



HAL
open science

Le sultanat ghaznévide : approches d'histoire sociale et d'histoire religieuse

Simge Seven

► **To cite this version:**

Simge Seven. Le sultanat ghaznévide : approches d'histoire sociale et d'histoire religieuse. Histoire. 2023. dumas-04529647

HAL Id: dumas-04529647

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04529647v1>

Submitted on 2 Apr 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

**MASTER MONDES MÉDIÉVAUX
HISTOIRE, ARCHÉOLOGIE, LITTÉRATURES
DES MONDES CHRÉTIENS ET MUSULMANS MÉDIÉVAUX**

UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

MÉMOIRE de 2^e ANNÉE

PRÉSENTÉ PAR

SIMGE SEVEN

**Le sultanat ghaznévide : approches d'histoire sociale et
d'histoire religieuse**



Volume 1

**SOUS LA DIRECTION DE
M. Cyrille Aillet**

2022-2023 (2^{ème} session)

**POUR L'OBTENTION DU DIPLÔME NATIONAL DE MASTER
DÉLIVRÉ EN COACCREDITATION PAR LES ÉTABLISSEMENTS :**

**UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2
UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON III
UNIVERSITÉ DE SAVOIE MONT-BLANC
ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE LYON**

**— université
— lumière
— LYON 2**

Remerciements

Tout d'abord, je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance envers mon directeur de mémoire, M. Cyrille Aillet, pour son encadrement attentif, ses conseils éclairés et ses encouragements tout au long de mes années d'étude.

Je souhaite également adresser mes remerciements chaleureux à toutes mes amie.e.s et collègues de travail. Votre soutien et vos encouragements ont été des moteurs essentiels pendant cette période de rédaction. Vos discussions stimulantes et vos commentaires précieux m'ont été d'une grande aide.

Enfin, je tiens à exprimer toute ma gratitude à ma famille. Je pense d'abord à mes parents qui ont été une source inépuisable d'inspiration. Leurs sacrifices, leur confiance indéfectible et leur respect constant envers mes choix ont façonné mon parcours scolaire et universitaire. Leur amour inconditionnel et leur soutien sans faille ont été les fondations de mes réussites académiques. Je n'aurais pas atteint ce niveau de formation sans eux. Mes remerciements s'étendent à mes petites sœurs, Gizem et Bilge, et mon petit frère, Anıl Ege. Leur bonne humeur et leur joie de vivre ont constamment illuminé mes journées et leur présence a été une incitation à persévérer dans les moments difficiles. Pour finir, une petite pensée pour mon oncle Şahin, qui n'aura pas pu voir la fin de ce travail, je sais qu'il aurait été très fier de sa nièce.

Simge SEVEN

Le sultanat ghaznévide : approches d'histoire sociale et d'histoire religieuse

Résumé

Fondée par le *ghulām* Sebükgetin en 366/977, la dynastie des Ghaznévides initialement vassale des Samanides, rompt définitivement les liens de suzeraineté pour proclamer l'indépendance de l'État ghaznévide en 388/998. Cet évènement est une première dans l'histoire des mondes musulmans : les Turcs, jusqu'ici des soldats au service des princes et des gouverneurs, prennent le pouvoir et se rendent indépendants dans les territoires persans. Cet État devient l'empire le plus puissant du monde islamique depuis la désintégration progressive du califat 'abbāsside de Bagdad. L'objectif de ce mémoire est de dresser un état actuel des connaissances sur la politique religieuse de ce sultanat qui se proclame champion de l'orthodoxie sunnite et défenseur contre les mouvements hérétiques. À cette fin, la première section se focalise sur le recensement de toutes les sources écrites et matérielles disponibles sur ce sujet pouvant faire l'objet d'approches d'histoire sociale et d'histoire religieuse. La deuxième partie expose la politique religieuse officielle de cet empire, qui repose sur la recherche d'une caution auprès du calife de Bagdad, les *ghazās* et la construction d'édifices religieux. Enfin, la dernière partie se consacre à l'étude de la mise en pratique concrète de cette politique. En d'autres termes, elle examine les interactions entre les différentes communautés religieuses, qu'elles soient musulmanes ou non, et le pouvoir central.

Mots-clés : Histoire médiévale ; Histoire religieuse ; Histoire sociale ; Iran ; Asie centrale ; Afghanistan ; Pakistan ; Inde ; Ghaznévides

Abstract

Founded by the *ghulām* Sebükgetin in 366/977, the Ghaznavid dynasty initially vassal of the Samanids, definitively broke the ties of suzerainty to proclaim the independence of the Ghaznavid state in 388/998. For the first time in the history of the Muslim worlds, the Turks, hitherto soldiers in the service of princes and governors, seized power and asserted their independence in Persian territories. Thus, this state became the most powerful empire in the Islamic world since the gradual disintegration of the 'Abbāssid Caliphate of Baghdad. The objective of this thesis is to draw up a current state of knowledge on the religious policy of this sultanate who proclaims himself champion of Sunni orthodoxy and defender against heretical movements. To this end, the first section focuses on the inventory of all the written and material sources available on this subject that can be the subject of social history and religious history approaches. The second part sets out the official religious policy of this empire, which is based on seeking caution from the Caliph of Baghdad, the *ghazās* and the construction of religious buildings. Finally, the last part is devoted to the study of the practical implementation of this policy. In other words, it examines the interactions between the different religious communities, whether Muslim or not, and the central power.

Key-words : Medieval History ; Religious History ; Social History ; Iran ; Central Asia ; Afghanistan ; Pakistan ; India ; Ghaznavids

Table des matières

Remerciements	3
Table des matières	7
Introduction	13
I. Le sultanat ghaznévide	16
1. L'histoire des Ghaznévides et leur culture	16
a. L'histoire politique des Ghaznévides	17
Les Premiers Ghaznévides	17
Les Derniers Ghaznévides	20
b. La culture des Ghaznévides	23
La langue	23
Les héritages turc et iranien	25
L'administration et les élites	28
2. Les territoires du sultanat	29
a. L'Afghanistan oriental	29
b. Ghazna, la capitale de l'empire	34
c. Lahore, la seconde capitale de l'empire	37
II. L'historiographie	39
1. L'époque coloniale	40
2. Les fouilles archéologiques du XX ^e siècle	44
a. La DAFA	44
b. Les missions de la MAIA entre 1956 et 1979	46
c. Les missions de la MAIA depuis le début des années 2000	49
3. Les études scientifiques sur les Ghaznévides	51
a. L'approche par les sources écrites	51
b. L'approche par les sources matérielles	53
Partie 1 : quelles sources pour l'étude des Ghaznévides ?	59

I. Les sources écrites	59
1. Les sources écrites des auteurs musulmans :	59
a. Les histoires générales :	59
Al-'Utbī, Bayhaqī et Gardīzī : trois auteurs incontournables pour l'histoire des premiers Ghaznévides	59
Les autres histoires générales mobilisables	61
b. Les histoires locales	63
Le développement des histoires locales dans le monde iranien	63
Présentation de ces œuvres	65
c. Les biographies	67
d. Les récits de voyage et les œuvres de géographie	69
e. Les miroirs aux princes	71
f. Les œuvres poétiques : focus sur la poésie panégyrique et la <i>qaṣīda</i>	72
Remarques préliminaires :	72
Pourquoi se focaliser sur la poésie panégyrique ?	72
La <i>qaṣīda</i> , la forme privilégiée de la poésie panégyrique persane	74
La poésie panégyrique, une source utile pour l'étude des Ghaznévides	75
L'analyse des panégyriques avec une approche historique	75
Analyser les discours et représentations des œuvres panégyriques	77
Présentation des œuvres poétiques	79
2. Les sources non-musulmanes	83
a. Les sources indiennes	83
b. Focus sur la Genizah afghane	84
Présentation de la Genizah de Bamiyan	84
Présentation des documents de la Genizah	86
II. L'archéologie	87
1. L'épigraphe	88
a. L'épigraphe dans les mondes musulmans et dans le monde iranien	88

b.	Pourquoi étudier les inscriptions monumentales ghaznévides ? _____	90
c.	Les difficultés liées à l'étude des inscriptions ghaznévides _____	94
2.	La numismatique : seconde source matérielle pour l'étude des Ghaznévides _____	96
a.	Les apports des monnaies pour une meilleure compréhension de l'histoire du sultanat ghaznévide 96	
b.	Les types de monnaies en circulation chez les Ghaznévides _____	98
	Les monnaies en circulation durant les premiers temps de l'islam jusqu'aux Ghaznévides _____	99
	Le système monétaire des Ghaznévides _____	100
c.	Origines des spécimens retrouvés _____	103
Partie 2 : La politique impériale et religieuse des Ghaznévides _____		107
I. Les relations avec le califat 'abbāsside de Bagdad _____		107
1.	La « fiction califale » : une caution morale et religieuse source de légitimité _____	107
a.	Définition de la « fiction califale » _____	107
b.	Les apports de la reconnaissance califale _____	108
2.	Les dons et contre-dons : le cas des titres _____	110
a.	Les dons et contre-dons entre le califat 'abbāsside et le sultanat ghaznévide _____	110
b.	L'octroi de titres, un puissant outil de légitimation _____	112
II. La <i>ghazā</i> chez les Ghaznévides _____		115
1.	Remarques préliminaires sur la politique impériale des Ghaznévides _____	115
2.	L'évolution de la notion de <i>ghazā</i> et sa place dans la politique religieuse des Ghaznévides _____	118
a.	Définition et évolution de la notion de <i>ghazā</i> en islam _____	119
b.	Les caractéristiques des <i>ghazās</i> sous les Ghaznévides _____	121
	Les <i>ghazās</i> : une mission traditionnelle des souverains ghaznévides _____	121
	Le souverain <i>ghāzī</i> , une caractéristique du monarque idéal _____	122
	Évolution de la vision des contemporains sur les <i>ghazā</i> _____	124
c.	Raconter les <i>ghazā</i> : un récit standardisé _____	126
d.	Le but des <i>ghazā</i> : propagation de la foi ou recherche de butin ? _____	128
3.	Qui mènent les expéditions militaires ? La composition des armées ghaznévides _____	131

a.	Les divers héritages des armées ghaznévides _____	131
	Les soldats-esclaves et les armées multiethniques dans les mondes musulmans _____	131
	Le financement des armées ghaznévides _____	133
	L'usage des éléphants _____	134
b.	La composition des armées ghaznévides _____	136
	Les Turcs _____	136
	Les Indiens _____	138
	Les autres groupes ethniques _____	140
III.	La politique d'édification religieuse des Ghaznévides _____	142
1.	Quelques remarques préliminaires _____	143
a.	Pourquoi construire des édifices religieux ? _____	143
b.	Le style des monuments ghaznévides _____	144
	Focus sur l'épigraphie _____	145
	L'influence indienne dans l'architecture et la décoration _____	146
	Les matériaux utilisés _____	147
2.	Les édifices religieux ghaznévides _____	148
a.	Les minarets _____	149
b.	Les mosquées _____	150
c.	Les madrasas _____	153
<i>Partie 3 : Les relations entre les communautés religieuses et l'autorité centrale ghaznévide</i>		157
<hr/>		
I.	L'islamisation avant les Ghaznévides _____	157
1.	L'introduction et la diffusion de l'islam dans le monde iranien oriental _____	159
a.	Les premières incursions des armées musulmanes _____	159
b.	Les Šaffārides : une nouvelle étape dans l'islamisation de l'Afghanistan oriental _____	161
2.	La progression de l'islam sous les Samanides et les Ghaznévides _____	162
a.	Les Samanides et les Ghaznévides : dans la continuité de la politique šaffāride _____	162
b.	Quels moyens pour encourager l'adoption de l'islam ? _____	163

3.	Les missions de conversions menées par les autres branches de l'islam : le cas des Khārijites et Ismaéliens	164
a.	Les Khārijites	164
b.	Les Ismaéliens	165
II.	Les relations entre le pouvoir central et les communautés musulmanes	167
1.	Quelques remarques préliminaires	167
2.	L'exemple de Rayy	169
a.	La conquête de Rayy en 420/1029	169
b.	Quelles justifications pour les attaques des populations musulmanes ?	171
c.	La perte de Rayy	173
3.	L'exemple de Nīshāpūr	175
a.	Présentation des tensions locales et des parties prenantes au conflit	175
b.	Le patronage de la faction ḥanafite et mu'tazilite	178
c.	Le patronage de la Karāmiyya	181
III.	Les communautés non-musulmanes	183
1.	Les communautés bouddhistes	184
a.	Le Bouddhisme dans le monde iranien oriental	184
b.	Des relations belliqueuses ? Le cas des destructions de temples	186
c.	Les relations apaisées entre les communautés bouddhistes et le pouvoir central ghaznévide : l'exemple de la numismatique	189
2.	Les communautés juives	192
a.	La présence des communautés juives dans le monde iranien	192
b.	Les communautés juives dans l'empire ghaznévide	195
	Conclusion	199
	Bibliographie	211
	Annexes	225

Introduction

La présence des Turcs dans l'empire islamique est attestée très tôt dans l'histoire. Reconnus pour leurs qualités dans le domaine militaire, ils sont intégrés dans les armées califales dès l'époque omeyyade en tant que soldats-esclaves. Ce phénomène continue à se développer sous les 'abbāssides. Ainsi, le calife Al-Mu'taṣim (r. 218-27/833-42) recrute des esclaves d'origine turque pour former « des troupes de choc »¹. Son but est de réduire la dépendance vis-à-vis des Abnā' de Baghdād, les Arabes du Khurāsān, qui ont été « jusqu'alors le pilier du régime 'abbāside jusqu'à la guerre civile entre les frères al-Amīn et al-Ma'mūn en 195-8/811-13, et de s'appuyer davantage sur des troupes esclavagistes professionnelles (*ghilmān*, *mamālīk*) »². Il installe cette troupe d'élite à Sāmarrā, un centre militaire qui servira aussi de capitale administrative de l'empire pour une soixantaine d'années³. Des troupes composées de soldats-esclaves d'origine turque ne sont pas propres à l'armée califale. Des soldats similaires sont également employés dans les armées des pouvoirs locaux subordonnés au califat, situés dans les territoires centraux et orientaux, dès le III^e/IX^e siècle⁴. Le commerce de ces esclaves est facilité par le pouvoir samanide qui assure la sécurité des routes de caravanes traversant l'Asie centrale⁵. Les Samanides sont une dynastie d'origine iranienne qui a régné entre 204-395/819-1005. Au sommet de leur pouvoir, ils administrent au nom du califat 'abbāside les régions telles que la Transoxiane, le Khurāsān, le Khwārazm, l'Oxus supérieur et le Sistān. Ces derniers s'appuient également sur les *ghilmān* turcs pour contrebalancer le pouvoir des grandes familles locales, comme celles des Bal'amī, qui occupent les mêmes fonctions dans la bureaucratie depuis plusieurs générations⁶. Cependant ce corps de l'armée va prendre de plus en plus de pouvoir au sein de l'État samanide, au point de jouer le rôle de

¹ De la Vaissière, Étienne, « L'origine des Mamekouks », L'Histoire, mai 2015, consulté en ligne le 22 février 2023 <https://www.lhistoire.fr/lorigine-des-mamelouks>

² Bosworth, Clifford Edmund, « al-Mu'taṣim Bi 'llāh », *EI2*, consulté en ligne le 22 février 2023.

³ *Ibid.*

⁴ Bosworth, Clifford Edmund, *The new Islamic dynasties. A chronological and genealogical manual*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1996, p.170.

⁵ *Ibid.*

⁶ Bosworth, Clifford Edmund, *The Ghaznavids: their empire in Afghanistan and eastern Iran, 994-1040*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1963, p. 29.

faiseurs de roi dans les querelles dynastiques à l'époque des derniers Samanides⁷. C'est le cas en 350/961, lorsque Alptegin, un *ghulām* commandant en chef des forces samanides dans le Khurāsān, s'allie avec le vizir Abū 'Alī Muḥammad Bal'amī pour imposer un candidat sur le trône samanide à la mort de l'amīr 'Abd al-Malik b. Nūḥ⁸. Suite à l'échec de ce putsch, Alptegin se retire avec ses troupes dans les territoires orientaux de l'empire samanide. Il s'établit à la périphérie de l'empire samanide, dans la ville de Ghazna. Parmi ses soutiens se trouve Sebüktegin, le fondateur de la dynastie des Ghaznévides. Après la mort d'Alptegin, plusieurs commandants turcs aux règnes brefs lui succèdent à Ghazna⁹. En 366/977, Sebüktegin est choisi par les troupes turques pour occuper ce poste. Il administre jusqu'à sa mort en 387/997 un territoire qui comprend l'est et le sud de l'Afghanistan et la vallée de la rivière de Kaboul. En théorie, il reste subordonné aux Samanides mais dans les faits il est très indépendant¹⁰. Son fils Maḥmūd qui lui succède en 388/998 rejette définitivement la suzeraineté samanide et déclare l'indépendance de l'État ghaznévide. Ainsi, « pour la première fois, les Turcs - jusqu'ici des soldats, ou des chefs militaires, au service des princes et des gouverneurs - prirent le pouvoir et se rendirent indépendants dans les territoires persans »¹¹. Ce pouvoir devient l'empire le plus puissant du monde islamique depuis la désintégration progressive du califat 'abbāsside de Bagdad¹². A une époque où le shī'isme est adopté par plusieurs dynasties musulmanes, les souverains ghaznévides choisissent de se présenter comme des défenseurs de l'orthodoxie sunnite telle que définie par le calife à Bagdad. Cela se traduit par exemple par des expéditions qu'ils mènent régulièrement dans le nord-ouest de l'Inde contre les « infidèles » depuis leur capitale Ghazna, située « à 145 km au sud-ouest de Kaboul »¹³. Le

⁷ *Ibid.* p. 33.

⁸ *Ibid.* p. 37.

⁹ Bosworth, Clifford Edmund, « Sebüktegin », *Encyclopaedia Iranica*, consulté en ligne le 22 février 2023, <https://www.iranicaonline.org/articles/sebuktegin>

¹⁰ Bosworth, Clifford Edmund, « Maḥmūd b. Sebüktegin », *Encyclopaedia Iranica*, consulté en ligne le 22 février 2023, <https://iranicaonline.org/articles/mahmud-b-sebuktegin>

¹¹ Giunta, Roberta, *Les inscriptions funéraires de Ġaznī (IV^e-IX^e/X^e-XV^e siècles)*, Naples, Università degli studi di Napoli « L'Orientale », IsIAO, Fondation Max Van Berchem, 2003, p.1.

¹² Bosworth, Clifford Edmund, « Iran and Afghanistan in contact and interaction through the ages » dans Peter Chelkowski (éd.), *The gift of Persian culture: its continuity and influence in history*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2011, p.105.

¹³ Giunta 2003 p.1.

cœur de leur puissant empire est le territoire qui correspond aujourd'hui à l'Afghanistan oriental. Il s'agit d'une zone de transition entre deux grands espaces géographiques, à savoir le monde indien et le monde centre-asiatique¹⁴, ce qui en fait un lieu multiculturel et multireligieux : « de par sa position géographique, l'Afghanistan, situé au carrefour des mondes indien, iranien et centre-asiatique, a depuis l'Antiquité nourri une vocation cosmopolite naturelle »¹⁵. Cette région a donc été un carrefour de divers courants religieux et intellectuels¹⁶.

Comme indiqué plus haut, ce pouvoir se présente officiellement comme un fervent défenseur du sunnisme. Pour ce faire, il mène des attaques contre les communautés et les autres pouvoirs qui dévieraient de cette « orthodoxie ». Les sources écrites, notamment la poésie panégyrique, ont présenté les dirigeants ghaznévides comme des destructeurs de temples au nom de l'islam, image qui s'est perpétuée dans les périodes suivantes. Clifford Edmund Bosworth cite l'exemple des hagiographies historiques pakistanaïses et indiennes modernes : Maḥmūd de Ghazna, qui dans la littérature est le souverain *ghazi* par excellence, et ses descendants sont décrits comme les épées de Dieu qui « humilient les païens hindous au-delà des frontières de leur vaste empire »¹⁷. Les chercheurs.euse.s au XX^e siècle ont analysé les objectifs réels derrière ses expéditions. Ils ont d'abord estimé que ces campagnes militaires étaient guidées non pas par des motivations religieuses mais plutôt par la recherche de butin. Or, les nouvelles recherches menées depuis les années 1990, qui s'appuient sur l'archéologie, ont permis de grandement nuancer cette vision. En effet, il apparaît que le pouvoir ghaznévide,

¹⁴ Cappelletti, Sara, *Le monete bilingui di Maḥmūd di Ghazna. Contatti, incontri e traduzioni tra civiltà islamica e mondo indiano*, Pise, Sidebook, 2015, pp.53-54.

¹⁵ Filigenzi, Anna « The Buddhist Site of Tapa Sardar » dans Anna Filigenzi et Roberta Giunta (éds.), *The IsIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, January 8th 2008*, Rome, IsIAO, 2009, « Because of its geographical position, Afghanistan, lying at the crossroads of Indian, Iranian and Central Asian worlds, ever since ancient times has nurtured a natural cosmopolitan vocation », p.51.

¹⁶ Bosworth, Clifford Edmund, « The coming of Islam to Afghanistan », dans Yohanan Friedmann, *Islam in South Asia*, Jérusalem, The Magnes Press of the Hebrew University, 1984, p.3.

¹⁷ Bosworth, Clifford Edmund, « Ğihād in Afghanistan and Muslim India », dans Joel L. Kraemer et Ilai Alon (dir.), *Religion and government in the world of Islam. Proceedings of the colloquium held at Tel Aviv University 3-5 June 1979*, Tel Aviv, Tel Aviv University, 1983, « swords of God, hammers of Islamic schism within their own vast empire and the humiliators of the pagan Hindus beyond their borders », p.149.

qui administre ou bien qui est en contact avec des territoires habités par une multitude de communautés religieuses, ne soit pas aussi violent et intransigeant dans ses interactions avec ces derniers. En outre, les raisons derrière ces attaques ghaznévides seraient mixtes, un mélange de motivations religieuses et économiques. Avant de passer à l'analyse détaillée de la politique religieuse des Ghaznévides, il serait intéressant de faire une brève présentation de l'histoire de ce sultanat et de la région qu'il domine ainsi qu'un résumé de l'historiographie sur ce dernier.

I. Le sultanat ghaznévide

Les territoires de l'empire ghaznévide (366-582/977-1187) ont grandement évolué au cours du temps. A son apogée à la fin du règne de Maḥmūd de Ghazna (r. 388-421/998-1030), l'empire inclut le Pendjab, certaines parties du Sind, le nord du Baloutchistan, l'Afghanistan, le Sistān, le Khurāsān et le Ṭukhāristān¹⁸ (voir Annexe 2). Cette partie sera consacrée à la présentation de la dynastie ghaznévide et de l'évolution de son empire au cours des différents règnes.

1. L'histoire des Ghaznévides et leur culture

Il est possible de périodiser l'histoire des Ghaznévides. La première période correspond aux « Premiers Ghaznévides » (« Early Ghaznavids » en anglais), c'est-à-dire le règne des quatre premiers dirigeants ghaznévides :

- Sebüktegin b. Qara Bechkem, Abū Maṣṣūr Nāṣir al-Dīn wa 'l-Dawla (r. 366-87/977-97)
- Maḥmūd b. Sebüktegin, Abu 'l-Qāsim Sayf al-Dawla, Yamīn al-Dawla wa-Amīn al-Milla (r. 388-421/998-1030)
- Mas'ūd I b. Maḥmūd, Abū Sa'īd Shihāb al-Dawla (r. 421-32?/1030-41?)
- Mawdūd b. Mas'ūd, Abū 'l-Fath Shihāb al-Dawla (r. 432?-40/1041?-48)

¹⁸ Blair, Sheila S., *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*, Studies in Islamic Art and Architecture. Supplements to Muqarnas V, Leyde, Brill, 1992, « the Ghaznavid empire included the Punjab, parts of Sind, northern Baluchistan, Afghanistan, Sistan, Khurāsān, Persia as far as Jibal, and Tukharistan », p.108.

Il s'agit de la période la mieux documentée par les sources écrites, en particulier les règnes de Maḥmūd et de Mas'ūd I^{er} :

« Les règnes de Maḥmūd (388-421/998-1030) et de son fils Mas'ūd I^{er} (421-432/1030-1041) correspondent aux phases les mieux documentées de l'histoire de cette dynastie, grâce aux témoignages des chroniqueurs contemporains, ainsi que des sources postérieures qui décrivent la première période ghaznavide comme un "âge d'or" et un modèle politique à imiter »¹⁹.

La seconde période, qui est celle des « Derniers Ghaznévides » (« Later Ghaznavids » en anglais), prend fin sous le règne de Khusraw Malik b. Khusraw Shāh, Abu 'l Muḥaffar Tāj al-Dawla (r. 552-82/1160-86), après la conquête des derniers territoires ghaznévides par les Ghūrīdes en 582/1186. Cette périodisation est liée à un évènement particulier : la perte du Khurāsān au profit des Seldjoukides après la bataille de Dandānqān en 431/1040. La perte des régions occidentales, qui appartiennent désormais au puissant empire seldjoukide, puis le rétrécissement progressif des territoires des Ghaznévides orientent la sphère d'influence de ces derniers vers l'Est et conduit à l'émergence de Lahore comme une seconde capitale²⁰. Nous allons dans cette sous-partie présenter de façon plus détaillée l'histoire et les caractéristiques de cette dynastie (voir Annexe 3 pour l'arbre généalogique de cette dynastie).

a. L'histoire politique des Ghaznévides

Les Premiers Ghaznévides

L'histoire du sultanat ghaznévide commence avec le retrait du *ghulām* Alptegin dans les franges orientales de l'empire samanide. Ce dernier attaque et occupe la ville de Ghazna en 351/962. La ville était alors aux mains des Lawīk, une famille locale qui s'est imposée au III^e/au début du X^e siècle après le départ des Shahis qui transfèrent la capitale de leur royaume à Gandhara²¹. Sous le ghaznévide Bōritigin, commandant en chef et gouverneur avant

¹⁹ Allegranzi, Viola, *Les inscriptions persanes de Ghazni, Afghanistan. Nouvelles sources pour l'étude de l'histoire culturelle et de la tradition épigraphique ghaznavides (V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles)*, Université Sorbonne Paris Cité en cotutelle avec Seconda università degli studi (Naples, Italie), sous la direction de Maria Szuppe et de Roberta Giunta, octobre 2017, p. 122.

²⁰ *Ibid.* p.127.

²¹ Cappelletti 2015 p. 63.

l'ascension au pouvoir de Sebütkegin, les Lawīk tentent de reconquérir Ghazna sans succès²². A la suite de cet évènement, Bōritigin est déposé et Sebüktegin lui succède en 366/977. Il continue la tradition instaurée depuis l'époque d'Alptegin, c'est-à-dire il reste sous la suzeraineté des Samanides. « C'est à partir de son règne que la tradition ghaznévide de piller les plaines de l'Inde à la recherche de trésors et d'esclaves a été établie »²³. Après la conquête de Kaboul par cette dynastie en 378/988-9, il devient également gouverneur de cette ville²⁴. A sa mort en 387/997, il lègue le territoire qu'il a administré à ses fils en le divisant en trois gouvernorats. Ainsi, Maḥmūd devient gouverneur du Khurāsān ; Abū'l Muẓaffar Naṣr gouverneur de Bust²⁵. Ismā'īl, qui hérite du gouvernorat de Ghazna et de Balkh, est choisi comme héritier du trône ghaznévide, probablement en raison de son ascendance (il est le petit-fils d'Alptegin)²⁶. Cependant Maḥmūd, à la tête d'une riche province et d'une armée puissante, et avec le soutien de son frère Abū'l Muẓaffar Naṣr, marche vers l'est en 388/998 et devient le dirigeant incontesté de tous les territoires détenus jadis par son père²⁷.

Peu de temps après son ascension, sous le prétexte de venger Nuḥ b. Maṣṣur, l'émir samanide qui a été déposé, il rejette la suzeraineté des Samanides et devient un monarque indépendant²⁸. Le règne de Maḥmūd correspond à l'âge d'or de l'empire ghaznévide. Cette période est marquée par des campagnes militaires incessantes. Premièrement, il continue les expéditions en Inde et devient un des souverains *ghazī* les plus emblématiques de l'histoire des mondes musulmans. Ainsi, « il a acquis dans tout le monde islamique oriental la réputation de « marteau des fidèles », pénétrant dans la vallée du Gange jusqu'à Muttra (Mat' hurā) et Kanawj et dans la péninsule de Kathiawar (Kāṭīāwār) pour y attaquer le célèbre temple de Somnāth

²² Bosworth 1963 p. 39.

²³ Bosworth 1996 « Under him, the Ghaznavid tradition of raiding the plains of India in search of treasure and slaves was established », p. 297.

²⁴ Tye, Robert et Monica, *Jitals. A Catalogue and Account of the Coin Denomination of Daily Use in Medieval Afghanistan and North West India*, Isle of South Uist, 1995, p. 41.

²⁵ Bosworth 1963 p. 45.

²⁶ Bosworth, Clifford Edmund, « Maḥmūd b. Sebüktegin », *Encyclopaedia Iranica*, consulté en ligne le 22 février 2023.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

(Sūmanāt) »²⁹. Outre les raids en Inde, Maḥmūd mène également des attaques à l'ouest de son empire qui visent les pouvoirs musulmans. Par exemple, « Maḥmūd chercha également à s'assurer le contrôle de plusieurs État-tampons situés entre ses domaines Khurāsāniens et la Transoxiane, parmi lesquels le Khwārazm, où il installa un de ses généraux en 408/1017 »³⁰. Ces campagnes militaires les plus poussées à l'ouest sont celles contre les Bouyides : il conquiert la ville de Rayy en 420/1029, une des trois capitales de cette dynastie shī'ite³¹. « L'empire de Maḥmūd à sa mort était donc l'édifice le plus étendu et le plus imposant de l'Islam oriental depuis l'époque des Ṣaffārides, et son armée la machinerie militaire la plus efficace de l'époque »³².

Maḥmūd désigne autour de l'année 405/1015 son fils Mas'ūd comme *walī-‘ahd*, c'est-à-dire son successeur au trône ghaznévide. Cependant, durant la dernière année de son règne, des tensions apparaissent entre le père et le fils, ce qui pousse Mas'ūd à s'exiler dans le Mūltan³³. Peu avant sa mort, Maḥmūd exprime la volonté de répartir les territoires ghaznévides entre ses deux fils. Ainsi, les nouveaux territoires conquis à l'ouest reviendraient à Mas'ūd tandis que Muḥammad, nouvel héritier du trône, contrôlerait le Khurāsān, Ghazna et l'Inde. Après la mort de leur père, Muḥammad refuse la division du territoire. Mas'ūd, soutenu par l'armée, parvient à prendre le dessus et dépose son frère³⁴. Mas'ūd I^{er} continue la politique de raids en Inde. Néanmoins, son règne marque le début du rétrécissement des territoires de l'empire ghaznévide à l'ouest : le Khwārazm est perdu en 423/1032, la ville de Rayy en 428/1037. La menace principale à la stabilité de l'empire est celle des Seldjoukides qui mènent régulièrement des raids au Khurāsān, dévastant ainsi la campagne et perturbant le trafic de caravanes de la région. Le Khurāsān et les territoires les plus à l'ouest sont définitivement

²⁹ Bosworth 1996 « Maḥmūd [who] became fully independent and [who] achieved a reputation throughout the eastern Islamic world as hammer of the infidels, penetrating down the Ganges valley to Muttra (Mat'hurā) and Kanawj and into the Kathiawar (Kāṭīāwār) peninsula to attack the famous idol temple there of Somnāth (Sūmanāt) », p. 297.

³⁰ Allegranzi 2017 p.123.

³¹ *Ibid.*

³² Bosworth 1996 « Maḥmūd's empire at his death was thus the most extensive and imposing edifice in eastern Islam since the time of the Ṣaffārids, and his army the most effective military machine of the age », p.297.

³³ Bosworth 1963 p. 227.

³⁴ *Ibid.* p .228.

perdus lors de la bataille à Dandānqān, dans le désert entre Sarakhs et Merv, en 431/1040. Après cette défaite, Mas‘ūd I^{er} se retire en Inde. Il est déposé et tué lors de son voyage par un groupe rebelle de son armée³⁵.

Mawdūd, fils de Mas‘ūd I^{er}, prend le pouvoir après l’assassinat de son père. Son règne sera marqué par la lutte avec les Seldjoukides dans les régions du Sistān et l’Afghanistan occidental. Il ne réussit pas à maintenir sa domination dans le Sistān mais parvient tout de même à stabiliser la situation dans les frontières occidentales de son empire³⁶. Dans le même temps, il continue à mener les raids traditionnels en Inde : « il semble avoir cumulé des succès en Inde, où il s’engagea dans la lutte contre les princes indiens et les ismaéliens »³⁷. La fin du règne de Mawdūd en 440/1048 coïncide avec le début de ce que Clifford Edmund Bosworth nomme « les temps troubles » (« Time of Troubles »³⁸). Il s’agit d’une période marquée par des querelles de successions, au cours de laquelle on observe de courts règnes. Ṭogrīl, un ancien commandant de Mawdūd, dépose le souverain ‘Abd al-Rashīd (r. 440-43/1049-52), fils de Mawdūd, usurpe le pouvoir pendant plusieurs mois et frappe même une monnaie à son nom³⁹. La dynastie ghaznévide est rétablie après l’assassinat de Ṭogrīl avec l’accession au trône de Farrukhzād qui règne de 444/1053 à 451/1059.

Les Derniers Ghaznévides

L’empire ghaznévide retrouve une véritable stabilité à partir du long règne d’Ibrāhīm b. Mas‘ūd (451-92/1059-99). Ainsi, un accord est conclu avec l’empire seldjoukide, ce qui instaure une paix pendant près d’un demi-siècle⁴⁰. Les frontières de l’empire, qui ont continué à diminuer, se stabilisent durant ce règne : l’empire comprend l’est de l’Afghanistan (de Kaboul à Bust), le Baluchistan et le nord-ouest de l’Inde⁴¹. Malgré le manque de sources écrites

³⁵ Bosworth, Clifford Edmund, « Ghaznavids », *Encyclopaedia Iranica*, consulté en ligne le 22 février 2023.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Allegranzi 2017 p. 126.

³⁸ Bosworth, Clifford Edmund, « Ghaznavids », *Encyclopaedia Iranica*, consulté en ligne le 22 février 2023,

³⁹ Allegranzi 2017 p. 126.

⁴⁰ Bosworth 1996 p.297.

⁴¹ Bosworth, Clifford Edmund, « Ghaznavids », *Encyclopaedia Iranica*, consulté en ligne le 22 février 2023.

contemporaines qui nous éclairent sur le règne d'Ibrāhīm, l'archéologie montre que cette époque est caractérisée par une grande prospérité économique.

« De nombreuses inscriptions historiques relevées à Ghazni ont été exécutées au nom de ce souverain : ces documents attestent d'une intense activité de construction dans la capitale, complétée, d'après les sources, par la fondation de nouvelles villes fortifiées dans les provinces et par la réalisation d'œuvres d'utilité publique »⁴².

Désormais orienté vers l'est, Lahore émerge comme la seconde capitale de l'empire ghaznévide où s'observe une intense activité culturelle, comme en témoigne la grande production littéraire dans la ville. Les œuvres des poètes Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān ou bien Rūnī en sont des exemples emblématiques. Une nouvelle tradition apparaît, celle de désigner l'héritier du trône gouverneur de l'Inde⁴³. Lahore sert également de base pour les expéditions militaires menées dans le sous-continent indien, source de grandes richesses.

Cette stabilité et prospérité continue sous le règne de Mas'ūd III (492-508/1099-1115), fils d'Ibrāhīm. Ainsi, comme son prédécesseur, il mène une intense activité d'édification. Les sources postérieures rapportent que la capitale s'embellit via la construction de jardins et de palais⁴⁴. Les vestiges d'un minaret et d'un palais richement décorés au nom de ce souverain, mis au jour par la MAIA (Mission Archéologique Italienne en Afghanistan), font partie des témoignages de ces grandes entreprises de construction. Un autre signe de la puissance économique est la supposée générosité de ce dirigeant, qui lui vaut le surnom de *sulṭān-i karīm*, c'est-à-dire le « sultan généreux ». A titre d'exemple, les sources rapportent qu'en 505/1111-12, lorsqu'une famine toucha Ghazna, il ordonna que les céréales provenant des réserves de l'État soient vendues à la population à 70 % de leur valeur habituelle⁴⁵. Cette prospérité économique s'explique par les expéditions indiennes. Sous Mas'ūd III, leur fréquence et intensité atteignent celle de l'époque de Maḥmūd. « Mas'ūd III est spécialement célébré pour son avancée dans le sous-continent : son armée semble être parvenue à traverser le Gange, tout

⁴² Allegranzi 2017 p. 127.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Bosworth, Clifford Edmund, « Ghaznavids », *Encyclopaedia Iranica*, consulté en ligne le 22 février 2023.

⁴⁵ Bombaci, Alessio, *The Kūfic inscription in Persian verses in the court of the Royal Palace of Mas'ūd III at Ghazni*, Rome, IsMEO, 1966, pp. 29-30.

en gagnant une position qui n'avait plus été atteinte depuis l'époque de Maḥmūd »⁴⁶. Cette époque de stabilité et de prospérité prend fin à la mort de ce sultan.

Une crise de successions éclate entre les fils de Mas'ūd III. Bahrām Shāh réussit à s'imposer en 510/1117 grâce au soutien du sultan seldjoukide Sanjar, qui en profite pour asseoir sa domination. De ce fait, l'empire ghaznévide devient le vassal des Seldjoukides et doit payer un tribut de 250 000 dinars par an⁴⁷. Néanmoins, Ghazna étant très éloigné du centre du pouvoir seldjoukide, les interventions de ce dernier dans les affaires ghaznévides restent minimales⁴⁸. Le second facteur d'affaiblissement du sultanat ghaznévide correspond au début des raids menés par les Shansabānī, une famille locale du Ghūr. Vers la fin de son règne, Ghazna est mise à sac pendant sept jours par le ghūrīde 'Alā' al-Dīn Ḥusayn⁴⁹, ce qui lui vaut le surnom de « Incendiaire du Monde »⁵⁰. Le sultan se réfugie alors en Inde. Cependant, comme le note Viola Allegranzi, « le long règne de Bahrām Šāh (511-552/1118-1157) dut connaître certaines phases de tranquillité aussi bien qu'une relative prospérité, comme le montrent l'abondante production littéraire dédiée à ce souverain, ainsi que le minaret érigé à son nom à Ghazni »⁵¹.

Durant les règnes des deux sultans suivants, Khusraw Shāh (552-55/1157-60) et Khusraw Malik (552-82/1160-86), le pouvoir des Ghaznévides se confine désormais au Pendjab⁵². Ghazna est définitivement perdue, conquises par des Turcs Oghuz originaire du Khurāsān, probablement en 559/1164⁵³. Khusraw Malik déplace alors la capitale à Lahore, et continue de mener des raids contre les princes indiens de la région. Dans le même temps, les attaques des Ghūrīdes continuent. Ils soustraient les régions du Mūltan et de Peshawar et force le sultan à payer un lourd tribut⁵⁴. En 582/1186, le chef ghūrīde Mu'izz al-Dīn Muḥammad

⁴⁶ Allegranzi 2017 p. 128.

⁴⁷ Bosworth, Clifford Edmund, *The later Ghaznavids, splendour and decay. The dynasty in Afghanistan and northern India 1040–1186*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1977, p. 94.

⁴⁸ *Ibid.* p. 3.

⁴⁹ *Ibid.* p. 112.

⁵⁰ *Ibid.* p. 117.

⁵¹ Allegranzi 2017 p. 129.

⁵² Bosworth 1996 p. 297.

⁵³ Bosworth 1977 p. 124.

⁵⁴ Bosworth, Clifford Edmund, « Ghaznavids », *Encyclopaedia Iranica*, consulté en ligne le 22 février 2023.

assiège Lahore, capture Khusraw Malik et le fait assassiner⁵⁵. Cet évènement marque la fin des Ghaznévides.

b. La culture des Ghaznévides

Après cette brève présentation de l'histoire des Ghaznévides, il serait intéressant de présenter la culture de cette dynastie qui adopte très rapidement la langue persane et la culture iranienne.

La langue

Les Ghaznévides et les Seldjoukides encouragent grandement l'usage du persan dans la production littéraire de leur cour respective. Le persan devient alors la deuxième langue du monde musulman, utilisée dans les territoires qui s'étendent de l'Anatolie jusqu'au Bengale⁵⁶. Bien qu'elles y contribuent énormément, cette émergence de la langue persane écrite avec l'alphabet arabe n'est pas le fait de ces dynasties du V^e/XI^e siècle. En fait, elles reprennent la politique culturelle et linguistique des pouvoirs de la région au III^e/IX^e siècle⁵⁷. Avant de revenir sur ce point, il faut noter que les différentes communautés religieuses du monde iranien utilisaient déjà des variantes du persan telles que « le judéo-persan, écrit en alphabet hébraïque ; le persan manichéen, en écriture manichéenne ; le persan des chrétiens, écrit en syriaque ; le persan zoroastrien, transcrit en pehlevi ou en avestique »⁵⁸. La variante qui émerge, qui se développe et qui se diffuse dans les cours orientales entre les III^e/IX^e et V^e/XI^e siècle est le persan moderne. L'évolution des règles de grammaire, qui fait la transition avec le persan moyen, débute d'abord au nord-est de l'Iran, en Transoxiane⁵⁹. Les Samanides par exemple

⁵⁵ Bosworth 1977 p. 112.

⁵⁶ Bosworth, Clifford Edmund, « The Persian contribution to Islamic historiography in the pre-Mongol period », dans Richard Gable Hovannisian et George Sabagh (éds.), *The Persian presence in the Islamic world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 230.

⁵⁷ Meisami, Julie Scott, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1999, p. 51.

⁵⁸ Allegranzi 2017 p. 107.

⁵⁹ Ludwig, Paul, « Early Judeo-Persian in a Historical Perspective: The Case of the Prepositions *be*, *u*, *pa(d)*, and the suffix *rā* » dans Paul Ludwig (éd.), *Persian origins, early Judaeo-Persian and the emergence of New Persian, collected papers of the symposium, Göttingen 1999*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003, pp. 178-179.

encouragent à travers leur patronage l'usage du persan dans la poésie. « Vers la moitié du V^e/XI^e siècle le persan moderne avait atteint son plein développement et s'était affirmé comme langue commune des provinces musulmanes orientales »⁶⁰.

A cette époque, la langue persane est utilisée dans différents contextes. Dans la cour ghaznévide, le persan devient la langue de la poésie par excellence⁶¹. Il faut noter qu'il existe des résistances à l'usage du persan comme langue de cour. Un épisode en particulier illustre cela : en 400/1010, lorsque Maimandī devient vizir sous le règne de Maḥmūd, il souhaite promouvoir l'arabe comme langue de cour. Cette décision correspond au moment où le souverain ghaznévide souhaite se rapprocher du califat 'abbāsside. Cette tentative se solde par un échec⁶². L'usage du persan est attesté aussi dans certains documents officiels ainsi que l'épigraphie⁶³. On peut souligner également le début de la production d'œuvres scientifiques dans cette langue⁶⁴. Par exemple le frère de Maḥmūd, Abū al-Muẓaffar Naṣr, *sipahsālār* (commandant de l'armée) du Khurāsān, a demandé à Abū Maṣṣūr Tha'ālibi (m. en 449/1057-1058) d'écrire une œuvre historique en persan parlant du passé glorieux de l'Iran. Son ouvrage *Ghurār siyar mulūk al-Furs wa-akhbārihim* porte donc sur le passé antique des rois perses⁶⁵. Il existe également un mouvement de traduction des ouvrages arabes en persan⁶⁶. Cependant, ce phénomène reste limité :

« Le nombre d'ouvrages persans, essentiellement historiographiques, qui avaient été écrits avant l'an 1220 et qui existent et sont accessibles aujourd'hui, est assez faible (...). La langue persane a dû lutter contre l'arabe jusqu'à ce qu'elle soit acceptée dans les domaines scientifiques »⁶⁷.

