'auteur, d'autre part, a décrit clairement sa conception historiographique en laissant un témoignage d'importance extrême dans l' *'Âlam-ârâ-ye Amini*, qui énumère les modèles et les finalités des œuvres d'histoire<sup>18</sup>. La référence à la nécessité « d'éclipser » le modèle incarné par Joveyni, faite ailleurs par Khonji, constitue un autre indice très clair sur les contraintes historiographiques de son époque<sup>19</sup>.

Pour en rester au polygraphe, je pense qu'il est possible de déceler aussi une recherche philologique de Khonji à propos de la parabole d'Ahmad Yasavi sur le renard et le lion : il pourrait s'agir d'une citation textuelle, peut-être liée à un quatrain ou à une série de quatrains, genre dans lequel sont composés les vers du *Divân-e hikmet*. Une citation semble déjà présente dans le *Manteq al-tayr* de 'Attar, et même si elle a été attribuée par erreur à Termezi, il nous paraît beaucoup plus

vraisemblable de la ranger parmi les quatrains disparus d'un *Divân* yasavien – comme l'a supposé Köprülü qui identifia Ahmad Yasavi avec le *pir-e Torkestân* de 'Attar<sup>20</sup>. Köprülü fut d'autre part un des premiers à comprendre l'importance de Khonji en tant que source primaire sur Ahmad Yasavi. Si les recherches récentes sur le Khwaja de Yasi arrivent à des conclusions nouvelles à propos de ce personnage<sup>21</sup>, il n'existe toutefois pas encore, que nous sachions, d'édition moderne systématique des matériaux manuscrits du *Divân*. Dans cet ensemble modeste de preuves, la citation de Khonji, même brève, constitue un exemple important chronologiquement et un pont avec des citations similaires plus anciennes, telle que celle faite par 'Attar. Khonji nous parle d'une autre œuvre littéraire du Khwaja, qui serait un traité sur le *taşavvof* écrit en turc (Khonji nous dit qu'il ne le connaissait pas avant). Bien que très succinct dans sa description du texte – nous n'avons qu'une indication sommaire du contenu qui pourrait permettre de reconstituer le titre –, Khonji apporte une nouvelle preuve de sa valeur comme source, particulièrement en révélant l'existence d'une œuvre théorique d'Ahmad Yasavi, information supplémentaire elle aussi examinée attentivement par Köprülü<sup>22</sup>. Toutefois l'un des aspects les plus intéressants de cette notation se rapporte à l'existence d'un texte « théorique » de la part d'Ahmad Yasavi, en turc qui plus est, un turc qu'on pourrait présumer archaïque comme le reste de l'œuvre. Il est curieux que Nava'i, qui mentionne Ahmad Yasavi dans sa traduction du *Nafahât al-ons* de Jami<sup>23</sup>, ne cite pas d'œuvres littéraires de cet auteur dans son *Mohakamat al-loghatayn*<sup>24</sup>. Mais nous allons revenir sur les questions de langage<sup>25</sup>.

#### 4. La Ka'ba des Turcs

Intéressons-nous maintenant à une autre partie, très importante, de l'extrait de Khonji : la description du monument funéraire d'Ahmad Yasavi (Fig. 1, Pl. couleur IV). Il faudra distinguer entre différents aspects qui se croisent dans le texte. Premièrement, il est possible qu'une grande partie de la description soit fort convenue et donc que les images utilisées par l'auteur proviennent d'un répertoire assez stéréotypé. Mais celles relatives aux lieux saints d'Arabie ou à Jérusalem nous semblent moins banales. Par exemple, la citation du palais de Ghomdan en parallèle avec l'édifice de Yasi semble bien se ressentir de la grande polémique qui, à cette époque encore, portait

sur le rôle de Jérusalem en tant que ville sainte. Une polémique qui avait différentes raisons de renaître alors dans l'islam mamelouk et ottoman, en liaison avec la consécration ultérieure de Jérusalem en tant que lieu saint, qui interviendra sous Selim et Soleyman<sup>26</sup>. Plus loin dans le texte, à l'arrivée du Khan pendant l' *'eyd-e aẓhâ*, le sanctuaire constituera pour les pèlerins la Ka'ba autour de laquelle se pratique la déambulation rituelle (*tavâf*). Le complexe est décrit ailleurs dans le *Mehmân-nâma* sous le nom de Ka'ba du Turkestan (*ân mazâr-e motabarrak be-mosâba-ye Ka'ba-ye Torkestân*)<sup>27</sup>.

