Questes

Revue pluridisciplinaire d'études médiévales

35 | 2017

Culture de l'autre : rencontre, rejet, échange

Être dirigé par l'Autre : les Turcs au Moyen-Orient (XI^e–XII^e siècles)

Jean-David Richaud

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questes/4395>

DOI : 10.4000/questes.4395

ISSN : 2109-9472

Éditeur

Les Amis de Questes

Édition imprimée

Date de publication : 31 mars 2017

Pagination : 115-131

ISSN : 2102-7188

Référence électronique

Jean-David Richaud, « Être dirigé par l'Autre : les Turcs au
Moyen-Orient (XI^e–XII^e siècles) », *Questes* [En ligne], 35 | 2017, mis en ligne le 15 avril 2017, consulté le
02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/questes/4395> ; DOI : 10.4000/questes.4395

Être dirigé par l'Autre : les Turcs au Moyen-Orient (XI^e–XII^e siècles)

Jean-David RICHAUD

Université Panthéon-Sorbonne Paris I

Guillaume de Tyr, au début de son *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, écrit :

La race des Turcs était donc, [...] à l'origine, des régions septentrionales, tout à fait barbare et sans assise fixe. Ils étaient vagabonds, se transportaient çà et là, cherchant partout de bons pâturages, n'ayant ni ville ni établissement ni cité¹.

Cette description stéréotypée du Turc (nomade, sans cité, donc sans civilisation), semblable à celles que l'on trouve dans la littérature arabophone, diffère de celle des sédentaires du Moyen-Orient « arabo-musulman », que Guillaume de Tyr connaît bien. Pourtant, ce sont les Turcs qui dirigent ce Moyen-Orient « arabo-musulman » du XI^e au XX^e siècle. Mon étude se circonscrira aux XI^e–XII^e siècles, marqués par une grande dynastie turque, la première à diriger la région : les Seldjoukides. Ils s'imposent à partir de 1040 dans les confins orientaux des terres islamiques. La suite du XI^e siècle voit la rapide conquête de l'Iran, de l'Irak, d'une partie de l'Anatolie, puis de la Syrie. Le

¹ « *Gens igitur Turcorum, [...] ab initio septentrionalis fuit, inculta penitus, et certam non habens sedem. Vagabantur etenim, et passim circumferebantur, pascuorum sectantes commoditatem, non habentes urbes vel oppida, vel alicubi manentem civitatem.* » (nous traduisons). Guillaume de Tyr, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*, dans *Recueil des historiens des Croisades occidentaux*, t. I, Paris, Imprimerie Nationale, 1844, p. 21–22.

mouvement d'expansion s'arrête en 1092 avec la mort du sultan Malikshāh. Ce décès entraîne un éclatement de l'Empire, dont une partie est directement dirigée par des princes seldjoukides, et les autres par des émirs, les Atabegs. À travers cette étude, je souhaite poser quelques éléments de réflexion sur ce que signifie être dirigé, gouverné par ce qui représente l'altérité par excellence, au temps des Seldjoukides.

Être dirigé par les Turcs dans un monde ethnicisé

Les Orientaux du Moyen Âge, s'ils n'ont pas l'idée du nationalisme, ont clairement une vision ethnique et ethnicisée du monde. Un Turc n'est pas un Arabe, un Arabe n'est pas un Franc, un Franc n'est pas un Grec, qui lui-même n'est pas un Arménien, etc. Les peuples sont des réalités très concrètes pour les Orientaux, qui leur attribuent toute une série de qualités et de défauts. Que signifie donc être dirigé par un Turc, lorsqu'on vit dans un monde « arabisé » ? Précisons ce que nous entendons par le mot « arabe ». Au Moyen Âge, quand les textes évoquent les « Arabes », ils désignent souvent les bédouins venus de la péninsule arabique ou dont la tribu est originaire de la péninsule. Par commodité de langage, je parlerai des « Arabes » pour évoquer des populations qui parlent arabe, vivent, sauf exception, en sédentaires dans le giron d'une ville, d'une vie en grande partie pacifique (les Croisades ne modifiant qu'à la marge ce constat²) et avec des régimes alimentaires

² La question de la vie pacifique ou potentiellement belliqueuse des populations sédentaires du Moyen-Orient a fait l'objet d'une récente évolution dans le champ historiographique. En effet, depuis les années 1990, les historiens ont montré que contrairement à ce qui était autrefois avancé, elles étaient amenées ponctuellement à participer à des opérations militaires, le plus souvent de défense du territoire. Le lecteur intéressé pourra se reporter à l'article d'A. M Eddé et F. Micheau, « Sous les murailles d'Alep : assaillants et défenseurs de 658/962 à 658/1260 », dans *Le combattant au Moyen Âge, XVIII^e Congrès de la Société des Historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public*, Montpellier, 1991, p. 63–75 ou à l'ouvrage d'A. Zouache, *Armées et combats en Syrie de 491/1098 à 569/1174*, IFPO, Damas, 2008.

spécifiques (faible consommation d'alcool, respect de certains interdits, pratique du jeûne).