⁶⁰ Allegranzi 2017 p. 107.

⁶¹ *Ibid.* p. 109.

⁶² Meisami 1999 p. 52.

⁶³ Bosworth 1998 p. 230.

⁶⁴ *Ibid.* p. 224.

⁶⁵ Meisami 1999 p. 52.

⁶⁶ Allegranzi 2017 p. 109.

⁶⁷ Marcinkowski, M. Ismail, Spuler, Berthold, *Persian historiography and geography. Berthold Spuler on major works produced in Iran, the Caucasus, Central Asia, India and early Ottoman Turkey*, Singapour, Pustaka Nasional, 2003, « The number of Persian, basically historiographical, works which had been written before the

La caractéristique de la cour ghaznévide et plus généralement des cours orientales au V^e/XI^e siècle est donc le bilinguisme. Le persan est surtout utilisé dans la littérature, en particulier la poésie, tandis que l'arabe reste la langue de l'administration et des œuvres scientifiques et religieuses en prose. A cela, nous pouvons ajouter l'usage du turc chez les Ghaznévides. Les *ghilmān* turcs ont une place essentielle au sein des armées ghaznévides, occupant des postes de haut-rang. Même si les sources ne s'étendent pas sur ce sujet, il semblerait que les premiers souverains ghaznévides aient gardé l'usage de leur langue ancestrale au quotidien pour s'adresser à ce corps de l'armée⁶⁸. En effet, leurs armées sont fréquemment nourries par de nouvelles recrues venant d'Asie centrale ne maîtrisant que le turc. Ainsi, d'après les sources écrites, Sebüktegin utilise cette langue quand il a besoin de communiquer de façon secrète ; Maḥmūd et Mas'ūd I^{er}, d'après Bayhaqī, maîtrisent le turc pour s'adresser aux *ghilmān*⁶⁹. Cependant, il semblerait que les soldats turcs ayant un poste important avaient une certaine maîtrise du persan. Clifford Edmund Bosworth indique qu'ils avaient probablement une connaissance du persan car ils étaient en contact avec l'administration civile persane.

Les héritages turc et iranien

Plus généralement, les sources écrites sont assez silencieuses sur l'héritage turc des Ghaznévides. « Nous savons que Maḥmūd était célébré par ses poètes de cour pour ses origines turques »⁷⁰. Néanmoins, il apparaît qu'exceptée la langue, les Ghaznévides ont rejeté leur passé steppique et adopté les traditions administratives et culturelles persano-islamique⁷¹. D'après Gerhard Doerfer, la conversion des turcs à l'islam à partir du IV^e/X^e siècle a été le début d'une « longue symbiose persan-turque » produisant « un monde culturel musulman identique ». Il cite l'exemple de l'influence de la grammaire persane sur la grammaire turque, comme l'usage

year 1220 and which are extant and accessible, is quite small. (...) the Persian language had to fight against Arabic until it had gained acceptance in scientific areas », p. 14.

⁶⁸ Bosworth 1963 p. 130.

⁶⁹ Bosworth, Clifford Edmund, « The titulature of the Early Ghaznavids », *Oriens XV*, 1962, p. 220.

⁷⁰ *Ibid.*, « We know that Maḥmūd was praised by his court poets for his Turkish lineage ».

⁷¹ Bosworth 1996 p. 297.

du singulier après un chiffre ou un nombre, ou bien l'absence de masculin et de féminin⁷². Cette influence iranienne s'observe aussi dans les noms adoptés par les souverains des empires des mondes musulmans orientaux à partir du V^e/XI^e siècle. Les sultans seldjoukides abandonnent rapidement les noms turcs comme « Arslan », « Sanjar » ou « ʾŤogrīl » et choisissent des noms héroïques persans comme « Kay Kāwūs », « Pahlavān » ou « Bahrām »⁷³. Une tendance similaire existe chez les Ghaznévides, bien que cette iranisation des noms soit un peu plus tardive. Ainsi, les noms turcs sont abandonnés dès la deuxième génération de la dynastie. Ils sont d'abord remplacés par des noms arabes. Sebüktegin, comme tous les généraux *ghilmān*, a gardé son nom turc⁷⁴. Son fils Maḥmūd est le premier à adopter un nom musulman. L'usage des noms d'origine iranienne chez les Ghaznévides se situe au début du VI^e/XII^e siècle, à partir des sultans qui succèdent à Mas'ūd III (m. 508/1115). Cette iranisation concerne également les princesses ghaznévides qui portent des titres persans. « Contrairement aux princesses seldjoukides ou qarakhānides, les filles de Sebüktegin ont le titre iranien *hurra* plutôt que celui de *khātūn*. Bayhaqī rapporte que la sœur de Maḥmūd est Ḥurra-i Khuttal »⁷⁵.

Cette iranisation de la dynastie ghaznévide fondée par un *ghulām* turc se traduit aussi par la création de liens fictifs avec les anciennes dynasties iraniennes. Il ne s'agit pas d'une invention ghaznévide. En effet, dès le III^e/IX^e siècle, les dynasties orientales ont cherché à créer des connexions généalogiques avec des personnages légendaires iraniens de l'époque pré-islamique⁷⁶. Par exemple les chroniqueurs et poètes à la cour samanide ont indiqué que le fondateur de cette dynastie était un descendant « du commandant Bahrām Tchūbīn qui usurpa le trône sassanide en 590 »⁷⁷. Alessio Bombaci résume bien le but visé par cette stratégie :

⁷² Doerfer, Gerhard, « The influence of Persian language and literature among the Turks », dans Richard Gable Hovannisian et George Sabagh (éds.), *The Persian presence in the Islamic world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 239.

⁷³ Bosworth 1998 p. 23.

⁷⁴ Tetley, Gillies, *The Ghaznavid and Seljuq Turks: poetry as a source for Iranian history*, Londres, Routledge, 2009, p. 27.

⁷⁵ *Ibid.*, « his daughters had the Persian title of *hurra* rather than the Turkish title of *khātūn* given to Qarakhānid and Seljuq princesses. Maḥmūd's sister is known to Bayhaqī as Ḥurra-i Khuttal ».

⁷⁶ Bombaci 1966 p. 41.

⁷⁷ Allegranzi 2017 p. 100.

« C'est une mode qui exerce une influence importante puisqu'elle contribue de manière non-négligeable à renforcer le prestige politique des monarques et à favoriser les aspirations à la conquête universelle [...] et était sollicitée à chaque fois que l'expansion politique dans les territoires iraniens a été poursuivi »⁷⁸.

Plusieurs ancêtres mythiques iraniens sont attribués aux souverains ghaznévides. Jūzjānī soutient que Sebūktigīn descend de la famille de Yazdgird III ; « par ailleurs, les souverains ghaznavides seront souvent chantés par les poètes en tant que descendants du célèbre empereur sassanide Khusraw II »⁷⁹.

Cet attachement à l'héritage iranien ne se limite pas à l'établissement de connexions avec les figures légendaires iraniennes pré-islamiques. Les sultans ghaznévides sont également comparés à ces personnages. A titre d'exemple, nous pouvons citer l'inscription monumentale en langue persane sur les plaques en marbre décorant la cour centrale du palais de Mas'ūd III, unique en son genre. Dans ces vers dont la majeure partie a disparu, nous voyons que le contenu et le style de l'inscription s'inspirent de l'œuvre de Firdawsī : reprenant la tradition historique iranienne, elle célèbre les actions et réalisations des souverains de cette dynastie, en particulier Maḥmūd⁸⁰. Cette inscription met en avant aussi l'idéal du bon souverain musulman tel que défini par le califat 'abbāsside, c'est-à-dire celui qui défend l'orthodoxie sunnite et qui fait de la propagation de l'islam la pierre angulaire de sa politique⁸¹. Dans cette inscription qui adopte le ton épique iranien « les caractéristiques du champion de la foi se confondent avec celles du héros iranien »⁸². Ce procédé vise aussi, comme nous l'avons indiqué plus haut, à légitimer la dynastie :

« En faisant appel aux motifs de la foi islamique et de la tradition épique iranienne, le but pratique de l'inscription était de légitimer les revendications de souveraineté de la dynastie et d'exalter ses mérites, instillant ainsi un sentiment de révérence dans

⁷⁸ Bombaci 1966 « It was a fashion, however, that exerted an important influence since it helped in no small way to bolster the political prestige of monarchs and foster aspirations for universal conquest. The Iranizing tradition was anything but a transient phenomenon [...] and was appealed to every time the political expansion in Persian territories was pursued », p. 42.

⁷⁹ Allegranzi 2017 p. 100.

⁸⁰ Bombaci 1966 p. 40.

⁸¹ *Ibid.* p. 41.

⁸² *Ibid.* « Hence, the characteristics of the champion of the faith are confused with those of the Iranian hero ».

l'esprit du lecteur et renforçant le sentiment de grandeur suscitée par le palais royal »⁸³.

L'administration et les élites

L'adoption de cette culture persane s'observe également dans l'administration et la manière de gouverner des souverains ghaznévides. En effet, ils sont les héritiers des pouvoirs des époques antérieures dans la région, notamment l'empire samanide, ainsi que d'une large partie de leur personnel et de leurs pratiques. Et comme l'explique Jean-David Richaud, si cette dynastie d'origine turque a été capable de « s'approprier une geste littéraire comme celle de *Shāhnāma* », elle a également adopté sa tradition administrative⁸⁴. A titre d'exemple, nous pouvons évoquer les Gardīz, une grande famille de bureaucrates. Ils officient dans l'administration depuis l'époque des Šaffārides et continuent sous les Ghaznévides. Pendant la querelle de successions entre les fils de Maḥmūd en 421/1030, c'est un membre de cette famille, à savoir Abū Sahl Mursil b. Maṣṣūr b. Affaḥ Gardīzī, qui a été envoyé à Bagdad par Mas'ūd pour ramener un brevet d'investiture et l'insigne de reconnaissance califale soutenant ce candidat au trône⁸⁵.

Pour finir, cet environnement multiculturel et multiethnique se retrouve aussi dans les classes sociales supérieures qui constituent les élites ghaznévides. En effet : « l'État ghaznévide [...] s'appuyait fortement sur une machine militaire largement turque, une classe religieuse conservatrice très arabisée dans les villes »⁸⁶ et sur une bureaucratie iranienne. Cette configuration n'est pas propre à l'empire ghaznévide et s'observe chez d'autres États musulmans de l'époque médiévale. Par exemple, le califat 'abbāsside s'appuie sur des

⁸³ Bombaci 1966 « By appealing to the motives of the Islamic faith and the Iranian epic tradition, the practical aim of the inscription was to legitimize the dynasty's claims to sovereignty and exalt its merits, thereby instilling a sense of reverence in the mind of the reader and heightening the feeling of grandeur aroused by the royal palace », p. 42.

⁸⁴ Richaud, Jean-David, « La légende dorée de Nizam el-Mulk », dans Viola Allegranzi et Valentina Laviola (éds.), *Texts and Contexts. Ongoing Researches on the Eastern Iranian World (Ninth -Fifteenth C.)*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino 120, 2020, p. 90.

⁸⁵ Bosworth, Clifford Edmund, « Notes on the Pre-Ghaznavid History of Eastern Afghanistan », *Islamic Quarterly*, 1965, 9, p. 18.

⁸⁶ Meisami 1999 « the Ghaznavid state [...] relied heavily on a largely Turkish military machine, a highly Arabised, conservative religious establishment in towns », p. 52.

bureaucrates d'origine iranienne et une armée composée d'esclaves-soldats turcs. Cependant, l'appareil étatique ghaznévide a des spécificités. Ainsi, deux groupes composent les élites séculières ghaznévides. Le premier correspond aux fonctionnaires iraniens qui pour la plupart faisait déjà partie des pouvoirs antérieurs. Ces grandes familles de bureaucrates constituent un des éléments les plus stables de l'État ghaznévide⁸⁷. Le deuxième groupe est l'aristocratie turque composée de « begs et d'amīrs qui étaient les plus proches des Ghaznévides »⁸⁸. Du côté des élites religieuses, nous pouvons citer la classe des *sayyids*, c'est-à-dire les descendants du Prophète, pour lesquels les Ghaznévides avaient beaucoup d'estime⁸⁹. Du côté du pouvoir militaire, la présence de plusieurs groupes ethniques est frappante. On retrouve parmi les soldats de cet empire des Kurdes, Arabes, Turcs, Indiens et Afghans.

2. Les territoires du sultanat

L'environnement multiculturel et multiethnique que nous avons évoqué plus haut ne se retrouve pas seulement au niveau de l'appareil étatique. Il caractérise également les territoires que le sultanat domine. Ils constituent une zone de transition entre deux grandes aires culturelles, à savoir le monde indien et le monde iranien : « la zone entre l'Afghanistan, la vallée de l'Indus et le Cachemire se caractérise par des transitions continues et des interactions historico-économiques entre les monde indien et centre-asiatique »⁹⁰. Dans cette sous-partie, nous allons donc présenter ces territoires, en nous focalisant sur l'Afghanistan oriental, qui constitue le noyau de l'empire, et ses deux capitales, Ghazna et Lahore.

a. L'Afghanistan oriental

« Les Ghaznévides ont fait de la région encore superficiellement islamisée et culturellement arriérée de l'est de l'Afghanistan le cœur de l'empire le plus puissant

⁸⁷ De Bruijn, Johannes T.P., *Of Piety and Poetry. The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Hakīm Sanā'ī of Ghazna*, Leyde, Brill, 1983, p. 42.

⁸⁸ *Ibid.* « amirs and begs who were closest to the Ghaznavids », p. 35.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Cappelletti 2015 « la zona compresa tra Afghanistan, Valle dell'Indo e Kashmir sia caratterizzata da continue transizioni e interazioni storico-economiche tra il mondo indiano e quello centro-asiatico », p. 54.

que le monde islamique ait connu depuis la désintégration progressive du califat 'abbāsside de Bagdad »⁹¹.

L'Afghanistan orientale est donc une périphérie d'une grande importance pour le califat 'abbāsside de Bagdad. Le centre et cette périphérie sont reliés par plusieurs routes maritimes et terrestres, permettant la circulation non seulement des matières premières et des biens de grande valeur, mais aussi des dogmes religieux, politiques et des idées artistiques⁹² :

« Entre le II^e/VIII^e et le IV^e/X^e siècle, une vaste gamme de matériaux, parmi lesquels des pièces de monnaie, des ressources naturelles, des produits manufacturés et même des pièces de monnaies bouddhistes et hindoues pillées, ont circulé vers l'ouest, de la frontière orientale aux terres islamiques centrales »⁹³.

Flood F. Finbarr affirme que ces flux ont certainement exercé une influence sur la production artistique à l'ouest, bien que cet impact soit difficile à mesurer du fait des conséquences destructives des invasions mongoles du VII^e/XIII^e siècle⁹⁴. L'Afghanistan oriental qui est une périphérie importante des mondes musulmans a étonnamment fait l'objet de peu de recherches. Le même chercheur explique en effet que « la négligence des territoires de l'Est dans l'érudition moderne dément cependant leur importance pour les économies financières, morales et politiques du califat »⁹⁵. Dans cette sous-partie, nous allons donc présenter cette région peu étudiée par les chercheurs.

Avant de présenter cette région de façon plus détaillée, il convient de revenir sur le terme « Afghanistan ». Ainsi, l'usage de ce terme dans le sens géographique et politique est

⁹¹ Bosworth 2011 « The Ghaznavids made the still only superficially Islamized and culturally backward region of eastern Afghanistan the heartland of the most powerful empire the Islamic world had known since the gradual disintegration of the 'Abbasid caliphate in Baghdad », p. 20.

⁹² Flood, Finbarr B., *Objects of Translation: Material Culture and Medieval "Hindu-Muslim" Encounter*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 16.

⁹³ *Ibid.* « Between the eighth and tenth centuries, a vast array of materials, among them coins, natural resources, manufactured goods and even looted Buddhist and Hindu coins circulated westward from the eastern frontier to the central Islamic lands », p. 15.

⁹⁴ *Ibid.* p. 16.

⁹⁵ *Ibid.* « The neglect of eastern territories in modern scholarship belies, however, their importance to the financial, moral, and political economies of the caliphate », p. 15.

assez récent⁹⁶. « En tant qu'État-nation, l'Afghanistan n'a acquis sa forme et son nom qu'entre la fin du XVIII^e et la fin du XIX^e siècle »⁹⁷. Cependant, cela ne signifie pas qu'elle était au cours de l'histoire une simple zone tampon entre les mondes indien, iranien et centre-asiatique. Au contraire, les quatre régions principales qui composent cet État correspondent à une aire culturelle bien définie qui « a conservé son caractère fortement indo-européen, c'est-à-dire tājīk ou persan, pathan, dardique et kātirī »⁹⁸. Dans son article paru en 2015 sur les sources médiévales chinoises et musulmanes décrivant l'Afghanistan oriental, Minoru Inaba décrit de façon précise ses quatre régions historiques⁹⁹. Nous allons reprendre sa description¹⁰⁰. La première zone est située au nord et comprend les monts Hindūkush. Il s'agit de la Bactriane antique ou bien du Ṭukhāristān islamique. Ses deux centres sont Balkh, ancienne Bactres et actuel Mazār-i Sharīf, et Baghlān sur la rivière du Surkhāb. La deuxième est la partie nord-ouest qui se situe sur le versant du massif au centre de l'Afghanistan oriental et le désert de Qaraqum. La troisième région se situe au sud et à l'ouest de ce même massif. Ses centres sont Herat et Zaranj. Enfin, la dernière région, dont Kaboul, Ghazna et Qandahār sont les villes les plus importantes, se trouve entre le sud de l'Hindūkush et le nord du désert de Registān. Minoru Inaba reprend l'expression de d'Arnold Toynbee pour qualifier cette région de « rond-point de l'Ancien monde » (« Roundabout of the Old world »)¹⁰¹.

L'histoire de l'Afghanistan oriental commence à être bien documentée dans les sources musulmanes à partir du milieu du IV^e/X^e siècle, à l'époque où Alptegin se retire à Ghazna¹⁰². Il faut noter qu'il existe des descriptions de cette région bien avant cette période. Minoru Inaba

⁹⁶ Bosworth, Clifford Edmund, « The coming of Islam to Afghanistan », dans Yohanan Friedmann, *Islam in South Asia*, Jérusalem, The Magnes Press of the Hebrew University, 1984, p. 1.

⁹⁷ Green, Nile, « Preface » dans Nile Green (éd.), *Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban*, Oakland, University of California Press, 2017, « As a nation-state Afghanistan acquired its shape and name only between the later eighteenth and the later nineteenth century », p. XIV.

⁹⁸ Bosworth 1984 « it has retained its strongly Indo-European character, that is, Tājīk or Persian, Pathan, Dardic and Kātirī », p. 2.

⁹⁹ Inaba, Minoru, « From Caojuzha to Ghazna/Ghaznīn: Early Medieval Chinese and Muslim Descriptions of Eastern Afghanistan », *Journal of Asian History*, 2015, Vol 49, n° 1-2, pp. 97-117.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 98.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Bosworth 1965 p. 14.

recense les premières sources chinoises qui font référence à cette région. Il cite par exemple la chronique de Xuanzang ou Hiuen-Tsang (602-664) appelée *Da-Tang xiyu ji*¹⁰³ datant de la première moitié du VII^e siècle¹⁰⁴ ou bien *Xin Tanghsu*¹⁰⁵ de Ouyang Xiju (1007-1072) et Song Qi (998-1061)¹⁰⁶. On retrouve également des mentions aux populations qui habitent la région, parmi lesquelles les « Afghans ». La première mention à ce peuple se trouve dans l'œuvre *Bṛhat-saṃhitā*, écrit par l'astronome indien Varāha Mihira au début du VI^e siècle¹⁰⁷. Les sources musulmanes commencent à mentionner ce peuple à partir de la fin du IV^e/X^e siècle. L'œuvre anonyme *Hudūd al-‘Ālam* (372/982), les chroniques de al-‘Utbī ou bien de al-Bīrūnī évoquent plusieurs tribus afghanes vivant en Afghanistan oriental¹⁰⁸. Il s'agirait plus précisément de pachtounes vivant dans les montagnes Suleiman, région frontalière à l'ouest de l'Inde¹⁰⁹.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, les Ghaznévides prennent le pouvoir dans une région où l'islam n'est pas très répandu. Les premières incursions arabes dans la vallée de Kaboul datent du milieu du I^e/VII^e siècle. « Au début du II^e/VIII^e siècle, les régions occidentales et septentrionales de ce qui correspond aujourd'hui à l'Afghanistan passent sous contrôle arabe »¹¹⁰, tandis que l'Afghanistan oriental reste jusqu'à l'arrivée des Ghaznévides sous la domination de dirigeants locaux non-musulmans¹¹¹. Jusqu'à l'avènement de la dynastie ghaznévide, les musulmans sont donc une minorité dans ces territoires. Ainsi, avant les premières conquêtes arabes, l'Afghanistan oriental était fortement bouddhiste. Plus précisément, elle faisait partie de l'aire culturelle bouddhiste et gandharienne du nord-ouest de l'Inde, comme en témoignent les nombreux vestiges de *stupas*, temples bouddhistes. Les

103 Xuanzang, *Da-Tang xiyu ji*, trad. Ji Xianlin, Pékin, Zhonghua, 2000.

104 Inaba 2015 p. 112.

105 Ouyang Xiju et Song Qi, *Xin Tanghsu*, 20 vols., Pékin, Zhonghua, 1975.

106 Inaba 2015 p. 104.

107 Morgenstierne, Georg, « Afghān », *EI2*, consulté en ligne le 01 mars.

108 *Ibid.*; Bosworth 1984 p. 1.

109 Bosworth 2011 p. 99 ; Morgenstierne « Afghān », *EI2*.

110 Flood 2009 (a) « the northern and western regions of what today is Afghanistan had come under Arab control by the early eighth century », p.16.

111 *Ibid.*

statues géantes de Bouddha à Bamiyan, de plusieurs mètres de haut¹¹², sont un exemple emblématique de cette époque. En outre, la vallée de Kaboul et le Zābulistān (la région autour de Ghazna) étaient des lieux de pèlerinage bouddhiste. Cette région a notamment été visitée par le célèbre moine bouddhiste chinois Xuanzang au début du VII^e siècle¹¹³. Les influences culturelles et religieuses indiennes dans la vallée de Kaboul et dans le Zābulistān restent fortes jusqu'à la prise de pouvoir d'Alptegin dans la deuxième moitié du IV^e/X^e siècle¹¹⁴. Clifford Edmund Bosworth souligne également que la topographie particulière de cette région, caractérisée par des chaînes et plateaux de haute montagne, des vallées profondes et l'absence de rivières navigables pour les communications, engendre des « zones refuges » (Bosworth reprend l'expression « refuge areas » de Carleton Coon)¹¹⁵. Ces zones constituent en quelque sorte des enclaves où se développent des croyances et dialectes locaux qui demeurent relativement peu touchés par les influences extérieures. C'est le cas par exemple de la province du Ghūr. Il faut aussi signaler la présence d'autres communautés religieuses telles que les Juifs, les Chrétiens ou bien les Zoroastriens. La prise de pouvoir des Ghaznévides ne conduit pas à la disparition des différentes communautés décrites plus tôt. Bien au contraire, elles survivent jusqu'à nos jours. Ainsi, l'Afghanistan actuel est présenté aujourd'hui comme un pays musulman. Or, plusieurs minorités non-musulmanes habitent dans la région, les plus importantes étant les communautés hindoues et sikhs¹¹⁶. Ces dernières ont continué à pratiquer leur religion. Par exemple, « jusqu'à la fin des années 1980, des statues de culte hindou (*murthi*) étaient toujours vénérées dans plusieurs temples hindous de Kaboul »¹¹⁷.

¹¹² Bosworth 2011 « it was then part of the greater Buddhist, Gandharan culture of northwestern India », p. 99.

¹¹³ Bosworth 1965 p. 12.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ Bosworth 1983 « the high mountains ranges and plateaux, the deep valleys, the lack of any navigable rivers for communication purposes », p. 149.

¹¹⁶ Green, Nile, « Introduction. Afghanistan's Islam: A History and Its Scholarship » dans Nile Green (éd.), *Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban*, Oakland, University of California Press, 2017, p. 29.

¹¹⁷ *Ibid.* « as late as the 1980s Hindu cult statues (*murthi*) were still being worshipped in Kabul's several Hindu temples ».

b. Ghazna, la capitale de l'empire

Nous avons présenté la région de l'Afghanistan oriental. Dans cette section, nous allons nous concentrer sur une des deux villes les plus importantes de l'empire, à savoir Ghazna.

Comme nous l'avons vu plus haut, l'histoire des Ghaznévides commence lorsqu'Alptegin se retire à Ghazna avec ses troupes à la suite de l'échec du prince samanide qu'il appuyait à accéder au trône. Par la suite, cette ville devient la capitale de l'empire. Elle se situe à 145 km au sud-ouest de Kaboul et « occupe une position stratégique au nord d'un plateau, au pied des montagnes, à 2200 mètres au-dessus du niveau de la mer »¹¹⁸. Cette ville est peu mentionnée dans les sources avant l'établissement de pouvoirs musulmans dans la région à partir de la fin du III^e/IX^e siècle. Ainsi, Viola Allegranzi indique qu'il existe des mentions dans une source grecque, à savoir Ptolémée (cf. Ga(n)zaka) ou dans des sources chinoises telle que la chronique du pèlerin chinois Xuanzang (cf. He-xi-na)¹¹⁹. Ce dernier indique que cette ville était une des deux capitales du royaume de Zābul au VII^e siècle¹²⁰. Dans les sources musulmanes, les mentions à la ville de Ghazna apparaissent assez tardivement. En effet, les premières chroniques arabes qui évoquent les expéditions musulmanes en Afghanistan oriental dans les années 660 parlent plutôt de « Zābul/Zābulistān », la région dans laquelle se trouve Ghazna¹²¹. Le toponyme « Ghazna » commence à apparaître dans les sources à partir du début du IV^e/X^e siècle. Par exemple *Hudūd al-ʿĀlam* la présente comme une des villes les plus importantes de l'Afghanistan oriental¹²². Ghazna est également mentionné dans d'autres sources telles que al-Iṣṭakhrī, al-Masʿūdī, Ibn Ḥawqal ou bien al-Maqdisī. Ces dernières soulignent son importance dans le commerce : elles « se réfèrent inmanquablement à cette ville comme à un centre florissant du commerce avec l'Inde »¹²³. L'installation d'une dynastie musulmane, à savoir celle des Ṣaffārides vers la fin du III^e/IX^e siècle explique ce changement dans la toponymie : « la ville a acquis une nouvelle désignation lorsqu'elle est

¹¹⁸ Giunta, Roberta, *Les inscriptions funéraires de Ġaznī (IV^e-IX^e/X^e-XV^e siècles)*, Naples, Università degli studi di Napoli « L'Orientale », IsIAO, Fondation Max Van Berchem, 2003, p. 1.

¹¹⁹ Allegranzi 2017 p. 133.

¹²⁰ Bombaci, Alessio, « Ghazni », *East and West*, 1957, Vol. 8, No. 3, p. 250.

¹²¹ Inaba 2015 p. 104.

¹²² *Ibid.* p. 106.

¹²³ Allegranzi 2017 p. 133.

devenue un centre administratif musulman en Afghanistan oriental après la conquête de la région »¹²⁴ par cette dynastie.

Avant l'arrivée des Ghaznévides, la ville de Ghazna n'est donc pas une ville importante. Clifford Edmund Bosworth la décrit comme un petit village frontalier, dans les marges du monde indien, servant d'entrepôt (*furaḍ*) pour le commerce de transit connectant le Khurāsān et la Transoxiane à l'Inde, qui a une importance secondaire par rapport à Kaboul¹²⁵. Ce sont les souverains ghaznévides qui mettent en valeur cette ville. Le choix de Ghazna comme capitale peut surprendre car les Ghaznévides possèdent au début de leur règne de puissantes villes dans les territoires occidentaux, notamment le Khurāsān. Minoru Inaba explique ce choix par la position stratégique de la ville dans l'empire. En effet, Ghazna se trouve au centre de l'empire, permettant aux sultans de voyager dans de nombreuses directions. Le chercheur illustre cela en employant l'image de la « figure en huit » (voir Annexe 4 pour le schéma de cette figure). Ainsi, la capitale se trouve « au centre du “huit” autour duquel se déplaçaient sultans, armées, marchands, etc. »¹²⁶ entre les territoires occidentaux et orientaux de l'empire. Les souverains ghaznévides vont tout mettre en œuvre pour embellir leur capitale. Al-Maḡdisī la décrit à l'époque de Sebüktegin comme une ville fortifiée possédant quatre portes, avec au centre une citadelle qui abrite le palais du souverain et des lieux de culte¹²⁷. Les sources indiquent que la ville commence à se développer à partir du règne de son fils Maḥmūd, qui fait ériger « de nombreux bâtiments civils et religieux (...) en dehors des limites de l'enceinte urbaine »¹²⁸. Par exemple, al-'Utḡī évoque la construction d'une grande mosquée en 409/1019 ; Bayhaḡī parle de la fondation d'un nouveau complexe palatial (le Kūšk-i Naw) sur ordre de Mas'ūd I^{er}¹²⁹. Pour la période des Derniers Ghaznévides, l'archéologie montre que les sultans

¹²⁴ Inaba 2015 « the city acquired a new designation when it was reformed as a Muslim administrative center in eastern Afghanistan after the conquest of the region by the Ṣaffārids », p. 106.

¹²⁵ Bosworth 1963 p. 36.

¹²⁶ Inaba, Minoru « Sedentary rulers on the move: the travels of the early Ghaznavid sultans », dans Durand-Guédy David (dir.), *Turko-Mongol rulers, cities and city life*, Leyde, Brill, 2013, « the centripetal force of the royal capital Ghazni at the centre of the 'figure-eight' around which sultans, armies, merchants, etc. moved », p. 87.

¹²⁷ Blair 1992 p. 109.

¹²⁸ Allegranzi 2017 p. 136.

¹²⁹ *Ibid.*

ont continué à mener une intense politique de construction. Viola Allegranzi donne l'exemple du règne d'Ibrāhīm : « de nombreux éléments de décor architectural en marbre trouvés hors contexte, mais datables à l'époque d'Ibrāhīm sur la base des données épigraphiques et stylistiques, témoignent de la riche activité de construction sponsorisée par ce souverain »¹³⁰.

Les Ghaznévides, en choisissant Ghazna comme capitale administrative, transforment donc ce village de second plan en une des villes les plus importantes de la région. Cela s'observe aussi du point de vue économique et commercial. Les sources écrites expliquent qu'à partir de la fin du IV^e/X^e siècle, Ghazna ainsi que d'autres villes de la région de l'Afghanistan oriental deviennent de grands centres qui jouent un rôle actif dans le commerce¹³¹. C'est pourquoi elles sont décrites comme « des ports ou bien des portes de l'Inde »¹³². La ville de Ghazna offre un passage facile entre les montagnes du massif afghan et celles au nord-ouest du Pakistan¹³³. Elle se trouve sur l'ancienne route qui reliait le Sistān à la vallée de Kaboul et qui constituait l'un des itinéraires principaux des échanges entre le plateau iranien et le sous-continent indien (accessible via Peshāwar et Lahore)¹³⁴. De façon plus général, cette route fait partie « du vaste panorama des grandes routes caravanières qui relie la Méditerranée et la Perse à l'Inde »¹³⁵. Cette position de carrefour entre différentes aires culturelles conduit à la présence de différentes populations du point de vue ethnique et religieux¹³⁶, ce qui a un impact sur la région. Alessio Bombaci, dans son article sur Ghazna, décrit cette situation :

« Ce territoire, précisons-le, est surtout caractérisé par le fait qu'il est le terrain intermédiaire entre le monde iranien et indien, le territoire sur lequel luttèrent pour la

¹³⁰ *Ibid.* p. 138.

¹³¹ Fusaro, Agnese, « From Ceramics to History, Pottery Contribution to the History of Ghazni », *Eurasian Studies* 2015, 13, p. 15.

¹³² *Ibid.* « port of - or gateways to – India »

¹³³ Bombaci 1957 p. 248.

¹³⁴ Allegranzi 2017 p. 133.

¹³⁵ Bombaci 1957 « The route was then a feature of the vast panorama of the great caravan routes that connected the Mediterranean and Persia with India », p. 248.

¹³⁶ Flood 2009 (a) p. 17.

suprématie le mazdéisme, le manichéisme et le christianisme d'une part, et l'hindouisme et le bouddhisme d'autre part »¹³⁷.

Cette ville et la région qui l'entoure sont donc marquées par une grande diversité culturelle. Sous les Ghaznévides, la ville est incluse dans le *dār al-Islām*. Cependant, cela ne conduit pas à la disparition de ces différentes communautés avec leur propre langue et religion.

c. Lahore, la seconde capitale de l'empire

Nous allons maintenant nous intéresser à Lahore, considéré comme la seconde capitale de l'empire ghaznévide. Cette ville se trouve aussi à la frontière de deux cultures, à savoir la culture iranienne et la culture indienne. Néanmoins, elle a une particularité : Lahore n'était ni partie intégrante du complexe culturel iranien, ni totalement séparé de ce dernier ; il est donc considéré comme un centre indo-persan¹³⁸. Il est important de souligner que cette ville n'a jamais rivalisé avec la capitale Ghazna, ni cherché à la remplacer¹³⁹. On observe plutôt une complémentarité. L'exemple de la frappe des monnaies, donné par Monica et Robert Tye illustre ce point : « un modèle a ainsi été créé, plus ou moins par accident, où Ghazna, la capitale de la dynastie, a émis une pièce de grande valeur avec un dessin iconoclaste, et le centre de fabrication provinciale à Lahore a émis une pièce figurée de valeur inférieure »¹⁴⁰.

Lahore, la principale ville du Pendjab, est située dans la région alluviale fertile de la haute plaine de l'Indus, en Pakistan actuel. Elle jouit donc d'une position stratégique qui lui a permis de jouer un rôle important dans l'histoire de cette région indo-iranienne¹⁴¹. Dans les sources musulmanes, elle est mentionnée pour la première fois dans l'œuvre anonyme *Hudūd al-'Alam* qui date de la fin du IV^e/X^e siècle. La ville, dominée alors par les Hindū Shāhī, est

¹³⁷ Bombaci 1957 « This territory, be it stated, is chiefly characterized by the fact that it is the intermediate ground between the Iranian and Indian world, the territory on which Mazdaism, Manichaeism and Christianity on the one hand, and Hinduism and Buddhism on the other, struggled for supremacy », p. 250.

¹³⁸ Sharma, Sunil, *Persian Poetry at the Indian Frontier*, « it was neither wholly part of the central Iranian cultural complex, nor yet separated from the latter to become an Indo-Persian centre », p. 18.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Tye 1995 « A pattern was thereby created, more or less by accident, where Ghazna the capital of the dynasty issued a high value coin with an iconoclastic design, and the provincial mint at Lahore issued a lower value figured piece », p. 43.

¹⁴¹ Jackson, P. and Andrews, P.A., « Lāhawr », *EI2*, consulté le 8 mars 2023.

conquise à une date inconnue durant le règne de Maḥmūd¹⁴². Dans certaines sources, cette ville nouvellement conquise est appelée « Maḥmūdpur ». Ce mot est composé du nom « Maḥmūd », en référence au souverain ghaznévide, et du mot « pūr » qui signifie « cité ou ville » en sanskrit. On retrouve cette dénomination notamment sur les monnaies bilingues en arabe et sanskrit frappées vers la fin du règne de Maḥmūd à Lahore. Sur la légende d'une monnaie frappée en 418/1027, nous pouvons lire « bi-smi-llāh ḍuriba hādā al-dirham bi Maḥmūdpur - sana ṭamānī 'ašra wa-arba' mi'a » que l'on peut traduire par « au nom de Dieu ce dirham a été frappé à Maḥmūdpur en 418 »¹⁴³. Après la conquête de cette ville, Maḥmūd ordonne la construction d'une forteresse (*kil'a*) en son centre. Cette dernière, qui a fait l'objet de fouilles par une équipe italienne dans les années 1950, est encore visible de nos jours¹⁴⁴.

Lahore voit son importance croître au sein de l'empire à partir du milieu du V^e/XI^e siècle, lorsque les régions occidentales sont définitivement perdues. En effet, « le rétrécissement du territoire ghaznavide et la nouvelle orientation de sa sphère d'influence vers l'Est déterminèrent aussi l'émergence de Lahore comme deuxième capitale de l'État »¹⁴⁵. Il devient ainsi le centre administratif des provinces indiennes et sert de base pour les raids menés par les dirigeants ghaznévides dans le sous-continent indien. Il est intéressant de noter qu'une nouvelle pratique s'installe chez les Ghaznévides dans le dernier quart du V^e/XI^e siècle. Il s'agit de nommer le *walī 'ahd*, c'est-à-dire l'héritier au trône, gouverneur des provinces indiennes. Cela commence en 469/1076-77 avec le prince Sayf al-dawla Maḥmūd, fils du sultān Ibrāhīm, qui est envoyé à Lahore pour occuper ce poste¹⁴⁶.

Lahore est important aussi du point de vue culturel. On observe une riche production littéraire grâce au patronage des princes et autres personnalités éminentes de l'empire présents dans cette ville. Johannes T.P. de Bruijn parle même « d'une renaissance de la poésie ghaznévide » à la cour de Lahore¹⁴⁷. Nous pouvons évoquer par exemple les œuvres panégyriques des poètes tels que Abū'l-Faraj Rūnī, Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān ou bien Mukhtārī,

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Cappelletti 2015 p. 72 ; p. 81.

¹⁴⁴ Jackson, P. and Andrews, P.A., « Lāhawr », *EI2*

¹⁴⁵ Allegranzi 2017 p. 127.

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 153 ; De Bruijn 1983 p. 150.

¹⁴⁷ De Bruijn 1983 p. 150.

qui louent leurs patrons et commémorent les campagnes militaires dans le sous-continent indien¹⁴⁸. Ces œuvres poétiques des panégyristes sont une source primordiale pour retracer l'histoire des derniers Ghaznévides, surtout la période de la première moitié du VI^e/XII^e siècle¹⁴⁹. Sanā'ī, un poète mystique, fait partie aussi des grands artistes de la cour de Lahore. Nous pouvons enfin mentionner un exemple d'œuvres en prose : Munshī Nasrullāh traduit en persan l'ouvrage *Kalīla wa Dimna* d'Ibn al-Muqaffa'. Cette œuvre, qui date du milieu du II^e/VIII^e siècle, est elle-même une traduction d'un ensemble de contes indiens réunis au IV^e siècle avant J.-C. dans *Pañchatantra*. Sunil Sharma insiste sur l'importance de la traduction de cet ouvrage d'origine indienne en persan à la cour de Lahore :

« De manière significative, cet important travail sur l'art de gouverner a son origine dans les contes indiens, et le raconter à nouveau dans ce milieu suggère qu'après une présence de plus d'un siècle dans le sous-continent, les Ghaznévides s'efforçaient de légitimer leur règne en commandant de tels textes »¹⁵⁰.

Enfin, l'importance de cette ville s'accroît davantage vers la fin des Ghaznévides. En effet, lorsque Ghazna est perdue, ils se retirent à Lahore qui devient alors la seule capitale de l'empire jusqu'à la disparition de la dynastie en 583/1187.

II. L'historiographie

Dans la partie précédente, nous avons présenté la dynastie des Ghaznévides et les territoires qu'elle domine. Dans cette seconde partie, nous allons nous concentrer sur l'historiographie concernant cet empire. Ce tour d'horizon débutera à l'époque coloniale et s'étendra jusqu'aux études actuelles.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 45.

¹⁴⁹ Allegranzi 2017 p. 127.

¹⁵⁰ Sharma 2000, « Among the many works produced here was the translation in Persian prose of Ibn Muqaffa's *Kalīla wa Dimna* by Munshī Nasrullāh. Significantly, this important work on statecraft had its origin in Indian tales, and its retelling in this milieu suggests that, after a presence of over a century in the subcontinent, the Ghaznavids were making efforts to legitimize their rule by commissioning such texts », p. 17.

1. L'époque coloniale

Nous pouvons distinguer deux types d'œuvres datant de l'époque coloniale. Le premier correspond aux relations de voyage, le second à des travaux historiques. Roberta Giunta, dans sa contribution à l'ouvrage *The IsIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia*¹⁵¹, cite plusieurs voyageurs anglais du XIX^e siècle qui racontent leur périple en Afghanistan et dans le sous-continent indien. Elle mentionne notamment Godfrey Thomas Vigne¹⁵², Richard Hartley Kennedy¹⁵³, James Atkinson¹⁵⁴, Charles Masson¹⁵⁵ et Henry Walter Bellew¹⁵⁶. Nous pouvons également citer l'œuvre de George Scott Robertson qui a voyagé entre 1888 et 1889 dans la région de l'Hindukūsh¹⁵⁷. Il décrit dans son récit de voyage les différentes communautés religieuses qu'il rencontre ainsi que les monuments religieux et les cérémonies religieuses de ces dernières. Les orientalistes du XIX^e siècle publient également des travaux scientifiques. Il y a par exemple des études sur la numismatique comme celles d'Edward Thomas qui a étudié et déchiffré les légendes des monnaies bilingues frappés à l'époque de Maḥmūd¹⁵⁸. On note aussi des études sur l'architecture des régions orientales comme celle de James Ferguson¹⁵⁹, qui établit une classification des monuments de la région (par exemple, il identifie les styles himalien,

¹⁵¹ Filigenzi, Anna et Giunta, Roberta (éds.), *The IsIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, January 8th 2008*, Rome, IsIAO, 2009.

¹⁵² Vigne, Godfrey Thomas, *A Personal Narrative of a Visit to Ghuzni, Kabul, and Afghanistan and a Residence at the Court of Dost Mohamed with Notices of Runjit Sing, Khiva and the Russian Expedition*, Londres, George Routledge, 1840.

¹⁵³ Kennedy, Richard Hartley, *Narrative of the Campaign of the Army of the Indus in Sind and Kaboul, in 1838-39*, Londres, Richard Bentley, 1840, 2. Vols.

¹⁵⁴ Atkinson, James, *The Expedition into Afghanistan*, Londres, W.H. Allen & Co., 1842.

¹⁵⁵ Masson, Charles, *Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan and the Panjab, Including a Residence in Those Countries from 1826 to 1838*, Londres, Richard Bentley, 1842, 3 Vols.

¹⁵⁶ Bellew, Henry Walter, *Journal of a Political Mission to Afghanistan in 1857*, Londres, Elder Smith, 1862.

¹⁵⁷ Robertson, George Scott, *The Kafirs of the Hindu-Kush*, Lahore, Sang-e-Meel Publications, 2001.

¹⁵⁸ Thomas, Edward, « On the Coins of the Kings of Ghazni », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, IX, 1847, pp. 267-386 ; « Supplementary Contributions to the Series of the Coins of the Kings of Ghazni », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, XVII, 1860, pp. 138-208.