La description de la mosquée congrégationnelle construite sur l'ordre du Khan sheybanide est d'un extrême intérêt, bien qu'il ne reste apparemment plus de trace certaine de cet édifice. Il semble important d'analyser cette mosquée qui, d'après le texte, est érigée sur l'ordre de Mohammad Sheybani Khan. Celle-ci, curieusement, a été négligée dans toutes sortes de travaux archéologiques et historico-artistiques qui parlent pourtant des restaurations faites par 'Obeydallah Khan<sup>28</sup>. Une visite au site de Turkestan m'a permis d'observer un édifice aujourd'hui entièrement reconstruit et utilisé comme musée, situé à l'ouest du complexe monumental, et caractérisé par un plan hypostyle avec douze colonnes en bois qui remplaceraient celles d'un précédent édifice, détruites lors d'un incendie récent. Au centre de l'édifice se trouve une coupole, elle aussi en bois, reprenant probablement la forme du précédent complexe. À l'intérieur du musée actuel une maquette en bois, figurant le vieux complexe, montre clairement qu'il était destiné à l'origine à servir de mosquée (Fig. 2, Pl. couleur IV). La référence à une mosquée de type hypostyle dans le texte laisserait supposer qu'il s'agit d'une survivance du vieil édifice commandé par Mohammad Sheybani Khan.

Khonji est naturellement conscient du fait que le mausolée a été érigé par Timour et il le précise en relatant une tradition locale qu'il recueille sur place, même si la version de l'érection du monument donnée par Yazdi était certainement connue de l'auteur<sup>29</sup>. D'autres sources avaient donné à ce sujet une indication parfois identique au récit de Yazdi, comme Mirkhwand, qui nous apprend également qu'on utilisait des instruments de musique et confirme la fonction particulière de l'édifice qui accueillait des cultes pratiqués par les femmes<sup>30</sup>. Toutefois il y avait aussi des versions assez différentes comme celle du *Târikh-nâma* de Taj al-Salmani, importante pour les

données épigraphiques qu'elle offre et elle aussi négligée par les chercheurs qui se sont intéressés à l'édifice<sup>31</sup>. Plus tard, Khwandamir<sup>32</sup> ne consacre que peu de mots à cette construction (toutefois il fait référence à la présence de Mohammad Khan Sheybani à Yasi)<sup>33</sup>, ce qui nous fait penser à une sorte de *damnatio memoriae*, surtout dans les sources safavides, à propos du sanctuaire, qui soulignerait plus encore le caractère politique du choix sheybanide de ce lieu comme lieu de pèlerinage, « Ka'ba » pour les soufis mais surtout pour les turcophones de l'Asie centrale.

Le fait que Khonji ait éprouvé le besoin de souligner en vers l'analogie entre la mosquée de Sheybani Khan à Yasi et celle d'al-Aqsa semble confirmer qu'à l'époque de Khonji un centre de pèlerinage spécifique pour le domaine sheybanide s'était établi en se fondant sur ce modèle célèbre :

*gar to guyi ka masjid-e Aqşâ-st / chun dar aqşâ-ye 'âlam-ast  
be-jâ-st*

« Si tu dis que c'est la Mosquée lointaine (Aqşâ) / Si elle est à l'extrémité du Monde (aqşâ), elle est à sa place ».

Le jeu de mots entre *Masjed-e Aqşâ* et *aqşâ-ye 'âlam*, l'« extrémité du monde », impose encore une réflexion sur Yasi.

## 5. Les raisons politiques

Il est assez clair que le témoignage de Khonji correspond à une intention politique. Dans son activité de conseiller de Mohammad Khan Sheybani, qui se révélera maladroite, la haine anti-safavide, en particulier contre Esma'il I<sup>er</sup>, joua un rôle non négligeable qui entraîna la mort du souverain ouzbek. Peut-on affirmer que cette activité anti-safavide révélait un parti-pris philo-ottoman ? Les lettres en persan et en chaghatay adressées par Khonji au sultan Selim, dont l'une est mentionnée par Browne<sup>34</sup> qui l'a extraite des *Münshe'at* de Feridun<sup>35</sup>, pourraient en fournir une preuve : dans la lettre en persan est énoncé le souhait que le nouvel *zu'l-qarneyn* (Selim) puisse réunir dans un seul royaume la Perse et Roum après avoir massacré jusqu'au dernier *qizil börk*, « bonnet rouge »<sup>36</sup>. Mais on pourrait aussi émettre l'hypothèse d'une participation directe de Khonji à un dessein politique plus vaste, comme celui de limiter la puissance économique safavide, ce qui a été déjà étudié par les chercheurs sous d'autres aspects<sup>37</sup>,

un dessein qui devait prendre en considération, comme il ressort du *Mehmân-nâma*, la réévaluation d'un lieu saint tel que Yasi, surtout pour sa position stratégique d'un point de vue commercial. En ce sens aussi, le parallèle entre Jérusalem et Yasi ne doit pas être négligé et pourrait bien représenter un sujet d'étude à soi seul.