Pour ces populations, l'altérité avec les émirs et les sultans turcs est complète. Elle se manifeste de plusieurs manières : linguistique, religieuse, culturelle et politique.

Ne pas parler la même langue que son maître

Les Turcs ne parlent pas arabe, et quand ils parlent une autre langue que le turc, c'est le persan. Ainsi, Ibn al-Aṭīr nous transmet le témoignage de son père, serviteur de l'Atabeg Zengūī (1087–1146) :

Lorsque je me rendis à son armée [...], je me rendis à la tente du vizir Jamāl al-Dīn. Ce dernier me fit admettre, et, pendant que j'étais avec lui et qu'il me demandait des nouvelles de mon voyage, un mamelouk turc se présenta de la part du *shahīd* et dit au vizir quelques mots dans une langue que je ne comprenais pas. "Quand es-tu arrivé ?" me dit Jamāl al-Dīn. Je répondis : "À l'instant même". – "C'est vraiment merveilleux, dit le vizir, tu viens seulement d'arriver, et l'atābeg l'a appris"³.

Ce texte appelle quelques remarques. Tout d'abord, la langue du pouvoir n'est pas l'arabe (on ne saura jamais si le pouvoir communique en persan ou en turc). Cela est d'autant plus frappant que l'interlocuteur est un vizir appelé par son titre arabe, et qui doit donc le parler parfaitement. On voit surtout que cette différence linguistique exclut le père d'Ibn al-Aṭīr et, au-delà, ceux qui sont uniquement arabophones parmi les proches du pouvoir. Le texte insiste d'ailleurs sur l'impossibilité de comprendre l'échange entre le vizir et le mamelouk. Ensuite, il faut prendre en compte le statut de la personne qui parle au

³ Ibn al-Aṭīr, *Ta'rīḥ al-bāhir fī l-dawla al-Atābakiyya bi l-Mawṣil*, éd. et trad. de l'arabe par Barbier de Meynard, *Histoire des Atabecs de Mossoul*, dans *Recueil des historiens des Croisades orientaux*, t. II, 2, Paris, Imprimerie Impériale, 1876, p. 140.

vizir et qui fait le lien avec le grand émir turc : un mamelouk. C'est donc un esclave, acheté pour être au service de l'émir. Par la langue, le mamelouk est plus proche du pouvoir que ne le sera jamais l'intellectuel, serviteur de l'État, qu'est le père d'Ibn al-Aṭīr. La langue redessine une hiérarchie, où l'entourage des maîtres est fait de Mamelouks ou de Persans.

Enfin, par la narration, l'exclusion est renforcée. Le vizir commence par des questions, avant de transmettre le message de son maître, créant ainsi un suspens, laissant par là-même le père d'Ibn al-Aṭīr (et le lecteur) dans l'attente de ce qu'il ne pouvait pas comprendre. La frontière linguistique apparaît d'autant plus infranchissable que rares étaient les Arabes apprenant le turc et rares les chefs turcs apprenant, à la première génération, l'arabe. On sait que Tughril Beg, l'un des fondateurs de l'Empire, ne parlait pas arabe. Il est probable que son neveu et second sultan, Alp Arslān, ne l'ait pas appris non plus. Si l'on avance dans le temps, l'insistance des sources pour rappeler que Saladin et Nūr al-Dīn parlaient et écrivaient un arabe parfait montre qu'il s'agissait d'une exception dans ce monde maintenant contrôlé par les Turcs⁴. Et encore, pour ces deux derniers sultans, la parfaite maîtrise de l'arabe est mentionnée pour souligner la piété des deux dirigeants et leur goût pour la discussion avec les religieux. Pour les Seldjoukides d'Anatolie, on sait que le persan était bien mieux compris par les sultans que l'arabe. Par ailleurs, même si cela peut paraître un détail, le turc comporte des sons qui n'ont pas d'équivalent en arabe. Les sons « gu », « p » et « é » n'existent pas en arabe médiéval. Les arabophones écorchaient donc les noms et titres de leurs maîtres, à l'écrit tout du moins, n'ayant pas de

⁴ Dans les études modernes on peut se reporter à Nikita Elisséeff, *Nūr ad-Dīn, un grand prince musulman de Syrie au temps des croisades*, Damas, Institut Français de Damas, 1967. Pour Saladin, on trouvera toutes les informations utiles dans l'ouvrage d'Anne-Marie Eddé, *Saladin*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes biographies », 2008.

lettres pour transcrire les sons. Par exemple, Tughril Beg était écrit « Tughril **Bak** », Alp Arslān était noté « **Alb** Arslān » et Zenguī était transformé en « Zankī ». Même si, à l'oral, les populations indigènes devaient faire un effort pour la prononciation, les mauvaises orthographe se retrouvaient sur les monnaies, dans les inscriptions et les chroniques. Tout cela a une conséquence sociale directe : les proches du pouvoir ne seront jamais arabes, mais souvent persans ou turcs.