¹⁵⁹ Ferguson, James, *History of Indian and Eastern Architecture*, Londres, J. Murray, 1876, 2. Vols.

dravidien et chalukien parmi les monuments indiens bouddhiques anciens¹⁶⁰). Il existe aussi des travaux sur la littérature et la poésie persane. A titre d'exemple, nous pouvons évoquer les travaux de l'orientaliste français James Darmesteter sur la poésie persane¹⁶¹. Enfin, c'est à cette époque aussi que les œuvres persanes médiévales sont traduites et étudiées. Henry Miers Elliot et John Dowson se sont basés sur ces traductions pour publier une histoire de l'Inde en huit volumes¹⁶².

Ces travaux servent un but politique précis. Ils décrivent de façon péjorative les dynasties musulmanes de l'époque médiévale et leurs pratiques, en particulier les pillages des temples hindous. Ils les comparent au régime de leur époque et visent de cette manière à légitimer le pouvoir des colons dans cette région. Par exemple dans son ouvrage sur l'histoire de l'Inde, Henry Miers Elliot énumère les avantages qu'a apporté le pouvoir colonial en un demi-siècle, qui seraient bien plus nombreuses que ceux apportés par les pouvoirs musulmans en huit siècles¹⁶³. Dès les premières pages de son étude, il annonce clairement son objectif : il espère que ses ouvrages rendront les « sujets indigènes » plus conscients des immenses avantages qui leur reviennent « sous la douceur et l'équité » du règne britannique¹⁶⁴. Les travaux des orientalistes occidentaux à l'époque coloniale véhiculent une vision essentialiste de l'Islam et des pouvoirs musulmans de l'époque, les décrivant comme despotiques, cruels et arbitraires¹⁶⁵. Ils considèrent l'avènement des Ghaznévides et leurs pratiques comme un tournant dans l'histoire de cette région¹⁶⁶.

¹⁶⁰ <https://www.amazon.com/History-Indian-Eastern-Architecture-Volumes/dp/8129117355>, consulté le 17 mars 2023.

¹⁶¹ Darmesteter, James, *Les origines de la poésie persane. Les précurseurs d'Omar Khayyam*, Paris, Ernest Leroux, 1887.

¹⁶² Dowson, John et Elliot, Henry Miers, *History of India as Told by its Own Historians*, Londres, Trübner & Co., 1867-77, 8 vols.

¹⁶³ Eaton, Richard M., « Temple Desecration and Indo-Muslim States », *Journal of Islamic Studies*, 2000, Vol. 11, n° 3, p. 284.

¹⁶⁴ Dowson et Elliot 1867-77 « will make our native subjects more sensible of the immense advantages accruing to them under the mildness and the equity of our rule », Vol 1 p. XXII; XXVII.

¹⁶⁵ Eaton 2000 pp. 283-84.

¹⁶⁶ Flood 2009 (a) p. 123.

« Il a été considéré comme axiomatique que le pillage était une caractéristique déterminante du despotisme oriental, particulièrement caractéristique des dirigeants indo-musulmans. Façonné par les figurations essentialistes de l’Islam, le pillage fait partie ainsi de plusieurs pratiques (parmi lesquelles la destruction des temples et la profanation de temples) qui indiquent une rupture violente dans le tissu culturel de l’Asie du Sud avec l’avènement des sultans ghaznévides et ghūrīdes aux XI^e et XII^e siècles »¹⁶⁷.

Les pouvoirs coloniaux ne se limitent pas à la simple dénonciation des dynasties indo-persanes médiévales. Ils mettent également en place des projets pour restituer les objets qui ont été pillés par ces dynasties puis employés dans l’architecture de leurs monuments. Nous pouvons citer le projet du gouverneur-général ou vice-roi anglais en Inde, le Lord Ellenborough. Ce projet concernait les portes en bois de la tombe du souverain ghaznévide Maḥmūd. A l’époque, il était considéré, à tort, que ces portes venaient du temple de Somnāth, pillé par ce souverain durant une expédition militaire en 417/1026. S’appuyant sur cette information erronée, Lord Ellenborough ordonne en 1842 que ces portes soient transportées et rendues à l’Inde, afin de « venger cette insulte de plus de huit cents ans »¹⁶⁸. Finbarr B. Flood explique que ce type de manipulations reflète une vision particulière de l’histoire : « ces interventions “réparatrices” sont basées sur une construction de l’histoire médiévale fortement infléchi par une incarnation théorique de l’État-nation moderne, façonnée par une idée de pureté raciale et religieuse essentielle à l’érudition du XIX^e siècle sur l’Inde »¹⁶⁹. Cette vision de l’histoire a des répercussions jusqu’à nos jours. En effet, dans le premier quart du XX^e siècle, nous assistons à la création d’organisations nationalistes en Inde telles que le Hindū Mahāsabhā (fondée en 1915) et de partis politiques nationalistes tels que le RSS (Rashtriya Swayamsevak

¹⁶⁷ *Ibid.* « it was taken as axiomatic that looting was a defining characteristic of Oriental despotism, particularly characteristic of Indo-Muslim rulers. Shaped by essentialist figurations of Islam, looting was thus ranged among a number of practices (including idol destruction and temple desecration) that indexed a violent rupture in the cultural fabric of South Asia with the advent of the Ghaznavid and Ghūrīd sultans in the eleventh and twelfth centuries », p. 123.

¹⁶⁸ Flood, Finbarr Barry, « Signs of Violence: Colonial Ethnographies and Indo-Islamic Monuments », *Australian and New Zealand Journal of Art*, 2005, Vol. 5, n° 2, pp. 39-40.

¹⁶⁹ *Ibid.* « These "restorative" interventions are based on a construction of medieval history heavily inflected by a notional incarnation of the modern nation-state, one shaped by an idea of racial and religious purity essential to nineteenth-century scholarship on India », p. 40.

Sang, fondé en 1925). Ces groupes ont théorisé la notion de « l'hindouité » (*hindutva* en sanskrit). Cette idéologie « identifie la nation indienne à son héritage exclusivement hindou »¹⁷⁰. V.D Savarkar, le père de ce concept, affirme que la culture hindoue et la langue sanskrite, « qui a été le moyen choisi pour exprimer et protéger cette culture, est tout ce qui était meilleur et digne d'être sauvegardé dans l'histoire de notre race »¹⁷¹. Considérant donc que la nation indienne n'est constituée que d'une seule « race », ces penseurs développent un discours de haine envers les minorités religieuses, notamment chrétiennes et musulmanes¹⁷². Ils entreprennent aussi des projets de « rectifications historiques », par exemple en restaurant les temples dont les mosquées médiévales auraient usurpé les sites¹⁷³. Il faut noter que « les responsables coloniaux britanniques n'ont jamais considéré que le RSS s'était opposé à leurs intérêts » et que « le RSS n'a pas participé au mouvement de désobéissance civile de 1930 ni au mouvement Quit India de 1942 »¹⁷⁴.

La vision de l'histoire des orientalistes du XIX^e siècle a influencé aussi les travaux scientifiques du siècle suivant. En effet, ils ont véhiculé l'image des souverains musulmans médiévaux développée à l'époque coloniale. Ainsi, ils ont été décrits comme des fanatiques iconoclastes ou des pragmatiques rusés, ou bien les deux en même temps, « pillant l'Inde pour payer les expéditions militaires dans l'est de l'Iran ou pour couvrir le coût de programme de construction extravagants chez eux »¹⁷⁵. Dans les travaux historiques récents, un point de vue plus nuancé va être développé. Ces recherches récentes montrent que les pillages ne sont pas une pratique propre aux souverains musulmans mais également très répandue parmi les princes indiens¹⁷⁶. En outre, en faisant une relecture critique des sources médiévales, l'ampleur des

¹⁷⁰ Siddiqui, Kalim, « Inde : “*hindutva*”, néolibéralisme et crispation nationaliste », dans Laurent Delcourt (éd.), *Droites militantes et mobilisations réactionnaires*, Paris, Éditions Syllepse, 2018, p. 39.

¹⁷¹ *Ibid.* p. 44.

¹⁷² *Ibid.* p. 40 ; p. 45.

¹⁷³ Flood 2009 (a) p. 151.

¹⁷⁴ Siddiqui 2018 p. 45.

¹⁷⁵ Flood 2009 (a) « Subsequent scholarship has been largely content to reiterate the standard tropes of the colonial era. Thus the early Muslim rulers of India have been characterized as either iconoclastic zealots, canny pragmatists, or both, plundering India to pay for military adventures in eastern Iran or to underwrite the cost of extravagant building programs at home », pp. 123-124.

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 124.

pillages et des destructions de temple menés par les armées ghaznévides est remis en question¹⁷⁷. Ce point sera développé de façon plus détaillée dans la troisième partie de ce mémoire. Nous allons continuer notre présentation de l'historiographie en nous concentrant sur les fouilles archéologiques menées au XX^e siècle.

2. Les fouilles archéologiques du XX^e siècle

Dès le XIX^e siècle, des voyageurs et colons occidentaux relatent dans leur récit la présence de certains vestiges tels que la tombe de Maḥmūd de Ghazna ainsi que les minarets des sultans Mas'ūd III et Bahrām Shah¹⁷⁸. Après l'indépendance de l'Afghanistan en 1919, des équipes d'archéologues occidentaux passent des accords avec le gouvernement afghan pour mener des fouilles dans la région explorant toutes les époques. Nous allons présenter dans cette partie les fouilles concernant l'histoire des Ghaznévides. Deux équipes ont contribué grandement à la mise au jour des vestiges ghaznévides : la Délégation Archéologique Française en Afghanistan (DAFA) et la Mission Archéologique Italienne en Afghanistan (MAIA).

a. La DAFA

La DAFA est la première à avoir mené des fouilles sur des sites ghaznévides. L'émir Amanullāh Khān, qui monte sur le trône après l'indépendance de son pays, veut mettre en valeur le patrimoine archéologique afghan¹⁷⁹. Il suit l'exemple de l'empire qājār qui, dans un projet similaire, a conclu un accord avec la France en 1895¹⁸⁰. « Le 9 septembre 1922, une convention est signée entre l'Afghanistan et la France, et la DAFA voit officiellement le jour

¹⁷⁷ Ziad, Waleed, « “Islamic Coins” from a Hindu Temple. Reconsidering Ghaznavid Interactions with Hindu Sacred Sites through New Numismatic Evidence from Gandhara », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2016, 59, p. 651.

¹⁷⁸ Giunta, Roberta, « Islamic Ghazni: Excavations, Surveys and New Research Objectives » dans Anna Filigenzi et Roberta Giunta (éds.), *The IsIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, January 8th 2008*, Rome, IsIAO, 2009, pp. 88-89.

¹⁷⁹ Bernard, Paul, « L'œuvre de la Délégation archéologique française en Afghanistan (1922-1982) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2002, 146-4, p. 1288.

¹⁸⁰ *Ibid.* p. 1289.

à Kaboul sous la direction d'Alfred Foucher », historien spécialiste de l'art bouddhique¹⁸¹. Cette convention autorise la France à fouiller sur le territoire afghan pendant trente ans, sans interdire à l'Afghanistan de donner le droit de fouille à d'autres équipes étrangères¹⁸². Les premières fouilles commencent en Bactriane et concernent l'époque antique. D'ailleurs, la majorité des missions de la DAFA se concentrent sur des sites antiques (hellénistiques, bouddhiques...). Néanmoins, il existe des travaux sur des sites musulmans, notamment ghaznévides.

Ainsi, un an après la signature de l'accord franco-afghan, une prospection est menée à Ghazna sous la direction d'André Godard, architecte et archéologue. Les résultats de cette prospection sont étudiés et publiés par Samuel Flury en 1925¹⁸³. Cette analyse minutieuse des inscriptions et des décors architecturaux « constitue encore un point de départ incontournable pour la connaissance de la tradition épigraphique des Ghaznévides »¹⁸⁴. Cette prospection n'a pas abouti à des fouilles dans la région de Ghazna par la DAFA. Une autre contribution majeure de cette équipe à l'histoire des Ghaznévides sont les fouilles menées dans la région de Bust qui ont mené à la découverte du complexe de Lashkarī Bāzār. Ses fouilles ont eu lieu entre 1949 et 1952 sous la direction de Daniel Schlumberger¹⁸⁵, à la tête de la DAFA à partir de 1944¹⁸⁶. Elles ont mis au jour « trois palais, des résidences seigneuriales, deux mosquées, un bazar [et] un parc »¹⁸⁷. En raison de l'invasion soviétique, la DAFA suspend officiellement ses activités en 1982. Les missions exploratrices et les fouilles reprennent à partir de 2003 (elles portent

¹⁸¹ Bendezu-Sarmiento, Julio, « Préserver le passé pour construire l'avenir : un siècle de recherches à la Délégation archéologique française en Afghanistan (DAFA) », publié le 18 mai 2018, consulté le 18 mars 2023, <https://archeorient.hypotheses.org/8568>

¹⁸² Bernard 2002 p. 1290.

¹⁸³ Flury, Samuel, « Le décor épigraphique des monuments de Ghazna », *Syria. Archéologie, Art et histoire*, 1025, 6-1, pp. 61-90.

¹⁸⁴ Allegranzi 2017 p. 34.

¹⁸⁵ Bernard 2002 pp. 1311-12.

¹⁸⁶ Histoire de la Délégation archéologique française en Afghanistan, <https://archeologie.culture.gouv.fr/afghanistan/fr/focus/histoire-delegation-archeologique-francaise-afghanistan>, consulté le 18 mars 2023.

¹⁸⁷ Bernard 2002 p. 1312.

surtout sur la période antique), et en 2012, un traité d'amitié et de coopération est signé entre la France et l'Afghanistan pour une durée de vingt ans¹⁸⁸.

b. Les missions de la MAIA entre 1956 et 1979

C'est à la MAIA que l'on doit la plus grande partie de nos connaissances sur l'histoire et l'archéologie de Ghazna et de ses alentours grâce à son intense activité de prospections et de fouilles. En effet, c'est elle qui mène les enquêtes archéologiques dans cette région délaissée par la DAFA au début des années 1920. Giuseppe Tucci, à la tête de l'IsMEO (Istituto per il Medio ed Estremo Oriente), a conclu un accord avec l'Afghanistan au milieu des années 1950 pour avoir le droit de fouiller dans cette zone. Dans le même temps, il obtient le droit de fouiller en Iran et au Pakistan. Le but de ce vaste projet d'après le président de l'IsMEO est le suivant : « ressusciter (...) la vie des choses et des hommes d'autrefois dans trois régions liées par des racines culturelles communes et des échanges mutuels »¹⁸⁹ et ainsi de « combler les énormes lacunes historiques existantes dans de nombreuses régions d'Asie »¹⁹⁰. Dans la zone qui nous concerne, c'est-à-dire Ghazna, la première inspection préliminaire a lieu en 1956¹⁹¹, et les fouilles commencent dès l'année suivante¹⁹². Entre 1957 et 1966, six campagnes de fouilles sont menées sur des sites datant des périodes bouddhiste et islamique¹⁹³. Les missions suivantes jusqu'en 1968 se focalisent sur des travaux de protection et de consolidation des structures mises au jour¹⁹⁴. Les figures les plus importantes de ces missions et plus généralement du développement de l'archéologie islamique en Italie sont Giuseppe Tucci, Umberto Scerrato et Alessio Bombaci¹⁹⁵. Ces campagnes de fouilles vont permettre par exemple de documenter

¹⁸⁸ Bendezu-Sarmiento 2018.

¹⁸⁹ Filigenzi et Giunta 2009 « to resuscitate (...) the life of things and men of past times in three regions linked together by common cultural roots and mutual exchanges », p. VII.

¹⁹⁰ *Ibid.*, « to fill the tremendous existing historical gaps in many parts of Asia », p. VIII.

¹⁹¹ Allegranzi 2017 p. 34.

¹⁹² Fontana, Maria Vittoria, « Islamic Archaeology in Afghanistan: the Past and the New IsIAO Projects » dans Anna Filigenzi et Roberta Giunta (éds.), *The IsIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, January 8th 2008*, Rome, IsIAO, 2009, p. 80.

¹⁹³ Fusaro 2015 p. 5.

¹⁹⁴ Giunta 2015 p. 96.

¹⁹⁵ Fontana 2015 pp. 77-78.

« un grand nombre d'objets en marbre réemployés à cette époque dans les mosquées, les *ziyārat* et les cimetières, ainsi que dans les bâtiments, maisons et cours récents »¹⁹⁶.

Martina Rugiadi donne un aperçu des éléments mis au jour par la MAIA. Ainsi, plus de cinquante monuments religieux, en plus des cimetières, ont été sondés¹⁹⁷. Nous pouvons mentionner également quelques monuments civils fouillés par cette équipe. Le plus important est le palais de Mas'ūd III et la longue inscription persane d'environ 250 m qui couvre les murs de la cour principale¹⁹⁸. Près de ce palais, une résidence privée a également été mise au jour, surnommée « la Maison des Lustres », en raison de « la découverte d'un petit trésor de céramiques à décor de lustre métallique en bon état de conservation »¹⁹⁹ en son sein. Ces deux bâtiments se trouvent dans une zone mentionnée dans les sources comme le quartier aristocratique de la capitale de l'empire²⁰⁰. Ces fouilles ont permis de découvrir de nombreux objets et fragments d'objets (en marbre, en céramique, en métal, en brique, en stuc, des monnaies...). En 1966, après la fin des campagnes de fouilles, les gouvernements afghan et italien signent un accord sur le partage des matériaux archéologiques. Une partie des objets ainsi que huit tombeaux en marbre blanc ont été transférés à Rome, d'abord au centre Scavi de l'IsMEO²⁰¹ puis au Musée National d'Art Oriental « Giuseppe Tucci »²⁰². Les objets restés en Afghanistan sont répartis quant à eux entre deux musées. Une partie est transférée au Musée National de Kaboul²⁰³, l'autre partie est conservée dans le musée d'Art islamique à Rawza, situé au nord-est de Ghazna. Il s'agit de la *ziyāra* de 'Abd al-Razzāq, datant de l'époque

¹⁹⁶ Rugiadi, Martina, « Documenting Marbles of the Islamic Period from the Area of Ghazni: the Italian Contribution (1957-2007) » dans Anna Filigenzi et Roberta Giunta (éds.), *The IsIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, January 8th 2008*, Rome, IsIAO, 2009, « a large number of marble artefacts reemployed at that time in mosques, *ziyārat* and cemeteries, as well as in recent buildings, houses and courtyards », p. 106.

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Bombaci 1966 p. 3

¹⁹⁹ Allegranzi 2017 p. 34.

²⁰⁰ Fusaro 2015 p. 6.

²⁰¹ *Ibid.* p. 8.

²⁰² Giunta 2003 p. 7.

²⁰³ Allegranzi 2017 p. 35.

timouride (1369-1506)²⁰⁴, restaurée et transformée en musée par la MAIA en 1966²⁰⁵ grâce aux fonds de l'IsMEO²⁰⁶.

Tous les sites archéologiques ainsi que les objets conservés sur place en Afghanistan ont été largement documentés sous forme de photographies ou de moulages puis envoyés en Italie. Il faut noter que ces missions n'étaient pas limitées à Ghazna ; des projets similaires ont aussi été menés sur d'autres sites fouillés par la MAIA comme à Kaboul, Mazar-i Sharif, Qandahār et Hérat²⁰⁷. Ces documents sont d'une valeur inestimable aujourd'hui. En effet, les années de guerre et l'instabilité politique en Afghanistan ont conduit à la destruction et à la perte d'une partie des sites et des matériaux issus des enquêtes archéologiques de la MAIA. Par exemple en 1993, une explosion a provoqué un incendie au Musée National de Kaboul et ravagé une partie du bâtiment et des collections²⁰⁸. Cette situation dramatique s'observe également à Ghazna :

« La région de Ghazni n'a pas été épargnée par ces vagues de dévastation successives. En 1999, le directeur de la MAIA, Maurizio Taddei, est retourné sur le terrain pour effectuer une mission de reconnaissance pour le compte de la SPACH et il a pu constater la ruine des sites archéologiques »²⁰⁹.

Ces archives conservées en Italie sont donc cruciales pour notre connaissance de l'histoire de la région : elles constituent un corpus exceptionnel d'une remarquable valeur architecturale, artistique, documentaire ainsi qu'historique²¹⁰. C'est d'autant plus important que depuis 1979, aucune campagne de fouille n'a pu être menée en Afghanistan.

²⁰⁴ Morganti, Giuseppe, « The Islamic Museum of Rawza: Recent History and Present Project » dans Anna Filigenzi et Roberta Giunta (éds.), *The IsIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, January 8th 2008*, Rome, IsIAO, 2009, p. 162.

²⁰⁵ Giunta 2015 p. 99.

²⁰⁶ Morganti 2015 p. 163.

²⁰⁷ Fontana 2015 pp. 82-83.

²⁰⁸ Allegranzi 2017 p. 37.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Fontana 2015 p. 82.

c. Les missions de la MAIA depuis le début des années 2000

Les missions de la MAIA reprennent au début des années 2000, après la chute du régime des Talibans. En 2001, les gouvernements afghan et italien concluent un accord pour la reprise des activités culturelles²¹¹. L'équipe italienne se rend plusieurs fois à Ghazna entre 2002 et 2004, sous la direction de Giovanni Verardi puis d'Anna Filigenzi²¹². L'objectif de la MAIA n'est pas de mener de nouvelles fouilles ; il s'agit plutôt de localiser, réorganiser et établir une classification des matériaux conservés dans les musées à Ghazna et à Kaboul. Durant leur première campagne en 2002, les membres de la MAIA visitent par exemple le site du palais de Mas'ūd III et constatent que toutes les structures qui avaient été déterrées et restaurées avaient disparu. Il en est de même pour les éléments de décoration architecturale qui avaient été découverts et laissés *in situ*²¹³. Cela ne se limite pas au palais : la disparition des « trouvailles de plus petite taille comme les métaux, les lustres métalliques, les objets en verre et en bois et les monnaies »²¹⁴ et les marbres est aussi constatée dans les autres sites archéologiques de la région de Ghazna. L'équipe italienne dresse également un inventaire des matériaux conservés dans les musées de Kaboul et de Rawza. Ils découvrent qu'une quantité inespérée d'éléments stockés dans les dépôts de ces musées avait été sauvée. Cela a été possible grâce aux efforts de la population et des équipes d'archéologues locaux qui ont œuvré pour sauver le patrimoine archéologique afghan²¹⁵. Ils ont par exemple dissimulé les portes des salles de stockage derrière une masse d'ordures et de débris²¹⁶. Après cette première étape de repérage, la MAIA se concentre sur la réorganisation des objets stockés et l'archivage d'un bon nombre de matériaux non enregistrés avant l'arrêt de son activité en 1979²¹⁷. Tous ces éléments sont enfin classés et photographiés. Parallèlement à ces missions, un projet, appelé « Projet des Musées de Ghazna », est mis en place. Il est financé à partir de 2003 par l'UNESCO et le ministère des

²¹¹ Morganti 2015 p. 161.

²¹² Allegranzi 2017 p. 38.

²¹³ Giunta 2015 « all the structures that had been unearthed and restored had disappeared, together with the finds of architectural decoration that had been discovered and left *in situ* », p. 100.

²¹⁴ Allegranzi 2017 p. 38.

²¹⁵ Rugiadi 2015 p. 111.

²¹⁶ Filigenzi 2015 p. 45.

²¹⁷ Allegranzi 2017 p. 38.

Affaires étrangères italien²¹⁸. Cela a par exemple abouti à la création du nouveau musée islamique à Ghazna, inauguré en avril 2013. Cependant, il est détruit un an plus tard, le 4 septembre 2014, lors d'une attaque à la bombe²¹⁹.

Cette entreprise d'inventaire et de reclassification des matériaux mis au jour par la MAIA entre les années 1950 et 1970 ne se limite pas aux dépôts en Afghanistan. Dans le même temps, un projet similaire est mené dans les dépôts de l'IsIAO (Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, anciennement appelé IsMEO) en Italie. En 2004, Roberta Giunta est chargée de superviser le projet « Islamic Ghazni. An IsIAO Archaeological Project in Afghanistan ». Il comprend plusieurs axes, parmi lesquels « l'organisation systématique des documents de fouille et du matériel graphique et photographique » ou bien la vérification des trouvailles ramenés en Italie dans le cadre de l'accord de partage des matériaux conclu avec l'Afghanistan en 1966²²⁰. La grande partie de ces matériaux avait été déposée au Musée nationale d'Art orientale « Giuseppe Tucci ». Cela a abouti à la création d'une base de données informatique répertoriant toute cette documentation²²¹. Le but de cet inventaire est d'encourager l'étude des matériaux archéologiques afin d'enrichir « de manière significative nos connaissances sur l'histoire, l'archéologie, l'architecture, l'histoire de l'art et l'épigraphie d'une région qui a joué un rôle décisif à l'intérieur des frontières du califat de Bagdad »²²². En 2012, une nouvelle base informatique est créée dans le cadre du projet « Buddhist and Islamic Archaeological Data from Ghazni, Afghanistan. A multidisciplinary digital archive for the managing and preservation of an endangered cultural heritage »²²³, dirigé aussi par Roberta Giunta. Il est financé par la Gerda

²¹⁸ Morganti 2015 p. 162.

²¹⁹ <https://ghazni.bdus.cloud/archaeological-mission>, consulté le 22 mars 2023.

²²⁰ Giunta 2015 p. 102.

²²¹ Ibid. ; Allegranzi 2017 p. 39.

²²² Giunta 2015 « The reorganization and study of all this documentation is intended to be included in a series of publications that is hoped will significantly add to our knowledge of the history, archaeology, architecture, art history and epigraphy of an area that played a decisive role within the borders of the Baghdad Caliphate », p. 103.

²²³ *Buddhist and Islamic Archaeological Data from Ghazni, Afghanistan. A multidisciplinary digital archive for the managing and preservation of an endangered cultural heritage*, Islamic Ghazni, Gerda Henkel Stiftung, Università degli studi di Napoli « L'Orientale », <https://ghazni.bdus.cloud>

Henkel Stiftung avec le soutien de l'Università degli studi di Napoli « L'Orientale »²²⁴. Le but est d'encourager la formation d'une nouvelle génération de chercheur.euse.s spécialistes de l'Afghanistan médiéval²²⁵ en rendant « accessible à la communauté scientifique et à un public plus large des collections de matériaux peu connue »²²⁶. Cette base est d'autant plus importante qu'au vu de la situation actuelle en Afghanistan, prévoir de nouvelles missions de fouilles semble impossible. Roberta Giunta insiste aussi sur ce point : « nous ne pouvons tirer que le plus possible d'informations de notre documentation et les mettre à la disposition des chercheurs »²²⁷. Ces projets ont donné par exemple un nouvel élan à la recherche sur le sultanat ghaznévide et ont ainsi permis de faire de grands progrès dans notre connaissance de cet empire. C'est ce point que nous allons détailler dans la sous-partie suivante.

3. Les études scientifiques sur les Ghaznévides

Avant d'évoquer les progrès de notre connaissance sur les Ghaznévide grâce aux sources matérielles, il convient d'évoquer les études se basant sur les sources écrites. En effet, les premières recherches sur ce sultanat se sont basées sur ce type de sources, et de nouvelles études innovantes adoptant cette démarche ont été publiées ces dernières années.

a. L'approche par les sources écrites

En guise d'introduction, nous pouvons souligner le fait que malgré l'importance que revêt le monde iranien dans l'histoire des mondes musulmans, les pouvoirs sunnites qui y règnent jusqu'aux invasions mongoles ont paradoxalement fait l'objet de peu d'études. Effectivement, les chercheur.euse.s se sont beaucoup intéressé.e.s au soufisme, au shī'isme et aux pouvoirs qui s'en réclament comme les Bouyides. De nombreuses études ont également été menées sur les premiers temps du califat 'abbāsside et se sont surtout concentrées sur le Khurāsān. Ce désintérêt pour le sunnisme dans le monde persan peut s'expliquer par la rareté

²²⁴ Allegranzi 2017 p. 39.

²²⁵ <https://ghazni.bdus.cloud/ghazni-project>, consulté le 7 juin 2020.

²²⁶ Allegranzi 2017 p. 39.

²²⁷ Giunta, Roberta, « Les études sur la documentation archéologique et épigraphique de Ghazni : Résultats et nouvelles pistes de recherches » dans Viola Allegranzi et Valentina Laviola (éds.), *Texts and Contexts. Ongoing Researches on the Eastern Iranian World (Ninth -Fifteenth C.)*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino 120, 2020, p. 162.

des sources écrites contemporaines sur ces pouvoirs régionaux. L'absence d'étude de type monographique pour les Samanides par exemple, qui règnent pourtant sur un grand centre du sunnisme au IV^e/X^e siècle, est liée à l'absence de chroniques qui relatent l'histoire de cette dynastie.

Il faut noter que, contrairement aux autres dynasties de l'époque pré-mongole en Iran, les Ghaznévides ont fait l'objet d'une monographie en deux parties par l'historien Clifford Edmund Bosworth²²⁸. Avant lui, c'était surtout les universitaires indien.ne.s et pakistanais.e.s qui s'étaient intéressé.e.s à ce sujet. Les deux ouvrages de l'historien britannique représentent la monographie la plus complète sur une dynastie du monde persan entre le III^e/IX^e et le VI^e/XII^e siècle. Il existe néanmoins un grand déséquilibre entre les deux ouvrages, tant en termes de pages qu'au niveau du contenu. Ainsi, le premier volume, qui porte sur les trois premiers souverains de la dynastie, à savoir Sebüktegin, Maḥmūd et Mas'ūd I^{er}, est long et très détaillé. Le second volume, bien qu'il traite d'une période plus longue (431/1040 jusqu'à la disparition de la dynastie en 582/1187), est bien plus court et par conséquent moins détaillé que le premier. Clifford Edmund Bosworth justifie ce déséquilibre par la disponibilité des sources écrites : alors que les sources contemporaines sont nombreuses pour les premiers dirigeants ghaznévides, elles se font beaucoup plus rares pour les successeurs de Mas'ūd I^{er}. C'est pourquoi il insistait dès 1977 sur l'importance d'utiliser des sources variées. Par exemple, il préconisait l'usage d'œuvres littéraires comme les poèmes composés dans les cours ghaznévides, ce qui nécessite une connaissance solide de la langue et de la littérature persane. Il indique également que le silence des sources écrites doit être compensé par des données archéologiques.

Durant ces trois dernières décennies, nous assistons à la multiplication des recherches sur cette zone orientale. Cela a été possible premièrement grâce à la diversification des approches. Certain.e.s chercheur.euse.s, comme David Durand-Guédy sur Iṣfahān²²⁹, ne font pas une histoire impériale mais adoptent un point de vue local. Cette démarche permet de mieux

²²⁸ Bosworth, Clifford Edmund, *The Ghaznavids: their empire in Afghanistan and eastern Iran, 994-1040*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1963 ; *The later Ghaznavids, splendour and decay. The dynasty in Afghanistan and northern India 1040–1186*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1977.

²²⁹ Durand-Guédy, David, *Iranian Elites and Turkish Rulers. A history of Iṣfahān in the Saljūq period*, New York, Routledge, 2010.

saisir le contexte social, politique et religieux et les relations entre le pouvoir et les élites locales. En outre, les historien.ne.s s'intéressent de plus en plus à des régions autres que le Khurāsān. Une diversification s'observe également dans les sources mobilisées par les historien.ne.s. Afin de mieux saisir les transformations politiques, culturelles et religieuses de l'époque, les chercheur.euse.s ne se limitent plus aux chroniques historiques, qui sont souvent fragmentaires, et incluent désormais les dictionnaires biographiques, les miroirs aux princes, les chroniques locales, la poésie. Nous pouvons citer l'exemple de travaux se basant sur la poésie ghaznévide : Sunil Sharma sur Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān²³⁰, un poète à la cour de Lahore à l'époque des derniers Ghaznévides, ou bien celui de Gillies E. Tetley sur l'usage de la poésie comme source pour l'étude des Ghaznévides et des Seldjoukides²³¹. Cependant, ce sont surtout les données issues de l'archéologie comme la documentation numismatique et l'épigraphie qui ont permis d'approfondir grandement notre connaissance du sultanat ghaznévide.

b. L'approche par les sources matérielles

La reprise des recherches sur les Ghaznévides s'appuyant sur les sources matérielles commence dans les années 1990. En effet, Umberto Scerrato, avec l'aide de l'architecte Danilo Rosati, commence à travailler sur la reconstitution axonométrique du palais de Mas'ūd III²³². Parallèlement, il charge Roberta Giunta, qui est doctorante à l'Université de Provence « Aix-Marseille I » (1994-1999), d'étudier les inscriptions des monuments funéraires et d'épitaphes, offrant ainsi l'opportunité de travailler sur un matériau d'une importance considérable²³³. La publication de sa thèse en 2003²³⁴ a « inauguré une nouvelle phase des études sur l'histoire matérielle et culturelle de la Ghazni islamique »²³⁵. Avec la création d'une première base de données informatique en 2004, des mémoires de master, des thèses de doctorats et des études ciblées ont pu être menées. Ainsi, Roberta Giunta a continué à étudier l'épigraphie, Cécile Bresc s'est chargée de la numismatique, Martina Rugiadi s'est concentrée sur la poterie²³⁶...

²³⁰ Sharma 2000.

²³¹ Tetley 2009.

²³² Allegranzi p. 39 ; Giunta 2015 p. 99.

²³³ Allegranzi 2017 p. 39

²³⁴ Giunta 2003.

²³⁵ Allegranzi 2017 p. 39.

²³⁶ Giunta 2015 p. 102.

Dans le domaine de l'épigraphie, la thèse de Viola Allegranzi qui analyse les inscriptions en langue persane²³⁷, soutenue en 2017, a été une autre étape importante²³⁸.

La base informatique créée en 2012 et accessible en ligne a permis aussi de mettre au jour de nouvelles pistes de recherches sur ce sultanat. Tout ce travail et ces évolutions ont abouti à la publication en 2020 de l'ouvrage *Texts and Contexts. Ongoing Researches on the Eastern Iranian World (Ninth-Fifteenth C.)*, sous la direction de Viola Allegranzi et Valentina Laviola²³⁹. Il reprend les thèmes des interventions qui ont eu lieu durant la table ronde organisée par l'Université de Naples – L'Orientale le 14 septembre 2018 pendant laquelle des domaines variées (l'archéologie, l'épigraphie, la numismatique...) et des études peu diffusées sur l'histoire du monde persan pré-mongol ont été présentés²⁴⁰. Dans l'ouvrage issu de ce colloque, plusieurs axes de recherches à développer sont évoqués. Ces nouvelles pistes permettraient d'alimenter le débat scientifique grâce à l'implication « non seulement des épigraphistes, mais également des historiens, archéologues, historiens de l'art, philologues et autres spécialistes qui s'intéressent à cette période »²⁴¹. Tout d'abord, les chercheur.euse.s ont parlé de la nécessité de réexaminer les inscriptions connues. En effet : « si certaines inscriptions n'avaient pas été analysées assez en détail, d'autres avaient été "sur-interprétées" par la volonté de faire coïncider les témoignages des sources épigraphiques et narratives »²⁴². Il a également été annoncé la constitution d'un corpus regroupant les inscriptions des premières dynasties turco-persanes (IX^e-XIII^e siècle), dont les Ghaznévides²⁴³. Ce travail, mené par Roberta Giunta et Viola Allegranzi, fera l'objet d'une publication future. Il s'agira de la première étude globale sur ce sujet, les sources épigraphiques de ces régions orientales n'ayant fait l'objet que de

²³⁷ Allegranzi 2017.

²³⁸ Giunta 2020 p. 162.

²³⁹ Allegranzi, Viola et Laviola, Valentina (éds.), *Texts and Contexts. Ongoing Researches on the Eastern Iranian World (Ninth -Fifteenth C.)*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino 120, 2020.

²⁴⁰ <https://networks.h-net.org/node/7636/discussions/6190115/new-publication-texts-and-contexts%C2%A0ongoing-researches-eastern> consulté le 7 juin 2020

²⁴¹ Allegranzi, Viola, « Vers un réexamen des inscriptions historiques du monde iranien pré-mongol » dans Viola Allegranzi et Valentina Laviola (éds.), *Texts and Contexts. Ongoing Researches on the Eastern Iranian World (Ninth -Fifteenth C.)*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino 120, 2020, p. 124.

²⁴² *Ibid.* p. 107.

²⁴³ *Ibid.* p. 104.

travaux éparses et peu accessibles²⁴⁴. Dans le domaine de la numismatique, la future publication d'Arturo Annucci est mentionnée. Il étudie les monnaies retrouvées sur les sites archéologiques dans la région de Ghazna. Cette collection de spécimens ayant disparu, il s'appuie sur les photographies et les moulages en plâtre réalisés par la MAIA avant l'interruption de ses activités en 1979²⁴⁵.

Les progrès dans notre connaissance des Ghaznévides ne sont pas seulement issus de l'exploitation des archives de l'IsIAO. Il faut noter que des fouilles archéologiques ont été menées et continuent d'être menées hors de l'Afghanistan. Ces missions font de nouvelles découvertes qui enrichissent notre compréhension de l'histoire de ce sultanat. Nous pouvons illustrer cela à l'aide de deux exemples. Le premier est l'inscription arabo-persane et sanskrit découverte dans la basse vallée du Swat, au Pakistan. Cette inscription témoigne du passage des armées ghaznévides dans la région dans la première décennie du XI^e siècle, ce qui n'est pas mentionné dans les sources écrites. Elles situent plutôt la première incursion dans la région au milieu du XI^e siècle. Cette découverte remet donc en question la date du début de la présence ghaznévide dans le Swat. Le second exemple concerne la mise au jour de petites pièces de monnaies en cuivre arborant des inscriptions en arabe²⁴⁶ lors de campagnes de fouilles menées dans les années 2000 et 2010 sur le site de Kashmir Smast, un ancien temple hindou, situé dans le nord de Gandhara (cette région correspond au nord-ouest du Pakistan actuel)²⁴⁷. Il s'agit d'une monnaie frappée sur place à l'époque ghaznévide et qui ne circule que dans la zone mentionnée. C'est une découverte importante car elle montre que la politique de cette dynastie vis-à-vis des territoires hindous ne se résume pas à des raids et pillages. Elle peut mettre en place des politiques économiques à long terme qui nécessitent « de préserver les institutions

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ Giunta 2020 p. 162.

²⁴⁶ Ziad 2016 p. 618.

²⁴⁷ Khan, Nassim M. et Shahab, Ghayyur, « Exploration and Excavation at Kashmir Smast - Excavation inside the Great Cave (Campaign 2010/2011) », *Gandhāran Studies*, 2012, Vol.6, p. 37.

sacrées existantes et leurs mécanismes administratifs et fiscaux et leurs réseaux de patronage »²⁴⁸.

*

Ce mémoire vise à adopter une démarche similaire, à savoir s'appuyer sur les sources écrites et les sources matérielles. Viola Allegranzi décrit les apports de cette méthode : « une étude croisée entre les documents épigraphiques et les autres sources matérielles et écrites connues pourra aider ainsi à élucider le contexte socio-historique »²⁴⁹. Cela peut être utilisé pour développer une nouvelle approche de l'histoire du sultanat ghaznévide. Ce dernier n'a jamais fait l'objet d'une approche par l'histoire religieuse. Il existe des travaux, dans leur grande majorité des articles scientifiques, qui ont adopté cette méthode pour des sujets très précis. Par exemple, cette approche a été adoptée pour l'étude de données numismatiques : Richard W. Bulliet a analysé une pièce de monnaie mu'tazilite frappée à Nīshāpūr qui date du début du règne de Maḥmūd, conservée aujourd'hui par l'American Numismatic Society à New York²⁵⁰. Cette nouvelle approche peut être intéressante car l'empire ghaznévide, superficiellement islamisé et à la limite du *dār al-islām*, fait partie des dynasties orientales qui ont officiellement été des fervents défenseurs de l'orthodoxie sunnite telle que définie par le califat à Bagdad. Or, comme nous l'avons indiqué plus haut, les territoires ghaznévides abritent une grande diversité de populations et différentes communautés religieuses non-musulmanes. On observe également la présence des autres tendances de l'islam, notamment des ismaéliens qui mènent une intense activité de prêche dans la région. Un des objectifs de ce mémoire est donc de reconstituer le contexte social et religieux au sein de l'empire en analysant comment ce pouvoir qui défend le sunnisme interagit avec ces différents groupes. Il serait intéressant de mentionner les relations du sultanat avec le califat 'abbāsside, qui joue un rôle de légitimation puissant de leur politique religieuse. Tout cela permettra de mieux saisir la réalité de sa

²⁴⁸ Ziad 2016 « Rather, the Ghaznavids may also have had long-term economic objectives, which necessitated preserving existing sacred institutions and their administrative and fiscal machinery and patronage networks », p. 618.

²⁴⁹ Allegranzi 2017 p. 457.

²⁵⁰ Bulliet, Richard W., « A Mu'tazilite Coin of Maḥmūd of Ghazna », *The American Numismatic Society, Museum Notes*, 1969, 15, pp. 119-30.

politique religieuse en dépassant l'image officielle des sultans *ghazī* intransigeants véhiculée par les sources écrites.

Cette tentative d'analyse de l'histoire religieuse des Ghaznévides, qui ont fait de « la région encore superficiellement islamisée et culturellement arriérée de l'est de l'Afghanistan le cœur de l'empire le plus puissant que le monde islamique ait connu depuis la désintégration progressive du califat 'abbāsside de Bagdad »²⁵¹ s'appuiera sur trois grands axes. La première partie recensera les types de sources écrites et matérielles mobilisables pour une étude croisée de l'histoire religieuse des Ghaznévides. La deuxième partie se concentrera sur la politique religieuse officielle de cette dynastie. Nous étudierons notamment les campagnes militaires et la notion de *ghazā*, les relations qu'entretiennent les Ghaznévides avec le califat 'abbāsside ainsi que leur politique d'édification religieuse. Enfin, la troisième partie s'intéressera à l'application de cette politique religieuse. Plus précisément, elle visera à analyser la politique intérieure de la dynastie ghaznévide vis-à-vis de cette mosaïque de populations à travers quelques études de cas. Ces exemples permettront de saisir la différence entre la posture officielle ghaznévide et la réalité de leurs interactions avec les communautés religieuses au niveau local.

²⁵¹ Bosworth 2011 « The Ghaznavids made the still only superficially Islamized and culturally backward region of eastern Afghanistan the heartland of the most powerful empire the Islamic world had known since the gradual disintegration of the 'Abbasid caliphate in Baghdad », p.20.

Partie 1 : Quelles sources pour l'étude des Ghaznévides ?

Une grande variété de sources peut être mobilisée pour aborder l'histoire des Ghaznévides avec une approche d'histoire sociale et d'histoire religieuse. Ainsi, la recherche peut s'appuyer sur les sources écrites. Les informations tirées de ces sources peuvent être complétées par les données issues de l'archéologie. Cette partie vise donc à recenser et à présenter l'ensemble de ces sources. Nous présenterons d'abord les sources écrites musulmanes et non-musulmanes, puis nous nous concentrerons sur l'épigraphie et la numismatique.

I. Les sources écrites

Les sources disponibles sur les Ghaznévides sont assez nombreuses. La grande majorité est l'œuvre d'auteurs musulmans, mais il existe également des sources écrites non-musulmanes. Ce tour d'horizon des sources écrites commencera par la présentation des sources rédigées par les auteurs musulmans. Dans son ouvrage sur les Ghaznévides, Clifford Edmund Bosworth commence par une analyse de ces sources. Il les répartit en cinq catégories : les histoires générales et dynastiques, les histoires locales, les biographies, les récits de voyages ou les traités de géographie, les miroirs aux princes et enfin les œuvres poétiques²⁵². C'est la classification adoptée dans la présentation qui suit.