Ce qui peut surprendre davantage, c'est le choix de Yasi comme capitale spirituelle du monde sheybanide, sinon de l'Asie centrale entière, de la part d'un théologien érudit tel que Khonji. Mais ce fait n'étonne que si, encore une fois, l'on ne tient pas compte de la profonde signification politique de ce choix : premièrement, l'influence de plus en plus forte des cheikhs turcs (*mashâyekh-e tork*) dans tout le Turkestan et dans la région de Tachkent remontait à l'époque timouride<sup>38</sup>. Mais si la fondation du mausolée à l'époque de Timour n'a pas la signification qu'elle prendra plus tard, au temps de Khonji le choix semble dévoiler bien d'autres aspects significatifs. En premier lieu, il faut souligner que le yasavisme avait déjà connu un grand succès dans les milieux soufis occidentaux tels que ceux d'Anatolie où son influence sur des personnalités comme Yunus Emre ou Haci Bektaş semble très importante<sup>39</sup>. Une influence qui, d'autre part, se répand à l'est de la Transoxiane jusqu'à apparaître dans le Xinjiang déjà au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>40</sup>.

D'un autre côté, comme on l'a dit, en Iran, le yasavisme subit une sorte de censure qui peut s'expliquer par la connotation ethno-linguistique exclusivement turque et centre-asiatique que le mouvement se donne. Un trait que Khonji semble interpréter avec intelligence : le volume en turc trouvé dans le sanctuaire est curieusement proche des centres d'intérêt théologiques de Khonji plutôt que de la littérature soufie illustrée par les brèves métaphores dont on a parlé, et il est encore plus du *Divân-e hikmet*, tel que nous le connaissons, émotionnellement très intense, mais très pauvre du point de vue de la théologie spéculative<sup>41</sup>. Enfin le parallèle avec les lieux saints, l'utilisation du sanctuaire pendant le mois du pèlerinage et les différentes manifestations qui s'y déroulent, y compris la fermeture de la zone sacrée, correspondent à une consécration de ce sanctuaire-là comme alternative au pèlerinage majeur. Une consécration qui inclut l'adoption de rites et de cultes étrangers au caractère religieux original de Khonji<sup>42</sup>.

Ceci juste avant la prise et la reconsécration de Jérusalem par Selim : une consécration qui exploitait des coutumes populaires telles que le *ṭavâf* dans le *ḥaram*, déjà présent au cours des siècles précé-

dents, et qui, comme nous le dit Perlmann, devait encore exister au XVII<sup>e</sup> siècle, malgré une forte opposition des plus orthodoxes<sup>43</sup>. Un *ṭavâf* qui sera raconté sans problèmes par Khonji, « Ghazzali de l'Asie centrale », se référant à son maître Mohammad Sheybani, autour du mausolée d'Ahmad Yasavi. En ce sens, Khonji nous paraît être un maître de l'art politique, parfaitement lucide sur son époque, que Jean Aubin a très clairement caractérisée dans ses *Etudes safavides III* :

« Entre l'ordre gengiskhanide et l'ordre safavide, le pouvoir en Iran se défait. Ni à l'est dans une principauté timouride qui s'effondre d'elle-même, ni à l'ouest, pour les dynasties turkmènes minées par le tribalisme, la référence à des valeurs fondatrices, que ce soient celles, usées, de la tradition turco-mongole, ou celles, détournées de leur sens, de l'islam, ne fonde une légitimité dynamique<sup>44</sup> ».

Michele Bernardini  
Istituto Universitario Orientale  
Dipartimenti di Studii Asiatici  
Naples, Italie

*Illustrations (clichés de l'auteur), voir Pl. couleur IV.*

## NOTES

1. Le *Târikh-e 'Âlam-ârâ-ye Amini* a été l'objet d'un travail préliminaire de V. Minorsky, *Persia in A.D. 1478-1490 : an abridged translation of Fâḍlullâh b. Rûzbihân Khunjî's Târikh-i 'âlam-ârâ-yi Amîni*, Londres, 1957 ; récemment il a été réédité par J.E. Woods, Faḍlullâh b. Rûzbihân Khunjî-Işfahânî, *Târikh-i 'âlam-ârâ-yi Amîni*, ed. J.E. Woods, Londres, 1992 (Royal Asiatic Society, Turkmenica 12). Ce chercheur avait déjà utilisé l'œuvre de Khonji dans sa recherche sur les Aq Qoyunlu : J.E. Woods, *The Aqqyunlu : Clan, Confederation, Empire. A Study in 15th/9th Century Turco-Iranian Politics*, Minneapolis-Chicago, 1976.