Avoir des pratiques religieuses différentes

Renforçant un cliché présent dès l'origine⁵, les chroniques se plaisent à raconter la propension à l'ivresse des Turcs. Même les plus grands sont touchés. Ainsi, Ibn al-Qalānīsī évoque sans détour la mort de Zenguī, assassiné alors qu'il est complètement ivre, ce qui ne manque pas d'étonner pour celui qui se présentait comme le chef de l'Islam contre les chrétiens. La question de l'alcool va même plus loin en ce qu'elle est justifiée par l'entourage persan des Seldjoukides. En effet, la consommation d'alcool n'est pas connotée péjorativement dans la sphère iranienne, où des pratiques préislamiques sont encore largement répandues, notamment à l'occasion de fêtes zoroastriennes comme Nowrouz⁶. On sait que les Ghaznévides, prédécesseurs et modèles des souverains seldjoukides, fêtaient le nouvel an iranien en grandes pompes et organisaient à cette occasion de grands banquets où l'alcool tenait une place importante. Durant ces fêtes, il est même probable que la tradition de faire des sacrifices animaux perdura malgré la réprobation des

⁵ Le soldat turc alcoolisé qui terrorise la ville est une image d'Épinal dans la littérature. Sur les pratiques religieuses peu orthodoxes, on peut se reporter au récit d'Ibn Fadlan, dont le voyage dans les terres turques date de 920. Voir Ibn Fadlan, *Risālā*, éd. S. Dahan, Damas, 1959. Il existe également la traduction française de P. Charles-Dominique dans *Voyageurs arabes*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1995, p. 27–67.

⁶ Fête du premier jour de l'an, toujours célébrée en Iran le 21 mars. À l'origine, cette fête est liée au culte du feu.

autorités sunnites⁷. *A priori*, les Seldjoukides ont largement repris ces habitudes. Dans cette tradition, les miroirs des princes persans de la période seldjoukide tolèrent, quand ils n'encouragent pas, la consommation d'alcool. Ainsi, Nizām al-Mūlk consacrent deux chapitres du *Siyassat Name* à la question de l'alcool et de sa consommation par le prince. Il y explique que son maître doit consacrer des temps aux plaisirs, notamment à ceux du vin, où il ne doit être entouré que de compagnons de boissons qui le distrairont des ennuis de la gestion de l'État⁸. Cette nécessité de consommer de l'alcool n'est cependant pas une manière de se détacher de l'Islam. Le même ouvrage insiste sur la nécessité pour le souverain d'être pieux, de s'entourer de docteurs de la Loi et de discuter de religion avec eux. Il y a donc clairement une différence de pratique religieuse, notamment quant à la question du caractère illicite des boissons alcoolisées, entre l'aire arabe et l'aire persane du monde islamique. D'ailleurs, même les textes qui présentent les sultans comme pieux font état de préférences religieuses qui apparaissent comme exotiques pour l'orthodoxie sunnite. On peut ainsi citer la proximité des Turcs avec les soufis et la mystique, qui n'est pas sans rappeler le chamanisme des steppes⁹.

⁷ W. L. Hanaway, « Blood and Wine : Sacrifice and celebrations in Manūchihri's wine poetry », *Iran*, vol. 26, 1988, p. 69–80.

⁸ Nizām al-Mūlk, *Siassat nāmē*, éd. et trad. du persan par Charles Scheffer, Paris, Éd. Ernest Leroux, 1893, p. 162–164.

⁹ Le rapport des Seldjoukides au soufisme est peu attesté en dehors de l'Anatolie et n'a donc pas fait l'objet d'une étude complète. Les remarques sur ces aspects sont relativement éparpillées. On pourra lire Hamid Dabashi, « Historical conditions of Persian Sufism during Seljuk period », *The Heritage of sufism : classical persian sufism from its origins to Rumi (700-1300)*, dans L. Lewisohn (éd.), Oxford, Oneworld, 1999, p. 153–169 ou encore D. G. Tor, « Sovereign and pious : the religious life of the Great Seljuq sultans », *The Seljuqs, politics, society and culture*, dans Lange et Mecit (éd.), Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012, p. 39–62.