1. Les sources écrites des auteurs musulmans :

a. Les histoires générales :

Al-'Utbī, Bayhaqī et Gardīzī : trois auteurs incontournables pour l'histoire des premiers Ghaznévides

Parmi les histoires générales, il y a trois sources incontournables. Elles sont écrites par trois auteurs qui ont côtoyé de près la bureaucratie ghaznévide à l'époque des premiers Ghaznévides. Témoins directs des événements qu'ils racontent, les informations qu'ils donnent sont précieuses.

²⁵² Bosworth, Clifford Edmund, *The Ghaznavids: their empire in Afghanistan and eastern Iran, 994-1040*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1963.

Le premier est Abū Naṣr al-ʿUtbī (350/961 - 427/1036 ou 431/1040), originaire de Rayy. Il travaille d'abord dans la bureaucratie samanide. Il entre ensuite dans la bureaucratie ghaznévide : il se met au service de Sebūktigin et de son fils Maḥmūd, avant de se retirer suite à un complot d'un gouverneur local. Il est l'auteur de *al-Ta'rīḥ al-yamīnī*²⁵³, rédigé en arabe. Il s'agit d'un éloge des exploits des deux premiers dirigeants ghaznévides. Il faut noter qu'il n'omet pas des événements tragiques, comme des épisodes de famines ayant conduit au cannibalisme. Bien que les dates et les lieux cités manquent de précision, c'est une source importante pour la partie occidentale de ce sultanat : elle donne des précisions sur la vie culturelle dans le Khurāsān, les conditions de vie des populations...

Le deuxième auteur est Abū al-Faḍl Bayhaqī (385/995 - 470/1077), historien persan et secrétaire à la cour ghaznévide. Il côtoie plusieurs souverains ghaznévides entre 412/1021-22, date à laquelle il commence à travailler pour Maḥmūd, et 470/1077. Il rédige le *Tārīḥ-i Bayhaqī*²⁵⁴, une œuvre monumentale persane, en trente volumes. Seuls cinq nous sont parvenus. Ils concernent les derniers mois du règne de Muḥammad et quasiment tout le règne de Mas'ūd Ier²⁵⁵. Il commence à rédiger son histoire en 444-51/1052-59, lorsqu'il se retire après son emprisonnement. Il permet de comprendre le fonctionnement de la bureaucratie persane sous les Ghaznévides. Il est d'une précision remarquable et il fait preuve d'un grand esprit d'analyse. Ainsi, dans la majorité des cas, il est le témoin direct de ce qu'il raconte. Quand il s'appuie sur des témoins, il vérifie leur fiabilité. Enfin, il fait une analyse de toutes les sources écrites qu'il emploie en questionnant à nouveau leur degré de fiabilité. Le côté remarquable de l'œuvre transparaît également dans la forme : il écrit dans un style élégant avec une parfaite maîtrise de la langue.

²⁵³ Abū Naṣr al-ʿUtbī, *Al-Ta'rīḥ al-yamīnī*, trad. James Reynolds, *The Kitābi-i-yamīnī: Historical Memoirs of the Amīr Sabaktagīn, and the Sultān Mahmūd of Ghazna, Early Conquerors of Hindustan, and Founders of the Ghaznavid Dynasty*, Londres, Oriental Translation Fund of Great Britain, 1858.

²⁵⁴ Abū al-Faḍl Bayhaqī, *Tārīḥ-i Bayhaqī*, trad. Clifford Edmund Bosworth (révisé par Mohsen Ashtiany), *The History of Beyhaqi (The History of Sultān Mas'ūd of Ghazna, 1030–1041) by Abu'l- Faḍl Beyhaqi*, Boston, Ilex Foundation, 2011, 3 vol.

²⁵⁵ Tetley, Gillies, *The Ghaznavid and Seljuq Turks: poetry as a source for Iranian history*, Londres, Routledge, 2009, p. 7.

Enfin, il faut citer Abū Sa‘īd Gardīzī, historien persan qui vivait au milieu du V^e/XI^e siècle. Peu d’informations existent sur sa vie : sa *nisba* indiquerait qu’il serait originaire de Gardīz (au sud de Kaboul), et il aurait fait la rencontre de Bīrūnī. Il dédie son *Zayn al-aḥbār*²⁵⁶, rédigé en persan, au sultān ghaznévide ‘Abd al-Rashīd, qui règne entre 440/1049 et 443/1052. Il s’agit d’une histoire de la Perse qu’il fait remonter à l’époque de ses rois légendaires. Il y évoque également les peuples turcs et indiens. Il se serait grandement appuyé sur le travail perdu de al-Sulāmī, un savant d’origine arabe qui lui est contemporain.

Les autres histoires générales mobilisables

Outre ces trois sources, d’autres œuvres pertinentes pour l’étude des Ghaznévides entrent dans la catégorie des histoires générales.

On peut s’appuyer sur le *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*²⁵⁷ de Minhāj-i Sirāj Jūzjānī, historien persan du XIII^e siècle, originaire de la région du Ghūr, qui a des liens familiaux avec la dynastie ghaznévide, et qui se met au service du sultanat de Delhi. Dans son histoire de la Perse, il donne des informations importantes sur les Ghaznévides, notamment sur les gouverneurs locaux de Ghazna avant l’arrivée de Sebūktigin.

Le *Majma‘ al-ansāb*²⁵⁸ est une source d’informations importantes sur la dynastie ghaznévide ainsi que sur d’autres dynasties locales en Perse. Il est écrit par Muḥammad ibn ‘Alī Šabānkāra’ī (vers 697/1298 -759/1358), poète et historien persan d’origine kurde, à l’époque des derniers Ilkhanides.

²⁵⁶ Abū Sa‘īd Gardīzī, *Zayn al-aḥbār*, trad. Clifford Edmund Bosworth, *The Ornament of Histories. A History of the Eastern Islamic Lands AD 650–1041. The original text of Abū Sa‘īd ‘Abd al-Ḥayy Gardīzī*, Londres, I.B. Tauris, 2011.

²⁵⁷ Minhāj-i Sirāj Jūzjānī, *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, trad. Henry George Raverty, *Ṭabakāt-i-Nāṣirī: a general history of the Muhammadan dynasties of Asia, including Hindustan; from A. H. 194 (810 A.D.) to A.H. 658 (1260 A.D.), and the irruption of the infidel Mughals into Islam*, New Delhi, Oriental Books Reprint Corp., 1970 [Ière édition Londres 1881], 2 vol.

²⁵⁸ Muḥammad ibn ‘Alī Šabānkāra’ī, *Majma‘ al-ansāb*, Mīr Hāšim Muḥaddīṭ (éd.), Téhéran, Amīr Kabīr, 1984.

Dans *al-Kāmil fī l-ta`rīḥ*²⁵⁹, l'historien arabe ʿIzz al-dīn Ibn al-Aṭīr (555/1160 - 630/1234) raconte l'histoire de la Perse depuis les Samanides jusqu'à l'arrivée des Mongols. C'est donc une source d'informations riche pour traiter l'histoire des Ghaznévides et des Seldjoukides dans la province du Khurāsān. Il est né à Cizre²⁶⁰ dans une famille de propriétaires terriens. Il fait ses études à Mossoul puis à Bagdad, puis il se joint à Saladin en Syrie après la reconquête de Jérusalem. Il rédige une première version de son histoire en 599/1203 en s'appuyant sur un grand nombre de sources et continue de l'enrichir jusqu'en 628/1231.

On peut citer aussi Amīr Nāṣir al-dīn Ḥusayn Ibn Bībī (m.684/1285 ?). Sa vie est peu connue. Il est membre d'une famille distinguée. Ainsi, sa mère, réputée pour ses dons en astrologie, est appelée à la cour seldjoukide à Konya par le sultan. Lui-même occupe des postes importants au sein de l'administration seldjoukide. Il finit de rédiger en persan le *al-Awāmir al-ʿalā`īya fī al-umūr al-ʿalā`īya*²⁶¹, probablement au début de l'année 680/milieu de l'année 1281. Dans son ouvrage, il indique que son but n'est pas d'écrire une histoire mais seulement d'apporter son propre témoignage.

Enfin, on peut évoquer deux histoires qui se focalisent sur les Seldjoukides. La première est l'œuvre de Muḥammad ibn ʿAlī Rāwandī, un historien persan qui a vécu à la fin de l'époque seldjoukide. Sa vie est peu connue. Il ferait partie d'une famille de savants originaires de Rāwand. Il a reçu une éducation en droit, plus précisément il étudie le *fiqh* ḥanafite et il maîtrise la calligraphie et la dorure. C'est grâce à ses talents artistiques qu'il officie à la cour seldjoukide. Il commence à écrire *Rāḥat al-ṣudūr wa āyat al-surūr*²⁶² en 599/1202. Il y raconte l'histoire des Seldjoukides de Rūm, c'est-à-dire d'Anatolie, jusqu'au sultān Toghrīl III. Cette

²⁵⁹ ʿIzz al-dīn Ibn al-Aṭīr, *al-Kāmil fī l-ta`rīḥ*, trad. Donald Sydney Richards, *The Chronicle of Ibn al-Athīr for the crusading period from al-Kāmil fī l-ta`rīḥ*, Farnham, Burlington (Vt.), Ashgate, 2010 et Londres, Routledge, 2016.

²⁶⁰ La ville est située au sud-est de la Turquie et se trouve à la frontière syrienne.

²⁶¹ Amīr Nāṣir al-dīn Ḥusayn Ibn Bībī, *al-Awāmir al-ʿalā`īya fī al-umūr al-ʿalā`īya*, trad. Michel Balivet, Homa Lessan-Pezzechki et René Mounier (d'après la traduction allemande de Herbert Wilhelm Duda), *Les Turcs seldjoukides d'Anatolie du XI^e au XIV^e siècle : une anthologie des sources premières. Volume I, Les sources persanes, Ibn Bībī*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2016.

²⁶² Muḥammad ibn ʿAlī Rāwandī, *Rāḥat al-ṣudūr wa āyat al-surūr*, trad. Muḥammad Iqbal, *The Rāḥat-uṣ-Ṣudūr wa Ayat-us-Surūr : being a history of the Saljūqs / by Muḥammad Ibn ʿAli Ibn Sulaymān al-Rāwandī*, Leiden, Londres, Brill, 1921.

source peut donc être utile pour étudier les relations entre cet empire et les Ghaznévides. Il faut noter qu'il ne s'agit pas d'une œuvre historique très détaillée. Il y mène aussi des réflexions sur la monarchie idéale et le savoir-vivre tel que défini par le droit ḥanafite. La seconde histoire, *Akbār al-dawla al-saljūqīya*²⁶³, est écrite par Ṣadr al-Dīn ‘Alī ibn Nāṣir al-Ḥusaynī. La vie de cet auteur qui vit à cheval entre le XII^e et le XIII^e siècles (VI^e-VII^e siècles) est peu connue. D'après ‘Awfī, c'est un historien et poète alide originaire de Nīshāpūr. Son œuvre, dédiée à Alp Arslan, est incorporée dans une production plus large composée par un auteur anonyme qui traite des Seldjoukides et de leurs successeurs.

b. Les histoires locales

Il est possible également d'étudier la dynastie ghaznévide à travers les histoires locales, spécifiques à une province ou à une ville. Il s'agit d'un genre particulièrement abondant dans les franges orientales du monde musulman.

Le développement des histoires locales dans le monde iranien

Les histoires locales se développent dans l'ensemble du monde musulman, il ne s'agit donc pas d'un genre propre au monde iranien médiéval. D'ailleurs, on le retrouve également hors des mondes musulmans : les histoires des cités apparaissent à partir du XII^e siècle en Occident chrétien, notamment en Italie²⁶⁴. Cependant, Clifford Edmund Bosworth note une particularité dans le monde iranien à partir du V^e/XI^e siècle :

« Un développement particulier du genre en Perse a peut-être été le reflet de la vitalité de la vie urbaine, surtout dans la région orientale, qui possédait de grands centres d'érudition sunnite orthodoxe (...) et un sentiment général islamique positif et un activisme dus à la proximité avec le nord-est et l'est du *Dār al-Kufr* »²⁶⁵.

²⁶³ Ṣadr al-Dīn ‘Alī ibn Nāṣir al-Ḥusaynī, *Akbār al-dawla al-saljūqīya*, trad. Clifford Edmund Bosworth, *The history of the Seljuq state: a translation with commentary of the Akhbar al-dawla al-saljuqiyya*, Abingdon, New York, Routledge, 2011.

²⁶⁴ Melville, Charles, « Persian Local Histories: Views from the Wings », *Iranian Studies*, 2000, Vol. 33, n° 1/2, pp. 8-9.

²⁶⁵ Bosworth, Clifford Edmund, « The Persian contribution to Islamic historiography in the pre-Mongol period », dans Richard Gable Hovannisian et George Sabagh (éds.), *The Persian presence in the Islamic world*,

Le genre de l'histoire locale peut-être divisé en plusieurs sous-catégories. Dans un article paru en 2000 dans la revue *Iranian Studies*²⁶⁶, Charles Melville présente plusieurs catégorisations possibles²⁶⁷. Ainsi, il cite la classification établie par H.A.R Gibb dans l'article « Ta' rīkh » dans l'Encyclopédie de l'Islam. Ce dernier divise les histoires locales en deux sous-catégories : celles qui s'intéressent aux événements historiques et celles qui prennent la forme de dictionnaires biographiques. R.S. Humphreys, dans *Islamic History. A Framework for Inquiry*²⁶⁸ établit une classification similaire, en distinguant les chroniques et les dictionnaires bibliographiques. Enfin, Charles Melville cite la catégorisation des histoires locales théorisée par Franz Rosenthal, dans son ouvrage *A History of Muslim Historiography*²⁶⁹. Il distingue l'historiographie séculière et l'historiographie théologique : la première porte surtout sur les événements politiques, la seconde sur la topographie urbaine et la biographie des savants religieux. Charles Melville note que ces classifications ne sont pas totalement satisfaisantes car dans les faits une division aussi nette n'est pas observée dans ce type de sources²⁷⁰.

Ces histoires locales peuvent porter sur une région ou une province ou bien il peut s'agir d'une histoire propre à une ville²⁷¹. Elles nous informent sur la vie économique et sociale d'une communauté particulière ou d'un groupe de communautés²⁷². Elles sont donc une source essentielle pour une approche d'histoire sociale et d'histoire religieuse. Par exemple, Clifford Edmund Bosworth indique que pour la ville de Nīshāpūr, il existe plusieurs histoires rédigées par trois ou quatre auteurs différents²⁷³. Deux de ces œuvres ont été étudiées par Richard Bulliet

Cambridge, Cambridge University Press, 1998, « The special florescence of the genre in Persia may have been a reflection of the vitality of town life, above all in eastern Persia, which possessed vigorous centers of Sunni orthodox scholarship (...) and a general sense of positive Islamic feeling and activism generated by the proximity to the northeast and east of the *Dār al-Kufr* », p. 232

²⁶⁶ Melville 2000, pp. 7-14

²⁶⁷ *Ibid.* p. 9

²⁶⁸ Humphreys, R. Stephen, *Islamic History. A Framework for Inquiry*, 2.éd, Londres, New-York, I.B. Tauris, 1991.

²⁶⁹ Rosenthal, Franz, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, E.J. Brill, 1968.

²⁷⁰ Melville 2000, p. 11.

²⁷¹ Bosworth 1998, p. 233.

²⁷² Melville 2000, p. 8.

²⁷³ Bosworth 1998, pp. 233-234.

dans son ouvrage *The Patricians of Nishāpūr*²⁷⁴. La première œuvre est *Ta'rikh Naysābūr* de Abū 'Abd Allāh Muḥammad al-Hākīm (m. 405/1015) et la seconde *Siyāq li-ta'rikh Naysābūr* de Abū al-Ḥasan 'Abd al-Ghāfir al-Fārisī (m. 529/1135). Cet ouvrage a grandement contribué à la compréhension de l'histoire sociale des sociétés musulmanes médiévales²⁷⁵. En effet, elle rend compte de façon détaillée de l'histoire sociale et religieuse des élites et familles dirigeantes de Nīshāpūr aux époques samanide, ghaznévide et seldjoukide²⁷⁶.

Présentation de ces œuvres

Plusieurs histoires locales peuvent être étudiées pour analyser l'histoire du sultanat ghaznévide. On peut citer *al-Kitāb fī Tahqīq mā li'l-Hind* d'Abū-Rayḥān Al-Bīrūnī²⁷⁷ (362-442/973-1050). Il s'agit d'un des plus grands savants de l'Islam médiéval, ce qui lui vaut le surnom *al-Ustādh*, c'est-à-dire « le Maître ». Ce savant persan reçoit son éducation dans sa région natale du Khwārizm, où il est en contact avec un autre savant éminent, Ibn Sīnā. Lorsque sa région est conquise par les Ghaznévides en 408/1017, il fait partie des prisonniers ramenés de force à Ghazna. Il accompagne alors le sultan Maḥmūd lors de plusieurs expéditions militaires vers le nord-ouest de l'Inde. Après sa visite du sous-continent indien, il réunit tout ce qu'il observe dans son *Livre de l'Inde* qu'il finit de rédiger en 421/1030. Il y décrit les croyances et les coutumes de la région. C'est donc une source importante pour comprendre les contacts entre le pouvoir musulman et les communautés locales ainsi que la vision des musulmans sur ces dernières. Bien qu'il dédie son ouvrage au souverain Maḥmūd, il n'en est pas un grand admirateur, il n'hésite donc pas à dénoncer les destructions commises par ce dernier.

²⁷⁴ Bulliet, Richard, *The Patricians of Nishāpūr. A Study in Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Harvard University Press, 1972.

²⁷⁵ Lambton, Ann K. S., (1974). « Review of *The Patricians of Nishāpūr: A Study in Medieval Islamic Social History*, by R. W. Bulliet », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1974, 37(1), p. 236.

²⁷⁶ Bosworth 1998, p. 234.

²⁷⁷ Abū-Rayḥān Al-Bīrūnī, *al-Kitāb fī Tahqīq mā li'l-Hind*, trad. Vincent Mansour Monteil, *Le livre de l'Inde*, Arles, Sindbad-Actes Sud, UNESCO, 1996.

Il y a également le *Tārīkh-e Sīstān*²⁷⁸, une œuvre anonyme en persan qui raconte l’histoire du Sīstān, une région à cheval entre l’actuel Iran et l’Afghanistan. Elle serait rédigée à l’époque du souverain seldjoukide Toghrīl Beg. Le changement de style d’écriture dans la rédaction indique qu’il y a au moins deux auteurs. Elle part de la période préislamique et continue jusqu’en 448/1062, époque à laquelle la région passe sous domination seldjoukide. Bien qu’il s’agisse d’une histoire du Sīstān, elle traite d’évènements qui concernent le monde musulman dans son ensemble, comme le développement du mouvement khārijite dans le Sīstān et le Khurāsān. Elle nous donne un aperçu des différentes communautés musulmanes ainsi que des différents courants de l’islam présents dans la région. Elle contient également des informations sur les Ghaznévides qui étaient maîtres de la région avant l’arrivée des Seldjoukides. Elle nous informe notamment sur les interventions du pouvoir ghaznévide dans les conflits locaux.

Nous pouvons aussi nous appuyer sur Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Funduq (490-565/ 1097-1170), connu également sous le nom de Ṣāḥīb al-Dīn Bayḥāqī, un grand savant d’origine arabe. Sa vie est assez obscure. Il explique être le descendant d’un compagnon du Prophète et indique avoir reçu une éducation en sciences et littérature à Nīshāpūr. On sait qu’il est issu d’une famille qui compte de nombreux imams et juges parmi ses membres. Dans *Tārīḥ-i Bayḥāq*²⁷⁹ qu’il finit de rédiger en 563/1168, il raconte l’histoire du Khurāsān et de la Transoxiane. Plus précisément, il raconte l’histoire des notables, des savants et des différentes dynasties qui ont régné dans la région.

Enfin, nous pouvons inclure *Tarīkh-i Ṭabaristān*²⁸⁰ d’Ibn Isfandiyār qui, comme son titre l’indique, porte sur l’histoire de la province du Ṭabaristān, située au sud de la mer Caspienne. Son auteur, qui a vécu entre le VI^e/XII^e et le VII^e/XIII^e siècles, est un bureaucrate de haut-rang sous la dynastie des Bāwandīdes²⁸¹. Il est issu d’une famille de notables originaire de Sārī, la capitale du Ṭabaristān. Ibn Isfandiyār est un musulman shī‘ite ; cependant, son œuvre est assez impartiale. Il loue la justice et condamne la tyrannie. C’est pourquoi il peut faire une

²⁷⁸ *Tārīkh-e Sīstān*, trad. Milton Gold, Rome, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1976.

²⁷⁹ Abū al-Ḥasan ‘Alī Ibn Funduq, *Tārīḥ-i Bayḥāq*

²⁸⁰ Muḥammad b. al-Ḥasan Ibn Isfandiyār, *Tarīkh-i Ṭabaristān*, trad. Edward G. Browne, *An Abridged Translation of the History of Ṭabaristān*, Leiden, Londres, E.J. Brill, 1905.

²⁸¹ Ghereghlou, Kioumars « Ibn Isfandiyār », *EI3*, 2021, consulté le 15 novembre 2022.

description élogieuse des pouvoirs sunnites, comme celui du dirigeant samanide Ismā‘īl ibn Aḥmad dont il souligne la justesse exceptionnelle de gouvernement²⁸². Son histoire du Ṭabaristān, qu’il finit de rédiger en 613/1216 est considérée comme une source très importante dans le genre des histoires locales. Il rend compte des luttes des dirigeants locaux contre les musulmans arabes puis les Turcs et montre les difficultés que rencontrent les pouvoirs extérieurs pour contrôler la région, composée de principautés indépendantes. C’est une œuvre importante aussi du point de vue de l’histoire culturelle et religieuse : « il offre un aperçu des particularités des processus historiques de la région, qui n’a été atteint par l’Islam que tardivement et au début seulement sous sa forme zaydite »²⁸³. Cependant, il faut noter que les manuscrits qui nous sont parvenus sont tardifs : les plus anciens datent du début du XI^e/XVI^e siècle. En outre, ils sont incomplets. Ainsi, dans l’introduction de son œuvre, Ibn Isfandiyyār divise son histoire en quatre parties ; or, la quatrième partie n’apparaît dans aucun manuscrit qui existe aujourd’hui. Pour notre étude, c’est la troisième partie qui nous intéresse car elle porte sur la prise de pouvoir des Ghaznévides et des Seldjoukides dans la région.

c. Les biographies

Nous avons vu dans la section précédente que les dictionnaires bibliographiques pouvaient être considérées comme une sous-catégorie des histoires locales. Or, comme nous l’avons indiqué dans l’introduction de cette première partie, nous suivons la catégorisation établie par Clifford E. Bosworth dans son premier ouvrage sur les Ghaznévides. C’est pourquoi le genre des biographies sera traité comme une catégorie à part entière.

Les biographies sont aussi un type de source pertinent pour comprendre les Ghaznévides. On peut les diviser en deux catégories : les dictionnaires biographiques et les hagiographies destinées à un personnage. Le travail de Muḥammad Ibn al-Munawar

²⁸² Melville, Charles, « Ebn Esfandiār », *Encyclopaedia Iranica*, 2011, consulté le 05 octobre 2022.

²⁸³ Marcinkowski, M. Ismail, Spuler, Berthold, *Persian historiography and geography. Berthold Spuler on major works produced in Iran, the Caucasus, Central Asia, India and early Ottoman Turkey*, Singapour, Pustaka Nasional, 2003, « it offers insights into the particulars of historical processes in the region, which was reached by Islam only late and initially only in its Zaydite form », p. 41.

(552/1157-598/1202), *Asrār al-tawhīd fī Maqāmāt al shaykh Abu Sa'īd*²⁸⁴, traduit par *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'īd* fait partie de cette seconde catégorie. Il fait la biographie de son arrière-arrière-grand-père, le cheikh ṣūfī Abū Sa'īd b. Abī'l-Khayr Mayhanī (357/967-440/1049). C'est une source intéressante car elle contient beaucoup de données sur la vie religieuse et sociale de la région.

'Alī ibn 'Usthmān Hujvīrī (m. entre 465/1072 et 469/1077), né à Ghazna, est connu pour son *Kashf al-Mahjūb li-Arbāb al-Qulūb*²⁸⁵, considéré comme l'un des premiers traités sur le ṣūfisme perse. Il décrit dans cette œuvre la vie de célèbres ṣūfis. On y voit donc l'importance des périodes ghaznévide et seldjoukide dans le développement du ṣūfisme dans la région du Khurāsān. Il aurait beaucoup voyagé, non seulement au sein de l'empire ghaznévide, mais aussi hors de ses frontières (comme à Bagdad ou Damas) avant de s'installer définitivement à Lahore, un grand centre de soufisme cette région. Sa tombe, située dans cette ville, est aujourd'hui le plus grand lieu saint ṣūfī de cette région.

Aḥmad ibn Muḥammad Šams al-Dīn Ibn Ḥallikān (608-681/1211-1282) est un savant et historien, originaire de Balkh mais né à Erbil. Il poursuit son éducation dans différentes villes comme Mossoul, Damas, Alep et il a été l'élève d'Ibn al-Athīr. Il commence à composer son dictionnaire biographique intitulé *Kitāb wafayāt al-a'yān*²⁸⁶ à partir de 654/1256 et le finit en 672/1273-4. Il inclut dans son œuvre toutes les personnes qu'il juge digne d'intérêt public, à savoir des savants, des hommes d'État, des soldats... C'est une œuvre remarquable pour plusieurs raisons. Premièrement, son mode de classement est inédit : il classe les personnages par ordre alphabétique en fonction de leur *ism*. Sa façon de réunir et de vérifier ses sources est également intéressante. En plus de s'appuyer sur les sources écrites et les témoignages oraux qu'il juge fiables, il n'hésite pas à consulter les inscriptions sur des pierres tombales, par exemple. Cela permet d'enrichir la précision de ses propos. Cette méthode employée fait de ce

²⁸⁴ Muḥammad Ibn al-Munawwar, *Asrar al Tawhid fī Maqāmāt al shaykh Abu Sa'id*, trad. Mohammad Achena, *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id : mystères de la connaissance de l'Unique*, Paris, Desclée De Brouwer, 1974.

²⁸⁵ 'Alī ibn 'Uṣmān Hujvīrī, *Kash al-Mahjūb li-Arbāb al-Qulūb*, trad. Djamshid Mortazavi, *Somme spirituelle : Hujwirī*, Paris, Sindbad, 1988.

²⁸⁶ Aḥmad ibn Muḥammad Šams al-Dīn Ibn Ḥallikān, *Kitāb wafayāt al-a'yān*, trad. William Mac Guckin de Slane, *Ibn Khallikan's biographical dictionary*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1970.

dictionnaire biographique un modèle à suivre pour ce genre. Du fait de la précision des informations qu'il donne, c'est une source intéressante pour l'étude des Ghaznévides. Il évoque par exemple les origines de Sebüktigin, ou bien le changement de rite de Maḥmūd, qui serait passé du ḥanafisme au shāfi'isme.

Tāğ al-Dīn 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī al-Subkī (727-771/1327-1370) est l'auteur également d'un dictionnaire biographique, appelé *Ṭabaqāt ash-Shāfi'yya al-kubrā*²⁸⁷. Il y recense les biographies des savants et traditionnistes de son école juridique, le shāfi'isme, en les classant en fonction de leur date de décès. On y trouve notamment la biographie du fondateur de la secte ṣūfi Karāmiyya, Muḥammad b. Karām, et du souverain ghaznévide Maḥmūd.

d. Les récits de voyage et les œuvres de géographie

Les récits de voyage et les traités de géographie sont une source utile pour l'étude des Ghaznévides. Ce type d'œuvre donne non seulement des informations sur la topographie et l'économie des régions évoquées, mais il renseigne aussi sur les croyances et les coutumes. Parmi les œuvres traitant des Ghaznévides, on retrouve *Ḥudūd al-'ālam*²⁸⁸, une œuvre anonyme en langue persane datant du IV^e/X^e siècle. L'auteur ne semble pas être un voyageur car la plupart du temps il s'appuie plutôt sur des sources textuelles. Il ne limite pas son propos à la géographie du monde musulman, il s'étend aussi sur celle des mondes extérieurs à l'Islam. Il traite par exemple des peuples d'Asie centrale, encore largement païens.

Nāṣir-i Khusraw (m. 465-470/ 1072-1077), originaire du Khurāsān, est un poète et philosophe persan. Il a servi dans la bureaucratie ghaznévide puis seldjoukide. Il est célèbre également pour ses voyages : le pèlerinage qu'il décide de faire en 437/1045 se transforme en un voyage de sept ans. Il compile le récit de ses sept années de voyages dans son œuvre

²⁸⁷ Tāğ al-Dīn 'Abd al-Wahhāb ibn 'Alī al-Subkī, *Ṭabaqāt ash-Shāfi'yya al-kubrā*.

²⁸⁸ *Ḥudūd al-'ālam*, trad. Vladimir Minorsky, éd. Fuat Sezgin, *'The Regions of the world': a Persian geography 372 A.H.-982 A.D.*, Francfort, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, 1993.

*Safarnāma*²⁸⁹. Il donne beaucoup d'informations topographiques sur les provinces persanes qu'il traverse. Il s'intéresse également beaucoup à l'économie et aux populations. Il compare ce qu'il observe à sa région natale. Il se met au service des Fāṭimides du Caire à la fin de son voyage. Ce serait durant cette période qu'il se serait converti à l'ismā'īlisme. Il retourne à Balkh en 444/1052 et commence à prêcher de façon active dans le Khurāsān. Cependant, la région étant sous le contrôle du pouvoir seldjoukide sunnite, il est forcé de se réfugier dans la vallée de Yumgān dans le Badakhshān. Sa tombe, qui se trouve dans cette vallée, deviendra un site de pèlerinage²⁹⁰.

Enfin, il faut évoquer Abū 'Abd Allāh al-Maqdisī (334/945 – 381/991 ?), auteur de *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*²⁹¹, considéré comme l'un des meilleurs traités de géographie de tous les temps. Originaire de la Palestine, il voyage beaucoup dans la partie orientale du monde musulman, en Arabie et en Irak pour faire du commerce. Il commence à composer son traité de géographie lorsqu'il se trouve à Shīrāz en 375/985. Dans cette œuvre, il fait preuve d'un grand esprit d'analyse car il décrit tous les aspects des régions qu'il visite (il note les caractéristiques physiques, économiques, administratives, historiques, religieuses...) en suivant une méthode stricte. Ainsi, il divise le monde musulman qu'il étudie en *aqālīm*. Ce découpage ne prend pas en compte les réalités politiques : il réunit plutôt les territoires et les populations qui partagent un certain nombre de caractéristiques communes. Ce traité de géographie est une source précieuse car elle donne beaucoup de détails sur les croyances religieuses, parfois sectaires, et les *'aṣabiyyāt*, c'est-à-dire les liens de solidarités claniques dans chaque région.

²⁸⁹ Nāṣir-i Ḥusraw, *Safarnāma*, trad. Charles Schefer, *Sefer nameh : relation du voyage de Nassiri Khosrau en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Arabie et en Perse, pendant les années de l'hégire 437-444 (1035-1042)*, Francfort, Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1994.

²⁹⁰ Sharma, Sunil, *Persian Poetry at the Indian Frontier. Mas'ūd Sa'd Salmān of Lahore*, Delhi, Permanent Black, 2000, pp.48-49 et Nanji, Azim, « Nāṣir-i Khusraw », *EI2*, 2012, consulté le 08 octobre 2022.

²⁹¹ Abū 'Abd Allāh al-Maqdisī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, trad. Basil Anthony Collins (révisé par Muhammad Hamid al-Tai), *The Best Divisions for Knowledge of the Regions: a Translation of Ahsan al-Taqāsīm fī Ma'rifat al-Aqālīm/Al-Muqaddasi*, Londres, Garnet, 1994.

e. Les miroirs aux princes

Des miroirs aux princes apportent aussi des éclairages sur l'histoire de la dynastie ghaznévide. Il s'agit d'une sorte de guide de bon gouvernement à destination des souverains. Il existe beaucoup de travaux de ce type, surtout au V^e/XI^e siècle dans les franges orientales du monde islamique où les influences iraniennes sont fortes. Les anecdotes rapportées dans ces œuvres sont d'une grande valeur historique.

Abū 'Alī Ḥasan ibn 'Alī Nizām al-Mulk (408-485/1018-1092) est l'auteur célèbre du *Siyāsatnāme*²⁹². Originaire du Khurāsān, sa famille fait partie de l'aristocratie terrienne. Il se met d'abord au service de la bureaucratie ghaznévide, puis de celle des Seldjoukides : il est ainsi le vizir des sultans seldjoukides Alp Arslan et de Malikshāh, Il finit de rédiger son miroir aux princes en 1091, lorsqu'il est démis de ses fonctions. Le sultān ghaznévide Maḥmūd est l'un des héros de ce texte. Nizām al-Mulk le montre comme un exemple à suivre pour les souverains seldjoukides inexpérimentés. Ce miroir aux princes est une source importante pour comprendre l'organisation militaire et administrative du sultanat ghaznévide.

'Unşur al-Ma'ālī Kaykāvūs (412/1021 - 480/1087 ?) est l'auteur également d'un miroir aux princes intitulé *Qābūs-nāma*²⁹³. Avant d'accéder au trône ziyaride en 441/1049, il est le compagnon du souverain ghaznévide Mas'ūd (qui règne entre 432–440/1041–1050) pendant huit ans : il épouse une fille de Maḥmūd et il combat aux côtés de cette dynastie. Il prend le trône et règne pendant vingt-et-un ans, alors que la majorité du territoire de cette dynastie est sous le contrôle seldjoukide. Vers la fin de sa vie, fort de son expérience, il rédige un miroir aux princes à destination de son fils Gīlānshāh. Il raconte une cinquantaine de récits inspirés de son expérience personnelle ou des histoires des Samanides, des Bouyides et des Ghaznévides. Son œuvre comporte donc des informations sur la culture politique et la culture de cour de ces différentes dynasties.

Enfin, dans cette catégorie on peut évoquer Faḥr-i Mudabbir Muḥammad Mubārakshāh (fin du VI^e/XII^e - début du VII^e/XIII^e siècle), un auteur indien qui prétend descendre d'Abū

²⁹² Abū 'Alī Ḥasan ibn 'Alī Nizām al-Mulk, *Siyāsatnāme*, trad. Charles Schefer, *Siasset Namèh. Traité de gouvernement, composé pour le sultān Melik-Chāh / par le vizir Nizam oul-Mouk*, Paris, Sindbad, 1984.

²⁹³ 'Unşur al-Ma'ālī Kaykāvūs, *Qābūs-nāma*, trad. Reuben Levy, *A mirror for princes: the Qābūs nāma / by Kai Kā'ūs ibn Iskandar prince of Gurgān*, Londres, Cresset Press, 1951.

Bakr par son père et de Bilgetigin, un gouverneur de Ghazna avant l'arrivée de Sebüktigin, par sa mère. Il écrit en persan *Ādāb al-ḥarb wa al-šajā'a*²⁹⁴. Il s'agit à la fois d'une sorte de miroir aux princes et d'un traité idéalisé sur l'art de la guerre. Il décrit les tactiques, les armes et l'organisation militaire dans les franges orientales du monde musulman. On y trouve également beaucoup d'anecdotes historiques : celles concernant les Ghaznévides donnent des informations d'une grande valeur, que l'on ne retrouve nulle part ailleurs.

f. Les œuvres poétiques : focus sur la poésie panégyrique et la *qaṣīda*

Pendant longtemps, les chercheur.euse.s se sont désintéressé.e.s de la poésie de cour persane, jugée négativement : « [une] composition de panégyrique excessive et peu sincère caractérisée stylistiquement par une ornementation exagérée, un artifice et une grandiloquence rhétorique »²⁹⁵. Cette vision négative de la poésie panégyrique s'explique par le patronage de personnalités puissantes, tels que des souverains ou des officiels de haut-rang de l'administration ou de l'armée ghaznévides. Or, elles sont une source essentielle pour une meilleure connaissance du sultanat ghaznévide.

Remarques préliminaires :

Pourquoi se focaliser sur la poésie panégyrique ?

Les poètes ghaznévides, comme dans le reste des mondes musulmans, ont une place importante au sein de la cour. Dans son œuvre, Bayhaqī cite plus de trente poètes actifs à la cour ghaznévide à son époque²⁹⁶. On peut évoquer aussi la création de l'office *Malik al-shu'arā*, c'est-à-dire « roi des poètes » par le sultān Maḥmūd, poste occupé pour la première fois par 'Unṣurī. Il s'agit d'une institution importante : « [il] est devenu un facteur important

²⁹⁴ Faḥr-i Mudabbir Muḥammad Mubārakšāh, *Ādāb al-ḥarb wa al-šajā'a*. Les anecdotes relatives aux Ghaznévides ont été traduites en anglais par Iqbal M. Shafī sous le titre « Fresh light on the Ghaznavids », *Islamic Culture*, 1938, 12, pp. 189-234.

²⁹⁵ Meisami, Julie Scott, *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton, Princeton University Press, 1987, « [a] composition of fulsome and insincere panegyric characterized stylistically by excessive ornamentation, artificiality, and rhetorical bombast », p. VII.

²⁹⁶ Bosworth 1963 p. 23.

de la valorisation des poètes et de la poésie à la cour ghaznévide »²⁹⁷. Les poètes de la cour ghaznévide rédigent donc des œuvres qui célèbrent et font l'éloge de leur patron. C'est pour cette raison que ce type de poésie, pendant une longue période, a été écarté par les chercheur.euse.s spécialistes du monde iranien. Or, d'après Julie Scott Meisami, la non prise en compte de ces œuvres n'est pas justifiée. La chercheuse fait deux remarques à ce propos. La première remarque concerne la description élogieuse du souverain : le poète fait l'éloge non pas d'un souverain islamique mais de la monarchie islamique²⁹⁸. En d'autres termes, l'éloge fait par le poète sert à rappeler à son audience les caractéristiques du souverain idéal. « Le portrait du souverain par le panégyriste doit être vu [...] comme une représentation réussie d'un monarque idéalisé ; le patron ici n'est pas le modèle mais seulement une occasion »²⁹⁹. Il ne s'agit donc pas d'un éloge aveugle tel que perçu par les chercheur.euse.s pendant longtemps. Julie Scott Meisami indique aussi que ces poèmes peuvent contenir des critiques. Le meilleur exemple serait Farrukhī, « un maître en matière [...] de critique indirecte et remontrance, ainsi que de dénigrement implicite sous couvert de louange »³⁰⁰.

En raison de cette vision négative, ce type de poésie a été peu étudié. Les chercheur.euse.s se sont plutôt concentré.e.s sur l'étude d'autres types de d'œuvres poétiques comme la poésie mystique. Dans son ouvrage paru en 1987, *Medieval Persian Court Poetry*³⁰¹, Julie Scott Meisami appelle à réévaluer cette source et suggère dans cette étude plusieurs pistes de recherches³⁰². Depuis cet ouvrage, plusieurs travaux se sont intéressés à l'aspect littéraire et historique des œuvres panégyriques des poètes de la cour ghaznévide. A titre d'exemple, on peut noter le travail de Sunil Sharma dans *Persian Poetry at the Indian Frontier*, paru en

²⁹⁷ Sharma 2000 « [it] became a significant factor of the valorization of poets and poetry at the Ghaznavid court », p. 40.

²⁹⁸ Meisami, Julie Scott, « Ghaznavid Panegyrics: Some Political Implications », *Iran*, 1990, 28, p. 32.

²⁹⁹ *Ibid.* « The panegyrist's depiction of the sovereign must be viewed [...] as a successful representation of an idealized monarch, for which the particular patron provides the occasion, not the pattern »,

³⁰⁰ *Ibid.* « a master of [...] indirect criticism and admonition, and of implied denigration in the guise of praise », p. 34

³⁰¹ Meisami, Julie Scott, *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton, University Press, 1987.

³⁰² *Ibid.* p. IX

2000³⁰³. Il consacre une partie de son ouvrage à la poésie panégyrique de Mas‘ūd-i Sa‘d-i Salmān qui a vécu au VI^e/XII^e siècle.

La qaṣīda, la forme privilégiée de la poésie panégyrique persane

Il convient, avant de se focaliser sur ce que ce type de source peut nous apporter sur l’histoire des Ghaznévides, de se pencher sur la définition de la poésie panégyrique, et plus précisément de sa forme privilégiée, la *qaṣīda*. Cette forme poétique n’est pas propre à la littérature persane. Son origine remonte à la poésie préislamique arabe. À cette époque, la *qaṣīda* était un moyen de faire l’éloge d’une tribu et de critiquer les tribus rivales. Au fil des siècles, les savants précisent les normes et conventions que doit respecter la *qaṣīda*. Ainsi, Ibn Qutayba (m. 276/889) décrit les trois grandes parties qui la composent (comme le *nasīb* ou le *raḥīl*)³⁰⁴. Les théoriciens de la poésie persane, dans leurs travaux sur la *qaṣīda*, empruntent la terminologie arabe tout en insistant sur les différences entre la *qaṣīda* arabe et la *qaṣīda* persane³⁰⁵. Il faut noter que ces différences concernent plutôt la forme et n’affectent pas la fonction de *qaṣīda*, à savoir l’éloge³⁰⁶. Les spécificités de la *qaṣīda* persane s’observe dès l’époque samanide. Cependant, ce genre se développe surtout au V^e/XI^e siècle, au sein des cours ghaznévide et seldjoukide³⁰⁷.

Comme la *qaṣīda* arabe, la *qaṣīda* persane est un genre très codifié. Elle comporte également trois parties principales. Elle commence par le *nasīb*. Dans cette partie : « le poète peut se lamenter à propos d’un amour perdu ; il peut demander à ses compagnons de voyage de s’arrêter et de pleurer sur les traces des campements en ruines, et il peut décrire la violence de sa passion et les épreuves de la séparation... »³⁰⁸. Le *nasīb* est suivie par le *raḥīl*. Ici, le poète décrit au patron les difficultés qu’il a rencontrées au niveau physique et émotionnel lors

³⁰³ Sharma, Sunil, *Persian Poetry at the Indian Frontier. Mas‘ūd Sa‘d Salmān of Lahore*, Delhi, Permanent Black, 2000

³⁰⁴ Krenkow, F., Lecomte, G., Fouchécour, C.-H. de, Karahan, Abdülkadir and Russell, R., « *Qaṣīda* », *EI2*, 2012, consulté le 13 octobre 2022.

³⁰⁵ *Ibid.* ; Meisami 1987 p. 40.

³⁰⁶ Meisami 1987 p. 40.

³⁰⁷ *Ibid.* p. 41

³⁰⁸ Meisami 1990 « the poet may lament a lost love, ask his travelling companion(s) to stop and weep over the traces of ruined encampments, and describe the violence of his passion, the trials of the separation... », p. 31.

son voyage afin de faire appel à sa générosité. La majeure partie de la *qaṣīda* est le *madīh*. C'est ici que l'on retrouve l'éloge du patron et de ses actions. Enfin, la *qaṣīda* se termine par une *du'ā*, par exemple une prière pour la longue vie et prospérité du patron³⁰⁹. Ce type de production très codifié est rédigé à l'occasion de festivals de printemps (*nawrūz*) ou d'automne (*mihriḡān*), ou bien pour des événements spécifiques tels que des funérailles ou une victoire militaire³¹⁰. Dans la production panégyrique ghaznévide, la *qaṣīda* célébrant une victoire ou le *fathnāma* (un « communiqué de victoire »³¹¹) est le genre dominant³¹². Celle rédigée par Farrukhī à l'occasion de la prise du riche temple de Somnāth par Maḡmūd de Ghazna en 417/1026 sert de modèle pour les poètes qui veulent commémorer la victoire de leur patron. Les *qaṣīdas* de 'Unṣurī, contemporain de Farrukhī, inspireront également les poètes postérieurs³¹³.