2. M. Sotuda a établi en 1962 une édition critique, publiée une deuxième fois en 1976, se basant sur un corpus de deux manuscrits, l'un provenant de la Bibliothèque publique de Tachkent et l'autre de la Nuru Osmaniye d'Istanbul : on a utilisé ici la dernière édition du texte, Faḍlullâh b. Ruzbehân-e Khonji, *Mehmân-nâma-ye Bokhârâ*, éd. M. Sotuda, Téhéran, 2535 *Shâhenshâhi*/1976. Le manuscrit de la Nuru Osmaniye avait été déjà signalé par F. Tauer, « Les manuscrits persans historiques des bibliothèques de Stamboul », *Archiv Orientalni* 3/3 (1931), p. 481. Au travail de Sotuda s'ajoutent l'édition et la longue introduction et édition en fac-similé de R. Džalilova

publiées à Moscou en même temps que la deuxième édition iranienne : Fazlallāh Ibn Rūzbihān Iṣfahānī [Khonji], *Mihmān-nāma-ji Buḥārā*, éd. R. Džalilova, Moscou, 1976. Enfin, il faut indiquer la traduction partielle en allemand, elle aussi précédée d'une introduction soignée, réalisée par U. Ott, qui se basait sur le travail de Sotuda, toujours dans les années 1970, *Transoxianen und Turkestan zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Das Mihmān-nāma-yi Buḥārā des Faḍlallāh b. Rūzbihān Ḥungī*, Freiburg-im-Breisgau, 1974. Voir aussi M.A. Sal'e, « Maloizvestnyj istochnik po istorii Uzbekistana 'Mihmannamei Buḥara' », *Trudy Instituta Vostokovedov* 3, Tachkent, 1954, p. 107-118 ; B. S. Ibragimov, « 'Mehman-nama-i Buhara' Ibn Ruzbihana kak istochnik », *Trudy Instituta Istorii i Etnografii KazSSR* 8 (1960), p. 141-157. Nous ne pouvons faire ici qu'un renvoi bibliographique à d'autres recherches publiées sur d'autres œuvres de cet auteur : Mohammad Amin Khonji, « Fazlallāh b. Ruzbehān Khonji », *Farhang-e Irān Zamin* 4 (1335 Sh/1956), p. 178-179 ; M. Aslam, « Faḍl-ullāh bin Rūzbihān al-Iṣfahānī », *Journal of the Asiatic Society of Pakistan* 10/2 (1965), p. 121-134 ; Faḍlollāh b. Ruzbehān Khonji, *Suluk al-muluk*, éd. M. Nezāmoddin, Hyderabad, 1386 H/1966 ; I. Afshār, « Resāla-ye nāshenākhta'i az Faḍlollāh Khonji », dans *Yādnāma-ye Irāni-ye Minorsky*, Téhéran, 1348 Sh/1969, p. 3-35 ; M. Dāneshpažuh, [Faḍlollāh b. Ruzbehān Khonji] « Hidāyat al-ṭaḥḍīq ilā hikāyat al-ḥariq », *ivi*, p. 77-113 ; U. Haarmann, « Staat und Religion in Transoxianen im frühen 16. Jahrhundert », *ZDMG* 124 (1974), p. 332-69 ; *id.*, « Khundjī », *EF*<sup>2</sup>, p. 55-56. Voir aussi E. Glassen, « Schah Ismā'il I. und die Theologen seiner Zeit », *Der Islam* 48 (1972), p. 254-68, en particulier, 258 et suiv.

3. Arquq est considérée par l'auteur comme ville-frontière entre Boukhara et le Turkestan.

4. Éd. Sotuda, p. 129-248.

5. Ed. Sotuda, p. 248. Cette ville est décrite dans un autre chapitre de l'œuvre de Khonji, éd. Sotuda, 1976, p. 201-202, où elle est appelée Siqnāq. Déjà Ott, p. 206, n. 1, soulignait la présence du nom sous deux formes (Siqnāq/Sighnāq) dans le texte de Khonji. La ville qui se trouve à deux cents kilomètres environ au nord-ouest de Yasi représente un des points les plus éloignés des frontières ouzbèkes contre les Kazaks et abrite le mausolée de Abu'l-Khayr Khan qui fait l'objet d'une description par Khonji, éd. Sotuda 1976, p. 201. Sous ses deux formes, elle apparaît aussi dans la rivalité entre Timour et Tokhtamish Khan, fréquemment citée par Sharaf al-Din 'Ali Yazdi, *Zafar-nāma*, éd. M. 'Abbāsi, 2 vol., Téhéran, 1336 Sh/1957, vol. I, *passim*, comme capitale des Qipchaq, et par Khwāndamir, *Ḥabib al-siyar*, éd. J. Homāy, Téhéran, 1362 Sh/1983-84 (3<sup>e</sup> éd.), vol. III, 1983, p. 426-428 ; voir aussi G. Le Strange, *The Lands of Eastern Caliphate*, Cambridge, 1930, p. 486.