Avoir une culture et des pratiques sociales différentes

Socialement, hormis les membres de la famille Seldjoukide, la plupart des émirs turcs et des gouverneurs au Moyen-Orient, surtout les plus importants, sont d'origine servile¹⁰. Esclaves affranchis, ce sont des gens sans passé, ou du moins avec un passé dont ils ont été arrachés avec violence. Cela change radicalement des cultures autochtones. En effet la civilisation arabe est une civilisation où l'ascendance est centrale. Ce trait s'observe dans la dénomination, puisqu'en arabe on est toujours fils ou père de quelqu'un, « ibn » ou « abū ».

Même quand les Turcs ne sont pas des Mamelouks, il s'agit d'anciens nomades qui ont gardé certaines coutumes de la steppe qui étonnent les sédentaires arabes. Ils ont des repas qu'ils affectionnent particulièrement, comme le lait de chèvre caillé. En outre, ils ont conservé l'habitude de vivre sous des tentes. L'exemple de Malikshāh à Ispahan est le plus emblématique¹¹. On y apprend que même le plus arabisé des sultans seldjoukides vivait à Ispahan, sa capitale, dans un campement à l'extérieur de la ville. Outre l'aspect pratique de la chose (les sultans seldjoukides migrent souvent d'une partie à l'autre de l'Empire), outre l'attachement aux traditions ancestrales de la famille, David Durand-Guédy a mis en avant le fait que la vie en campement permettait entre autres choses de conserver un lien avec les Turcomans, ces Turcs libres et restés nomades, qui formaient l'ossature de la force militaire seldjoukide. On imagine bien l'étonnement des sédentaires de

¹⁰ La question des Mamelouks au Moyen-Orient a beaucoup préoccupé les historiens européens et la période seldjoukide ne fait pas exception. On peut citer parmi les plus importantes études : David Ayalon, « The Mamluks of the Seljuks », *Journal of Royal Asiatic Society*, 3^e série, vol. 6/3, 1996, p. 305–333 et Speros Vryonis, « Seljuks ghulams and Ottomans devshirme », *Der Islam*, vol. XLI, 1965, p. 224–252.

¹¹ David Durand-Guédy, « The tents of the Saljuqs », dans *Turko-mongol rulers, cities and city Life*, dir. D. Durand-Guédy, Leyde, Brill, coll. « Brill's inner Asian library », 2013, p. 149–189.

voir le sultan, lieutenant du calife¹², vivre constamment sous des tentes à l'extérieur de la ville.

Une autre conception du politique

La conception du pouvoir propre aux Turcs est considérée comme la différence la plus importante pour les contemporains. Les sujets arabes pouvaient éventuellement s'accommoder de nombre de traits propres à leurs dirigeants turcs (la langue, l'exclusion du pouvoir, la vie en tente), mais l'organisation sociale, et donc politique, permet de soulever un problème autrement plus sérieux.

Les Seldjoukides, malgré les tensions et les volontés d'évolution, ont conservé jusqu'à la fin un fonctionnement politique basé sur le système tribal. À la mort d'un sultan, une compétition s'engageait pour désigner son successeur. Les guerres de succession seldjoukides, récurrentes, laissèrent pour le moins sceptiques les contemporains du Moyen-Orient et les chroniqueurs, habitués à un vague système lié à la transmission du pouvoir à l'un des enfants. La guerre de succession suivant la mort de Malikshāh laissa particulièrement amers certains chroniqueurs, comme Ibn al-Aṭīr, qui note que l'Empire s'effondra alors¹³.

¹² La hiérarchie musulmane, à l'origine, repose sur trois grandes fonctions. Tout en haut, on trouve le calife, qui est de la tribu du Prophète Muhammad et qui est son successeur à la tête de la communauté musulmane. Une évolution sémantique fait assez vite de lui le vicaire de Dieu. Il est aidé dans cette charge par les émirs qui ont des fonctions militaires. Quand ils ne commandent pas des unités militaires, ils sont gouverneurs (de citadelles, de villes ou de provinces). À côté des émirs, on trouve le vizir qui s'occupe de l'administration. Cette hiérarchie perdure jusqu'au X^e siècle, où apparaît une nouvelle fonction, celle du sultan, à qui le calife délègue la gestion d'une partie des territoires de l'Empire islamique. Le sultan a alors ses propres émirs et vizirs.