La poésie panégyrique, une source utile pour l'étude des Ghaznévides

L'analyse des panégyriques avec une approche historique

L'étude des œuvres poétiques de type panégyrique avec une approche historique peut être intéressante pour l'analyse du sultanat ghaznévide. Sunil Sharma, qui s'appuie sur les travaux de Julie Scott Meisami, note que ces poètes de cour sont des témoins directs des faits et des intrigues de la cour ghaznévide. En plus des célébrations de victoire et de l'exaltation du souverain, leurs œuvres contiennent des références plus subtiles aux enjeux et problèmes de l'époque³¹⁴.

« Une étude approfondie de poèmes de certains panégyristes persans médiévaux peut nous fournir des informations sur les détails de l'histoire militaire, politique et sociale, sur la titulature, les sujets qui intéressent à l'époque et les attitudes qui y sont associés,

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ « *Qaṣīda* », *EI2*.

³¹¹ Finbarr 2009 (a) « victory communiqué (*fathnāma*) », p. 158.

³¹² Sharma 2000, p. 11.

³¹³ *Ibid.* p. 12.

³¹⁴ *Ibid.* p. 31.

et de manière plus spéculative des indications sur d'éventuels traces d'intrigues politiques »³¹⁵.

Julie Scott Meisami, dans son ouvrage *Medieval Persian Court Poetry*, donne l'exemple de 'Unṣurī et Farrukhī qui ont accompagné le souverain ghaznévide Maḥmūd lors de quelques campagnes militaires. « Dans une certaine mesure, [ils] se considéraient comme des historiens, car ils décrivent et célèbrent des événements réels d'une importance majeure »³¹⁶. La chercheuse explique que la poésie panégyrique n'est pas une œuvre historique à proprement parler. Néanmoins, ne pas les aborder comme une source historique serait potentiellement perdre une source d'information précieuse³¹⁷.

Dans son ouvrage *Of Piety and Poetry*³¹⁸, Johannes T.P. De Bruijn revient longuement sur l'utilité de la poésie panégyrique pour l'étude des Ghaznévides, notamment après la perte du Khurāsān. Ainsi, cette région devient définitivement un territoire seldjoukide après la bataille de Dandanqān en 431/1040. Cet événement est un tournant dans la vie culturelle des Ghaznévides. Cette défaite marque en effet la fin de la production scientifique dans le sultanat ghaznévide, comme en témoigne la rareté des œuvres en prose à partir de la deuxième moitié du V^e/XI^e siècle. « La perte du Khurāsān avec ses riches traditions culturelles avait mis Ghazna dans une position plus isolée que jamais. Comparée aux villes des régions iraniennes plus occidentales, elle était devenue une ville provinciale où l'érudition créative avait cessé d'exister »³¹⁹. Le chercheur donne l'exemple des œuvres historiques pour illustrer ce tournant. Aucun historien contemporain n'évoque les campagnes militaires indiennes. Les seules

³¹⁵ Tetley 2009 « Close study of the poems of some medieval Persian panegyric poets can provide insights on details of military, political and social history, titulature, topics of current interest and contemporary attitudes thereto, and, more speculatively, indications of possible political undercurrents and intrigues », p. 2.

³¹⁶ Meisami 1987 « [They] did see themselves as historians to some extent, in that they were describing and celebrating real events, of major importance », pp. 3-4.

³¹⁷ *Ibid.* p. 15

³¹⁸ De Bruijn, Johannes T.P., *Of Piety and Poetry. The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Ḥakīm Sanā'ī of Ghazna*, Leyde, Brill, 1983.

³¹⁹ *Ibid.* « The loss of Khurāsān with its rich cultural traditions had put Ghazna into a more isolated position than ever. Compared to the cities of the more western Iranian lands, it had become a provincial town where creative scholarship ceased to exist », p. 34.

références à ces expéditions se trouvent dans les œuvres poétiques qui célèbrent les victoires des souverains ghaznévides.

Johannes T.P. De Bruijn nous met néanmoins en garde contre le déséquilibre qui existe dans les œuvres poétiques qui ont été conservé jusqu'à nos jours : la majeure partie des œuvres ghaznévides qui nous sont parvenues date de la période des premiers Ghaznévides. Cela ne signifie pas que la production poétique était moins importante sous les derniers Ghaznévides. Il rappelle qu'avec la prise de pouvoir des Ghūrīdes, beaucoup d'œuvres littéraires ont été perdues. Empêcher la transmission des textes littéraires était une action délibérée des Ghūrīdes, une politique qui n'est pas rare dans l'histoire de la littérature persane. L'existence de lacunes pour la seconde période des Ghaznévides rend extrêmement difficile la reconstitution du développement de ce genre. Les règnes des sultans Ibrāhīm (r. 451-492/1059-1099) et de Bahrām Shāh (r. 512-547/1118-1152) étaient des périodes de stabilité au sein des territoires ghaznévides. Les conditions étaient donc favorables à la poursuite du patronage de poètes. Johannes T.P. De Bruijn cite l'exemple de 'Awfī, qui a vécu à Lahore au début du VII^e/XIII^e siècle : « [il] fournit une longue liste des poètes actifs durant le règne Bahrām Shāh , mais seuls quelques vestiges de leur poésie ont survécu »³²⁰.

Analyser les discours et représentations des œuvres panégyriques

Nous avons vu que les œuvres poétiques, plus précisément la poésie panégyrique, pouvait constituer une source pour l'étude du sultanat ghaznévide. Néanmoins, Johannes T.P. De Bruijn attire l'attention sur le fait que les évocations d'événements contemporains dans ces œuvres peuvent être imprécises, ce qui peut remettre en cause la fiabilité des événements évoqués³²¹. Gillies E. Tetley note aussi qu'en raison des conventions établies de la poésie panégyrique, il est imprudent d'accepter comme vérité littérale tout ce que le poète dit³²². Cependant, cela ne signifie que ce type d'œuvres doit être exclu des sources mobilisables pour l'étude des Ghaznévides. Il est donc possible, voire nécessaire, d'aborder ces sources autrement. Il ne faudrait pas limiter l'étude de ces sources à l'extraction de données historiques

³²⁰ *Ibid.* « [he] provides a long list of the poets of Bahrām Shāh's reign, but only a few remnants of their poetry survived », p. 150.

³²¹ *Ibid.*

³²² Tetley 2009 p. 2.

(par exemple reconstituer la chronologie d'expéditions militaires), mais plutôt analyser les discours et les représentations que ces œuvres poétiques véhiculent. La formule d'Ali Anooshahr résume bien l'approche à adopter pour les étudier : « ne pas les traiter comme des descriptions mais des actes de langage »³²³.

Pour illustrer ce point, il est possible de donner l'exemple de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān (m. 515/1121-2) et du panégyrique qu'il compose en l'honneur de son premier patron, le gouverneur des provinces indiennes Sayf-al-Dawla Maḥmūd. Elle est composée à l'occasion d'une victoire sur les Hindous avec la prise de la forteresse d'Agra³²⁴. Dans cette œuvre, composée aux alentours de 468/1076-7³²⁵, le poète joue sur l'homonymie de son patron avec le sultan ghaznévide Maḥmūd. Il joue également sur la similarité des événements décrits, à savoir une expédition militaire contre les Hindous dans le sous-continent indien. « Dans une longue *qaṣīda* de Victoire (Q89) pour le prince, Mas'ūd Sa'd utilise délibérément les coïncidences de nom et d'évènement pour évoquer une nostalgie particulière de l'époque du Sultān Maḥmūd »³²⁶. Le nom du chef indien vaincu est également identique dans les deux cas. Ainsi, dans sa *qaṣīda*, le poète Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān indique que le nom du chef que son patron a combattu est Jaypāl. Aucune source ne nous permet de vérifier la véracité de cette information. Sunil Sharma note que Jaypāl était le nom d'un roi Hindushahi que le sultan Maḥmūd avait vaincu près de Peshawar en 1001³²⁷. Plus généralement, dans la poésie à l'époque ghaznévide, le nom « Jaypāl » ou bien « Chaypāl » est utilisé pour désigner un dirigeant hindou, tandis que le terme « Khâqân » fait référence à un dirigeant de Chine. « Donc le poème comme source historique est un sujet extrêmement problématique »³²⁸. Il est très important donc de ne pas limiter l'étude de la poésie panégyrique à l'établissement d'une chronologie des conquêtes de cités indiennes comme cela a été le cas par exemple pour l'œuvre

³²³ Anooshahr, Ali, *The ghazi sultans and the frontiers of Islam. A comparative study of the late medieval and early modern periods*, Londres, Routledge, 2009, « treating [them] not as fact-sheets but as speech act », p. 11.

³²⁴ Sharma 2000 p. 45.

³²⁵ *Ibid.*

³²⁶ *Ibid.* « In a long victory *qaṣīda* (Q89) for the Prince, Mas'ūd Sa'd calculatedly uses coincidences of name and event to evoke a particular nostalgia for the age of Sultān Maḥmūd », p. 44.

³²⁷ *Ibid.* p. 45.

³²⁸ *Ibid.* « Thus, the poem as a historical document is an extremely problematic matter ».

de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān avant l'ouvrage de Sharma Sunil³²⁹. En revanche, il serait intéressant de s'interroger et d'étudier le discours standardisé de la description de ce type d'évènements.

Présentation des œuvres poétiques

Parmi les poètes à la cour de Ghazna, on peut citer Abū al-Qāsim 'Unṣurī Balkhī (m. 431/1039-40), qui vit au début du V^e/XI^e siècle. C'est un orphelin originaire de Balkh, qui est marchand avant de devenir poète grâce au patronage d'un gouverneur militaire frère du sultān Ma'sūd, l'émir Abū l-Muzaffar Nasr, qui l'introduit à la cour ghaznévide. 'Unṣurī devient alors un des poètes les plus célèbres de la cour. En effet, il est un des poètes de la période des premiers Ghaznévides les plus cités parmi ses contemporains et les poètes des périodes suivantes. Ses *qaṣīdas* sont considérées comme un modèle d'excellence de la poésie panégyrique. Il semblerait que la majorité de son œuvre ait disparu.³³⁰ La partie de son œuvre qui nous est parvenue³³¹ est en grande majorité composée de panégyriques dédiés à ses deux protecteurs.

Abū al-Ḥasan Farrukhī Sīstānī, qui vit à la même époque que 'Unṣurī, est un autre laudateur célèbre du souverain Maḥmūd. C'est un poète persan né dans la région du Sistān. Dès son plus jeune âge, il est remarqué pour ses talents pour la poésie et le luth. Il se met d'abord au service d'un propriétaire terrien de sa région. Il quitte le Sistān en 406/1016 pour un dirigeant vassal des Qarakhānides, avant de se mettre rapidement au service des Ghaznévides. Ainsi, il devient le panégyriste de Maḥmūd, de son frère Amīr Yūsuf et de ses fils Muḥammad et Mas'ūd³³². Il faut noter que son *Dīvān*³³³ de plus de 9000 vers ne se limite pas à ces deux souverains. Il dédie des vers également à d'autres membres éminents de la cour et de la bureaucratie ghaznévide. Son œuvre laisse transparaître sa position féroce anti-

³²⁹ *Ibid.* p. 2.

³³⁰ Tetley 2009 p. 56.

³³¹ Abū al-Qāsim 'Unṣurī Balhī [1009?-1041?], *Dīvān*.

³³² Meisami 1990, p. 34.

³³³ Abū al-Ḥasan Farrukhī Sīstānī, *Dīvān*.

païenne et anti-ismaélienne. Par exemple, il exhorte le sultān à capturer et ramener le calife fāṭimide à Ghazna pour l'exécuter sous la forme d'une lapidation³³⁴.

Le poète Manūchihri (m. 432/1041) est après 'Unṣurī et Farrukhī le dernier des trois des grands panégyristes sous les premiers Ghaznévides³³⁵. La vie de Manūchihri Abū l-Nadīm Aḥmad b. Ḳawṣ b. Aḥmad, Dāmghānī est peu connue. Il serait originaire de Dāmghān. Sa carrière aurait débuté sous le patronage d'officiels de Mas'ūd I^{er} entre 422/1031 et 424/1033. Il se serait ensuite rendu à la cour ghaznévide et serait resté à Ghazna jusqu'à sa mort. La plus grande partie de son œuvre est constituée de *qaṣīdas* panégyriques. « Un tiers des poèmes laudatifs sont adressés à Mas'ūd et la majeure partie du reste à de hauts fonctionnaires de la cour »³³⁶. Son attachement à la poésie arabe, qui s'exprime par ses allusions aux poètes arabes et par l'imitation des *qaṣīdas* de la *jāhiliyya*, le distingue des poètes qui lui sont contemporains. D'après J.W. Clinton, la meilleure édition des œuvres de ce poète est celle de Muḥammad Dabīr-Siyāḳī³³⁷.

On peut s'appuyer aussi sur le *Shāhnāma*³³⁸, une poésie épique sur l'histoire de la Perse, écrite par Abū l-Qāsim Firdawsī (329-411/940-1020-21). Il est né à Ṭūs, dans le Khurāsān, dans une famille de *dehqāns*, autrement dit de propriétaires terriens d'origine persane. Il fait partie des familles qui ont accepté de se convertir à l'islam pour préserver leur position sociale, sans pour autant tourner le dos à leur ancienne culture. En effet, elles attachent une grande importance à la transmission des récits légendaires datant de la période antéislamique. Firdawsī s'inscrit donc dans cette tradition en rédigeant son histoire épique : il crée une continuité entre l'histoire de la Perse antéislamique et celle après l'arrivée de l'Islam, contribuant ainsi à souder une identité perse. Ce type d'œuvre permet de lier les souverains contemporains avec les souverains légendaires du passé, ce qui joue un grand rôle dans la légitimation du pouvoir des

³³⁴ Tetley 2009 p. 12.

³³⁵ Clinton, J.W., « Manūchihri », *EII*, 2010, consulté le 06 octobre 2022.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Dīwān* 3, éd. Muḥammad Dabīr-Siyāḳī, Téhéran 1347 p./1968

³³⁸ Abū al-Qāsim Firdawsī, *Shāhnāma*, trad. Frouzandeh Brélian-Djahanshahi, 4^e édition revue et corrigée par Odile Benoit, *Le livre des rois : histoire légendaire des rois de Perse / Ferdowsi*, Paris, Imago, 2016.

nouveaux dirigeants musulmans³³⁹. Il se met d'abord au service des Samanides puis des Ghaznévides. Il commence à rédiger le *Shāhnāma* en 366-7/976-7 et continue de l'améliorer jusqu'à la fin de sa vie. Son œuvre n'est pas reconnue de son vivant. Effectivement, du fait de sa confession shī'ite, le souverain Maḥmūd, à qui il dédie son histoire, ne le récompense pas assez. Il est obligé de fuir la cour et finit sa vie dans la pauvreté. Cela transparaît dans la partie qu'il rédige vers la fin de sa vie : il se plaint de ses problèmes d'ordre matériel et de l'indifférence de ce sultan à son œuvre.

Le *Dīvān*³⁴⁰ de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān (438-41/1046-9 ? et 515/1121-2) constitue une autre source utile pour l'histoire des Ghaznévides. Il est né à Lahore mais son père est originaire de Hamadān (il est venu à Ghazna en 427/1034-6 pour travailler en tant que *mustawfi*, c'est-à-dire comptable, au sein de la bureaucratie ghaznévide³⁴¹). Le poète débute sa carrière en 469/1076-7 en rédigeant une *qaṣīda* pour Sayf al-Dawla Maḥmūd, fils du sultān Ḍahīr al-Dīn Ibrāhīm (r. 451-92/1059-99), gouverneur des provinces indiennes. Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān aura pour patron cinq dirigeants ghaznévides, parmi lesquels Mas'ūd III (r. 492-508/1099-1114) ou bien Bahrām Shāh (r. 512-547/1118-1152)³⁴². Il connaîtra deux périodes d'exil et d'emprisonnement, entre 482/1089-90 et 500/1106-7, pendant lesquelles il rédige des *ḥabsiyāt*³⁴³, c'est-à-dire des poèmes dans lesquels il se plaint de son emprisonnement. Il est d'ailleurs le premier à introduire ce genre dans la littérature persane³⁴⁴. Il est définitivement réhabilité en 500/1106-7 lorsque le sultan Mas'ūd III le nomme bibliothécaire royal à Ghazna. La poésie panégyrique de Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān est intéressante car elle contient de nombreuses références à l'expansion ghaznévide au nord-ouest de l'Inde à l'époque des derniers Ghaznévides, par exemple les conquêtes des cités indiennes telles que Kanauj,

³³⁹ Meisami, Julie Scott, « The Past in Service of the Present: Two Views of History in Medieval Persia », *Poetics Today*, 1993, Vol. 14, n° 2, p. 253.

³⁴⁰ Il existe deux éditions iraniennes de son œuvre : *Dīvān-i Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān*, ed. Rashīd Yāsīmī, Tehran 1318sh/1939 et *Dīvān-i ash'ār-i Mas'ūd-i Sa'd*, ed. Mahdī Nūriyān, 2 vols., Isfahan 1364sh/1985

³⁴¹ Sharma 2000 p. 19

³⁴² Sharma, Sunil, « Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān », *EI3*, 2011, consulté le 06 octobre 2022.

³⁴³ Sharma, Sunil, « Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān », *Encyclopaedia Iranica*, 2008, consulté le 06 octobre 2022.

³⁴⁴ Meisami 1987 p. 152.

Narayan et Agra³⁴⁵. Son travail est reconnu de son vivant et il sera admiré par des poètes contemporains tels que Sanā'ī³⁴⁶.

Le poète persan Madjdūd b. Ādam al-Ghaznavī Sanā'ī (m. 525/1131 ?) peut être une autre source pour l'étude du sultanat ghaznévide. Il est difficile de retracer sa vie car il existe peu d'informations bibliographiques en dehors de celles que l'on retrouve dans ses poèmes. Ses premiers patrons sont des fonctionnaires de la bureaucratie ghaznévide tels que *Thiḳat al-Mulk Ṭāhir b. 'Alī*, chef du département des correspondances, qui était également le patron de *Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān*. Après son départ de Ghazna en 508/1114-5, il abandonne la poésie séculière et se consacre à la poésie religieuse et à la prêcherie³⁴⁷. Il rentre à Ghazna autour de 520/1126 suite à l'invitation de Bahrām Shāh à la cour ghaznévide. *Kārnāma-yi Balkhī*, qui rentre dans la catégorie « poésie séculière », a été rédigée dans la ville de Balkh, peu de temps après son départ de Ghazna. Il s'agit d'une source intéressante : en mêlant l'éloge et la satire, il décrit les différents groupes sociaux de la société ghaznévide (le sultan, les princes, l'armée, les oulémas...) ³⁴⁸.

Il est possible d'utiliser aussi les œuvres produites par Sadīd al-dīn Muḥammad 'Awfī (fin du VI^e/XII^e - début du VII^e/XIII^e siècle). C'est un poète persan probablement originaire de Bukhārā, qui fait remonter ses origines à un compagnon du Prophète ('Abd al-Raḥmān b. 'Awfī). Il voyage beaucoup dans la partie orientale du monde musulman. Il se rend à Lahore où il se met sous la protection des dirigeants locaux. Dans le *Lubāb al-albāb*³⁴⁹ qu'il rédige en 617/1220, il rapporte des vers écrits par des responsables ghaznévides comme Maḥmūd. C'est un témoignage précieux sur la culture des souverains ghaznévides. *Jawāmi' al-hikāyāt*³⁵⁰ est également intéressant pour les historiens car il contient plus de 2000 anecdotes historiques sur différentes dynasties qui régnèrent en Perse avant l'invasion mongole.

³⁴⁵ *Ibid.*

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ De Bruijn, Johannes T.P. « Sanā'ī », *EI2*, 2012, consulté le 08 octobre 2022.

³⁴⁸ De Bruijn 1983 p. 39 ; p. 54.

³⁴⁹ Sadīd al-dīn Muḥammad 'Awfī, *Lubāb al-albāb*, trad. Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic poetry*, Londres, Cambridge University Press, 1969.

³⁵⁰ Sadīd al-dīn Muḥammad 'Awfī, *Jawāmi' al-hikāyāt*, trad. Muḥammad Niẓāmu'd-Dīn, *Introduction to the Jawāmi'u'l-hikāyāt wa lawāmi 'u'rriwāyāt of Sadīdu'd-Dīn Muḥammad al-'Awfī*, Londres, Luzac & Co., 1929.

2. Les sources non-musulmanes

L'étude du sultanat ghaznévide avec une approche d'histoire sociale et d'histoire religieuse peut s'appuyer aussi sur des sources non-musulmanes. Ces sources sont intéressantes car elles exposent le point de vue des minorités religieuses. Elles peuvent également nous renseigner sur leur place dans la société ghaznévide. Cependant, ce type de sources est moins abondant que les sources musulmanes. Dans cette sous-partie, nous évoquerons deux types de sources non-musulmanes, à savoir les sources indiennes et les sources juives, tout en sachant qu'il existe des sources d'autres communautés. Il est possible de citer à titre d'exemple la source syriaque *La chronographie* de Bar Hebraeus (m. 1286) qui revient entre autres sur la rencontre entre Maḥmūd et le raja de Kalinjar, Nanda³⁵¹. Ce dernier capitule et accepte de payer un tribut annuel après la seconde campagne militaire de Maḥmūd en 413/1022³⁵².

a. Les sources indiennes

Les sources indiennes sont intéressantes car elles permettent d'avoir le point de vue d'une minorité sur les campagnes militaires des Ghaznévides en Inde et plus généralement sur le sultanat et ses souverains.

Ainsi, certaines sources, plus précisément les épopées, ont un point de vue très péjoratif sur les expéditions militaires des souverains musulmans dans le sous-continent indien et glorifient la résistance à l'islam. Nous pouvons citer l'exemple de *Prithvī Rāj Rāso*³⁵³, un poème épique écrit en langue braj bhasha, un dialecte hindi occidental³⁵⁴. Elle aborde la vie de Prithivîrāj III, un roi de la dynastie des Chauhan, qui a régné sur ce qui correspond aujourd'hui au Rajasthan entre 1177 et 1192³⁵⁵. Cette œuvre, mélange de faits historiques et de légendes, a été écrite par le poète de cour Chand Bardai au VI^e/XII^e siècle. Ce dernier aurait accompagné Prithivîrāj III lors de nombreuses batailles. Le poète parle notamment du conflit qui oppose ce souverain et le dirigeant Ghūride Mu'izz al-Dīn (m. 602-3/1206)³⁵⁶. Cette épopée ne concerne

³⁵¹ Flood 2009 (a) p. 82.

³⁵² Meisami, Julie Scott, « Ghaznavid Panegyrics: Some Political Implications », *Iran*, 1990, 28, p. 34.

³⁵³ Sharma 2000 p. 10.

³⁵⁴ « Braj bhasha », https://fr.wikipedia.org/wiki/Braj_bhasha, consulté le 15 octobre 2022.

³⁵⁵ « Prithviraj Chauhan », https://en.wikipedia.org/wiki/Prithviraj_Chauhan consulté le 15 octobre 2022.

³⁵⁶ « Prithviraj Raso », https://en.wikipedia.org/wiki/Prithviraj_Raso, consulté le 15 octobre 2022.

pas les Ghaznévides mais elle donne une idée du point de vue de celles et ceux contre qui les expéditions militaires des souverains musulmans du VI^e/XII^e siècle étaient menées dans le sous-continent indien.

Il faut noter que cette vision péjorative ne se retrouve pas dans toutes les sources indiennes. *Rājatarāṅgiṇī*³⁵⁷ ou *Rivières des rois*, écrit par Kalhaṇa, en est un exemple. La biographie de ce savant cachemiri est peu connue car il n'existe aucune information biographique en dehors de celles présentes dans son œuvre³⁵⁸. *Rājatarāṅgiṇī* est une œuvre historique rédigée sous la forme d'un poème épique au VI^e/XII^e siècle. Cette chronique, qui parle de l'histoire du royaume du Cachemire depuis ses origines, est une source importante pour l'histoire du sous-continent indien. Il s'agit d'un travail intéressant aussi pour la méthode adoptée par l'auteur : « l'auteur se préoccupe des sources : il déclare avoir, en dehors de ses recherches sur la littérature, consulté douze textes historiques »³⁵⁹. Cette source évoque le souverain ghaznévide Maḥmūd, décrit avec admiration, comme un « stratège habile »³⁶⁰.

b. Focus sur la Genizah afghane

Les sources non-musulmanes peuvent également nous renseigner sur la place d'une communauté religieuse dans la société ghaznévide. Plus précisément, elles peuvent nous permettre de comprendre les relations sociales et économiques existantes au sein de la communauté et avec les autres communautés et le pouvoir central. La Genizah afghane en est un excellent exemple.

Présentation de la Genizah de Bamiyan

Avant de présenter cette source, il convient de revenir sur le terme de Genizah. Dans l'ouvrage collectif *Life in Medieval Khorasan. A Genizah from the National Library of*

³⁵⁷ Kalhana, *Rājatarāṅgiṇī*, trad. M. A. Stein Westminster, *Kalhana's Rājatarāṅgiṇī: a chronicle of Kings of Kashmir*, Londres, Archibald Constable and Company, 1898.

³⁵⁸ *Ibid.* p. 6.

³⁵⁹ Poggi, Colette, « La *Rājatarāṅgiṇī*. Une chronique royale du Cachemire médiéval », *Écrire l'histoire*, 6, 2010, p. 28.

³⁶⁰ Cappelletti, Sara, *Le monete bilingui di Maḥmūd di Ghazna. Contatti, incontri e traduzioni tra civiltà islamica e mondo indiano*, Pise, Sidebook, 2015. p. 22.

*Israel*³⁶¹, les chercheur.euse.s indiquent que l'usage de ce terme peut nous induire en erreur. La Genizah correspond au lieu où sont stockés les textes juifs sacrés qui ne peuvent pas être détruits. Or, les documents que l'on retrouve dans ce que l'on appelle la Genizah afghane ne sont pas de ce type : « Ces documents n'ont probablement jamais été stockés de cette façon ou dans ce but »³⁶². Néanmoins, ce terme est conservé en référence à la Genizah du Caire car les deux contiennent le même type de document, à savoir une collection de documents qui éclairent une grande partie de la vie d'une communauté peu connue³⁶³.

La Genizah afghane a été découverte au début du XXI^e siècle³⁶⁴ dans la région de Bamiyan, au centre de l'Afghanistan actuel. Les centaines de feuilles de papier et de fragments qu'elle contient s'étalent sur deux siècles, du début du V^e/XI^e siècle jusqu'au début du VII^e/XIII^e siècle. Le lieu exact de découverte de tous les documents rattachés à cette Genizah n'est pas toujours connu³⁶⁵. Environ 220 items (des documents complets ou des fragments), achetés en 2013 et 2016, sont conservés par la Bibliothèque nationale d'Israël³⁶⁶.

Les documents de cet ensemble sont rédigés en six langues : en persan, en judéo-persan, en arabe, en judéo-arabe, en hébreu et en araméen. Cette diversité linguistique serait une preuve de la diversité des sous-groupes religieux et ethniques qui se côtoient dans la région³⁶⁷. Cette source, miraculeusement bien conservée, est précieuse car elle nous donne un aperçu de la vie économique et culturelle de la ville de Bamiyan et plus généralement de la région du Khurāsān :

« [c'est] un ensemble de documents rares et étonnamment humains (...) qui témoignent de l'ampleur confessionnel, de l'éducation, de la conscience et des cercles de lecture des habitants de la ville Khurāsānienne de Bamiyan (dans l'actuel Afghanistan) qui se trouve sur une importante route commerciale de l'Inde, en pleine

³⁶¹ Finkelman, Yoel, Pritula, Anton, Haim, Ofir *et al.*, *Life in Medieval Khorasan. A Genizah from the National Library of Israel*, Exhibition Catalogue, 2019.

³⁶² *Ibid.* « These documents were probably never stored in that way or for that purpose », p. 22.

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ Haim, Ofir, « What is the “Afghan Genizah”? A Short Guide to the Collection of the Afghan Manuscripts in the National Library of Israel, with the Edition of Two Documents », *Afghanistan*, 2019, 2.1, p. 21.

³⁶⁵ Finkelman 2019 p. 70.

³⁶⁶ *Ibid.* p. 71.

³⁶⁷ *Ibid.* p. 22.

effervescence sous les Ghaznévides et totalement détruite par les armées de Gengis Khan »³⁶⁸.

Présentation des documents de la Genizah

Après cette brève présentation de la Genizah afghane, nous pouvons nous concentrer sur la nature des documents qu'elle contient. Ainsi, plus de 80% de cette archive correspond à des lettres, des documents juridiques et administratifs, des livres de comptes et des listes diverses³⁶⁹. Certains documents sont de nature économique et commerciale. Elles concernent par exemple des affaires commerciales, ou bien il s'agit de lettres échangées entre associés. D'autres relèvent du domaine privé : « [ils] sont d'une nature profondément personnelle et nous offrent un aperçu de la politique religieuse communautaire, de la famille, des drames et des entreprises en faillite »³⁷⁰. Il est possible de répartir cette documentation en deux sous-groupes selon leur période. Ainsi, le premier groupe de documents date de la première moitié du VII^e/XI^e siècle. Il s'agit des archives d'une famille juive qui vivait à Bamiyan à l'époque ghaznévide. Le second groupe de documents date de l'époque ghūride et khwārazmshahi³⁷¹. Pour ce mémoire, seul le premier groupe de documents sera pris en compte.

Ces documents correspondent à une archive appartenant à la famille Daniel. Les deux figures qui reviennent régulièrement sont celles d'Abū Naṣr Yehuda ben Daniel et son fils Abū al-Ḥasan Siman-Tov³⁷². Cette famille a habité dans la ville de Bamiyan sous les premiers Ghaznévides. Le document le plus ancien de cette archive date de 395/1005 et le plus récent de 430/1039. « Les archives se composent d'actes de reconnaissance islamiques (*iqrār*) de

³⁶⁸ *Ibid.* « [it is] a complex of rare and surprisingly human documents (...) that are witnesses to the confessional breadth, education, awareness and the reading-circle of the inhabitants of the Khorasanian city of Bamiyan (in the present Afghanistan) that lay on the important India trade route, being in full bloom under the Ghaznavids, and totally destroyed by the armies of Genghis Khan », p. 9.

³⁶⁹ *Ibid.* p. 71.

³⁷⁰ *Ibid.* « [they] are of a deeply personal nature and give us a glimpse into communal religious politics, family, drama, and failing businesses », p. 22.

³⁷¹ Haim 2019 p. 75.

³⁷² Finkelman 2019 p. 73.

lettres et de livres de comptes incomplets »³⁷³. La majorité des documents sont rédigés en judéo-persan ancien³⁷⁴.

Cette Genizah afghane constitue une source importante pour deux raisons. Premièrement, elle permet de pallier le manque de sources pour l'étude de la communauté juive dans le monde iranien oriental entre le début des conquêtes arabes et les conquêtes mongoles. La connaissance des communautés juives du Khurāsān pré-mongole était maigre avant la découverte de cette Genizah³⁷⁵. Les seules sources disponibles étaient la documentation archéologique constituée principalement des stèles funéraires découvertes à Jām dans le Ghūr, et les brefs récits historiques contenus dans les littératures juive et arabe. Ces sources nous informent seulement sur la présence des communautés juives³⁷⁶. Cette Genizah afghane est donc importante aussi car elle met en lumière la vie de tous les jours des communautés juives dans la vallée de Bamiyan et les régions adjacentes, ainsi que leurs interactions avec la majorité musulmane³⁷⁷ et les autres communautés. « Nous sommes face à des parties incroyables de la brillante culture du Khurāsān, où les Musulmans, les Juifs, les Chrétiens, les Bouddhistes et les Hindouistes ont interagi et collaboré les uns avec les autres »³⁷⁸. Ofir Haim note que cette archive est une source exceptionnelle pour de nombreux domaines d'études. Les futurs travaux sur les archives de la Genizah pourront contribuer à approfondir notre connaissance de l'histoire pré-mongole du monde iranien oriental et plus particulièrement notre connaissance des différents groupes sociaux et religieux de la région³⁷⁹.

II. L'archéologie

Il est possible de prendre en compte un deuxième type de source pour l'étude de l'histoire des Ghaznévides : l'archéologie. Cette source a un double intérêt pour nous. Elle

³⁷³ *Ibid.* « The archive consists of Islamic acknowledgment (*iqrār*) deeds, letters, and incomplete account books », p. 27.

³⁷⁴ *Ibid.* p. 73.

³⁷⁵ Haim 2019 p. 71.

³⁷⁶ Finkelman 2019 p. 27.

³⁷⁷ *Ibid.* ; Haim 2019 p. 72.

³⁷⁸ Finkelman 2019 « We face amazing sections of the bright culture of pre-Mongol Khurāsān, where Muslims, Jews, Christians, Buddhists and Hinduists interacted and collaborated with each other », p. 10.

³⁷⁹ Haim 2019 p. 72.

permet non seulement de nuancer les informations issues des sources écrites, mais elle nous apporte également de nouvelles données historiques sur des thèmes qui ne sont pas évoqués dans les sources écrites ou bien pour lesquels il n'existe aucune source. Viola Allegranzi souligne un paradoxe. Nous avons vu que la majorité des sources écrites portent sur la période des premiers Ghaznévides. Or, « si nous nous tournons vers les vestiges matériels conservés à Ghazni, ce cadre chronologique est pratiquement inversé : en effet, la plupart des témoignages datés de manière suffisamment sûre peuvent être associés à des souverains appartenant à la seconde période »³⁸⁰. Ces documents montrent que les règnes des sultans Ibrāhīm (451-492/1059-1099), Mas'ūd III (492-508/1099-1115) et Bahrām Shāh (511-552/1118-1157) correspondent à une période de prospérité et de stabilité économique, une donnée qui n'apparaît pas de façon claire dans les sources écrites de l'époque³⁸¹. Dans le cadre de ce mémoire, pour aborder l'histoire sociale et religieuse du sultanat ghaznévide, nous nous appuyerons sur deux sciences particulièrement utiles, à savoir l'épigraphie et la numismatique.

1. L'épigraphie

a. L'épigraphie dans les mondes musulmans et dans le monde iranien

Dans ses travaux sur les inscriptions islamiques, Sheila S. Blair indique que les inscriptions revêtent une grande importance dans les mondes musulmans. Il s'agit d'un élément de décoration incontournable des œuvres d'art et d'architecture réalisées dans ces territoires³⁸². D'ailleurs, l'utilisation extensive des inscriptions est l'une des caractéristiques distinctives de l'architecture islamique³⁸³. Elles se développent et deviennent de plus en plus élaborées au fil des siècles³⁸⁴. Une des premières et plus célèbres inscriptions monumentales de l'époque islamique est celle du Dôme du Rocher à Jérusalem : le monument, construit à l'époque du

³⁸⁰ Allegranzi, Viola, *Les inscriptions persanes de Ghazni, Afghanistan. Nouvelles sources pour l'étude de l'histoire culturelle et de la tradition épigraphique ghaznavides (V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles)*, Université Sorbonne Paris Cité en cotutelle avec Seconda università degli studi (Naples, Italie), sous la direction de Maria Szuppe et de Roberta Giunta, octobre 2017, p. 22.

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² Blair, Sheila S., *Islamic Inscriptions*, New York, New York University Press, 1998, pp. 3-4.

³⁸³ *Ibid* p. 56.

³⁸⁴ *Ibid.* p. 19.

calife omeyyade ‘Abd al-Malik à la fin du I^e/VII^e siècle, est décoré à l’intérieur avec des inscriptions de type religieux et historique³⁸⁵.

Dans le monde iranien, les inscriptions qui décorent les monuments existent déjà durant la période pré-islamique : « c’était une pratique populaire d’enregistrer son nom sur des sites pré-islamiques majeurs tels Persépolis et Naqsh-i Rostam »³⁸⁶. Cette pratique continue donc durant la période islamique. Ces inscriptions en langue arabe correspondent tant dans leur forme que dans leur contenu à celles que l’on observe dans le reste des mondes musulmans. Cependant, on note une évolution à partir du V^e/XI^e siècle, à savoir l’apparition des inscriptions en persan avec une graphie arabe dans les textes qui ornent les monuments ghaznévides et qarakhanides³⁸⁷. Une des premières attestations de cet usage du persan serait sur une tombe datant des années 1055-60 à Safid Buland, au nord de la vallée de Ferghana dans l’Ouzbékistan actuel, alors sous domination qarakhanide³⁸⁸. On peut également évoquer l’inscription de Zalamkot, dans la basse vallée du Swat au Pakistan, dans les franges orientales du sultanat ghaznévide. « Il s’agit d’un texte de fondation gravé sur un bloc de calcaire rectangulaire »³⁸⁹ ornant une tombe, en arabo-persan et en sanskrit (Annexe 5). D’après l’inscription, cette tombe aurait été construite « au mois de *dū al-qa’ada* de l’année 401 [6 juin - 5 juillet 1011] »³⁹⁰. Il ne faut pas écarter l’éventualité que cet usage du persan ait pu exister à des périodes antérieures. En effet, comme l’affirme Viola Allegranzi, « nous ne pouvons pas exclure que des inscriptions persanes plus anciennes que celles dont nous avons connaissance aient disparu avant de pouvoir être répertoriées, comme c’est le cas pour une grande quantité de vestiges du monde iranien pré-mongol »³⁹¹. Effectivement, la langue et la littérature persane connaissent un nouveau

³⁸⁵ *Ibid.* p. 9 et p. 19.

³⁸⁶ Blair, Sheila S., *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*, Studies in Islamic Art and Architecture. Supplements to Muqarnas V, Leyde, Brill, 1992, « it was a popular practice to record one’s name at major pre-Islamic sites such as Persepolis and Naqsh-i Rostam », p. 4.

³⁸⁷ *Ibid.* p. 10.

³⁸⁸ Blair 1998 p. 23.

³⁸⁹ Allegranzi 2017 p. 374.

³⁹⁰ *Ibid.* p. 375.

³⁹¹ *Ibid.* p. 365.

sous les pouvoirs précédents tels que les Samanides, il n'est donc pas improbable que les monuments construits sous ces derniers aient été ornés d'inscriptions en langue persane³⁹².

Le développement du persan dans l'épigraphie monumentale du monde iranien ne conduit pas à la disparition de l'usage de l'arabe. Au contraire, on retrouve les deux langues sur un même monument mais pour des usages différents. L'arabe reste la langue principale pour les textes de fondation de bâtiments construits en Iran, tandis que sont ajoutés des extraits d'œuvres poétiques connues ou bien des vers composés en persan pour l'occasion. A titre d'exemple, nous pouvons citer les inscriptions du palais du souverain ghaznévide Mas'ūd III à Ghazna³⁹³. Une inscription en langue arabe sur un élément architectural en marbre retrouvé sur le site nous renseigne sur la date de fin du chantier et sur l'architecte. La construction du palais, l'œuvre d'un certain Muhammad b. Husayn b. Mubarak, aurait été achevée le 1 *ramadān* 505/3 mars 1112³⁹⁴. Sur le même site, on retrouve également une longue inscription en langue persane sur les plaques en marbre décorant la cour centrale du palais³⁹⁵. Il s'agit de fragments de deux textes poétiques en écriture coufique fleurie³⁹⁶ qui, comme toute œuvre panégyrique, vise à exalter le pouvoir ghaznévide³⁹⁷.

b. Pourquoi étudier les inscriptions monumentales ghaznévides ?

L'étude de ces inscriptions est enrichissante pour comprendre l'histoire religieuse et sociale des Ghaznévides. En effet, elle nous apporte de nouvelles données sur des éléments ou des événements qui ne sont pas mentionnés dans les sources écrites. Pour illustrer ce point, nous pouvons citer plusieurs exemples.

Ainsi, les inscriptions peuvent nous signaler la présence d'une communauté religieuse dans un territoire donné. La découverte au début des années 1960 par la MAIA d'inscriptions juives près de Jām, dans la province du Ghūr, a permis de mettre au jour l'existence d'une

³⁹² Blair 1998 pp. 23-24.

³⁹³ Bombaci, Alessio, *The Kūfic inscription in Persian verses in the court of the Royal Palace of Mas'ūd III at Ghazni*, Rome, IsMEO, 1966, pp. 24-25.

³⁹⁴ Bombaci 1966 p. 3 ; p. 24

³⁹⁵ Allegranzi 2017 p. 19.

³⁹⁶ Bombaci 1966 p. 20.

³⁹⁷ *Ibid.* p.34 ; Blair 1992 p. 11.

communauté juive inconnue jusqu'alors³⁹⁸. Plus précisément, ces inscriptions présentes sur une douzaine de pierres tombales d'un ancien cimetière juif montrent la présence d'une communauté juive à Fīrūzkūh entre le XI^e et le XIII^e siècle³⁹⁹. Ces inscriptions sont en judéo-persan : le vocabulaire employé est majoritairement d'origine hébraïque tandis que la structure des phrases est persane⁴⁰⁰. Ces courtes inscriptions nous apportent des éclairages sur les pratiques de dénomination, l'usage de titres honorifiques ou bien les différentes fonctions et professions qui prévalaient dans cette communauté⁴⁰¹.

Ces inscriptions peuvent nous renseigner aussi sur les campagnes militaires des Ghaznévides. C'est le cas avec l'inscription bilingue de Zalamkot évoquée précédemment. Il s'agit d'un texte de dix lignes (sept en langue persane et trois en sanskrit) gravé sur une dalle de calcaire en forme rectangulaire qui mentionne la construction d'une tombe demandée par Arsalān al-Jaḍīb, un gouverneur et chef militaire important de l'armée ghaznévide à l'époque du sultān Maḥmūd et Khalīlbak, un autre militaire moins célèbre que le premier⁴⁰². Cette inscription est intéressante car elle témoigne du passage de l'armée ghaznévide dans la région. Or, aucune campagne militaire ghaznévide dans cette région n'est mentionnée dans les sources écrites⁴⁰³. D'après le chercheur Abdur Rahman, cette absence de mention s'expliquerait par le fait que le sultan n'ait pas mené lui-même cette campagne⁴⁰⁴. Cette présence ghaznévide dans le Swat (situé dans l'actuel Pakistan) est d'ailleurs attestée par la mise au jour de monnaies ghaznévides par la MAIA. Le chercheur résume bien l'importance de cette trouvaille dans la citation suivante : « Cette épigraphie est d'autant plus importante qu'elle recule la date de l'occupation ghaznévide du Swat d'environ un demi-siècle »⁴⁰⁵.

³⁹⁸ Bruno, Andrea, « Notes on the Discovery of Hebrew Inscriptions in the Vicinity of the Minaret of Jām », *East and West*, 1963, Vol. 14, n° 3/4, p. 206.

³⁹⁹ Haim 2019 p. 72.

⁴⁰⁰ Shaked, Shaul, « A Note on 'Hebrew-Script Tombstones from Jām, Afghanistan' », *Journal of Jewish Studies*, 2010, Vol LXI, n° 2, pp. 305-306.

⁴⁰¹ Haim 2019 p. 72.

⁴⁰² Rahman, Abdur, « The Zalamkot Bilingual Inscription », *East and West*, 1998, Vol. 48, n° 3/4, pp. 469-473.