6. Complètement affaibli par les saignées, l'auteur évoque les vers en arabe qui auraient dû être disposés sur son tombeau et nous informe de sa volonté de faire ériger une fontaine, prétexte à une digression sur la construction des fontaines, signe de piété particulièrement méritoire à l'occasion de la mort de quelqu'un.

7. Ed. Sotuda, p. 253. Cette ville aussi apparaît sous une double dénomination. Voir à ce propos *Ḥudūd al-'ālam*, 'The Regions of the World'. *A Persian Geography 372 A.H.-982 A.D.*, trad. et comm. V. Minorsky, Cambridge, 1937 (repr. 1982), p. 306, 358, qui décrit déjà cette ville comme un important centre de commerce (*ibid.*, p. 119). Frontière contre les Ghuzz, déjà Yaqut en avait décrit la citadelle et le château, voir Le Strange, p. 486 ; elle est souvent citée par Yazdi. La ville est décrite par

Khonji en tant que centre intellectuel, gouverné par le *şadr* Mowlana Sharaf al-Din ‘Abd al-Rahim, elle devient un lieu d’échanges entre l’auteur et différents savants. La discussion porte sur les *Maşābeḥ* de Baghawī, œuvre « classique » des études « traditionnistes ». Khonji nous offre une description de la ville surtout centrée sur ses beautés naturelles, mais aussi sur ses murailles imprenables qui faisaient obstacle aux incursions des Kazaks.

8. Le parallélisme avec cet édifice yéménite mythique ne semble pas être fortuit et reflète une discussion médiévale sur ce complexe où le temple de Ghomdan est rapproché de celui de Salomon ; ou encore sa fondation est attribuée à des prédécesseurs des Arabes, tels que Sam b. Nuh. Le parallélisme entre Ghomdan et la Ka’ba ou encore la Qubbat al-Sakhra a été étudié par N.N. Khoury, « The Dome of the Rock, the Ka’ba, and Ghumdan : Arab Myths and Umayyad Monuments », *Muqarnas* 10 (1993), *Essays in Honor of Oleg Grabar*, p. 57-65. La référence chez Khonji pourrait bien être extrapolée de ces mêmes sources utilisées par Khwādamir, *Habib*, vol. I, p. 280-282.

9. Dans ce cas aussi, le parallèle reflète une tradition littéraire qui, déjà à l’époque timouride, avait connu un discret succès, voir M. Bernardini, « Aspects littéraires et idéologiques des relations entre aristocratie et architecture à l’époque timouride », dans L. Golombek et M. Subtelny (éd.), *Timurid Art and Culture. Iran and Central Asia in the Fifteenth Century*, Leiden, 1992, Supplement to *Muqarnas* 6, p. 36-43.

10. Voir *EF*<sup>2</sup>, art. « Khundjī », p. 56. On trouve des jugements analogues dans d’autres livres, depuis les introductions d’Ott, p. 29-30, et de Džalilova, p. 33-39, jusqu’à Sal’e, p. 114.

11. Éd. Sotuda, p. 251-253.

12. *Ibid.*, p. 242.

13. Éd. Sotuda, p. 99-101.

14. *Ibid.*, p. 101-102. Les deux anecdotes citées peuvent être rapprochées d’un répertoire « historique » important qui a joui d’une grande considération dans la littérature persane : Nushirvan « le législateur » est très célébré en littérature, voir C.-H. de Fouchécour, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du III<sup>e</sup>/IX<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1986, p. 38-58. La référence à Mo’aviya se rapporte directement à la *Nehāyat* de l’Emam Jazari (*al-Nihāya fī gharib al-ḥadīṣ* ; voir l’index dans Sotuda), certainement Mohammad b. al-Jazari, qui vivait à l’époque de Timour (il mourut en 1429), auteur érudit de différents traités sur le Coran et les *ḥadīṣ* : voir C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, Weimar, 1898-1902, vol. II, p. 203 ; *Supplementbänden*, vol. II, Leiden, 1944, p. 277 ; C.A. Storey, *Persian Literature. A Bio-Bibliographical Survey*, London, 1927, vol. I, p. 40, et *EF*<sup>2</sup>, art. « Ibn al-Djazarī ». Cette référence n’est pas rapportée par Ott et Džalilova, même si le texte de Tachkent renferme le passage comme l’atteste le fac-similé (f. 51b), comme dans l’édition de Sotuda.