¹³ Ibn al-Aṭīr, *Al-Kāmil fī l-ta'rīḥ*, trad. partielle de l'arabe par Donald S. Richards, *The annals of the saljuq Turks*, Londres, Routledge Curzon, coll. « Studies in the history of Iran and Turkey », 2002, p. 258.

Cette organisation politique se double d'une évolution des centres de pouvoirs au sein de l'Empire. Bagdad est délaissée au profit d'une multiplicité de centres politiques locaux : Ispahan, bien sûr, mais aussi Rayy, Hamadhan, Damas, Nishapur, Merw, etc. Le cœur historique de l'empire Abbasside se vide de toute influence sur le reste de l'Empire au profit de capitales locales, périphériques, situées pour la moitié d'entre elles dans la zone persanophone de l'Empire.

En somme, les maîtres turcs, ainsi que le pouvoir proche des habitudes de la steppe, constitue une altérité incontestable. C'est un monde au sein duquel les intermédiaires ne sont quasiment jamais arabes, mais souvent persans. Cette altérité n'est pas pour autant statique. D'une part on cherche à intégrer les Turcs, de l'autre on essaye de s'assimiler à la culture arabe.

Une volonté de se fondre dans les populations locales

L'acceptation des Turcs par les Arabes

Avant d'aller plus loin, nous devons nous arrêter sur un point méthodologique : cette étude ne se fonde, pour des raisons de lacunes documentaires, que sur un seul type de sources, les chroniques. Or, ces chroniques sont quasi-exclusivement écrites par des intellectuels, de formation religieuse. Le filtre religieux est d'autant plus fort que nous nous intéressons à une période qui a connu les Croisades et qui est marquée par toute la propagande pro-*jihād* de la seconde moitié du XII^e siècle¹⁴.

Les chroniqueurs, quelles que soient leur religion ou leur langue, acceptent les Turcs, dont le peuple est traditionnellement mal vu, au nom de deux éléments : tout d'abord leur puissance (et on voit un certain

¹⁴ Carole Hillenbrand, *Crusades, Islamic perspectives*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1999.

fatalisme des auteurs face à ce qui est plus fort). Ensuite parce qu'ils y voient un projet de Dieu : Allah aurait fait apparaître les Turcs pour mieux défendre l'Islam. Pour mieux le servir, au sein d'un peuple très dévalorisé, il a fait surgir de grands combattants, parfois pieux, ou proches de la piété : ces émirs ou sultans excellent en tout, à la guerre, en politique, et parfois dans les domaines religieux. En plus de cela, ils sont aidés et assistés par de pieux conseillers, les vizirs, qui équilibrent la force des Turcs par leur intelligence. Le personnage d'Alp Arslān, le vainqueur de Mantzikert¹⁵, assisté du vizir Nizām al-Mūlk, est emblématique de cette idée qui se propage dans la littérature arabe. Comme tous les desseins divins, cela a été annoncé par le Prophète Muhammad. Ainsi, dès le XI^e siècle, al-Kashgharī, au début de son *Diwān l-Luġat al-turk*, rapporte un nouveau hadith¹⁶ :

J'ai entendu de la part d'un informateur véridique parmi les Imams de Bukhara, et de la part d'un autre Imam venant de Nishapur : tous les deux ont rapporté la tradition suivante, et chacun avait une chaîne de transmission remontant à l'Envoyé de Dieu, Dieu le bénisse et que la paix soit sur lui. Quand il parlait des signes de la dernière Heure et du Jugement dernier, il mentionnait l'émergence des Turcs Oghuz, et disait : "Apprends la langue des Turcs, car leur règne sera long"¹⁷.

L'*isnad*, c'est-à-dire la chaîne de transmission du hadith, montre la pieuse invention du propos et la volonté de créer une légitimité religieuse

¹⁵ Victoire des Turcs seldjoukides d'Alp Arslān sur les Byzantins de Romain IV Diogène en 1071. Cette grande défaite des Byzantins, même si elle a peu de conséquences concrètes, marque les esprits, tant arabes que grecs.

¹⁶ Parole de Muhammad, ou de l'un de ses compagnons, conservée par la Tradition.

¹⁷ Al-Kashgharī, *Diwān l-Luġat al-turk*, traduit de l'arabe par Robert Dankoff, *Compendium of the turkic dialects*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. « Türkçe kaynaklar » 1982, p. 12.

à la présence turque¹⁸. Ce hadith se retrouve d'ailleurs dans tous les textes qui veulent soutenir le droit à gouverner des nouveaux maîtres du Moyen-Orient.