⁴⁰³ *Ibid.* p. 472.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ *Ibid.* « The present epigraph on that account is even more important for it pushes the history of the Ghaznavid occupation of Swat further back about a half a century ».

En outre, croisée avec les informations issues des sources écrites, l'épigraphie peut nous permettre d'avoir une compréhension plus fine des Ghaznévides. L'article commun de Roberta Giunta et Cécile Bresc sur la titulature des Ghaznévides⁴⁰⁶ illustre bien l'intérêt de cette méthode. Cette étude s'intéresse aux titres utilisés par les souverains ghaznévides en croisant plusieurs sources, à savoir les inscriptions, les monnaies et les textes littéraires⁴⁰⁷. Cette méthode a permis de détecter les titres qui étaient officiellement utilisés. En effet, « il apparaît que les sources historiques, presque toujours en persan, contiennent un grand nombre de titres, la plupart absents des documents numismatiques et épigraphiques »⁴⁰⁸. Cela permet également d'analyser l'évolution de l'usage des titres : on assiste par exemple à une surenchère dans les titres employés durant le VI^e/XII^e siècle⁴⁰⁹. Cette évolution dans l'usage des titres peut être intéressante à analyser pour comprendre l'évolution des politiques de propagande et de légitimation du pouvoir employées par les dirigeants ghaznévides.

Le croisement des sources écrites et des inscriptions présentes sur les sources matérielles peut permettre également de saisir de façon plus précise la politique religieuse des Ghaznévides. Par exemple, des vers inscrits sur les murs du palais de Mas'ūd III en l'honneur de Maḥmūd emploient un vocabulaire particulier qui traduirait d'après Alessio Bombaci le point de vue religieux de la dynastie ghaznévide :

« Les mots *qiyās* 'analogie' et *nazar* 'raisonnement' sont tous les deux des termes techniques de la jurisprudence muhamadienne, qui ont une signification particulière concernant l'attitude religieuse de Maḥmūd. Le fait qu'à l'époque de Maḥmūd, 'l'analogie' et 'le raisonnement' soient 'disciplinés', comme affirmé dans notre texte, correspond à ce que nous savons de l'opinion de Maḥmūd en matière religieuse »⁴¹⁰.

⁴⁰⁶ Giunta, Roberta et Bresc, Cécile, « Listes de la titulature des Ghaznavides et des Ghūrīdes à travers les documents numismatiques et épigraphiques », *Eurasian Studies*, 2004, 3(2), pp. 161-243.

⁴⁰⁷ *Ibid.* p. 162.

⁴⁰⁸ *Ibid.* p. 166.

⁴⁰⁹ *Ibid.* p. 161.

⁴¹⁰ Bombaci 1966 « The words *qiyās* 'analogy' and *nazar* 'reasoning', both technical terms of Muhammadan jurisprudence, have a particular significance concerning the religious attitude of Maḥmūd. The fact that at the time of Maḥmūd "analogy" and "reasoning" were "disciplined", as stated in our text, corresponds to what we know of Maḥmūd's views in religious matters », pp. 34-35.

Il serait un reflet de l'attachement de cette dynastie à l'école shāfi'ite et de son opposition ferme au mu'tazilisme, basé sur la doctrine du raisonnement et de l'analogie⁴¹¹. Il faut noter qu'outre les textes poétiques, de nombreuses inscriptions religieuses apparaissent sur les tombeaux et sur des éléments de décor architectural⁴¹². Elles peuvent nous renseigner aussi sur l'attitude religieuse des dirigeants ghaznévides. Une inscription de ce type au nom du souverain Ibrāhīm attire l'attention des chercheur.euse.s. Ce texte, qui mentionne « le prophète Muḥammad, les quatre califes, ainsi que les deux fils de 'Alī, al-Ḥasan et al-Ḥusayn »⁴¹³, « apparaît assez étrange dans un contexte sunnite comme celui de l'État ghaznavide »⁴¹⁴. L'étude de ce type d'inscription pourrait donc permettre de nuancer ce qui est affirmé dans les sources écrites à propos de la politique religieuse des Ghaznévides.

Enfin, l'étude des inscriptions ghaznévides peut nous permettre de mieux saisir leur politique de construction, notamment dans le domaine des fondations religieuses. Cette source est d'autant plus précieuse pour la période des derniers souverains ghaznévides que, par manque de sources écrites, nous n'avons qu'une connaissance partielle à ce sujet. Nous pouvons prendre l'exemple du règne du sultan Ibrāhīm. Nous avons vu que son règne est caractérisé par une grande stabilité économique et correspond à une période de prospérité. Cela ne transparaît pas forcément dans les sources écrites, mais est attesté par l'archéologie, notamment les inscriptions. « De nombreuses inscriptions historiques relevées à Ghazni ont été exécutées au nom de ce souverain : ces documents attestent d'une intense activité de construction dans la capitale »⁴¹⁵. Ces inscriptions permettent de signaler aussi les constructions religieuses ordonnées par les haut dignitaires ghaznévides. Nous pouvons citer l'exemple d'une inscription dans le Swat, à Ūdigrām, datant de l'année 440/1048-49. Elle mentionne la construction d'une mosquée ordonnée par Abū Maṣṣūr Nūshtigīn, un général ghaznévide⁴¹⁶ (voir Annexe 6).

⁴¹¹ *Ibid.* p. 35.

⁴¹² Allegranzi 2017 p. 148.

⁴¹³ *Ibid.* p. 149

⁴¹⁴ *Ibid.*

⁴¹⁵ *Ibid.* p. 127.

⁴¹⁶ Rahman 1998 p. 472.

c. Les difficultés liées à l'étude des inscriptions ghaznévides

Nous avons vu que la prise en compte de l'épigraphie pour l'étude des Ghaznévides est utile pour plusieurs raisons. Or, il est important de signaler que l'étude de cette source se heurte à un certain nombre d'obstacles.

La première difficulté est liée à la rareté des inscriptions. Il faut noter que cela n'est pas propre à ce sultanat, mais concerne d'une façon plus générale toute le monde iranien pré-mongol. Pour les Ghaznévides, cette rareté des inscriptions s'observe surtout à l'époque des premiers souverains. Ainsi, pour Sebüktegin, le fondateur de la dynastie ghaznévide, il n'existe qu'une seule inscription monumentale connue : « l'unique texte connu au nom de Sebüktegin est sculpté sur les deux éléments supérieurs du tombeau construit pour ce souverain sur les pentes des collines qui relie la citadelle au village de Rawza »⁴¹⁷, situé dans la banlieue de Ghazna (voir Annexe 7). Pour les derniers Ghaznévides, davantage d'inscriptions ont été mis au jour. Par exemple pour Ibrāhīm, il existe huit inscriptions monumentales retrouvées dans la capitale Ghazna⁴¹⁸.

Le mauvais état de conservation des vestiges ghaznévides et leur côté fragmentaire constituent un deuxième obstacle. Cela peut rendre difficile voire impossible la reconstitution du texte inscrit sur ces vestiges. C'est le cas pour le palais de Mas'ūd III :

« Seuls de courts extraits sont préservés sur les bandeaux épigraphiques qui figurent au sommet des plaques. De plus, aucune copie écrite d'un texte source n'a pu être décelée jusqu'à présent, ce qui aurait pu permettre de combler les lacunes et de résoudre les doutes qui entourent la lecture de certaines inscriptions »⁴¹⁹.

Cette difficulté de reconstitution du texte d'une inscription est renforcée par le phénomène de remploi. La MAIA dans le cadre de ses fouilles dans les années 1950 et 1960 a constaté que « plusieurs centaines d'éléments en marbre datant des époques ghaznavide et ghūride étaient réemployés dans au moins dix-neuf ziyāras⁴²⁰ et six mosquées modernes existant

⁴¹⁷ Giunta et Bresc 2004 p. 166.

⁴¹⁸ *Ibid.* p. 169.

⁴¹⁹ Allegranzi 2017 p. 23.

⁴²⁰ Il s'agit dans ce contexte de monuments funéraires, à ne pas confondre avec *ziyāra*, traduit par pèlerinage.

dans la ville de Ghazni et ses alentours »⁴²¹. Or, cela affecte la compréhension de la fonction originelle de ces éléments et rend difficile leur localisation initiale⁴²².

Enfin, la pleine exploitation de cette source est rendue complexe par la difficulté d'accès à la documentation issue des fouilles archéologiques. Cette difficulté se retrouve à deux niveaux. Premièrement, elle est liée à l'accès au terrain. La dernière mission italienne en Afghanistan remonte au début des années 2010. L'état des vestiges et des spécimens conservés dans les musées et réserves sur place n'est pas connu depuis. Au vu de la situation critique en Afghanistan, de nouvelles missions qui pourraient permettre d'évaluer leur état semblent peu probables dans un avenir proche. Ce problème d'accès concerne aussi la documentation réunie par la MAIA et conservée en Italie. Il s'agit de photographies, de moulages et de spécimens collectés sur place depuis les premières missions dans les années 1950. Toute cette documentation n'a pas fait l'objet d'un catalogage et archivage minutieux lors de son arrivée en Italie, ce qui rend compliqué son exploitation. Cependant, ces dernières décennies, un grand chantier est mené afin de réorganiser toutes ces archives. Une étape importante est franchie en 2004, lorsque l'IsIAO (Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente) met en place l'équipe « Islamic Ghazni. An IsIAO Archaeological Project in Afghanistan »⁴²³ dirigée par Roberta Giunta afin de publier la documentation issue des fouilles menées à Ghazna. Cette équipe a pour mission de réunir tous les documents collectés dans la capitale ghaznévide au sein d'une base de données unique et accessible en ligne⁴²⁴. L'objectif est de conserver cette documentation en danger en raison des conflits qui secouent l'Afghanistan et de favoriser sa diffusion au sein de la communauté scientifique⁴²⁵.

Ces difficultés concernent aussi les monnaies, seconde source matérielle sur laquelle nous allons nous appuyer dans le cadre de ce mémoire pour l'étude de l'histoire religieuse et

⁴²¹ *Ibid.* p. 167.

⁴²² *Ibid.* p. 23.

⁴²³ Giunta, Roberta, « Islamic Ghazni an IsIAO Archaeological Project in Afghanistan: A Preliminary Report (July 2004-June 2005) », *East and West*, 2005, Vol. 55, n° 1/4, p. 473.

⁴²⁴ *Buddhist and Islamic Archaeological Data from Ghazni, Afghanistan. A multidisciplinary digital archive for the managing and preservation of an endangered cultural heritage, Islamic Ghazni*, Gerda Henkel Stiftung, Università degli studi di Napoli « L'Orientale », <http://ghazni.bradypus.net/>

⁴²⁵ https://ghazni.bradypus.net/ghazni_project#general_scope consulté le 7 juin 2020.

sociale des Ghaznévides. Roberta Giunta et Cécile Bresc citent dans leur article commun une un des obstacles rencontrés : « le mauvais état de conservation de nombreuses monnaies provenant de territoires sous contrôle de ces dynasties rend souvent difficile leur attribution à un souverain donné »⁴²⁶.

2. La numismatique : seconde source matérielle pour l'étude des Ghaznévides

a. Les apports des monnaies pour une meilleure compréhension de l'histoire du sultanat ghaznévide

Dans son ouvrage sur les Ghaznévides, Clifford Edmund Bosworth explique que les sources écrites ne permettent pas de saisir pleinement la réalité de la relation entre le pouvoir et les sujets. Plus précisément, elles ne nous renseignent pas assez sur l'application concrète des politiques du gouvernement central : « Quelle était l'attitude du sultan et de ses principaux fonctionnaires envers les sujets ? Comment ces sujets, qu'ils soient citadins ou paysans, ressentaient-ils la main de l'État ? »⁴²⁷. Dans leur ouvrage commun *Jitals. A Catalogue and Account of the Coin Denomination of Daily Use in Medieval Afghanistan and North West India*, Monica et Robert Tye indiquent que cette lacune soulignée par Clifford Edmund Bosworth peut être comblée par les études numismatiques⁴²⁸. Sara Cappelletti, dans son étude sur les monnaies bilingues de Maḥmūd, insiste aussi sur l'importance de la numismatique comme source historique :

« En tant qu'instrument social d'échange, les pièces s'adaptent non seulement aux conditions économiques, mais aussi aux conditions historiques, politiques et juridiques qui caractérisent le contexte dans lequel elles sont produites : elles peuvent donc être considérées comme des sources historiques »⁴²⁹.

⁴²⁶ Giunta et Bresc 2004 p. 161.

⁴²⁷ Bosworth 1963 « What was the attitude of the Sultān and his chief officials towards the subjects? In what ways did these subjects, townsmen and peasants alike, feel the hand of the state? », p. 55.

⁴²⁸ Tye, Robert et Monica, *Jitals. A Catalogue and Account of the Coin Denomination of Daily Use in Medieval Afghanistan and North West India*, Isle of South Uist, 1995, p. 33.

⁴²⁹ Cappelletti 2015 « In quanto strumento sociale di scambio, le monete si adattano non solo alle condizioni economiche, ma anche a quelle storiche, politiche e giuridiche che caratterizzano il contesto in cui vengono prodotte : possono quindi essere considerate fonti storiche a tutti gli effetti », p. 23.

L'étude des monnaies frappées sous l'autorité des Ghaznévides est donc une source essentielle. Elle peut apporter des éclairages dans de nombreux domaines. L'étude des inscriptions sur les monnaies est un premier exemple. Les données issues de la numismatique, croisées avec celles fournies par les sources écrites, peuvent nous permettre d'établir avec plus de précision la chronologie des règnes ainsi que le développement et l'évolution de la titulature des souverains⁴³⁰. Dans leur ouvrage commun, Robert et Monica Tye choisissent de se focaliser sur ce qu'ils appellent les « ensembles de dénomination » (« denomination sets » en anglais) autrement dit les titres qui apparaissent sur les monnaies. « Pour pousser un peu plus loin l'analogie de Bosworth, cet ensemble de dénominations est une main de l'État ; une de ses nombreuses mains »⁴³¹. L'étude des titulatures que les souverains ghaznévides choisissent d'inscrire sur leurs monnaies nous renseignerait donc sur les politiques qu'ils ont souhaitées mettre en place, car ils adaptent les inscriptions sur leurs monnaies en fonction de leur politique (« [Ils] façonnent la monnaie en circulation en fonction de leurs politiques »⁴³²). Cet aspect peut être étudié aussi en s'intéressant à un autre type d'inscription sur les monnaies, à savoir les formules religieuses. En effet, ces formules pieuses peuvent connaître des variations en fonction d'une politique particulière d'un souverain. C'est le cas par exemple avec la monnaie mu'tazilite frappée sous Maḥmūd à Nīshāpūr. Elle contient une formule religieuse qui n'est pas standard dans le but de faire passer un message politique. En somme, ces inscriptions sur les monnaies permettraient de mieux saisir ce que Clifford Edmund Bosworth appelle « la main de l'État »⁴³³. Les caractéristiques physiques des monnaies, qui changent en fonction de la tradition monétaire suivie, constituent une seconde source de données utile pour l'étude des Ghaznévides. Effectivement, le sultanat ghaznévide n'a pas un système monétaire unifié. Il adopte plusieurs types de monnaie en circulation dans les provinces conquises⁴³⁴. C'est

⁴³⁰ Sourdel, Dominique, « Un trésor de dinars ġaznawides et salġūkides découvert en Afghanistan », *Bulletin d'Études Orientales*, 1964, 18 (1963-64), p. 199.

⁴³¹ Tye 1995 « To pursue Bosworth's analogy a little further, this denomination set is a hand of the state; one of its many hands », p. 33.

⁴³² *Ibid.* « [They] shape the circulating currency to suit their policies ».

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ Ziad, Waleed, « "Islamic Coins" from a Hindu Temple. Reconsidering Ghaznavid Interactions with Hindu Sacred Sites through New Numismatic Evidence from Gandhara », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2016, 59, p. 631.

pourquoi il serait intéressant de s'attarder sur le système monétaire adopté en fonction du contexte et les motivations derrière ce choix.

En résumé, étudier les caractéristiques physiques d'une monnaie et les inscriptions qu'elle porte peut nous renseigner grandement sur l'histoire des Ghaznévides, en particulier sur l'histoire sociale et religieuse de ces derniers. Comme l'observe Sara Cappelletti, la monnaie est un moyen de communication entre le pouvoir ghaznévide et les sujets du sultanat. C'est un puissant instrument pour faire passer des messages et ainsi faire reconnaître et légitimer son autorité auprès de différentes entités (le pouvoir califal, les pouvoirs locaux, les différentes populations locales...). Il s'agit d'un véritable outil de propagande à disposition des dirigeants ghaznévides⁴³⁵. Il est donc intéressant d'analyser les choix effectués par le pouvoir ghaznévide concernant les caractéristiques de leurs monnaies, qu'ils adaptent en fonction du contexte politique, social et religieux. Cette étude peut nuancer les données issues des sources écrites, voire complètement les remettre en cause. A titre d'exemple, nous pouvons évoquer la politique des dirigeants ghaznévides dans le sous-continent indien. Les monnaies découvertes récemment dans la région de Gandhara ont fait évoluer l'historiographie à propos des objectifs des expéditions indiennes des Ghaznévides. Cette découverte met en cause l'idée d'une politique de court-terme de pillage et de destruction guidée par l'appât du gain. Au contraire, l'étude des monnaies découvertes sur ce site met en lumière de véritables stratégies administratives et économiques des Ghaznévides dans le Hindustān, pensées sur le long terme et qui ne passent pas par des destructions⁴³⁶. En conclusion, comme l'indique Sara Cappelletti, « étudier les raisons du maintien ou de l'introduction de certaines caractéristiques permet de mieux comprendre l'histoire et la culture dans lesquelles les pièces sont nées »⁴³⁷.

b. Les types de monnaies en circulation chez les Ghaznévides

Nous avons vu plus haut que le sultanat ghaznévide n'a pas eu de système monétaire unifié. Au sein de cet empire, deux traditions monétaires principales existent, à savoir celle

⁴³⁵ Cappelletti 2015 pp. 23-24 ; p. 46.

⁴³⁶ Ziad 2016 p. 619.

⁴³⁷ Cappelletti 2015 « Studiare le motivazioni che stanno alla base del mantenimento o dell'introduzione di determinate caratteristiche porta a comprendere meglio la storia e cultura nell'ambito delle quali le monete sono nate », p. 27.

héritée des Samanides et celle héritée des Hindu Shahi, qui vient du nord-ouest du sous-continent indien⁴³⁸. Il faut noter qu'en plus de ces deux grands types, on retrouve également des monnaies plus locales frappées dans les territoires sous domination ghaznévide (par exemple les dirhams *qanhārī* originaires du Sind et du Mūltan⁴³⁹). La coexistence de plusieurs systèmes monétaires n'est pas une caractéristique propre à l'empire ghaznévide. En effet, cela s'observe dès les premiers temps des conquêtes arabes. Il est donc intéressant de s'arrêter sur l'histoire de la monnaie dans les mondes musulmans avant de revenir en détail sur les types de monnaie frappées sous l'autorité des Ghaznévides.

Les monnaies en circulation durant les premiers temps de l'islam jusqu'aux Ghaznévides

Ainsi, la coexistence de différentes traditions monétaires au sein des mondes musulmans s'observe dès les premiers temps du califat, avec la conquête rapide de nouveaux territoires ayant leur propre système monétaire⁴⁴⁰. Les dirigeants de ce nouvel empire musulman adoptent les monnaies byzantines et sassanides, sur lesquelles ils introduisent progressivement des légendes bilingues⁴⁴¹ (voir Annexe 8). Les raisons de ce choix sont avant tout économiques. Effectivement, l'introduction soudaine d'une nouvelle monnaie peut affecter négativement le commerce et l'économie. Ce choix permet également d'éviter une éventuelle hostilité et résistance des populations des territoires conquis. Comme le résume Sara Cappelletti : « en somme, cela évite de perturber les économies locales et de rendre les nouveaux sujets méfiants et donc hostiles à un système monétaire qui leur est inconnu »⁴⁴².

La première monnaie dite « islamique » apparaît suite à la réforme du calife 'Abd al-Malik ibn Marwān (r. 65-86/685-705). Il est important de rappeler qu'à l'époque médiévale différencier les monnaies islamiques et non-islamiques ne fait pas sens. Ce que nous appelons monnaie islamique fait référence aux monnaies frappées par une autorité musulmane⁴⁴³. Le

⁴³⁸ Cappelletti 2015 p. 129.

⁴³⁹ Ziad 2016 p. 630.

⁴⁴⁰ Cappelletti 2015 p. 27.

⁴⁴¹ *Ibid.* p. 29.

⁴⁴² *Ibid.* « si evita, insomma, di disgregare le economie locali e di rendere i nuovi sudditi diffidenti e quindi ostili nei confronti di un sistema monetario a loro sconosciuto ».

⁴⁴³ *Ibid.* pp. 51-52.

calife omeyyade ‘Abd al-Malik ibn Marwān entreprend des réformes ambitieuses pour unifier l’empire. Cela passe notamment par une réforme monétaire qui introduit le *dīnār* d’or (4,25 grammes) et le *dirham* d’argent (2,97 grammes), tous deux aniconiques et avec une légende exclusivement en arabe⁴⁴⁴ (voir Annexe 9). Cette réforme introduit également le monnayage de *fals*, une pièce de monnaie en cuivre.

Il faut noter que cette réforme ne conduit pas à la disparition des monnaies héritées des puissances conquises et des monnaies locales : « le panorama numismatique du monde islamique a toujours été et restera varié et complexe, surtout à partir de l’époque ‘abbāsside »⁴⁴⁵. Sara Cappelletti, dans son ouvrage issu de son mémoire de Master, préfère parler de la création d’une référence commune plutôt que d’une uniformisation⁴⁴⁶. Ce phénomène s’accroît à partir du IV^e/X^e siècle : on assiste au déclin du pouvoir du calife ‘abbāsside, réduit au rôle d’autorité religieuse, et à l’affirmation de plusieurs puissances régionales. Le calife doit alors reconnaître, pour continuer à exercer une certaine influence, la souveraineté des différentes principautés, et ce à travers une série de concessions. Le droit de battre monnaie au nom du souverain régional, en respectant la métrologie officielle (*sikka*) fait partie de ces concessions⁴⁴⁷. Cela conduit à la multiplication des pôles de production de monnaie. Cette diversité des types de monnaies se reflète aussi dans les légendes. Les puissances régionales adaptent la légende des monnaies en fonction des contextes politico-sociaux⁴⁴⁸.

Le système monétaire des Ghaznévides

Ce « panorama numismatique [...] complexe et fragmentaire »⁴⁴⁹ se retrouve aussi dans l’empire ghaznévide. Il est possible de distinguer deux traditions monétaires principales. La première est celle héritée des Samanides. Les dirigeants samanides font battre des monnaies typiquement ‘abbāssides, à savoir les *dirham*, *dīnār* et *fals* en or, argent et cuivre⁴⁵⁰. Ces

⁴⁴⁴ *Ibid.* pp. 31-32.

⁴⁴⁵ *Ibid.* « il panorama numismatico del mondo islamico è sempre stato e continuerà ad essere vario e complesso, soprattutto a partire dall’epoca abbaside », p. 38.

⁴⁴⁶ *Ibid.* p. 37.

⁴⁴⁷ *Ibid.* pp. 40-41.

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ *Ibid.* p. 41.

⁴⁵⁰ *Ibid.* p. 43.

monnaies sont frappées dans la région du Badakhshan⁴⁵¹ Il faut noter que la légende des *fals*, utilisés au niveau local, ne comprend pas le nom du calife mais seulement celui du dirigeant samanide, contrairement aux *dirham* et *dīnār* en or et argent⁴⁵². D'après Sara Cappelletti, dans la deuxième moitié du IV^e/X^e siècle, les Samanides sont les plus grands producteurs de *dirhams* dans tout le monde musulman⁴⁵³. Les Ghaznévides s'inspirent de ces prototypes samanides et frappent des monnaies similaires : ce sont des pièces fines en argent avec un diamètre de 40 mm⁴⁵⁴.

Le deuxième type de monnaie qui circule dans le royaume des Ghaznévides est celui inspiré par les monnaies en argent frappées sous la dynastie des Hindu Shahis, les premiers grands adversaires des Ghaznévides dans le Punjab⁴⁵⁵. Cette parenté est établie par Monica et Robert Tye dans leur ouvrage sur les *jitals* : « Toutes les pièces appelées *jitals* dans cet ouvrage dérivent d'un seul parent, les pièces de taureau et de cavalier en argent frappées par la dynastie Shahi vers 750 après J.-C. »⁴⁵⁶ (voir Annexe 10). A l'époque des premiers Ghaznévides, les territoires dominés par les Hindu Shahi sont vastes : ils s'étendent du Lāmghān au Mūltan et jusqu'au sud du Kashmir⁴⁵⁷. Les monnaies frappées par cette puissance sont figuratives. L'image la plus diffusée est celle du taureau et du cavalier, mais il existe une autre variante, celle du lion et de l'éléphant⁴⁵⁸. Cette monnaie n'est pas une invention des Hindu Shahi ; elle est inspirée de la drachme sassanide. Les monnaies frappées par les Hindu Shahi sont en cuivre ou billon et pèsent 3,3 grammes⁴⁵⁹. Ce style de monnaie est très diffusé dans la région indo-afghane et connaît un grand succès dans le commerce⁴⁶⁰. Ce choix des Ghaznévides peut donc

⁴⁵¹ Ziad 2016 p. 631.

⁴⁵² Cappelletti 2015 p. 44.

⁴⁵³ *Ibid.*

⁴⁵⁴ Ziad 2016 p. 631.

⁴⁵⁵ Bosworth, Clifford Edmund, « Hindū *Shāhīs* », *EI2*, 2012, consulté le 10 novembre 2022.

⁴⁵⁶ Tye 1995 « All the coins called *jitals* in this work derive from one parent, the silver bull and horseman pieces struck by the Shahi dynasty from around 750 AD », p. 32.

⁴⁵⁷ *Ibid.*

⁴⁵⁸ Cappelletti 2015 p. 129.

⁴⁵⁹ *Ibid.* p.55 ; Ziad 2016 p. 631.

⁴⁶⁰ Cappelletti 2015 p. 68.

s'expliquer par une volonté de préserver la stabilité économique des nouveaux territoires conquis. Waleed Ziad résume bien ce choix dans son article paru en 2016 :

« C'est essentiellement parce que l'Hindoustan du début du Moyen Âge était monétairement conservateur et que les pièces de monnaie suivant les modèles antérieurs étaient généralement préférées. Il était donc courant pour les sultans musulmans d'utiliser d'anciens systèmes et légendes Hindu Shahi sur leurs pièces, complétés par des légendes arabes et des déclarations de foi »⁴⁶¹.

Les monnaies d'inspiration Hindu Shahi frappées sous les Ghaznévides sont appelées *yamīnī dirhams*, en référence au titre de Sebüktegin *Yamīn al-dawla*, octroyé par le calife 'abbāsside al-Qādir⁴⁶². Elles peuvent être exclusivement épigraphiques ou figuratives⁴⁶³. C'est le cas de la majorité des monnaies frappées sous Sebüktegin. Ainsi, aucune image n'est présente mais leur forme rappelle celle des monnaies frappées sous les Hindu Shahi⁴⁶⁴ : « Les monnaies shahi et ghaznévide diffèrent au niveau du poids et de typologie, seules les dimensions du flan et le volume de circulation sont liés. Néanmoins, cette ressemblance est suffisamment importante »⁴⁶⁵. Des monnaies figuratives au nom de Sebüktegin existent aussi avec une légende en arabe⁴⁶⁶ (voir Annexe 11). Les *yamīnī dirham*, qui continuent à être frappés sous les souverains ghaznévides suivants, connaissent des évolutions. Par exemple, à partir de Mawdūd (r. 432-41/1041-490), la figure du cavalier disparaît sur le *verso* et il commence à être décoré exclusivement de légendes en arabe ; le *recto* reste inchangé et garde l'image du taureau⁴⁶⁷ (voir Annexe 12). Il faut noter également que les monnaies sous les Ghaznévides ont une grande variété de légendes. Ces légendes changent en fonction du

⁴⁶¹ Ziad 2016 « This is essentially because early medieval Hindustan was monetarily conservative, and coins following earlier patterns were generally preferred. It was therefore common for Muslim sultans to employ former Hindu Shahi devices and legends on their coins, supplemented by Arabic legends and declarations of faith », p. 637.

⁴⁶² Allegranzi, Viola et Laviola, Valentina (éds.), *Texts and Contexts. Ongoing Researches on the Eastern Iranian World (Ninth -Fifteenth C.)*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino 120, 2020, p. 215.

⁴⁶³ Cappelletti 2015 p. 67.

⁴⁶⁴ Allegranzi et Laviola 2020 p. 215 ; Tye 1995 p. 41 ; Cappelletti 2015 p. 64.

⁴⁶⁵ Tye 1995 « The Shahi and the Ghaznavid coinages differ in weight and types, only the dimensions of the flan and the volume of the circulation are related. Nevertheless, this resemblance is important enough », p. 43.

⁴⁶⁶ Cappelletti 2015 p. 64.

⁴⁶⁷ Ibid. p. 67.

contexte politico-social. A titre d'exemple, nous pouvons citer des monnaies frappées sous Maḥmūd, comme la monnaie « muʿtazilite » frappée à Nīshāpūr en 387/997⁴⁶⁸ (voir Annexe 13), ou bien les monnaies bilingues en arabe et sanskrit frappées à Lahore en 418-419/1027-1028⁴⁶⁹ (voir Annexe 14).

Enfin, il faut signaler la production d'un type de monnaie particulier. Il ne s'agit pas de pièces destinées au commerce mais plutôt de médailles commémoratives célébrant les victoires dans le sous-continent indien, fabriquées grâce au butin des expéditions indiennes. Sous le sultan Maḥmūd par exemple, une monnaie en or qui pèse trois fois plus lourd que les *dīnār* de l'époque est frappée en 397/1006-7⁴⁷⁰.

c. Origines des spécimens retrouvés

Les monnaies ghaznévides présentées plus haut ont été retrouvées dans des sites archéologiques divers. Ainsi, plus d'une centaine de spécimens ont été mis au jour lors des fouilles de la MAIA dans la région de Ghazna entre 1956 et 1978⁴⁷¹. 60% des monnaies mises au jour par la mission archéologique italienne ont été retrouvées dans le palais de Masʿūd III⁴⁷², devenu un petit cimetière après les invasions mongoles⁴⁷³. Les plus anciennes datent de la période des Hindu Shahis (III^e-IV^e/IX^e-X^e siècles) et les plus récentes appartiennent aux Durranis (XII^e-XIII^e/XVIII^e-XIX^e siècles). On peut mentionner aussi les monnaies frappées sous les Ghaznévides retrouvées dans la « Maison des Lustres ». Il s'agit d'une résidence privée datant de la période ghūride qui tire son surnom des céramiques lustrées retrouvées presque intactes en son sein⁴⁷⁴. La grande majorité des monnaies retrouvées ici par la mission

⁴⁶⁸ Bulliet, Richard W., « A Muʿtazilite Coin of Mahmud of Ghazna », *The American Numismatic Society, Museum Notes*, 1969, 15, p. 119.

⁴⁶⁹ Cappelletti 2015 p. 66.

⁴⁷⁰ Flood 2009 p. 241.

⁴⁷¹ Annucci, Arturo « Islamic coins from the Ghaznavid Palace in Ghazni: A General Overview », dans Viola Allegranzi et Valentina Laviola (éds), *Texts and Contexts. Ongoing Researches on the Eastern Iranian World (Ninth -Fifteenth C.)*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino 120, 2020, p. 213.

⁴⁷² *Ibid.*

⁴⁷³ <https://ghazni.bdus.cloud/islamic/ghaznavid-palace>, consulté le 13 novembre 2022.

⁴⁷⁴ <https://ghazni.bdus.cloud/islamic/house-of-lustre-wares>, consulté le 13 novembre 2022.

archéologique italienne est en bronze ou en cuivre⁴⁷⁵. Ces monnaies ont été photographiées avant d'être déposées au Musée de Kaboul en 1963. Des moulages en plâtre ont également été réalisés pour être ramenés en Italie. Lors de sa mission en Afghanistan en 2004, le chercheur.euse.s italien.ne.s ont constaté la disparition de ces monnaies. Les études de ce corpus de monnaies se basent donc sur les photographies et les moulages réalisés dans les années 1960⁴⁷⁶.

La documentation numismatique comprend aussi des monnaies issues de fouilles dans d'autres régions du sultanat ghaznévide. Par exemple, la DAFA a découvert plusieurs spécimens lors de ses fouilles à Chārdara en 1960, dans la province de Kunduz, « située dans le nord de l'Afghanistan à une cinquantaine de kilomètres au sud de l'Amu Darya »⁴⁷⁷. Découverts en novembre 1960, les spécimens ont été par la suite déposés au Musée de Kaboul⁴⁷⁸. Ce que Dominique Sourdel qualifie de « trésor » est composé de 213 pièces, pour la plupart en or, frappées au nom d'un souverain ghaznévide ou seldjoukide. Ainsi, 147 spécimens appartiennent au sultanat ghaznévide et proviennent d'ateliers proches de Ghazna⁴⁷⁹. « Ces pièces couvrent une période assez courte d'environ vingt-cinq ans (440/1048-49 à 465/1072-73) »⁴⁸⁰.

Enfin, il faut noter que les monnaies ghaznévides connues aujourd'hui ne proviennent pas seulement des fouilles menées dans les années 1950 et 1960. De nouvelles fouilles menées depuis ont permis de mettre au jour de nouvelles pièces de monnaies frappées sous l'autorité des dirigeants ghaznévides (voir Annexe 15). Nous pouvons prendre l'exemple des pièces découvertes au sein du site hindou sacré de Kashmir Smast qui se situe dans la région du Gandhara (région qui va du nord-ouest du Pakistan et jusqu'à l'est de l'Afghanistan)⁴⁸¹. L'activité de ce temple s'étend sur une longue période : « le complexe du temple a été inauguré à la fin de la période Kushan (III^e ou IV^e siècle de notre ère) et a continué à fonctionner jusqu'au

⁴⁷⁵ Annucci 2020 p. 213.

⁴⁷⁶ *Ibid.*

⁴⁷⁷ Sourdel 1964 p. 197.

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ *Ibid.* p. 198.

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ Ziad 2016 p. 619.

XII^e siècle »⁴⁸². Durant ses huit siècles d'existence, Kashmir Smast a eu un système monétaire autonome⁴⁸³. Des pièces datant d'époques diverses ont été découvertes, notamment de l'époque ghaznévide. De récentes fouilles, menées entre 1999 et 2017 par Nasim Khan⁴⁸⁴ ont permis de mettre au jour un type de monnaie particulier. Elles ont été découvertes au sein de la « Grande Grotte » appelée aussi « Maha Guha » ou Mahāguha⁴⁸⁵ et ses alentours⁴⁸⁶. Ce sont ces monnaies que Waleed Ziad a étudiées dans son article paru en 2016. Les monnaies qu'il analyse font partie d'un corpus composé de plus de 1000 spécimens qui pour la plupart appartenaient aux collections privées de quatre antiquaires⁴⁸⁷. Les caractéristiques de ces pièces sont particulières : « de petites pièces de monnaie en cuivre avec des inscriptions arabes qui ont été frappées ou circulaient dans les environs d'un complexe de temple hindou dans le nord du Gandhara »⁴⁸⁸. La mise au jour de ces monnaies est très importante du point de vue de l'histoire religieuse des Ghaznévides car elle permet de réévaluer les politiques et les objectifs de cette dynastie dans le sous-continent indien. Il s'agit d'ailleurs du thème de la partie suivante. Plus précisément, elle vise à présenter la politique impériale et religieuse des Ghaznévides.

⁴⁸² *Ibid.* « The temple complex was inaugurated during the late Kushan period (third or fourth century CE) and continued in operation into the twelfth century », p. 620.

⁴⁸³ *Ibid.* p.6 22.

⁴⁸⁴ Khan, Nasim, *Kashmir Smast. The earliest seat of Hindu learning*, Peshawar, Centre for Gandhāran and Buddhist studies, 2018, p. 69.

⁴⁸⁵ Khan, Nassim M. et Shahab, Ghayyur, « Exploration and Excavation at Kashmir Smast - Excavation inside the Great Cave (Campaign 2010/2011) », *Gandhāran Studies*, Vol.6, 2012., p. 37.

⁴⁸⁶ Ziad 2016 p. 630.

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Ibid.* « small, Arabic-inscribed copper coins that were minted or circulated in the environs of a Hindu cave temple complex in northern Gandhara ».

Partie 2 : La politique impériale et religieuse des Ghaznévides

Nous allons dans cette partie nous concentrer sur l'analyse de la politique impériale et religieuse des Ghaznévides qui se positionnent comme des fervents défenseurs du sunnisme. Nous nous focaliserons sur trois points essentiels : les relations avec le califat 'abbāsside de Bagdad, les *ghazā* et la politique d'édification religieuse, qui sont tous un moyen de légitimer le pouvoir de la dynastie. D'après Clifford Edmund Bosworth, ces trois éléments constituent les trois piliers de l'orthodoxie sunnite des Ghaznévides⁴⁸⁹.

I. Les relations avec le califat 'abbāsside de Bagdad

Pour comprendre la politique impériale des Ghaznévides en matière de religion, il serait intéressant de commencer par l'analyse des relations qu'ils cultivent avec le califat 'abbāsside. Les chercheur.euse.s interprètent ces interactions d'une façon particulière : iels parlent de « la fiction califale ».

1. La « fiction califale » : une caution morale et religieuse source de légitimité

a. Définition de la « fiction califale »

Les Ghaznévides se présentent comme des fervents défenseurs du sunnisme et se soumettent à l'autorité du calife de Bagdad. Pourtant, le pouvoir politique et militaire de ce dernier est quasi inexistant, et il est, à l'époque des Premiers Ghaznévides, sous la domination des Bouyides, une dynastie de confession shī'ite. La recherche de la caution califale par les Ghaznévides, à la tête d'un empire puissant, peut donc questionner. Clifford Edmund Bosworth, cité par Viola Allegranzi, utilise l'expression « fiction califale » pour désigner cette situation⁴⁹⁰. Ainsi, cette stratégie de rapprochement avec le calife de Bagdad n'est pas à des fins matérielles ; il est plutôt question ici d'un soutien religieux et moral. En effet, il faut noter que le calife est toujours, « d'après la doctrine sunnite, comme le lieutenant de Dieu sur terre

⁴⁸⁹ Bosworth 1962 (a) p. 58.

⁴⁹⁰ Allegranzi 2017 p. 100.

et le seul *īmām* légitime »⁴⁹¹. Cette pratique n'est pas inventée par les Ghaznévides ; elle est adoptée par les dynasties musulmanes qui se réclament du sunnisme dès la fin du III^e/IX^e siècle. La perpétuation de la « fiction califale » permet aux Ghaznévides d'apporter une justification religieuse à leurs expéditions militaires ou *ghazā*. Officiellement, le but de leurs actions militaires est de combattre les « infidèles »⁴⁹². Elle se manifeste concrètement par un échange, un don et contre-don. Plus précisément :

« Elle prévoyait l'envoi d'une patente d'investiture (*'ahd* ou *manšūr*) et d'un étendard (*'alam* ou *liwā'*) – souvent assortis d'une épée et d'une robe d'honneur (*hil'a*) – de la part du calife qui demandait en échange la mention de son nom dans les émissions monétaires et dans le sermon du vendredi (*ḥutba*). Ce rapport se manifestait également dans des échanges de cadeaux et dans la titulature »⁴⁹³.

b. Les apports de la reconnaissance califale

Le maintien de cette « fiction califale » est donc un puissant outil de légitimation. Elle peut s'avérer utile dans plusieurs domaines.

Les avantages de cette relation privilégiée avec le califat s'observent dès le début de l'histoire de cette dynastie. Le rejet par Maḥmūd en 389/999 de la suzeraineté samanide, qui lui a permis de transformer les territoires ghaznévides en un État indépendant, a été confirmé et légitimé par l'envoi par le calife al-Qādir d'un *manshūr* accompagné de titres⁴⁹⁴. Ce *manshūr* arrive toujours dans une pochette en soie noire, couleur des 'Abbāssides⁴⁹⁵. La réclamation d'une patente d'investiture pour la reconnaissance des frontières de l'empire, la domination et le pouvoir dans des territoires précis, continue avec les souverains ghaznévides suivants. Par exemple en 422/1031, lorsque al-Qādir meurt et que son fils al-Qā'im lui succède, Mas'ūd I^{er} lui demande un *manshūr* pour que ce nouveau calife reconnaisse officiellement son pouvoir dans les régions suivantes : « le Khurāsān, le Khwārizm, Nīmrūz, le Zābulistān, l'Inde, le Sind, Chaghāniyān, Khuttalān, Qubādhiyān, Tirmidh, Quṣḍār, Makrān, Wālishtān, Kīkānān, Ray,

⁴⁹¹ *Ibid.* p. 101.

⁴⁹² *Ibid.* p. 103.

⁴⁹³ *Ibid.* p. 101.

⁴⁹⁴ *Ibid.* p. 125.

⁴⁹⁵ Bosworth 1962 (a) p. 66.

Jibāl, Iṣfahān, Gurgān et le Ṭabaristān »⁴⁹⁶, ce qui correspond soit aux territoires qu'il a hérité de son père, soit à des territoires qu'il prévoit de conquérir⁴⁹⁷. L'envoyé du calife arrive à Ghazna avec le *manshūr* en 424/1033⁴⁹⁸. De même, la caution califale peut servir pour confirmer une victoire militaire et la légitimer en lui apportant une justification religieuse. C'est le cas pour toutes les expéditions dans le sous-continent indien contre les hindous, récompensées par le calife par l'octroi de nouveaux titres au souverain.

La caution califale peut être cruciale aussi dans les affaires internes de l'empire, comme pendant les crises de successions. Nous pouvons prendre l'exemple de la crise après la mort de Maḥmūd en 421/1030. Ses deux fils, Muḥammad et Mas'ūd, luttent pour le trône ghaznévide. Mas'ūd cherche le soutien du calife al-Qādir durant cette crise. Ainsi, il inclut son nom dans la *khuṭba* et lui envoie des cadeaux luxueux. En échange, Abū Sahl Mursil b. Maṣṣūr b. Affaḥ Gardīzī, l'envoyé du calife, apporte de Bagdad une patente d'investiture avec de nouveaux *alqāb* ou titres, et l'insigne de la reconnaissance califale⁴⁹⁹. Mas'ūd demande alors que ce *manshūr* soit diffusé dans les territoires ghaznévides afin de rallier le plus de monde possible à sa cause⁵⁰⁰. Cet exemple montre bien que la caution califale est une véritable arme idéologique et qu'elle sert de propagande pour légitimer les actions et le pouvoir d'un souverain.

Pour conclure ce point, il est important de souligner que les relations avec les califes de Bagdad ne sont pas toujours au beau fixe, et qu'il existe des phases de bonne entente et de tensions. Ainsi, les souverains ghaznévides fournissent des efforts pour se rapprocher du calife. L'effort du vizir de Maḥmūd, Maimandī, en 400/1010, pour promouvoir l'arabe comme langue de cour correspond au moment où le souverain ghaznévide veut se rapprocher du califat 'abbāsside. Cependant, il ne faut pas généraliser ces moments de relations cordiales et signaler qu'il existe aussi des moments de tensions. Cette tentative de rapprochement de Maimandī est précédée par un moment de crise autour du vizir précédent, Ḥasanak. Cette crise survient à la suite du pèlerinage à La Mecque dirigé par ce dernier. Sur la route, en raison de difficultés

⁴⁹⁶ Bosworth 1963 p. 54.