15. Généralement dédiés au lever du soleil ou à la tombée du soir. Les passages de ce genre se rapprochent eux aussi davantage du genre du *maṣnavi* que de la prose historique utilisée par Khonji. Cet aspect a été bien caractérisé par A. M. Piemontese à propos de l’œuvre d’Amir Khosrow Dehlavi : « Gli « Otto Paradisi » di Amir Khusrau da Dehli. Una lezione persiana del « Libro di Sindbad » fonte del

« Peregrinaggio » di Cristoforo Armeno », *Atti dell' Accademia Nazionale dei Lincei* (classe di scienze morali, storiche e filologiche), 392, ser. IX, VI, 3 (1995), p. 354 : « Come telo che si cali e alzi, a funzione d'indicatore plastico di mutazione di scena, l'autore adopera un segnale di pittura verbale. Esso consiste in una ricorrente metafora della transizione tra giorno e notte [...] ».

16. Toutefois elles comportent des exagérations, comme l'attribution du titre de *mujaddid* (éd. Sotuda, p. 56), ce qui a fait dire à Haarmann, s.v. *EF*<sup>2</sup>, qu'elles « dépassent les limites du panégyrique traditionnel ».

17. Dans ce cas aussi, il faut considérer le lien étroit entre ces œuvres et de nombreuses créations littéraires qui, sous forme de *masnavi* ou en prose, eurent un succès considérable à l'époque et après. Un récent travail de J. Aubin, « Chroniques persanes et relations italiennes. Notes sur les sources narratives du règne de Šâh Esmâ'il I<sup>er</sup> », *Studia Iranica* 24/2 (1995), p. 247-259, qui, entre autres, a souligné le caractère particulier du travail de Khonji, rare « auteur non-khorasanien » de son époque (p. 248), nous offre un bon répertoire de textes encore peu étudiés auquel on doit ajouter une référence au travail de M. Szuppe, *Entre Timourides, Uzbeks et Safavides. Questions d'histoire politique et sociale de Hérat dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1992, pour son chapitre consacré aux « Témoins du changement d'époque », p. 49-60. On peut ajouter que la propagande safavide adopte des instruments littéraires qui, tout en n'étant pas vraiment nouveaux, connaissent à cette époque un succès particulier. Je me réfère à l'utilisation du genre du *masnavi* avec des finalités de propagande bien précises. En particulier apparaît exemplaire la composition du traditionnel *Eskandar-nâma* ou du *Shâh-nâma* dans des œuvres de célébration des souverains d'autres époques. Sur ce processus qui connaît un essor considérable déjà sous les Timourides, voir H. Massé, art. « Hamâsa », dans : *EF*<sup>2</sup> (vol. III, p. 116) ; Z. Safâ, « Hamasahâ-ye târikhi va dini dar 'ahd-e Šafaviya », *Irân-nâma* 1/1 (1982), p. 5-21 ; *id.*, *Hamasa-sarâyi dar Iran*, Téhéran, 1334 Sh/1956. Il coïncide avec un processus plus général de réforme dans un sens plus populaire de la *khamsa* littéraire, qui s'adresse maintenant à un public plus large. C'est ultérieurement, avec Shah Esmâ'il I<sup>er</sup>, que le genre connaît le succès. Dans ce sens, une réaction « littéraire » appropriée devait bien être présente chez Khonji. Je renvoie pour d'autres considérations à mon travail « Due romanzi di Alessandro storicizzati : il *Timurnâme* di Hâtefi e lo *Šâhenšâhnâme-ye Esmâ'il* di Qâsemi Gonâbâdi », à paraître dans *Oriente Moderno*, n.s. XV (LXXVI), 2. Il faut aussi souligner la présence d'un genre parallèle dans la littérature ottomane : voir C. Woodhead, « An experiment in official Historiography : the Post of Şehnâmeçi in the Ottoman Empire c. 1555-1605 », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 75 (1983), p. 157-182 ; I. Nyitrai, « Rendering History Topical : One aspect of a 16th Century Persian Historical Epic in the Ottoman Empire », *Acta Orientalia Accademiae Scientiarum Hungaricae* 48/1-2 (1995), p. 108-116.

18. Woods (éd.), *Ālam-ārâ-ye Amīnī*, p. 7-11.

19. Voir l'introduction à l'éd. de Sotuda, p. 23.

20. M.F. Köprülü, « Ahmed Yesevî », *Islam Ansiklopedisi*, vol. I, Istanbul, 1950, p. 210.

210. Chez Khonji on peut noter une réévaluation certaine de l'œuvre de 'Attar (les références directes à des œuvres de ce poète ne manquent pas dans le *Mehmân-nâma-ye Bokhârâ* : ainsi au *Jawhar al-zât*, voir éd. Sotuda, p. 46-47 ; éd. Džalilova,

f. 28b, p. 65).