Un des exemples caractéristiques d'intégration du Turc par la religion est Zenguī, Atabeg seldjoukide, qui fut à la pointe de la lutte contre les Croisés. Cette intégration est caractéristique, car la piété est bien une caractéristique absente de la personnalité de l'Atabeg. En effet, les chroniques présentent ce champion de la « Contre-croisade », comme un grand buveur ayant une propension à attaquer musulmans comme chrétiens pour agrandir son territoire. Cependant, Ibn al-Aṭīr, dans son panégyrique de la famille zenguide¹⁹, sans insister sur sa pratique religieuse, se plaît à appeler régulièrement le fondateur *Shāhid*, à savoir martyr.

La volonté des Turcs de se fondre dans la masse.

Et du côté Turc ? Comment se fondre dans la culture sédentaire alors que leur pouvoir vient, comme cela est rappelé depuis des siècles par tous les intellectuels orientaux, de leur altérité et de leur éloignement de la civilisation ? Comment s'assimiler à la culture autochtone quand c'est l'altérité qui légitime le pouvoir ? Les Turcs vont développer deux stratégies.

¹⁸ Le hadith est nécessairement apocryphe, en raison de l'absence des noms propres des transmetteurs censés rendre crédible le propos et à cause de la localisation des sources. En effet, les deux sources proviennent de régions proches des Turcs (Bukhara est la première ville que les Turcs de la steppe rencontrent en rentrant dans le *Dar al-Islam*) et Nishapur fait également partie du Khûrasân, région où les Turcs ont toujours été présents.

¹⁹ Ibn al-Aṭīr, *Ta'rīḥ al-bāhir fī l-dawla al-Atābakiyya*, *op. cit.*.

La première consiste en l'entretien d'une activité pieuse et de charité. Il ne coûte pas cher d'entretenir un *waqf*²⁰, une madrasa²¹ ou un dispensaire, d'avoir à ses côtés un ouléma²² qui vient faire un sermon, etc. On sait que ces derniers faisaient partie de l'entourage des sultans (comme dans toutes les cours princières du Moyen-Orient). La tradition va plus loin : afin de mieux montrer les efforts de la famille seldjoukide pour se rapprocher des milieux religieux, les chroniques (souvent tardives) soulignent également des voyages de sultans pour aller voir des maîtres soufis. Par exemple, Rāvandī raconte que Tughril Beg et son frère Tchaghri, alors qu'ils viennent de s'imposer sur le champ de bataille, vont à Hamadhan voir trois maîtres soufis²³. Il faut bien avoir à l'esprit que ces voyages sont sans doute des reconstructions postérieures, destinées à montrer la piété des sultans, qui ne va pas de soi²⁴.

La seconde stratégie, beaucoup plus centrale, est un travail sur les noms. En effet, la manière de nommer en arabe révèle toujours une parenté, une ascendance ou une origine. Or, pour les Turcs, même quand ils ne sont pas mamelouks et même dans les très grandes familles, l'onomastique ne s'intéresse pas à l'ascendance. Elle est plutôt fondée sur le principe d'un animal, d'un objet ou d'un nom biblique augmenté d'un adjectif ou d'un titre (« Yabghu » ou « Beg » selon l'importance de la personne dans la hiérarchie sociale). Par exemple, « Alp Arslān » signifie

²⁰ Un *waqf* est une fondation disposant d'un revenu propre le plus souvent lié à des biens fonciers et majoritairement destinée à des activités pieuses comme le culte d'un saint, l'enseignement religieux, la récitation du coran, etc.

²¹ Lieu d'enseignement pour les grandes disciplines universitaires islamiques : droit, tradition, théologie et plus rarement philosophie.

²² Savant religieux.

²³ Rāvandī, *Rāhat al-sudur wa ayat al-surūr dar tārīkh-i Al Saljuq*, éd. M. Iqbal, Leyde, E. J. Brill, 1921 p. 98–99.

²⁴ Il existe une bibliographie pléthorique sur la question du rapport entre le pouvoir seldjoukide et la religion. Pour avoir une idée globale de la question, on se reportera utilement au volume édité par Christian Lange et Songül Mecit, *The Seljuqs, politics, society and culture*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2012.

« Lion Blanc ». Aussi voit-on les Turcs développer un goût immodéré pour les surnoms arabes, tous plus laudatifs les uns que les autres. Ainsi, Tutush²⁵ se faisait appeler *Tāj al-dawla* (Couronne du pouvoir), Aq-Sunqūr²⁶ est nommé *Qāsim al-dawla* (Soutien du pouvoir) et Tughril Beg²⁷ porte le nom de *Rukn al-Dīn* (Pilier de la religion). Cependant, pour que ce travail sur l'onomastique soit efficace en termes d'intégration, encore fallait-il qu'elle soit reconnue et utilisée par les autochtones arabophones. On voit très clairement une attitude ambiguë des Arabes à ce sujet, d'autant plus que les émirs turcs, souvent, ne perdent pas complètement leur onomastique, dont ils tirent même une certaine fierté²⁸. Ainsi, même lorsqu'ils ont un parfait contrôle du nom qui est utilisé pour les désigner, ils conservent toujours leurs noms turcs, à un endroit de leur titulature. On peut prendre comme exemple une inscription au nom de Tutush, gravée sur les murs de Diyar Bakir, en Turquie, lorsqu'il réclame le sultanat et cherche donc à tout prix une légitimité :