⁴⁹⁷ Bosworth 1962 (a) p. 66.

⁴⁹⁸ Bosworth 1963 p. 54.

⁴⁹⁹ Bosworth 1965 p. 18.

⁵⁰⁰ Bosworth 1962 (b) p. 225.

rencontrés, le groupe de pèlerins doit faire un détour en passant par la Syrie et la Palestine, qui sont à l'époque des territoires fāṭimides. Ḥasanak accepte durant son séjour dans cette région une robe d'honneur de la part du calife fāṭimide al-Zahīr. Cet évènement n'est pas apprécié par le calife al-Qādir qui l'accuse en 415/1025 d'être un qarmaṭī, c'est-à-dire un shī'ite ismaélien. Maḥmūd, « a considéré cette accusation comme ridicule et a qualifié en privé le calife de vieux fou passionné (*kharīf-shudah*), mais pour l'apaiser, la *khil'ah* qui l'a offensée a été renvoyé à Bagdad pour y être brûlé »⁵⁰¹. Pour finir, la soumission à l'autorité morale du calife n'est pas automatique. Mas'ūd I^{er} ne reconnaît pas immédiatement al-Qā'im qui devient calife en 422/1031 et lui impose des conditions, comme l'envoi d'un *manshūr*. Jusqu'à la satisfaction de ses demandes en 424/1034, les monnaies continuent à être frappées au nom de l'ancien calife al-Qādir⁵⁰².

Nous avons évoqué plus haut l'exemple de Mas'ūd I^{er} qui, dans sa lutte pour le trône ghaznévide, demande le soutien du calife al-Qādir. Pour ce faire, il y a eu un échange : la demande de la patente d'investiture a été envoyée accompagnée de cadeaux ; le calife y a répondu positivement, notamment en lui octroyant de nouveaux titres. Il serait donc intéressant de nous pencher sur la matérialité de cette relation, autrement dit comment se déroule concrètement cet échange de « bons procédés », en nous focalisant sur l'octroi de nouveaux titres.

2. Les dons et contre-dons : le cas des titres

a. Les dons et contre-dons entre le califat 'abbāsside et le sultanat ghaznévide

Il faut noter que l'envoi de cadeaux au calife n'est pas une pratique inaugurée par les Ghaznévides et qu'elle existe dès les débuts du califat. En ce qui concerne les butins issus du sous-continent indien, les sources indiquent que les cadeaux issus des pillages dans cette région sont envoyés dès la fin du I^{er}/VII^e siècle⁵⁰³. Cette part du butin qui revient au calife constitue la *ṣafiyya* :

⁵⁰¹ Bosworth 1962 (a), « The Sultan regarded the charge as ridiculous, and privately called the Caliph a doting old fool (*kharīf-shudah*), but to appease him, the offending *khil'ah* was sent back to Baghdād for burning », p. 61.

⁵⁰² *Ibid.* p. 66.

⁵⁰³ Bosworth 1977 p. 20.

« La part de butin du souverain [...] doit être vue comme un « cadeau » mandaté exprimant l'allégeance d'une manière qui réifie une relation hiérarchique entre le donateur et le destinataire. À l'inverse, les robes, les étendards et les brevets d'investiture [...] étaient des cadeaux à un inférieur politique qui consolident les structures d'autorité et de charisme mais dans un cadre strictement hiérarchique »⁵⁰⁴.

Ces échanges entre le centre que représente le califat 'abbāsside et les pouvoirs locaux prend une autre signification à partir du III^e/IX^e siècle, lorsque le pouvoir du calife devient seulement symbolique. En effet, cet échange se transforme en une série de négociations entre le centre, qui a n'a pas de pouvoir mais reste une autorité morale qui peut légitimer une action ou une puissance régionale, et la périphérie qui a le pouvoir mais pas de légitimité⁵⁰⁵. Cette légitimation du pouvoir séculier par le calife, « le sceau de l'orthodoxie sunnite »⁵⁰⁶, passe par plusieurs vecteurs. Elle peut prendre la forme de *manshūr* et *'ahd*, c'est-à-dire la reconnaissance de la domination d'une dynastie musulmane sur un territoire. Ils peuvent être accompagnés d'autres insignes royaux, comme les robes d'honneur (*khil'ah*, *tashrīfāt*) et des titres honorifiques (*alqāb*)⁵⁰⁷.

C'est ce qui s'observe aussi à l'époque des Ghaznévides. Les souverains de cette dynastie envoient régulièrement des cadeaux au calife. A titre d'exemple, nous pouvons évoquer les riches cadeaux envoyés par Mas'ūd I^{er} au successeur du calife al-Qādir qui meurt 422/1031. Ces cadeaux, montrant la richesse de son empire, comprenaient entre autres

« 100 pièces d'étoffe, dont dix tissées d'or ; [...] ; 200 des plus fines pièces de mousseline ; trente épées indiennes ; une robe d'or pesant 1000 *mithqāls*, brodée de nombreuses perles, dix jacinthes et vingt rubis de Badakhshān; dix chevaux Khuttalī caparaçonnés de soie et cinq esclaves turcs »⁵⁰⁸.

⁵⁰⁴ Flood 2009 (a), « The Indian booty sent to Baghdad constituted the *ṣafīyya*, the ruler's share of booty, and is therefore best understood as a mandated "gift" expressing allegiance in a manner that reified a hierarchical relationship between donor and recipient. Conversely, the robes, standards, and patents of investiture with which these exotica were reciprocated were gifts to a political inferior that consolidated the structures of authority and charisma but within a strictly hierarchical framework », p. 31.

⁵⁰⁵ *Ibid.*

⁵⁰⁶ Bosworth 1962 (a) p. 62.

⁵⁰⁷ *Ibid.*

⁵⁰⁸ *Ibid.* p. 63.

La soumission symbolique des Ghaznévides au califat 'abbāsside ne passe pas seulement par l'envoi de cadeaux. Ils acceptent également de faire prononcer la *khutba* au nom du calife et de faire apparaître son nom dans les émissions monétaires.

Nous allons maintenant nous intéresser à un moyen particulier à la disposition du califat pour légitimer le pouvoir d'une dynastie musulmane : l'octroi de titres.

b. L'octroi de titres, un puissant outil de légitimation

Les pouvoirs locaux ont très tôt cherché l'obtention de titres honorifiques, *laqab* (*alqāb* au pluriel), de la part du calife. Ces titres sont souvent composés des éléments *-dīn*, *-dawla*, *-milla*, *-umma* ou *-dunyā*⁵⁰⁹. On remarque que dans les territoires orientaux de l'aire musulmane, les titres avec le terme *dīn* sont très populaires⁵¹⁰ et à l'époque ghaznévide, les titres composés du mot *dawla* sont particulièrement répandus⁵¹¹. D'après Finbarr B. Flood, ces titres honorifiques donnés par le calife 'abbāsside aux puissances régionales telles que les Ghaznévides sont une illustration de leur discours officiel qui vise à légitimer leur pouvoir :

« L'association intrinsèque entre la suppression de l'hérésie et le châtement des infidèles dans ces titres mérite d'être soulignée, rappelant avec force que, en particulier le long de la frontière orientale, la rhétorique royale sunnite de cette période était aussi préoccupée par la promotion de l'orthodoxie et l'extirpation de l'hétérodoxie, qui passe par la punition de l'impiété et du polythéisme »⁵¹².

A partir du IV^e/X^e siècle, on note la multiplication des titres honorifiques dans les régions sous domination d'un pouvoir musulman. Il est possible d'identifier deux facteurs principaux qui expliquent ce phénomène. Premièrement, l'octroi de titres n'est plus réservé au calife seul. Les dirigeants locaux donnent aussi des titres aux membres haut-placés de leur armée et de leur bureaucratie. C'est ce que l'on observe chez les Samanides. En 384/994, l'émir

⁵⁰⁹ *Ibid.* p. 62.

⁵¹⁰ Bosworth 1962 (b) p. 210.

⁵¹¹ Cappelletti 2015 p. 90.

⁵¹² Flood 2009 (a), « The intrinsic association between the suppression of heresy and the chastisement of unbelievers in these titles is worth emphasizing, providing a cogent reminder that, especially along the eastern frontier, Sunni royal rhetoric in this period was as concerned with the promotion of orthodoxy and the extirpation of heterodoxy as it was with the punishment of unbelief and polytheism », p. 96.

samanide Nūḥ b. Maṣṣūr (366-87/976-97) fait face à une rébellion menée dans le Khurāsān par deux généraux, Abū ‘Alī Sīmḡūrī et Fā’iq Khāṣṣa⁵¹³. Il demande l'aide de Sebüktegin et de son fils Maḡmūd pour les vaincre. Quand ces derniers triomphent, Nūḥ b. Maṣṣūr les récompensent en donnant le titre de *Nāṣir al-dīn wa-l-dawla* (« défenseur de la religion et de l'État ») à Sebüktegin et de *Sayf al-dawla* (« l'épée de l'État ») à Maḡmūd⁵¹⁴. Le second facteur est la hausse de la demande de titres honorifiques auprès du califat ‘abbāsside. Cette surenchère dans la demande de titres, qui atteint un sommet au VI^e/XII^e siècle⁵¹⁵, est dénoncée par les savants dès la deuxième moitié du V^e/XI^e siècle. Ainsi, dans *Āthār al-bāqiyā*, Bīrūnī explique que l'empire des ‘Abbāssides a commencé à périr lorsqu'ils se sont mis à récompenser sans distinction les courtisans, les amis et les ennemis⁵¹⁶. Quant à Nizām al-Mulk, il considère que la valeur des titres honorifiques est complètement dégradée à partir de la fin du V^e/XI^e siècle. Clifford Edmund Bosworth cite un passage du *Siyāsatnāme* qui est sans appel : « De nos jours, la personne la plus méchante a dix titres, et si quelqu'un omet d'en citer un quand il s'adresse à elle, elle se met en colère et devient injurieux »⁵¹⁷. Chez les Ghaznévides, cette surenchère dans les titres commence à partir de la période des Derniers Ghaznévides. Le nombre de titres donnés à Maḡmūd, qui a eu un long règne et de grandes victoires militaires, est relativement faible comparé aux dynasties islamiques contemporaines comme les Bouyides⁵¹⁸ ou à ses successeurs. D'après Clifford Edmund Bosworth, plus le pouvoir effectif d'un dirigeant est faible, plus sa demande de titres honorifiques est importante. Maḡmūd étant un souverain puissant, il n'aurait pas éprouvé le besoin de multiplier les titres⁵¹⁹. Sara Cappelletti cite un extrait de Farrukhī qui indique aussi que ce souverain n'a pas eu besoin de titres pour affirmer son pouvoir : « Tu n'as besoin d'aucun *laqab* ; Ton nom est plus grand et plus noble que trois

⁵¹³ Bosworth, Clifford Edmund, « A Turco-Mongol Practice Amongst the Early Ghaznavids? », *Central Asiatic Journal*, 1962, Vol. 7, n° 4, p. 237.

⁵¹⁴ Allegranzi 2017 p. 121 ; Cappelletti 2015 p. 45.

⁵¹⁵ Allegranzi 2017 p. 161.

⁵¹⁶ Bosworth 1962 (b) p. 213.

⁵¹⁷ *Ibid.*, « Nowadays, the meanest person has ten titles, and if anyone of them is missed out in addressing him, he becomes angry and abusive ».

⁵¹⁸ Cappelletti 2015 p. 89.

⁵¹⁹ Bosworth 1962 (b) p. 220.

cents *laqab* »⁵²⁰. Nous pouvons prendre l'exemple de ce souverain pour étudier les *alqāb* donnés par le calife 'abbāsside aux membres de la dynastie des Ghaznévides.

Maḥmūd de Ghazna a obtenu des titres honorifiques soulignant son autorité et son prestige à différentes occasions. On évoquera ici seulement les titres attestés dans les inscriptions monumentales et les légendes de monnaies. Cela permet d'écarter les nombreux titres mentionnés dans les sources écrites telles que la poésie panégyrique qui visent à exalter le souverain et ainsi de se concentrer seulement sur les titres utilisés de façon officielle. Effectivement, « il apparaît que les sources historiques, presque toujours en persan, contiennent un grand nombre de titres, la plupart absents des documents numismatiques et épigraphiques »⁵²¹. C'est en 389/999 que Maḥmūd reçoit ses premiers titres honorifiques de la part du calife al-Qādir, qui le récompense pour son soutien durant la crise de succession à Bagdad⁵²². Il s'agit des titres *Yamān al-Dawla wa-Amān al-Milla*. Ces deux titres sont attestés sur les émissions monétaires dès 390/999-1000⁵²³, ainsi que sur sa tombe à Rawza⁵²⁴. Cette association de titres est celle que l'on retrouve le plus fréquemment dans le protocole officiel⁵²⁵. Les sources montrent que Maḥmūd a reçu de nouveaux titres après l'exécution d'un *dā'ī* (un missionnaire ismaélien) envoyé par le califat fātimide. Ce *dā'ī*, qui s'appelle Tāhartī, est exécuté à Bust en 403/1012-1013. Les titres en question sont *niḡām al-dīn* et *nāṣir al-ḥaqq*. Le premier est attesté aussi par une inscription sur la tombe de ce souverain⁵²⁶. L'étude des sources matérielles met au jour d'autres titres honorifiques utilisés officiellement par Maḥmūd. Par exemple, dans les dinars frappés durant les premières années de son règne, on retrouve le titre *walī amīr al-mu'minīn*, qui souligne sa sujétion au calife de Bagdad⁵²⁷. Enfin, on peut

⁵²⁰ Cappelletti 2015 « tu non hai bisogno di alcun *laqab* ; il tuo nome è più grande e più nobile di trecento *laqab* », p. 89.

⁵²¹ Giunta et Bresc 2004 p. 161 ; p. 166.

⁵²² Bosworth 1962 (b) p. 217.

⁵²³ Giunta 2003 p. 34.

⁵²⁴ Giunta, Roberta, « Testimonianze epigrafiche dei regnanti ghaznavidi a Ghazni » dans Michele Bernardini et Natalia L. Tornesello (éds.), *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme*, Naples, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2005, Vol II., p. 528.

⁵²⁵ Giunta et Bresc 2004 p. 167.

⁵²⁶ Giunta 2003 p. 36.

⁵²⁷ Giunta et Bresc 2004 p. 167.

signaler le titre de *al-malik al-mu'ayyid*, qui apparaît dans l'inscription gravée sur les portes du mausolée de Maḥmūd⁵²⁸.

Entretenir de bonnes relations avec le califat 'abbāsside vise plusieurs objectifs. La sous-partie suivante va se focaliser sur un de ces objectifs, à savoir justifier « les actions militaires dans une perspective religieuse, en tant que moyen de répression des mouvements hétérodoxes et de missions de *ḡazw* contre les infidèles de l'Inde »⁵²⁹.

II. La *ghazā* chez les Ghaznévides

1. Remarques préliminaires sur la politique impériale des Ghaznévides

Dans son article sur la politique impériale des Ghaznévides⁵³⁰, Clifford Edmund Bosworth établit une classification des territoires de cette dynastie. Il les divise en trois groupes :

« Premièrement, il y avait le noyau central sous le contrôle direct du sultan ou de ses gouverneurs, à savoir l'Afghanistan, le Khurāsān et le Khwārazm. Deuxièmement, il y avait plusieurs dynasties dépendantes situées dans les marges qui envoyaient un tribut à Ghazna, comme les Kākūyids d'Iṣfahān, de Hamadān, de Dīnawar et de Shābūr-Khwāst ; les Ziyārides de Ṭabaristān et Gurgān ; les dirigeants locaux de Chaghāniyān et Khuṭṭal sur l'Oxus supérieur ; et le dirigeant local de Makrān dans le sud du Baloutchistan moderne et la région contiguë de la Perse. Troisièmement, il y avait le *Dār al-Ḥarb* de l'Inde, où plusieurs princes payaient un tribut, et qui était considéré par les sultans comme leur vache à lait, source inépuisable de trésors et d'esclaves »⁵³¹.

⁵²⁸ Giunta 2005 p. 528.

⁵²⁹ Allegranzi 2017 p. 103.

⁵³⁰ Bosworth, Clifford Edmund, « The Imperial Policy of the Ghaznawids », *Islamic Studies: Journal of the Central Institute of Islamic Research*, 1962, 1/3, pp. 49-74.

⁵³¹ *Ibid.*, « Firstly, there was the central core under direct rule by the Sultan or his governors, sc. Afghanistan, Khurāsān and Khwārazm. Secondly, there were several dependent dynasties on the fringes who sent tribute to Ghaznah, such as the Kākūyids of Iṣfahān, Hamadān, Dīnawar and Shābūr-Khwāst ; the Ziyārids of Ṭabaristān and Gurgān ; the local rulers of Chaghāniyān and Khuṭṭal on the upper Oxus ; and the local ruler of Makrān in the south of modern Baluchistan and the adjoining part of Persia. Thirdly, there was the *Dār al-Ḥarb* of India,

En résumé, les souverains ghaznévides adoptent différentes stratégies en fonction de ces territoires. Il y a donc une politique différenciée entre l'ouest et l'est de l'empire. Dans les zones occidentales, « de longue tradition urbaine, prospères par leurs propres artisanats et industrie ou par le commerce de transit caravanier » et où étaient présents de riches oasis agricoles⁵³², la politique de l'État est limitée essentiellement à la collecte de taxes. Celle-ci est gérée par les pouvoirs locaux qui sont les tributaires des Ghaznévides. Quant aux zones orientales, plus précisément le nord-ouest de l'Inde, elles sont visées par des expéditions militaires plus ou moins régulières⁵³³.

La politique impériale des Ghaznévides se distingue de celle des autres pouvoirs de l'époque médiévale à plusieurs égards. Premièrement, elle se différencie de celle du califat 'abbāsside, dont le modèle de royauté est globalement sédentaire : les califes « règnent depuis Bagdad, puis Samarra »⁵³⁴. Or, ce modèle, d'après David Durand-Guédy, n'est plus viable à partir du V^e/XI^e siècle avec l'apparition des pouvoirs d'origine turque⁵³⁵. Cela s'observe chez les Ghaznévides. En effet, bien qu'installés en ville, ils se déplacent fréquemment au sein de leur empire. Certain.e.s chercheur.euse.s ont avancé l'idée que ces déplacements fréquents étaient un héritage de leur passé nomadique ; néanmoins cette thèse est réfutée par des spécialistes comme Charles Melville⁵³⁶. Minoru Inaba a calculé le temps passé hors de la capitale par les dirigeants ghaznévides. Par exemple, sur les 386 mois de son règne, Maḥmūd a passé seulement 165 mois dans sa capitale à Ghazna, soit 43% de son règne⁵³⁷. De même son successeur, Mas'ūd I^{er}, n'a passé que quarante-quatre mois à Ghazna durant son règne de 124 mois, ce qui représente 35% de son règne. Deux raisons principales expliquent ce peu de temps

several of whose princes paid tribute, and which was regarded by the Sultans as their milch-cow, an inexhaustible source of treasure and slaves », pp. 50-51.

⁵³² *Ibid.*, « They were regions of long urban tradition, with cities made prosperous by their own crafts and industries or by the caravan transit trade; often these cities were set in rich agricultural oases », p. 56.

⁵³³ Inaba 2013 p. 87.

⁵³⁴ Durand-Guédy, David, « Itinérance politique dans l'Iran turco-mongol (XI^e-XIV^e siècle) », dans Josiane Barbier, François Chaussou et Sylvain Destephen (eds.), *Le gouvernement en déplacement : Pouvoir et mobilité de l'Antiquité à nos jours*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018, p. 289.

⁵³⁵ *Ibid.*

⁵³⁶ Inaba 2013 p. 75.

⁵³⁷ *Ibid.* p. 85.

passé au sein de la capitale⁵³⁸. La première est liée aux expéditions militaires : Maḥmūd a par exemple mené dix-sept raids dans le sous-continent indien. La seconde explication réside dans les séjours effectués dans les centres provinciaux pendant l'hiver :

« Les chroniques révèlent en effet que les premiers Ghaznavides alternaient les périodes passées à Ghazni avec des séjours dans les centres provinciaux – en particulier Balkh, Hérat, Šādyāḥ (Nīšāpūr) – où ils possédaient de somptueuses résidences. Balkh et Bust semblent avoir fonctionné comme des capitales d'hiver, où les souverains trouvaient refuge pendant la saison froide, lorsqu'ils n'étaient pas engagés dans des campagnes militaires en Inde »⁵³⁹.

Minoru Inaba schématise les itinéraires de voyage des souverains ghaznévides avec l'image de la figure en huit (voir Annexe 4) : le centre, qui correspond à la capitale Ghazna, relie ces régions de caractère disparate. Ghazna est d'autant plus important dans ce schéma que « la présence de la maison royale et du trésor a dû intensifier la force centripète de la capitale royale Ghazni au centre du "huit" autour duquel se déplaçaient sultans, armées, marchands, etc. »⁵⁴⁰.

Les Ghaznévides se distinguent aussi du point de vue de leur politique vis-à-vis de l'Inde. Cette différence est flagrante avec le pouvoir qui va les remplacer, à savoir les Ghūrīdes. En effet, Finbarr F. Flood, qui cite Richard M. Eaton, indique que les Ghaznévides n'ont jamais cherché à s'installer et à gouverner réellement une partie du sous-continent indien où ils mènent traditionnellement des raids⁵⁴¹. Leur politique se résumerait à des expéditions justifiées par le zèle religieux et/ou l'appât du gain (les objectifs de ces raids seront étudiés plus amplement dans la section suivante) à la suite desquelles les princes locaux deviennent vassaux de l'empire ghaznévide et payent un tribut annuel. L'arrivée des Ghūrīdes initie une rupture : « la dynamique de la politique vis-à-vis de l'Inde change radicalement »⁵⁴². Le sultanat de Delhi

⁵³⁸ *Ibid.* p. 86.

⁵³⁹ Allegranzi 2017 p. 123.

⁵⁴⁰ Inaba 2013, « The presence of the royal household and the treasure must have intensified the centripetal force of the royal capital Ghazni at the centre of the 'figure-eight' around which sultans, armies, merchants, etc. moved », p. 87.

⁵⁴¹ Flood 2009 (a) pp. 134-135.

⁵⁴² Eaton 2000 p. 251.

(599/1206-932/1056) est le premier pouvoir qui tente de construire un État et une société indomusulmane dans le nord de l'Inde⁵⁴³.

Après cette brève explication de la politique impériale du sultanat ghaznévide, nous allons passer à l'analyse détaillée de son aspect religieux, en commençant par les *ghazā* ou les raids menés contre ce qui sont considérés comme des « infidèles ». Clifford Edmund Bosworth considère cette politique religieuse ghaznévide comme un « impérialisme ». Il cherche à désigner ainsi « les politiques agressives des sultans et leur utilisation de la religion orthodoxe et de l'autorité morale du califat comme justification de celles-ci »⁵⁴⁴.

2. L'évolution de la notion de *ghazā* et sa place dans la politique religieuse des Ghaznévides

Les *ghazā* sont un des pendants de la politique religieuse des Ghaznévides. Menés officiellement pour lutter contre tout ce qui est en dehors de l'orthodoxie (telle que définie par le califat à Bagdad), ils sont un des moyens à la disposition des dynasties orientales comme les Ghaznévides pour légitimer leur pouvoir :

« Conformément à l'esprit du temps, les dynasties qui s'affirmèrent dans les régions orientales à partir du III^e/IX^e siècle, surent exploiter le *jihād* en tant que stratégie de légitimation. Après avoir affirmé leur pouvoir par la force des armes, leur action politique trouvait une justification nécessaire dans le maintien de la stabilité socio-économique et dans la lutte contre les mouvements hétérodoxes qui menaçaient le califat (ex. les Khārijites au Sistan, les Shi'ites en Iran occidental) et ses frontières (ex. les populations infidèles en Asie centrale et en Inde) »⁵⁴⁵.

La dynastie ghaznévide reprend cette stratégie qu'elle hérite des Samanides en continuant « à justifier leurs actions militaires dans une perspective religieuse »⁵⁴⁶. Avant de revenir plus en détail sur les *ghazā* à l'époque des Ghaznévides, il convient de donner une définition plus précise de cette notion et de son évolution au cours du temps.

⁵⁴³ *Ibid.*

⁵⁴⁴ *Ibid.*, « "imperialism" is used to denote the aggressive policies of the Sultans and their use of orthodox religion and the moral authority of the Caliphate as a justification for these », p. 54.

⁵⁴⁵ Allegranzi 2017 p. 102.

⁵⁴⁶ *Ibid.* p. 103.

a. Définition et évolution de la notion de *ghazā* en islam

D'après la troisième édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*, *ghazā* signifie « conquérir » ou « attaquer ». Ce mot ne serait mentionné qu'une seule fois dans le Coran (3:156). Cependant, il est souvent utilisé dans les *ḥadīth* pour faire référence au combat dans le *jihād* ; d'ailleurs, ces deux termes peuvent être utilisés de manière interchangeable pour désigner les attaques contre les « infidèles » au nom de l'islam. Par exemple, les batailles et les raids du prophète Muḥammad sont considérés comme des *ghazā*⁵⁴⁷. Dès les premiers temps de l'islam, cette activité apparaît comme un puissant moyen de légitimation du pouvoir. En effet, « la distinction entre *Dār al-islām* et *Dār al-kufr*, ce dernier étant destiné à la guerre (*ḥarb*), a été théorisée par les juristes de l'entourage du calife 'abbāsside dès la fin du II^e/VIII^e siècle afin de renforcer la légitimité califale dans le contexte de fixation de la frontière arabo-byzantine »⁵⁴⁸.

Il faut noter que ces raids au nom de la religion ne sont pas seulement dirigés contre les non-musulmans, mais concernent plus généralement tous les mouvements considérés comme hérétiques au sein et en dehors de l'islam. L'évolution de la signification du titre de *al-ghāzī*, à partir du IV^e/IX^e siècle, illustre bien cela : « *al-ghāzī* ne signifiait apparemment pas "celui qui pille des territoires non musulmans", comme pendant les périodes omeyyade et 'abbāsside, mais plutôt "celui qui pille à la fois les non-musulmans et les musulmans" »⁵⁴⁹. Jürgen Paul signale que lorsque ces raids sont dirigés contre des « hérétiques » musulmans, ce ne sont plus au nom du *jihād* mais au nom de la *ḥisba*. Ainsi, cette notion peut être utilisée comme une protection juridique pour combattre « certains groupes même par des moyens violents et sans sanction gouvernementale dès lors qu'ils peuvent être considérés comme ayant transgressé les frontières entre l'islam et l'incroyance »⁵⁵⁰.

⁵⁴⁷ Cook, David B., « Ghazw », *EI3*, 2013, consulté en ligne le 17 juin 2023.

⁵⁴⁸ Rhoné-Quer, Camille, « Le modèle du souverain-ghāzī en Iran nord-oriental (IX^e-XI^e siècle) », *Apprendre, produire, se conduire : le modèle au Moyen Âge, XLVe congrès de la SHMESp*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 350.

⁵⁴⁹ Cook, David B., « *Al-ghāzī* apparently meant not "one who raids non-Muslim territories for plunder," as it had during the Umayyad and 'Abbāsīd periods, but rather "one who raids both non-Muslims and Muslims" and generally supports the developing Sunnī supremacy », *EI3*.

⁵⁵⁰ Paul, Jürgen, « Violence and State-Building in the Islamic East » (Lecture delivered at the Mellon- Sawyer seminar, Oxford University, Nov 7, 2006), Online Working Paper 4, GSAA, Martin-Luther-University Halle-

Au cours des siècles, la notion de *jihād* et de *ghazā* va connaître des évolutions. Ainsi, dès la deuxième moitié du II^e/VIII^e siècle, ce ne sont plus les armées califales qui mènent ces expéditions militaires : on assiste à la privatisation et la segmentation de la guerre aux « infidèles »⁵⁵¹. Les « combattants de la foi », qui peuvent être désignés par les termes de *mutaṭawwiʿ*, *mujāhīd* ou *ghāzī*, sont désormais constitués de milices volontaires⁵⁵². Vassili Barthold, cité par Ali Anooshahr, note une nouvelle évolution : « la *ghazā*, qui était l'affaire des couches sociales inférieures, s'est transformée pour devenir le principal marqueur de l'identité du plus grand monarque de l'est au début du XI^e siècle »⁵⁵³, à savoir Maḥmūd de Ghazna. En d'autres termes, le *jihād* devient un des objectifs principaux de l'État ghaznévide ; de ce fait les *ghāzīs* sont entièrement contrôlés par l'État⁵⁵⁴. Cette transformation a été rendue possible et facilitée par la localisation de l'empire ghaznévide, à la limite du *Dār al-kufr*. Il a ainsi pu récupérer la rhétorique du califat 'abbāsside du II^e/VIII^e siècle à l'époque de sa confrontation avec l'empire byzantin⁵⁵⁵. La conduite du *jihād* et des *ghazās* contre tous les groupes jugés « hérétiques », qui devient une des missions de cette dynastie, contribue à la construction du modèle monarque idéal, à savoir le souverain *ghazī*, dont l'exemple le plus emblématique est Maḥmūd de Ghazna. Nous allons maintenant nous concentrer sur les *ghazās* à l'époque des Ghaznévides et détailler l'exemple de Maḥmūd.

Wittenberg, 2006, accessible en ligne : <http://wcms.itz.uni-halle.de/download.php?down=9045&elem=1986845>, « it is no longer under the heading of *jihād*, but under *ḥisba* ... ; the *ḥisba* can be used as a legal umbrella to stop certain types of behaviour or, quite generally, to fight certain groups even by violent means and without governmental sanction as soon as they can be seen as having transgressed the borders between Islam and unbelief », pp. 4-5.

⁵⁵¹ Allegranzi 2017 p. 101.

⁵⁵² *Ibid.*

⁵⁵³ Anooshahr 2009, « *ghaza* was transformed from being the business of the lower social strata to the primary identity of the greatest monarch of the east in the early eleventh century », p. 5.

⁵⁵⁴ Paul 2006 p. 14.

⁵⁵⁵ Rhoné-Quer 2015 p. 350.

b. Les caractéristiques des *ghazās* sous les Ghaznévides

Les ghazās : une mission traditionnelle des souverains ghaznévides

Avant de nous intéresser de plus près au modèle du souverain *ghāzī*, il serait utile de revenir de façon succincte sur la place des *ghazās* dans les préoccupations des sultans. Ainsi, les chercheur.euse.s notent qu'il s'agit d'une mission endossée par quasiment tous les dirigeants ghaznévides. Sebüktegin inaugure la tradition des raids dans le sous-continent indien en 376/986-87. Il avance le long de la vallée de la rivière de Kaboul pour affronter Jaypāl, le Rājā de Wayhind. Il le vainc à deux reprises et prend le contrôle de la région entre Kaboul et le nord-ouest du Pendjab⁵⁵⁶. Ces deux raids permettent aussi de diffuser pour la première fois la foi musulmane dans cette région⁵⁵⁷. Son successeur Maḥmūd est célèbre pour ces dix-sept raids. Ils sont dirigés aussi bien contre les Hindous que contre les « hérétiques » musulmans. Par exemple lors de sa troisième expédition en 394/1005 à Bhatiya, à l'est du Mūltan, Bed Ray, le souverain hindou local, est vaincu et Maḥmūd ordonne la construction de mosquées dans ces territoires⁵⁵⁸. Deux ans plus tard, en 396/1006, le dirigeant ghaznévide s'attaque à Abū'l-Futūḥ Dāwūd b. Naṣr, dans le Mūltan, sous prétexte que ce dernier cherchait à répandre les idées de la Bāṭniyya, jugées contraire à l'orthodoxie sunnite⁵⁵⁹. Ces raids continuent dans les décennies suivantes : « à l'instar de ses prédécesseurs, Mas'ūd I^{er} poursuivit les expéditions ghaznavides dans le sous-continent indien »⁵⁶⁰. Il dirige personnellement des expéditions en 424/1032 et en 428/1037⁵⁶¹. Son fils Mawdūd, qui règne sur un empire affaibli après la perte des territoires occidentaux comme le Khurāsān, semble avoir continué à remplir ce rôle historique. Il aurait mené des campagnes militaires dans le Hindu Kush, le Peshāwar et au nord du Hindustān vers la région du Cachemire⁵⁶².

⁵⁵⁶ Eaton 2000 p. 250.

⁵⁵⁷ Bosworth, Clifford Edmund, « Sebüktegin », *Encyclopaedia Iranica*, consulté en ligne le 22 février 2023.

⁵⁵⁸ Palabıyık, Muhammet Hanefi, « Gaznelilerin Hindistan Seferleri », *Ekev Akademi Dergisi*, 2007, Vol. 32, p. 146.

⁵⁵⁹ *Ibid.*

⁵⁶⁰ Allegranzi 2017 p. 123.

⁵⁶¹ Palabıyık 2007 p. 150.

⁵⁶² Ziad 2016 pp. 628-629.

La mort de Mawdūd en 440/1048 marque un arrêt temporaire des *ghazā*. En effet, une crise de succession qui dure environ une décennie se déclenche, considérée comme « les temps troubles » de l'histoire de cet empire. Le contexte n'est donc pas propice à la continuation de cette activité dans les années 1050. La mission traditionnelle de *ghazā* est reprise par les souverains suivants après la fin de cette crise, plus précisément à partir du règne d'Ibrāhīm (451-92/1059-99). Lahore, qui émerge comme une seconde capitale, sert de base pour les expéditions militaires menées dans le sous-continent indien. Sous Mas'ūd III, leur fréquence et intensité semblent franchir un nouveau seuil, atteignant même celles de l'époque de Maḥmūd. Ces missions traditionnelles continuent d'être remplies jusqu'au dernier souverain ghaznévide, Khusraw Malik (r. 552-82/1160-86). Sous son règne, l'empire est très affaibli et son territoire est réduit au Pendjab. Ce sultan, qui a déplacé la capitale à Lahore, mène des raids contre les princes hindous à la tête de petites principautés du nord de l'Inde⁵⁶³.

Le souverain ghāzī, une caractéristique du monarque idéal

Ces *ghazās*, menés officiellement pour lutter contre tous les mouvements considérés comme opposés au sunnisme, sont aussi un moyen pour les Ghaznévides de légitimer leur pouvoir dans les territoires qu'ils conquièrent. Ils ne sont pas les premiers à s'appuyer sur ce type de motifs religieux pour atteindre ce but. Comme le rappelle Camille Rhoné-Quer :

« La mise en avant des mérites guerriers permet d'occulter le défaut initial de légitimité des dirigeants vis-à-vis des contemporains – sujets, élites locales, émirs concurrents, voire calife. En effet, tous les dirigeants sultaniens d'Iran nord-oriental s'emparent du pouvoir grâce à leur puissance militaire »⁵⁶⁴.

Cette légitimation qui s'appuie sur la religion contribue à la création du modèle de monarque idéal. En effet, dans cette construction qui mêle plusieurs traditions (comme l'héritage iranien préislamique en créant par exemple des liens fictifs avec d'anciens rois sassanides), l'image du souverain *ghāzī*, « fléau des infidèles et défenseur de l'orthodoxie sunnite »⁵⁶⁵, a une place centrale. Cette image a été façonnée notamment par les poètes de cour de l'époque. Par exemple Firdawsī fait l'éloge de Maḥmūd et considère que ces raids contre les « infidèles » sont un

⁵⁶³ Inaba, Minoru, « Khusraw Malik », *EI3*, 2019, consulté en ligne le 19 juin 2023.

⁵⁶⁴ Rhoné-Quer 2015 p. 348.

⁵⁶⁵ Cappelletti 2015, « piaga degli infedeli e difensore dell'ortodossia sunnita », p. 105.

exemple à suivre pour tout souverain musulman pieux⁵⁶⁶. Les histoires des faits d'armes des souverains ghaznévides font l'objet, comme nous allons le voir plus tard, de récits standardisés. Elles s'appuieraient en partie sur les proclamations de victoire officielles ou *fath-nāma* envoyées au calife à Bagdad⁵⁶⁷. Les sources indiquent que les dirigeants ghaznévides s'impliquaient personnellement dans la rédaction de ces lettres⁵⁶⁸. Nous pouvons donc affirmer que les sultans ghaznévides, en particulier Maḥmūd, ont participé eux-mêmes à la construction de ce modèle de souverain *ghāzī*.

Cette image particulière du monarque idéal va continuer à exister après la disparition de cet empire. Ainsi, ce modèle va être repris par d'autres dynasties du monde musulman, en particulier dans les zones-frontières en Anatolie et en Inde, durant les siècles suivants⁵⁶⁹. Clifford Edmund Bosworth remarque quant à lui que l'image laissée par les Ghaznévides marque encore de nos jours les hagiographies historiques musulmanes pakistanaises et indiennes. Les souverains Ghaznévides, en particulier Maḥmūd, y sont décrits comme « les épées de Dieu, les marteaux du schisme islamique au sein de leur vaste empire et les humiliateurs des païens hindous au-delà de leurs frontières »⁵⁷⁰.

Le plus célèbre souverain *ghāzī* de la dynastie des Ghaznévides et plus généralement de l'ensemble des mondes musulmans toute période confondue est Maḥmūd. En 389/999, peu de temps après avoir pris le pouvoir, il promet au calife 'abbāsside al-Qādir de mener des *ghazās* chaque année⁵⁷¹. Au cours de son règne, il mènera au total dix-sept expéditions militaires⁵⁷². Il reçoit le *laqab* de *ghāzī* à la suite de sa deuxième expédition militaire en 391-2/1001-2 dans la région de Vayhand contre le Rājā Jaypal⁵⁷³. Il faut noter que ce surnom que l'on retrouve dans la poésie panégyrique n'est pas un titre officiel. En effet, il n'apparaît dans

⁵⁶⁶ Eaton 2000 pp. 303-304.

⁵⁶⁷ Cappelletti 2015 p. 105.

⁵⁶⁸ Anooshahr 2009 p. 58.

⁵⁶⁹ *Ibid.* p. 2.

⁵⁷⁰ Bosworth 1983, « swords of God, hammers of Islamic schism within their own vast empire and the humiliators of the pagan Hindus beyond their borders », p. 149.

⁵⁷¹ Cappelletti 2015 p. 48.

⁵⁷² Paul 2006 p. 14.

⁵⁷³ Palabıyık 2007 p. 146.

aucun document officiel et sur aucune monnaie⁵⁷⁴. Un des poèmes les plus importants qui contribuent à forger la légende de Maḥmūd est la *qaṣīda* rédigée à l'occasion de l'expédition contre le temple Somnāth en 417/1026, appelé aussi *qaṣīda Sumnātiyya*⁵⁷⁵. Les successeurs de Maḥmūd sont célébrés aussi pour leur zèle religieux. Nous pouvons par exemple citer l'exemple d'Ibrāhīm, qui reprend les *ghazā* après la fin de la crise de successions. Dans des fragments de pierre portant son nom retrouvés à Ghazna, nous retrouvons plusieurs inscriptions qui mettent en avant son rôle de défenseur de la foi⁵⁷⁶. Ainsi, nous décelons « *mālik riqāb al-ummam* », qui « invoque l'image du guerrier victorieux, debout, avec son pied sur le cou de l'ennemi vaincu »⁵⁷⁷, ainsi que les *laqab* de « "celui qui fortifie la religion" et "celui qui aide les musulmans" »⁵⁷⁸.

Évolution de la vision des contemporains sur les ghazā

Avant de focaliser l'analyse sur l'étude de la construction du récit des *ghazā*, il serait intéressant de nous arrêter sur l'avis des savants de l'époque à propos de cette activité. Nous remarquons que la vision des personnages éminents autour des souverains ghaznévides évolue. En effet, l'analyse de certains miroirs au prince ou bien des œuvres historiques de l'époque montre que ces raids ne sont plus vus d'un bon œil. Plus précisément, ce sont les raids menés personnellement par le roi qui sont l'objet de critiques. Par exemple Bayhaqī considère qu'il s'agit d'une distraction dangereuse pour un dirigeant⁵⁷⁹. Nizām al-Mulk est du même avis. Mener des *ghazās* n'est donc plus considéré comme un attribut du monarque idéal : « il est en effet significatif que, alors que sous le règne de Maḥmūd, la *ghazā* était considérée comme un outil de légitimité royale, dans les dernières années de la dynastie, les secrétaires et

⁵⁷⁴ Bosworth 1962 (b) p. 219.

⁵⁷⁵ Meisami 1990 p. 34.

⁵⁷⁶ Blair 1992 p. 182.

⁵⁷⁷ *Ibid.*, « Ibrahim's first epithet on the rectangular slabs "ruler of the necks of the people" (*mālik riqāb al-ummam*) also refers to his secular power and invokes the image of the victorious warrior standing with his foot on the neck of the defeated enemy », p. 183.

⁵⁷⁸ *Ibid.* p. 184.

⁵⁷⁹ Anooshahr 2009 p. 101.

fonctionnaires ghaznévides le considéraient comme une distraction catastrophique »⁵⁸⁰. Ils conseillent au souverain de déléguer cette activité aux commandants se trouvant aux frontières du *Dār al-kufr* (d'après Bayhaqī, c'est le *salār-i ghāziyān* ou commandant des *ghāzīs* qui devrait se charger de cette mission⁵⁸¹) et de s'occuper plutôt de renforcer l'ordre social et assurer la prospérité de l'empire⁵⁸².

Ce changement dans les critères du monarque idéal s'opère dans la deuxième moitié du V^e/XI^e siècle, à partir du règne de Mas'ūd I^{er}. Sa volonté de diriger personnellement les expéditions militaires en Inde, malgré les mises en garde de son entourage, l'aurait conduit à négliger les provinces occidentales de son empire. Cette négligence expliquerait la perte de ces territoires après la bataille de Dandānqān contre les Seldjoukides en 431/1040. Clifford Edmund Bosworth cite un épisode décrit par Bayhaqī pour illustrer cela :

« Au cours de l'hiver 429/1037-8, Mas'ūd insista pour mener personnellement une expédition dans la soi-disant "Forteresse Vierge" (*Qal'at al-'Adhrā*) de Hānsī, à environ soixante-dix miles au nord-ouest de Delhi, accomplissant ainsi un vœu religieux qu'il avait fait, même si la situation au Khurāsān et à l'ouest était très menaçante. Les discussions entre le sultan et ses ministres concernant la pertinence de cette expédition, telles que rapportées par Bayhaqī, montrent clairement qu'un clivage de vues existait entre le sultan, héritier de la tradition *ghāzī* de son père, et ses conseillers de la bureaucratie perse, très conscient de la tâche historique de l'Iran de préserver sa frontière nord-est, le Khurāsān et l'Oxus, contre les barbares des steppes, en l'occurrence les Oghuz »⁵⁸³.

⁵⁸⁰ *Ibid.*, « It is indeed significant that whereas during the reign of Maḥmūd *ghazā* was considered a tool for royal legitimacy, in the later years of the dynasty, Ghaznavid secretaries and officials considered it a catastrophic distraction », p. 102.

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² *Ibid.* p. 74 ; pp. 101-102.