21. D. De Weese, « Yasavian legends on the Islamization of Turkistan », dans *Aspects of Altaic Civilization III : Proceedings of the Thirteenth Meeting of the Permanent International Altaistic Conference, Bloomington 1987*, D. Sinor (éd.), Bloomington IN, 1990, Uralic and Altaic Series 145, p. 1-19. *Id.*, « A neglected source on Central Asian History : the 17th-Century Yasavî hagiography *Manâqib al-akhiyâr* », dans B.A. Nazarov, D. Sinor et D. De Weese (éd.), *Essays on Uzbek History, Culture and Language*, Bloomington, Indiana University Research Institute for Inner Asian Studies, 1993, Uralic and Altaic Studies 156, p. 38-50 ; B. Babadžanov, « Jasavija i Nakshbandija v Maverannahre : iz istorii vzaimootnoshenij (ser. XV-XVI vv.) », dans *Jasavi Ta'limi*, (Miras) Turkiston, 1996, p. 75-96.

22. *İslam Ansiklopedisi*, art. « Aḥmed Yesevî », p. 210.

23. *Nesayimü'l-mahabbe min şemayimi'l-fütüvve*, éd. K. Ersalan, Istanbul, 1979 ; 2<sup>e</sup> éd. Ankara, 1996, p. 383, n° 611.

24. Cf. R. Devereux, *Muḥākamat al-lughatain by Mîr 'Alî Shîr*, Leiden, 1966.

25. Un travail cité dans l'*Index Islamicus* comme paru dans l'*Ural Altaische Jahrbücher*, rédigé par A.J.E. Bodrogligeti, « The Understanding and Interpretation of Ahmad Yasavî's Divân-i Hikmet », (n° 58, 1986, p. 127-138) reste introuvable dans ce journal.

26. La conquête de la ville par les Ottomans qui remonte à moins d'une dizaine d'années après le *Mehmân-nâma-ye Bokhârâ* (1516) représente un moment très important dans lequel, surtout lors des grandes restaurations réalisées par Soleyman, le renouveau architectural aura un relief particulier, voir B. St-Laurent et A. Riedelmayer, « Restorations of Jerusalem and the Dome of the Rock and their political significance, 1537-1928 », *Muqarnas* 10 (1993), p. 76-84. Il peut être intéressant de lire ce fait historique en relation non seulement avec l'Occident, mais avec le monde iranien. D'autre part, un intérêt particulier des soufis iraniens pour le lieu saint s'était développé déjà à des époques plus anciennes, voir par exemple S. D. Goiten, « The Historical Background of the Erection of the Dome of the Rock », *Journal of the American Oriental Society* 70/2 (1950), p. 107. Voir aussi mon « Popular and Symbolical Iconographies Related to the Ḥaram al-Şarîf during the Ottoman Period », à paraître dans le volume *Ottoman Jerusalem*, sous presse à Edimbourg.

27. Éd. Sotuda, p. 129.

28. Cf. E. Masson, *Mavzolej Hodži Ahmeda Jasevi*, Tachkent, 1930 ; L.Ju. Mankovskaja, « Towards the Study of Forms in Central Asian Architecture at the End of the Fourteenth Century : The Mausoleum of Khvâja Aḥmad Yasavî », *Iran* 23 (1985), p. 109-127 ; M.S. Bulatov, *Geometricheskaja garmonisacija v arhitekture Srednej Azii IX-XV vv.*, Moscou, 1978, p. 137-140 ; N.B. Nurmuhammadov, *Mavzolej Hodži Ahmeda Jasevi*, Alma-Ata, 1980 ; nouvelle édition turque : [N.B. Nurmuhammedoğlu], *Hoca Ahmed Yesevî türbesi*, Ankara, 1991 ; L. Golombek et D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, Princeton NJ, 1988, vol. I, p. 284-288.

29. *Zafar-nâma*, vol. II, p. 16. Khonji mentionne l'œuvre de Yazdi dans le *Mehmân-nâma-ye Bokhârâ*, éd. Sotuda, p. 301.