Cette construction a eu lieu durant les jours du grand sultan, l'[auguste] roi des rois, (...), Tāj al-Dawla le dominateur, le flambeau de la nation florissante, la noblesse de la communauté brillante, Abū Sa'id **Tutush**, fils de

²⁵ Frère du sultan Malikshāh. Il conquiert la Syrie à partir de 1077 et y fonde, avec l'accord de son frère, une principauté. Il tente de devenir sultan à la mort de Malikshāh en 1092 et échoue face à son neveu. Il meurt sur le champ de bataille en 1095.

²⁶ Emir seldjoukide proche de Malikshāh et père de Zengüī. Devient gouverneur d'Alep en 1086 et meurt en 1094, tué par Tutush alors que celui-ci cherche à devenir sultan.

²⁷ Premier sultan seldjoukide à s'imposer au Moyen-Orient. Meurt en 1062.

²⁸ Cela est particulièrement clair si l'on s'intéresse aux titres sur les monnaies seldjoukides. Quand la place manque sur la pièce pour mettre le nom turc et le nom arabe, on constate que le nom turc est privilégié.

Muhammad, le défenseur de l'Emir des croyants, que Dieu glorifie ses victoires [...].²⁹

On voit dans cette inscription que le nom turc résiste et perdure, même noyé dans un océan de titres arabes.

La plupart du temps, les Arabes se moquent de cette tendance à abuser de la titulature. Ibn al-Qalānīsī écrit au milieu de son *Histoire de Damas* :

J'ai négligé, en rapportant l'histoire des Sultans d'autrefois et d'aujourd'hui, de citer en entier leurs titres officiels et leurs surnoms honorifiques précis, pour éviter de les répéter dans leur totalité et d'allonger (ma rédaction) en les mentionnant. Il ne s'agit pas là d'ailleurs d'une habitude ancienne, ni d'une vieille tradition pour les ouvrages d'histoire ; on était seulement accoutumé autrefois, parmi les savants et les lettrés, de rejeter les surnoms honorifiques et de les ignorer. [...] Tughril-Beg [...] sous le règne de l'imâm, du calife Al-Qâim bi-amr Allah, Prince des Croyants – Dieu lui fasse miséricorde – prit la titulature de as-soltân al-mo'azzam Shahinshâh al-a'zam Rukn al-Dîn Ghiyât al-muslimin Bahâ Dîn Allah wa Soltân bilâd Allah wa Moghîth 'Ibad Allah Yamîn Khallifat Allah Tuhghril Beg³⁰.

Ce texte n'est qu'un extrait de plusieurs pages de titres des sultans seldjoukides. Le chroniqueur damasquin fait même remarquer que cette habitude d'une titulature à rallonge a touché les gouverneurs de province, ce qui était contraire aux anciennes coutumes. Dans ce texte, outre la longue titulature, on remarque le contraste entre les lignes de titres du parvenu turc, et le petit nombre de titres accordés au calife, symbole de

²⁹ Michel Combe, Jean Sauvaget et Gaston Wiet, *Répertoire chronologique d'épigraphie arabe*, vol. 8, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1937, vol. VIII, p. 7. L'inscription est en arabe. Nous soulignons « Tutush ».

³⁰ Ibn al-Qalānīsī, *Dhayl tārīḥ Dimāšq*, traduit de l'arabe par Roger Le Tourneau, *Damas de 1075 à 1174*, Damas, Institut Français de Damas, coll. « Études arabes médiévales et modernes », 1952, p. 272–273.

l'arabité, du pouvoir légitime et de la tradition. On retrouve la même idée chez Ibn Khaldūn dans sa *Muqaddima* :