30. Mirkhwând, *Târikh-e Rowzat al-şafâ*, Téhéran, 1339 Sh/1960-61, vol. VIII, p. 268-269.
31. H.R. Roemer, *Şams al-ḥusn. Eine Chronik vom Tode Timurs bis zumjahre 1409 von Tāğ as-Salmâni*, Wiesbaden, 1956, p. 29a ; Tacü's-Selmâni, *Tarihnâma*, trad. I. Aka, Ankara, 1988, p. 6-7.
32. Khwândamir, vol. III, p. 498.
33. *Ibid.*, vol. IV, p. 275.
34. E. G. Browne, *Literary History of Persia*, vol. IV, Cambridge, 1959, p. 78-81.
35. Istanbul 1264 H, vol. I, p. 367. Voir Woods, '*Ālam-ārā-yi Amīnī*', p. 4.
36. On peut rapporter à ce genre de polémique anti-safavide celle dans laquelle le Sheykh Heydar se voit accusé de babakisme (cf. Woods, '*Ālam-ārā-yi Amīnī*', pp. 58, 274 ; J. Aubin, « L'avènement des Safavides reconsidéré (Études Safavides III) », *Moyen Orient et Océan Indien XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> s.*, 5 (1988), p. 43), c'est-à-dire de « communisme » – un véritable *topos* historiographique qui connaît un nouvel élan à cette époque aussi dans le monde ottoman et qui coïncide avec celui de « mazdakisme » comme il pourrait apparaître déjà dans les persécutions contre Bedreddin de Samavna, voir M. Balivet, *Islam mystique et révolution armée dans les Balkans ottomans, vie du Cheikh Bedreddin le « Hallâj des Turcs » (1358/59-1416)*, Istanbul, 1995, p. 100-101. Sur cet aspect, voir M. Bernardini, « La sedizione della città e la seduttrice di Bahrâm Gur », à paraître dans les *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*.
37. J.-L. Bacqué-Grammont, « Notes sur le blocus du commerce iranien par Selim I<sup>er</sup> », *Turcica* 6 (1975), p. 66-68 ; Aubin, « L'avènement des Safavides », p. 83.
38. J. Paul, *Diepolitische und soziale Bedeutung der Naqşbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin, 1991.
39. M.F. Köprülü, *Türk edebiyâtmda ilk mütesavvıflar*, Istanbul, 1919 ; trad. L. Bouvat, « Les premiers mystiques dans la littérature turque », *Revue du Monde Musulman* 43 (1921), p. 236-282 ; Balivet, *Islam mystique* ; M.M. Mazzaoui, *The Origins of the Şafawids. Şi'ism, Şūfism, and the Ğulât*, Wiesbaden, 1972, p. 60-61. Voir aussi des œuvres d'une teneur moins scientifique comme par exemple C. Anadol, *Anadolu'yu aydınlatan güneş Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî ve Yesevîlik*, Istanbul, 1994.
40. J. Fletcher, « Les « voies » (*turuq*) soufies en Chine », dans A. Popovic et G. Veinstein (éd.), *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris, 1986, p. 15 ; F. Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqşbandiyya*, Istanbul-Stuttgart, 1994, p. 184.
41. Au moins pour ce qu'on peut en déduire d'éditions basées sur des manuscrits tardifs telle que celle de K. Eraslan, Ahmed-i Yesevî, *Divân-i Hikmet'ten Seçmeler*, Ankara, 1983.
42. On pourrait rapprocher cette attitude de celle, politique, qu'adopte Khonji à l'égard des chiites et de leurs sanctuaires : voir éd. Sotuda, *passim*, et J. Aubin, « Şâh Ismâ'il et les notables de l'Iraq Persan (Études Safavides I) », *JESHO* 2 (1959), p. 59 ; une attitude qui pourrait refléter aussi l'opposition, dans certains milieux chiites arabes, à la politique de Shah Esma'il, cf. A.J. Newmann, « The Myth of the Clerical

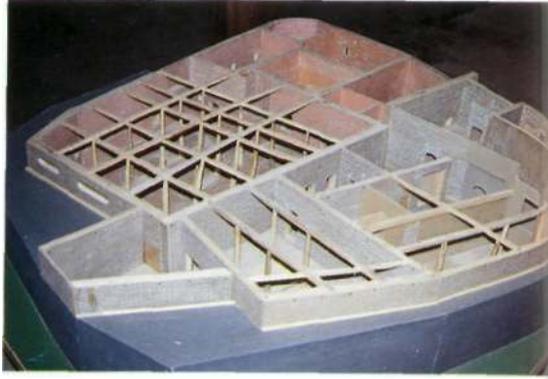
Migration to Safawid Iran : Arab Shiite Opposition to 'Alī al-Karakī and Safavid Shiism », *Die Welt des Islams* 33/1 (1993), p. 66-112.

43. M. Perlmann, « A Seventh Century Exhortation concerning al-Aqṣâ », *Israel Oriental Studies* 3 (1973), p. 261-292.

44. Aubin, « L'avènement des Safavides reconsidéré », p. 1.



M. B. **Fig. 1** : Turkestan/Yasi, mausolée d'Ahmad Yasavi. p. 286.



M. B. **Fig. 2** : Turkestan/Yasi, maquette du complexe originel. p. 287.