Les princes non arabes d'Orient recevaient des califes des surnoms honorifiques indiquant leur soumission, leur obéissance ou leur rang : « Honneur de la dynastie » (*Sharaf-ad-dawla*), « Bras de la dynastie » (*Adud-ad-dawla*), « Pilier de la dynastie » (*Rukn-ad-dawla*), [...] Or, lorsque ces hommes (ainsi titrés) prenaient le pouvoir aux califes, ils se contentaient de garder leurs titres : ils ne prenaient pas de titre califal, par déférence, et pour ne pas se faire traiter d'usurpateurs [...]. Mais, plus tard, les souverains d'Orient d'origine étrangère augmentèrent leur emprise sur la monarchie et dominèrent l'État et le gouvernement [...]. Alors, les étrangers voulurent prendre des titres spécifiquement royaux. Ils les ajoutèrent à leurs anciens surnoms, pour bien montrer qu'ils n'étaient plus clients ou protégés de personne. À cet effet, ils se contentèrent d'expressions contenant le mot « religion » (*dîn*) pour s'appeler « Bien-Être de la foi » (*Salâh-al-Dîn*), « Lion de la foi » (*Asad-ad-dîn*) ou « Lumière de la foi » (*Nûr-ad-dîn*)³¹.

Chez Ibn Khaldūn, la titulature des princes « non-arabes » a pour unique objectif de compenser leur impossibilité de s'emparer du titre de calife. La titulature cache un manque originel de légitimité, en raison de l'origine de l'émir ou du sultan.

Même l'entourage persan des Seldjoukides peut se montrer réticent dans ce rapport aux titulatures à rallonge.

Il y eut profusion de titres honorifiques et ce qui est prodigué perd son prix et sa valeur. Lorsque le sultan Mahmoud prit place sur le trône de la royauté, il fit au prince des croyants, le khalife Qadir billah, la demande d'un titre honorifique ;

³¹ Ibn Khaldūn, *Discours sur l'Histoire universelle* [titre original : *Al-Muqqadimat*] éd. et trad. de l'arabe par Vincent Monteil, Paris, Sindbad, 1967–1968, p. 352–355.

le khalife lui accorda celui de Yemin ed-Daulèh (le bras droit de l'empire). Après la conquête du Nimrouz, du Khorassan, de l'Inde jusqu'à Soumnât et de l'Iraq tout entier, Mahmoud envoya au khalife un ambassadeur chargé [...] de solliciter de lui l'octroi de nouveaux titres honorifiques. Le khalife n'accueillit point cette demande. On dit que des ambassadeurs furent, à dix reprises différentes, envoyés à Bagdad sans pouvoir obtenir un résultat favorable. Le khalife avait accordé au khaqan de Samarqand trois titres d'honneur [...]. Cette faveur avait excité la jalousie de Mahmoud, qui fit partir une dernière fois, un ambassadeur chargé de dire au khalife : « J'ai fait la conquête du pays des infidèles ; c'est en ton nom que je combats avec le sabre et, cependant, tu accordes à ce khaqan, qui tient de moi son autorité, trois titres honorifiques, tandis que moi, je n'en ai obtenu qu'un seul après tant de services rendus ». « Un titre, répondit le khalife, est destiné à rehausser la dignité d'un homme qui acquerra ainsi plus de notoriété. Mais à toi qui jouis d'un noble rang et d'une grande célébrité, un seul titre te suffit. Le khaqan ne connaît pas grand'chose ; c'est un Turc grossier et ignorant ; c'est pour cela que sa demande a été agréée : toi, qui as acquis toutes les connaissances, tu es chéri par moi³².

Dans ce texte, le vizir Nizām al-Mūlk met en garde son prestigieux maître, le sultan Malikshāh, du danger représenté par une utilisation abusive des titres. Critiquant la politique passée des Seldjoukides en la matière, il montre le mépris pour le rapport « turc » aux noms et appelle le sultan à se rapprocher d'un modèle monarchique arabo-persan. C'est bien l'abandon de la culture politique de la steppe – la culture turque – qui est ici prônée.

Cependant, la manière de nommer le sultan ou l'émir montre souvent de fait une « adoption » du Turc. Pour prendre un exemple,

³² Nizām al-Mūlk, *Siassat nāmē*, *op. cit.*, p. 192–194.

Tutush, frère du sultan Malikshāh, est appelé Tāj al-Dawla chez Ibn al-Qalānīsī, qui lui est particulièrement favorable. À l'inverse, Ibn al-Aṭīr, beaucoup plus neutre dans son rapport à Tutush, l'appelle tout simplement par son nom turc. La popularité dans les milieux arabophones de deux grands combattants du *jihād* contre les Croisés, Nūr al-Dīn et Saladin (originellement Salāh al-Dīn) fait même disparaître leurs noms et origines turques ou kurdes.

En conclusion, nous avons vu que l'altérité entre le maître Turc et le sujet arabo-musulman est complète et radicale. Elle fonde même une partie de la légitimité turque. Cependant, si elle est radicale et constante dans le temps, elle n'est pas statique et ce rapport à l'Autre est en continuelle renégociation grâce à différentes stratégies, notamment lexicales.