⁵⁸³ Bosworth 1962 (a), « In the winter of 429/1037-8 Mas'ud insisted on personally leading an expedition to the so-called "Virgin Fortress" (*Qal'at al-'Adhrā*) of Hānsī, some 70 miles to the north-west of Delhi, in fulfilment of a religious vow he had made, even though the situation in Khurāsān and the west was highly menacing. The discussions between the Sultan and his ministers concerning the advisability of this expedition, as reported by Bayhaqī, show clearly how a cleavage of views existed between the Sultan, heir to the *ghāzī*-tradition of his father, and his advisers from the Persian bureaucracy, highly conscious of the age-old task of Iran to preserve

c. Raconter les *ghazā* : un récit standardisé

Bien que critiqués par les savants et les bureaucrates de l'empire, les raids des souverains ghaznévides contre les « infidèles » continuent d'être célébrés dans la littérature panégyrique, permettant ainsi de forger la légende du souverain *ghāzī*. Ali Anooshahr donne l'exemple de Maḥmūd : « l'image de Maḥmūd en tant que légendaire roi *ghāzī* de la littérature ne découlait pas simplement de l'ampleur de ses réalisations militaires, mais en fait de la capacité des Ghaznavides à monopoliser le récit des actes du sultan »⁵⁸⁴. Le récit de ces expéditions militaires sont standardisés et répondent à un certain nombre de critères. En effet, « les structures narratives dans lesquelles s'insèrent les descriptions des batailles sont très similaires les unes aux autres, et renvoient à un schéma commun assez standardisé, caractérisé par des épisodes et des formules fixes récurrents »⁵⁸⁵. Il serait donc intéressant de faire une présentation rapide de ces récits qui, en exaltant le zèle religieux des sultans, jouent un rôle non négligeable dans la légitimation du pouvoir.

Ces récits qui exaltent le souverain et ses succès militaires contre les « infidèles » apparaissent essentiellement dans la poésie panégyrique, plus précisément dans les *qaṣīdas* composées par les poètes de cour. Celles rédigées par les poètes présents à la cour de Maḥmūd serviront de modèle pour les générations suivantes. Deux poètes se distinguent particulièrement : Farrukhī et 'Unṣurī⁵⁸⁶. Ainsi, la *qaṣīda Sumnātiyya* de Farrukhī est un modèle suivi par tous les poètes qui commémorent la victoire de leurs patrons⁵⁸⁷. De même,

its north-eastern frontier, Khurāsān and the Oxus, against the barbarians of the steppes, in this case, the Oghuz », p. 57.

⁵⁸⁴ Anooshahr 2009, « Maḥmūd's image as the legendary ghazi king of literature did not derive merely from the extent of his military accomplishments, but in effect from the ability of the Ghaznavids to monopolize the recounting of the sultan's deeds », p. 73.

⁵⁸⁵ Cappelletti 2015, « La strutture narrative in cui si inseriscono le descrizioni delle battaglie sono tra loro molto simili, e si rifanno a uno schema comune piuttosto standardizzato, caratterizzato da episodi e formule fisse ricorrenti », p. 105.

⁵⁸⁶ Sharma 2000 p. 2.

⁵⁸⁷ *Ibid.* p. 12.

Mas‘ūd-i Sa‘d-i Salmān fait beaucoup référence à ‘Unṣurī dans son œuvre, ce qui, d’après Sunil Sharma, serait une preuve de l’influence de ce poète de l’époque de Maḥmūd⁵⁸⁸.

Dans ces poèmes, les expéditions militaires, en particulier celles dans le sous-continent indien, sont décrites comme des aventures merveilleuses dans un territoire rempli de trésors et d’étranges légendes⁵⁸⁹. Gillies Tetley, dans son étude sur la poésie des époques ghaznévide et seldjoukide, s’est intéressée aux *qaṣīdas* de Farrukhī. Elle les décrit dans les termes suivants :

« Les *qaṣīdas* de Farrukhī sur les campagnes indiennes décrivent avec éclat l’excitation et les difficultés des voyages, les aspects exotiques et terrifiants des terres traversées par l’armée et le triomphe final sur l’infidèle. Le courage, la détermination, la foi en Dieu et le commandement suprême du sultan sont constamment loués »⁵⁹⁰.

Ali Anooshahr, qui s’est focalisé sur les récits narrant les exploits militaires de Maḥmūd contre les « infidèles » (il ne se limite pas à la poésie panégyrique et il inclut aussi des œuvres historiques telles que ceux de Gardīzī et al-‘Utībī), note qu’ils sont composés de sept étapes. La première étape correspond à la mise en place du cadre du récit : l’auteur rapporte ici les motivations du souverain *ghāzī*, à savoir la recherche de butin, le zèle religieux et le goût pour l’aventure⁵⁹¹. Dans la deuxième étape, il décrit un obstacle rencontré sur le chemin. Il s’agit d’un obstacle naturel, le plus souvent une rivière ou un désert. La troisième étape correspond à la rencontre avec l’ennemi. La quatrième est dédiée à la description de la bataille. A la cinquième étape, le souverain indien est poussé à un auto-massacre. Pour finir, la sixième étape correspond à la capture des temples et forteresses de l’ennemi, et l’étape finale au retour triomphal à Ghazna. Ces sept étapes « forment le plan de base, pour ainsi dire, sur lequel les récits des *ghazā* indiens ont été construits »⁵⁹².

⁵⁸⁸ *Ibid.*

⁵⁸⁹ Tetley 2009 p. 72.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, « Farrukhī’s *qaṣīdas* on the Indian campaigns vividly describe the excitement and hardships of the journeys, the exotic and terrifying aspects of the lands traversed by the army, and the final triumph over the infidel. The courage, determination, faith in God and supreme generalship of the Sultan are given constant praise », p. 4.

⁵⁹¹ Anooshahr 2009 p. 62.

⁵⁹² *Ibid.*, « To sum up, these seven stages (...) formed the basic blueprint, so to speak, according to which the reports of the Indian *ghaza* were constructed », p. 64.

L'exaltation du souverain *ghāzī* s'observe enfin dans les sources matérielles. Le meilleur exemple est la longue inscription en langue persane sur les murs du palais de Mas'ūd III qui loue les prouesses militaires des souverains ghaznévides contre les mouvements jugés hérétiques par l'orthodoxie sunnite. La place prépondérante occupée par ce sujet dans cette inscription monumentale est jugée frappante par les chercheurs. D'après eux, cela reflèterait « l'atmosphère de piété agressive » et l'esprit de *jihād* qui ont conduit les souverains ghaznévides à mener de nombreuses expéditions⁵⁹³. Ils mettent en lumière aussi le ton épique de cette inscription. Il serait inspiré par le *Shāhnāma* de Firdawsī, aussi bien dans le contenu que dans la forme (le texte de l'inscription a été rédigé sur le même mètre, *mutaqarib*⁵⁹⁴). Il faut noter que cette œuvre épique est très importante pour les souverains ghaznévides : ils faisaient « réciter le texte à leur cour par un personnage officiel, le Šāh-nāma-ḥān (« récitateur du Šāh-nāma »), qui a autant d'importance que le lecteur du Coran »⁵⁹⁵. En adoptant le ton épique de la tradition iranienne pré-islamique pour célébrer le souverain *ghāzī*, cette inscription vise à fusionner les caractéristiques du champion de la foi et celles du héros iranien⁵⁹⁶.

d. Le but des *ghazā* : propagation de la foi ou recherche de butin ?

Avant de clôturer ce point sur les *ghazā* chez les Ghaznévides, il faut signaler qu'un débat existe chez les spécialistes de cette dynastie sur les objectifs réels de ces expéditions militaires : visent-elles à réprimer les mouvements hétérodoxes ou bien seul l'appât de gains et de butins motivent les *ghāzī* ? Comme nous l'avons vu, les sources écrites rapportent que le but est « d'extirper le paganisme hindou et le shī'isme ismaélien »⁵⁹⁷. Des chercheurs comme Erdoğan Merçil, s'appuyant sur ces sources écrites, considèrent que les motivations des dirigeants ghaznévides sont bien religieuses :

« À la lumière des informations que nous avons obtenues des sources, nous essaierons d'indiquer que le but principal des opérations militaires de Sebüktegin, de son fils

⁵⁹³ Hillenbrand Robert, « The architecture of the Ghaznavids and Ghūrids », dans Carole Hillenbrand (éd.), *Studies in honour of Clifford Edmund Bosworth. Vol. II, The Sultan's turret: studies in Persian and Turkish Culture*, Leyde, Brill, 2000, p. 187.

⁵⁹⁴ *Ibid.* p. 179.

⁵⁹⁵ Rhoné-Quer 2015 p. 351.

⁵⁹⁶ Blair 1992 p. 41.

⁵⁹⁷ Giunta 2003 p. 34.

Maḥmūd et des sultans après lui était le *jihād*, c'est-à-dire la propagation de la religion de l'islam en Inde »⁵⁹⁸.

Cet avis n'est pas partagé par un grand nombre de spécialistes occidentaux. ales du XX^e siècle. Iels affirment que ces raids sont une des composantes d'une politique économique à court terme entrepris pour des raisons purement matérielles, permettant de transférer rapidement des biens meubles vers le centre de l'empire plus à l'ouest⁵⁹⁹. La rhétorique religieuse qui transparait dans les sources ne reflétaient donc pas la réalité. Le fait que les Ghaznévides n'aient pas cherché à s'installer et à contrôler directement les territoires qu'ils attaquent dans le sous-continent indien constituerait un argument soutenant cette théorie⁶⁰⁰. La présence de contingents indiens non-convertis à l'islam dans leurs armées seraient une preuve supplémentaire⁶⁰¹. Enfin, les riches butins ramenés à la capitale Ghazna après une expédition militaire montreraient que la recherche de butin était la motivation principale de ces souverains *ghāzīs*. Scott C. Levi donne un exemple tiré de *al-Tā'rikh al-Yamīnī* de l'historien al-'Utbi. Lors de l'expédition de 391-2/1001-2 mené dans le Hindustān, Maḥmūd a capturé 100 000 personnes⁶⁰². Quant à l'expédition dirigée contre le temple à Somnāth, elle a permis de récolter de grandes richesses, notamment vingt millions de dinars⁶⁰³. Parmi les défenseurs de cette vision, nous retrouvons Vassili Barthold. Dans son ouvrage *Turkestan down to the Mongol invasion*, il affirme que « les guerres de religion de Maḥmūd, comme d'autres l'ont déjà dit, s'expliquent pleinement par sa volonté de s'emparer des richesses de l'Inde, et il n'y a aucune raison de les considérer comme dues au fanatisme religieux »⁶⁰⁴. Clifford Edmund Bosworth a

⁵⁹⁸ Merçil, Erdoğan, « Gaznelilerin Hindistan Siyaseti », Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, İstanbul, *İÜEF Tarih Araştırmaları Dergisi*, 1991, « Biz kaynaklardan elde ettiğimiz bilgilerin ışığı altında Sebüktegin, oğlu Mahmūd ve ondan sonraki sultanların askerî harekâtının başlıca gayesinin *cihad*, yani Hindistan'da Islâm dinini yaymak olduğunu belitirmeğe çalışacağız », p. 547.

⁵⁹⁹ Ziad 2016 p. 652.

⁶⁰⁰ Eaton 2000 pp. 250-251.

⁶⁰¹ Anooshahr 2009 p. 5.

⁶⁰² Levi, Scott C., « Hindus Beyond the Hindu Kush: Indians in the Central Asian Slave Trade », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 2002, Vol. 12, n° 03, p. 282.

⁶⁰³ Bosworth 1963 p. 78.

⁶⁰⁴ Barthold, Vassili, *Turkestan down to the Mongol invasion*, Londres, Luzac, 1928, « The religious wars of Mahmūd, as has already been said by others, are fully explained by his endeavour to seize the riches of India, and there are no grounds for regarding them as due to religious fanaticism », pp. 290-291.

une opinion similaire. Pour lui, la volonté de répandre l'islam n'était pas la motivation principale. En effet, il n'y aurait eu aucun effort de la part des sultans ghaznévides de convertir les populations en masse ; au contraire, les territoires visés par les *ghazā*, après avoir été pillé, sont laissés sous le contrôle des princes hindous locaux et la population continue d'exercer librement sa religion⁶⁰⁵.

Les études menées ces dernières décennies tendent à remettre en cause ces visions manichéennes qui voient dans ces *ghazās* soit des motivations purement religieuses soit seulement économiques, la réalité étant bien plus complexe. Comme le rappelle Muhammet Hanefi Palabiyik, chercher une seule raison dans les événements politiques et sociaux est une erreur⁶⁰⁶. Les nouvelles données issues des travaux innovants sur les sources matérielles ont eu un apport considérable dans notre connaissance de ce sultanat. Les études sur la numismatique remettent en cause les deux théories présentées plus haut, et montrent que les motivations de ces souverains sont multiples. Nous pouvons citer à nouveau l'exemple des monnaies retrouvées à Kashmir Smast que nous avons présentées dans l'introduction de ce mémoire. Kashmir Smast est un ancien temple hindou situé à Gandhara, région à cheval entre le nord-ouest du Pakistan et l'Afghanistan oriental. Nous avons vu que ce temple continue ses activités comme l'émission d'une monnaie locale à l'époque des Ghaznévides. Il s'adapte même à la conjoncture de l'époque en frappant des monnaies avec une légende arabe et des formules islamiques faisant référence aux souverains de cette dynastie⁶⁰⁷ (voir Annexe 15). D'après Waleed Ziad, cette découverte remet en question les discours essentialistes sur les *ghazā* ghaznévides à deux niveaux⁶⁰⁸. Premièrement, elle relativise le zèle religieux glorifié dans les sources écrites de l'époque, montrant que la destruction des temples au nom de sunnisme était loin d'être systématique. Ces nouvelles données numismatiques prouvent également que la politique des Ghaznévides ne se résume pas à des objectifs de court-terme de recherche de butins et montrent que ces derniers ont eu aussi « des objectifs économiques à long terme

⁶⁰⁵ Bosworth 1962 (a) pp. 54-55.

⁶⁰⁶ Palabiyik 2007 p. 142.

⁶⁰⁷ Ziad 2016 p. 630.

⁶⁰⁸ *Ibid.* p. 619.

nécessitant la préservation de certaines institutions sacrées, de leurs rouages administratifs et fiscaux et de leurs réseaux de patronage »⁶⁰⁹.

3. Qui mènent les expéditions militaires ? La composition des armées ghaznévides

Avant de passer à l'étude des autres aspects de la politique religieuse des Ghaznévides, il serait intéressant de nous arrêter sur la composition des armées ghaznévides. Nous avons affaire à des armées multiethniques qui comprennent des contingents non-musulmans. Cet élément est non-négligeable car il permet de nuancer aussi l'image du souverain *ghāzī* qui répand l'islam et défend le sunnisme et le califat 'abbāsside. En effet, les souverains ghaznévides ont mené à de nombreuses occasions des expéditions militaires contre des populations et pouvoirs musulmans avec ces contingents qui devraient, si la rhétorique officielle était respectée, être considérés comme des « infidèles » et être la cible du zèle religieux des souverains.

a. Les divers héritages des armées ghaznévides

Avant de passer à l'étude de la composition des armées, il serait intéressant d'analyser les héritages dans lesquelles elles s'inscrivent afin de mieux comprendre la machinerie militaire des Ghaznévides. Les traditions qu'ils reprennent sont multiples : 'abbāsside, indienne et celles des dynasties orientales à partir du III^e/IX^e siècle. Pour illustrer ces héritages, nous nous concentrerons sur trois points : la présence de soldats-esclaves et la nature multiethniques des forces armées ghaznévides ; leur financement et enfin une technique de guerre particulière, l'usage des éléphants.

Les soldats-esclaves et les armées multiethniques dans les mondes musulmans

La première caractéristique que nous allons étudier est la présence de soldats-esclaves, appelés *ghilmān* en persan et *mamālīk* en arabe. Il faut noter que la présence de ce corps de l'armée s'observe chez de nombreux pouvoirs musulmans à l'époque médiévale. Les Ghaznévides n'innovent donc pas en les intégrant à leur force militaire. L'usage de soldats-esclaves débute dans les premiers temps de la période 'abbāsside, plus précisément sous le

⁶⁰⁹ *Ibid.*, « The early Ghaznavids may also have had long-term economic objectives that necessitated preserving certain sacred institutions and their administrative and fiscal machinery and patronage networks ».

calife al-Mu‘taṣim (r. 218–27/833–42). Il s’agit d’esclaves turcs originaires des steppes d’Asie centrale⁶¹⁰. Son but est de contrebalancer l’influence et le pouvoir de l’armée tribale arabe, les *muqātila*⁶¹¹. Ces soldats qui, contrairement aux armées tribales arabes, n’ont pas d’attache locale et donc pas d’intérêts personnels à défendre et à préserver, seraient plus loyaux au calife en place. Cette pratique se diffuse ensuite dans tout le reste des mondes musulmans. Par exemple, les Samanides, dès le règne de Ismā‘īl b. Aḥmad (279-95/892-907), emploient des *ghilmān* turcs pour contrebalancer le pouvoir des *dihqāns* iraniens qui s’opposent à leur politique centralisatrice⁶¹². Le recrutement de *ghilmān* turcs s’observe aussi chez les Qarakhanides.

La seconde caractéristique est la présence de plusieurs ethnies au sein de l’armée. Les armées multiethniques ne sont pas non plus propres aux Ghaznévides. Ainsi, les armées du califat fātimide du Caire comprennent des soldats-esclaves d’origine turque, mais aussi des Berbères et des Soudanais ; de même les Bouyides intègrent dans leurs armées des *ghilmān* turcs, mais aussi des contingents arabes et dailamīs⁶¹³. Il s’agit aussi d’une manière de maintenir un équilibre et d’éviter qu’un corps de l’armée prenne l’ascendant sur le souverain en place. Le *Qābūs-nāma* rapporte que le choix de Maḥmūd de Ghazna d’intégrer parmi les gardes du palais des contingents Turcs et Indiens est un moyen « de maintenir un équilibre de terreur des deux côtés, les *ghulāms* n’étaient pas plus fiables à ses yeux que les soldats indiens »⁶¹⁴. Le vizir seldjoukide Niẓām al-Mulk, dans son miroir au prince, considère la présence de contingents multiethniques comme une force et érige les armées de Maḥmūd en un exemple à suivre⁶¹⁵.

⁶¹⁰ Hathaway, Jane, « Mamlūk », *EI3*, 2021, consulté en ligne le 21 juin 2023.

⁶¹¹ Bosworth 1963 p. 107.

⁶¹² *Ibid.* p. 108.

⁶¹³ *Ibid.* p. 109.

⁶¹⁴ Tor, Deborah G., « The Mamluks in the Military of the Pre-Seljuq Persianate Dynasties », *Iran* 46, 2008, « Qābūs-nāma recounts how Maḥmūd of Ghazna, the author's father-in-law, composed his palace guard of Turkish *ghilmān* and Indians, in order to maintain a balance of terror on both sides; the *ghulāms* were no more reliable in his view than the Indian soldiers », p. 223.

⁶¹⁵ *Ibid.* p. 218.

Le financement des armées ghaznévides

Nous pouvons également faire un point sur la rémunération de ces armées ghaznévides. Nous distinguons trois sources de revenus principales. La première est issue des taxes des provinces occidentales. Il s'agit de régions très riches où le commerce est florissant. Les Samanides rémunéraient également leurs armées grâce aux revenus issus du commerce et l'agriculture de ces terres⁶¹⁶. Cependant, cette source de revenu disparaît en 431/1040, lorsque ces territoires occidentaux sont définitivement perdus après la défaite à la bataille de Dandānqān contre les Seldjoukides. Les butins acquis lors des raids, en particulier dans le sous-continent indien, constituent la deuxième source de revenus. Ces richesses acquises se répartissaient d'une façon particulière. Ainsi, un cinquième du butin revenait au souverain. Le reste était distribué à l'armée : chaque soldat recevait une rémunération en fonction de son rang. Enfin, les soldats s'étant distingués par un acte de bravoure ou des faits d'armes exceptionnels lors d'un combat recevaient une somme en bonus, appelée *ṣilāt*⁶¹⁷. Ces deux sources de revenus permettaient de payer les troupes : c'est le système de *razaqāt*. Cette pratique existait aussi chez les Ṭāhirides, les Samanides et les Bouyides⁶¹⁸.

La troisième voie pour le paiement des soldats est la distribution de fiefs. Cela correspond au système de *iqṭā'*. Ce système aurait été utilisé dès l'époque d'Alptegin lorsqu'il s'installe à Ghazna⁶¹⁹. Plusieurs mentions à cette pratique existent dans les sources. L'historien Muḥammad b. 'Alī Shabānkāra'ī fait référence à une réforme de ce système dans le Zābulistān, la région autour de Ghazna⁶²⁰. On le retrouve aussi chez Sanā'ī qui se plaint de la pratique des Turcs de prendre les territoires de façon illégale. Cela montrerait peut-être que « l'État a été contraint à des politiques de confiscation afin de trouver des terres à accorder en tant

⁶¹⁶ Paul 2006 p. 14.

⁶¹⁷ Bosworth 1963 p. 126.

⁶¹⁸ Bosworth, Clifford Edmund, « The Coming of the Turks into the Islamic World » dans Donald Sydney Richards (éd), *Islamic Civilisation 950-1150*, Oxford, Cassirer, 1973, p. 13.

⁶¹⁹ *Ibid.* p. 14.

⁶²⁰ Bosworth, Clifford Edmund, « Ghaznavid Military Organization », *Der Islam*, 1960, 36, p. 72.

qu'*iqtā* »⁶²¹. Sous les derniers Ghaznévides, l'usage de distribution de fiefs devient plus courant⁶²².

L'office qui gère le paiement des armées et plus généralement son organisation interne est le *Dīwān-i 'Arḍ*. C'est une institution qui existait déjà à l'époque sassanide⁶²³. Ce département est dirigé par le '*āriḍ*, qui occupe une place importante au sein de l'administration centrale, étant considéré comme le deuxième poste le plus important après celui de vizir⁶²⁴. Ce poste nécessitant une expérience dans la bureaucratie, il est le plus souvent occupé par des Iraniens. Il existe aussi des '*āriḍ* de rang inférieur : « en plus des '*āriḍ* dans l'administration centrale, il y avait des '*āriḍ* et des *katkhodās* inférieurs, des quartiers-maîtres, nommés pour les armées dans les provinces »⁶²⁵. Tous ces bureaucrates se chargent du paiement du *bīstegānī* (terme persan) ou *al- 'ishrīniyya* (terme arabe). En temps normal, le salaire des soldats était payé en avance afin de leur permettre de s'équiper pour la prochaine campagne militaire⁶²⁶.

L'usage des éléphants

Enfin, pour conclure sur les héritages de la machinerie militaire ghaznévide, nous pouvons nous arrêter sur l'usage des éléphants, une technique de guerre d'origine indienne que l'on retrouve aussi chez les Sassanides. Il faut noter que l'emploi des éléphants n'était pas étranger aux pouvoirs musulmans. Ainsi, les Omeyyades et les 'Abbāssides les employaient aussi, mais seulement lors de cérémonies⁶²⁷. Ce sont les Ghaznévides qui commencent à en faire usage à des fins militaires, en imitant les princes indiens. La possession d'éléphants est

⁶²¹ Bosworth 1973, « There exist some lines of the 12th-century Ghaznavid poet Sanā'ī in which the author complains that the Turks have taken people's land unlawfully, possibly implying that the state had been forced into confiscatory policies in order to find land to grant out as *iqtā*'s », p. 15.

⁶²² *Ibid.* p. 14.

⁶²³ Lambton, Ann, K.S., « *Eqṭā*' », *Encyclopaedia Iranica*, 1998, consulté en ligne le 22 juin 2023 ; Bosworth 1963 p. 122.

⁶²⁴ Bosworth 1960 (a) p. 68.

⁶²⁵ *Ibid.* « As well as the '*Āriḍ* at the centre, there were lesser '*ariḍ*s and *katkhodās*, quarter-masters, appointed for armies in the provinces ».

⁶²⁶ *Ibid.* p. 71.

⁶²⁷ Blair 1992 p. 112.

aussi une source de prestige et une preuve tangible de pouvoir⁶²⁸. C'est pourquoi les souverains ghaznévides envoient des éléphants comme cadeau au calife 'abbāsside. Par exemple en 414/1023, Maḥmūd « a envoyé des éléphants au calife al-Qādir accompagné du *faṭh-nāma* annonçant ses victoires en Inde »⁶²⁹. Les éléphants font l'objet d'une stratégie militaire spécifique. Durant une bataille, ils sont placés en ligne de front. Ils sont ensuite enrégimentés pour charger l'ennemi⁶³⁰. En 510/1116-17, Mas'ūd III a fait usage des éléphants durant la bataille aux environs de Ghazna contre le seldjoukide Sanjar, effrayant ainsi les chevaux de l'ennemi⁶³¹. Il faut noter qu'une armée lourdement équipée a aussi des désavantages. Elle s'est avérée inefficace contre les invasions des Oghuz turcs durant le règne de Mas'ūd I^{er}⁶³².

Le nombre d'éléphants des armées ghaznévides est important. Lors du passage en revue de l'armée par Mas'ūd I^{er} en 422/1031 à Kaboul, 1670 éléphants auraient été dénombrés⁶³³. Les éléphants sont hébergés dans des *pīlbānes* qui peuvent accueillir jusqu'à 1000 éléphants. Leur gestion est en grande partie assurée par les Indiens qui occupent des postes d'échelons inférieurs⁶³⁴. Ils sont sous la supervision du *Muqaddam-i Pīlbānān*. Il s'agit d'un poste de haut-rang au sein de l'administration ghaznévide. D'après Baihaqī, le prix d'un éléphant s'élève à 100 000 dirhams⁶³⁵. Ces éléphants peuvent être issus des pillages lors de raids militaires menés dans le sous-continent indien. Al-'Utbi rapporte que Maḥmūd capture des éléphants Ṣailamānī, réputée excellent dans le domaine militaire, lors de son expédition à Thanesar en 405/1014-15⁶³⁶. Ces éléphants sont issus aussi des tributs payés par les princes indiens soumis aux

⁶²⁸ Bosworth 1960 (a) p. 61.

⁶²⁹ Blair 1992 p. 112.

⁶³⁰ Bosworth 1960 (a) p. 64.

⁶³¹ Bosworth 1963 p. 116.

⁶³² *Ibid.* p. 117.

⁶³³ Bosworth 1960 (a) p. 62.

⁶³⁴ Bosworth, Clifford Edmund, « Notes on Some Turkish Names in Abu 'l-Faḍl Bayhaqī's *Tārīkh-i Mas'ūdī* », *Oriens*, 2001, Vol. 36, p. 308.

⁶³⁵ Bosworth 1960 (a) p. 62.

⁶³⁶ *Ibid.* p. 61.

Ghaznévides. Par exemple, le Hindu Shahi Anandapala, après sa défaite contre Maḥmūd, a accepté de payer un tribut annuel qui comprend notamment cinquante éléphants⁶³⁷.

b. La composition des armées ghaznévides

Après cette présentation rapide des héritages dans lesquelles s'inscrivent les armées ghaznévides, nous allons centrer l'analyse sur l'étude de leurs contingents ethniques. Ces derniers peuvent être recrutés par l'administration centrale, ou bien être délégué aux gouverneurs provinciaux qui les emploient au niveau local pour des expéditions spécifiques⁶³⁸.

Les Turcs

Les Ghaznévides suivent la tradition ancienne d'intégrer des soldats-esclaves d'origine turque dans leurs armées. D'ailleurs, leur ancêtre, Sebüktegin, est un ancien *ghulām* turc au service des Samanides. Originaires des steppes d'Asie centrale, ils sont soit acquis par le l'autorité centrale, soit offerts en cadeaux par d'autres pouvoirs musulmans⁶³⁹. Par exemple Toghrīl, qui renverse Mawdūd et usurpe le trône ghaznévide en 443/1052, était un *ghulām* offert aux Ghaznévides par la femme du chef qaraghanide Arslān Khān Maṣṣūr b. 'Alī⁶⁴⁰. Il faut signaler aussi que des Turcs issus de tribus nomades sont employés en tant que mercenaires dans les *ghazās* :

« Une section des Oghuz, appelée par les contemporains les "Turkmènes irakiens" pour les distinguer des groupes menés par la famille seldjoukide, fut autorisée à s'installer au Khurāsān en 416/1025 par Maḥmūd, et enrôlée sous leurs propres chefs comme auxiliaires »⁶⁴¹.

Dans cette partie, nous centrerons notre analyse sur les soldats-esclaves qui font partie de l'armée permanente de cet empire.

⁶³⁷ *Ibid.* p. 78.

⁶³⁸ *Ibid.* p. 54 ; p. 60.

⁶³⁹ *Ibid.* p. 44.

⁶⁴⁰ Bosworth 2001 p. 311.

⁶⁴¹ Bosworth 1963, « A section of the Oghuz, called by contemporaries the "Iraqī" Turkmens to distinguish them from the bands led by the Seljuq family, were admitted to Khurāsān in 416/1025 by Maḥmūd, and enrolled under their own leaders as auxiliaries », p. 109.

Il existe un débat parmi les scientifiques sur la place qu'occupait ce contingent de *ghilmān* turcs dans les armées ghaznévides. Clifford Edmund Bosworth considère qu'ils constituent le noyau dur des armées ghaznévides. Les études plus récentes tendent à remettre en cause cette théorie et affirment plutôt que la place de ces derniers est bien moins importante. Deborah G. Tor juge pertinent de faire une comparaison avec les armées des pouvoirs musulmans contemporains des Ghaznévides, qui ont été étudiées par Bosworth lui-même :

« Pourtant, l'examen méticuleux de Bosworth des autres armées de cette période, samanide, bouyide et qarakhānide, contredit cette affirmation ; les exemples qu'il donne de forces mameloukes sont tous constitués soit d'individus isolés, soit de troupes relativement petites ; une garde personnelle d'un millier de soldats ne constitue pas "une armée construite autour d'un noyau d'esclaves" »⁶⁴².

Ainsi, comme au sein des armées des pouvoirs voisins, les *ghilmān* seraient essentiellement employés comme gardes du palais.

La chercheuse s'appuie aussi sur un autre élément mis en lumière par Bosworth : l'usage indifférenciée de deux qualificatifs différents qui servent à désigner la personne à la tête de ce contingent. Il s'agit des termes *Sālār-i Ghulāmān*, c'est-à-dire commandant des *ghilmān*, et *Sālār-i Ghulāmān-i Sarāy*, le commandant des *ghilmān* du palais. « La fongibilité de ces termes indique clairement que les Mamelouks étaient des gardes du palais et non le pilier des armées »⁶⁴³. Enfin, la description des armées dans les sources tend à confirmer cette hypothèse. Deborah G. Tor cite la description d'Abu'l-'Abbās al-Ṭūsī, un ambassadeur du calife de Bagdad envoyé à Ghazna à l'époque de Maḥmūd. Ce témoignage montre que les *ghilmān* turcs sont aussi moins important numériquement. Cet envoyé rapporte que le nombre

⁶⁴² Tor 2008, « Yet Bosworth's own meticulous review of the other armies of this period, Sāmānid, Buyid and Qarakhānid, contradicts that accepted wisdom; the examples he adduces of Mamluk forces all consist of either single individuals or relatively small troops; a personal guard of a thousand soldiers does not constitute "an army built around a slave nucleus" », p. 217.

⁶⁴³ *Ibid.*, « the fungibility of these terms clearly indicates that the Mamluks were a palace guard and not the mainstay of the armies ».

des soldats faisant partie de l'infanterie, parmi laquelle se trouvent un grand nombre d'Indiens, est de 30 000 tandis que les *ghilmān* turcs ne dépasseraient pas les 10 000⁶⁴⁴.

Le témoignage d'Abu'l-'Abbās al-Ṭūsī est intéressant aussi d'un autre point de vue. Il n'utilise à aucun moment le terme « esclave » pour décrire les soldats indiens des armées ghaznévides. Il est possible de généraliser cette observation à toutes les sources écrites. En effet, l'épithète de *ghulām*, c'est-à-dire de soldat-esclave, est utilisé explicitement seulement lorsqu'il est question de Turcs⁶⁴⁵. Le statut des autres membres permanents des armées, comme les Indiens, est donc plus flou et l'objet de débat dans la communauté scientifique.

Les Indiens

Avant de passer à la présentation de ce contingent de l'armée, il serait intéressant de faire un point sur les débats qui entourent son statut. L'esclavage n'est pas une nouveauté introduite par les pouvoirs musulmans dans le sous-continent indien. Au contraire, les sources telles que *Arthaśāstran*, *Manu-smṛiti* ou bien *Mahābhārata* montrent que l'esclavage était connu dès le début de notre ère. Des sources plus anciennes suggèrent même que cette pratique existait déjà à l'époque de Bouddha, soit au VI^e siècle avant J.-C⁶⁴⁶. Cette pratique ne disparaît pas et continue les siècles suivants. Dans les sources écrites datant de l'époque ghaznévide, plusieurs récits de capture de personnes qui sont ensuite vendues comme esclave apparaissent. A titre d'exemple, nous pouvons évoquer les chiffres rapportés par *Tārikh-i Firishta* à propos de l'expédition de Thanesar en 405/1014. D'après cette source historique, les Ghaznévides seraient rentrés à Ghazna en ramenant près de 200 000 captifs, créant ainsi l'illusion que la capitale était une cité indienne. Elle raconte aussi que chaque soldat était en possession de grandes richesses et d'un nombre important d'esclaves⁶⁴⁷. Dans *al-Tā'rikh al-Yamīnī*, al-'Utbī rapporte quant à lui qu'en raison du grand nombre de captifs ramenés à la capitale après l'expédition dans le sous-continent indien en 409/1018-19, le prix d'un esclave était très bas,

⁶⁴⁴ *Ibid.* p. 218.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 219.

⁶⁴⁶ Levi 2002 p. 277.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, « the army of Islam brought to Ghazna about 200,000 captives (*qarīb do sīt hazār banda*), and much wealth, so that the capital appeared like an Indian city, no soldier of the camp being without wealth, or without many slaves », p. 281.

ne dépassant pas les dix dirhams⁶⁴⁸. Ces chiffres, qui sont peut-être exagérés, montre que la réduction en esclavage de populations indiennes vaincues existait bien. En revanche, cela ne signifie pas que le contingent indien de l'armée permanente ghaznévide était composé d'esclaves. Comme nous l'avons indiqué plus haut, aucune mention ne les désigne comme esclave. En outre, il existe des exemples d'officiers de l'armée d'origine indienne qui étaient de condition libre. Le plus connu est Tilak, originaire du Cachemire. Il s'agirait d'une personne de condition libre, arrivé à la cour de Mas'ūd I^{er} en tant que traducteur (*mutarjim*), et qui a par la suite gravi les échelons pour se hisser au poste de général⁶⁴⁹.

Qu'ils soient esclaves ou d'origine libre, le contingent indien est une composante importante des armées ghaznévides. Il est dirigé par le *sālār-i Hindūyān*⁶⁵⁰ ou *sepahsālār-i Hindūyān*⁶⁵¹, qui est indien également. Un des points forts de ces soldats est « leur manque de liens familiaux et d'intérêts distrayants qui pourraient affecter leur loyauté »⁶⁵² envers le souverain. Les soldats indiens, en particulier ceux qui occupent des postes élevés au sein de l'armée, ont leur propre quartier à Ghazna où ils habitent avec leur famille⁶⁵³. Ils conservent leurs pratiques religieuses et culturelles rendu possible par exemple par la très probable existence de temples hindous dans la capitale⁶⁵⁴. Ces troupes, qui ne sont donc pas musulmanes, ont participé aux *ghazās* des Ghaznévides dans le sous-continent indien, contre leurs coreligionnaires⁶⁵⁵. Ils ont également été employés dans les expéditions contre des musulmans, ce qui est critiqué par des sources contemporaines. Par exemple, l'auteur anonyme de *Tārikh-e Sistān* se plaint de la violence et du massacre des musulmans et des chrétiens du Zaranj ordonné par Maḥmūd en 393/1003 et perpétré par ces troupes⁶⁵⁶.

⁶⁴⁸ *Ibid.* p. 282.

⁶⁴⁹ Flood 2009 (a) p. 4 ; p. 78 ; p. 264.

⁶⁵⁰ *Ibid.* p. 78.

⁶⁵¹ Bosworth 1960 (a) p. 54.

⁶⁵² *Ibid.*, « The Indians in the army resembled the Turks in their lack of home ties and distracting interests which might affect their loyalty ».

⁶⁵³ *Ibid.* ; Flood 2009 (a) p. 265.

⁶⁵⁴ *Ibid.* pp. 78-79.

⁶⁵⁵ *Ibid.*

⁶⁵⁶ Bosworth 1963 p. 110.

Les autres groupes ethniques

Les armées ghaznévides ne comprennent pas seulement des contingents turcs et indiens. On y retrouve une grande diversité de nations que nous allons brièvement présenter.

Al-'Utbī, al-Bīrūnī et *Hudūd al-'Ālam* mentionnent la présence d'Afghans (*Afaghina*) dans les armées ghaznévides⁶⁵⁷. D'après les spécialistes, ce sont des membres de tribus vivant dans les montagnes Sulayman situées à la frontière afghano-pakistanaise⁶⁵⁸. Les sources, notamment *Hudūd al-'Ālam*, parlent aussi des Khaladjes, qui sont également issus de tribus nomades de l'Afghanistan oriental. Un débat existe sur l'origine ethnique de ces derniers. Clifford Edmund Bosworth les appellent les « Turcs Khaladjes »⁶⁵⁹ tandis que Georg Morgenstierne affirme qu'ils ne sont pas ethniquement turcs⁶⁶⁰. D'après 'Awfī, lors d'une campagne militaire datant de 547/1152-3, Bahrām Shāh a assemblé une armée composée de contingents afghan et khaladj⁶⁶¹.

Les Dailamīs, « des montagnards robustes originaires des provinces caspiennes reculées et inaccessibles »⁶⁶², font partie des ethnies présentes dans les armées ghaznévides. Il faut souligner qu'ils sont employés comme des troupes auxiliaires dès l'époque sassanide, et qu'on les retrouve également dans les armées des pouvoirs contemporains des Ghaznévides, comme chez les Fāṭimides⁶⁶³. Un petit contingent de Dailamīs forme même une troupe d'élite ghaznévide : « nous savons qu'il y avait parmi eux un groupe d'élite d'une cinquantaine ou d'une soixantaine de personnes qui servaient de gardes, portant des boucliers dorés ou ornés de bijoux lorsque le sultan organisait une cérémonie à la cour »⁶⁶⁴.

⁶⁵⁷ Bosworth 1960 p. 99 ; Morgenstierne, Georg, « Afghān », *EI2*, consulté en ligne le 01 mars 2023.

⁶⁵⁸ Bosworth 1960 p. 99.

⁶⁵⁹ Bosworth 1965 p. 102.

⁶⁶⁰ Morgenstierne, Georg, « Afghān », *EI2*, consulté en ligne le 01 mars 2023.

⁶⁶¹ *Ibid.*

⁶⁶² Bosworth 1960 (a) « The Dailamīs, sturdy mountaineers from the backwards and inaccessible Caspian provinces », p. 55.

⁶⁶³ Bosworth 1963 p. 110.

⁶⁶⁴ Bosworth 1960 (a) « We know that there was amongst them an élite group of some fifty or sixty who acted as foot guards, carrying golden or bejewelled shields when the Sultan held full ceremonial court », p. 56.

Les sources mentionnent le recrutement de Kurdes et d'Arabes, regroupés souvent sous un seul et même commandant⁶⁶⁵. Les Kurdes sont déjà employés par les Sassanides comme des mercenaires. Ils sont originaires des régions occidentales du Kurdistān et du Luristān⁶⁶⁶. Les Arabes font partie des troupes prestigieuses des armées ghaznévides, constituant la meilleure cavalerie, appelée *dīvsuvārān*⁶⁶⁷. Le *Ākhur-Sālār* ou *Amīr-i Ākhur*, en charge des écuries royales, était un poste de commandant de haut-rang⁶⁶⁸.

Enfin, nous pouvons noter qu'à côté de ces armées permanentes multiethniques, il existe aussi des « volontaires » qui s'engagent temporairement dans une campagne militaire. En effet, d'après Deborah G. Tor, « il existe de nombreuses autres indications dans les sources que les premières armées ghaznévides n'étaient pas seulement multiethniques, mais basées dans une large mesure sur des soldats libres »⁶⁶⁹. Ce sont les *ghāzīs* ou *mutatawwi'a*. Ce type de mercenaires existe dès les débuts de l'islam ; ils ont joué un rôle décisif dans la consolidation du sunnisme⁶⁷⁰. A l'époque des Ghaznévides, une grande partie de ces soldats volontaires affluent vers Lahore, point de départ des *ghazās* menés dans le sous-continent indien⁶⁷¹. Lors du raid mené en 391/1001 contre le prince indien Jaypāl, 10 000 *ghāzīs* ont accompagné Maḥmūd⁶⁷². Contrairement à l'armée permanente, ces soldats libres ne sont pas enregistré dans le *Dīwān-i 'Ard* ; par conséquent ils ne reçoivent pas de salaire, le *bīstegānī*⁶⁷³.

Les raids militaires contre les mouvements hétérodoxes et les Indiens ne sont pas le seul pendant de la politique religieuse des Ghaznévides. Le financement et la construction d'édifices

⁶⁶⁵ *Ibid.* ; Bosworth 1963 p. 111.

⁶⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁶⁷ Bosworth 1960 (a) p. 57.

⁶⁶⁸ *Ibid.* p. 58.

⁶⁶⁹ Tor 2008 « There are many other indications in the sources that the early Ghaznavid armies were not only multi-ethnic but based to a large degree on free soldiery », p. 218.

⁶⁷⁰ Tor, Deborah G., « Privatized Jihad and Public Order in the Pre-Seljuq Period: The Role of the *Mutatawwi'a* », *Iranian Studies*, 2005, 38/4, p. 561.

⁶⁷¹ Paul 2006 p. 15.

⁶⁷² Bosworth 1960 (a) p. 60.

⁶⁷³ *Ibid.*

religieux sert aussi à montrer leur défense de l'orthodoxie sunnite. La suite de cette étude va donc se concentrer sur ce point.

III. La politique d'édification religieuse des Ghaznévides

Les souverains ghaznévides, durant les périodes de stabilité, ont grandement encouragé la construction de nouveaux édifices dans leurs territoires. Les sources écrites, telles que *al-Ta'rikh al-yamīnī* d'al-'Utbī, mentionnent de nombreuses constructions entreprises par Maḥmūd et son fils Mas'ūd Ier⁶⁷⁴. Les sources matérielles nous permettent aussi de suivre l'évolution des constructions. Par exemple, les abondants éléments de décor architectural en marbre retrouvés *in situ* témoignent de l'intense activité de construction à Ghazna à l'époque d'Ibrāhīm⁶⁷⁵. L'intensité de cette activité continue également durant le règne de Mas'ūd III⁶⁷⁶. L'étude des vestiges de ces monuments datant de l'époque ghaznévide permet d'affirmer qu'un style propre à cette région et à cette époque émerge et se développe :

« [Ces monuments] incluent de nouveaux types de carreaux vernissés, une intense utilisation de la terre cuite, des profils d'arc inhabituels, une importance inédite et significative accordée à l'usage de la pierre, en particulier au marbre, un grand nombre d'inscriptions panégyriques, diverses écritures coufiques et cursives expérimentales dont l'ornementation dépasse tout ce qui est connu dans le reste de l'Iran à l'époque seldjoukide »⁶⁷⁷.

Dans cette partie, nous allons nous intéresser à un type de construction en particulier, à savoir les édifices religieux.

⁶⁷⁴ Bombaci 1966 p. 29.

⁶⁷⁵ Allegranzi p. 138.

⁶⁷⁶ *Ibid.* p. 128.

⁶⁷⁷ Hillenbrand 2000, « They include new types of glazed tilework, an unequalled intensity in the use of terracotta, unusual arch profiles, a significant and unheralded emphasis on stone, especially marble, quantities of panegyric inscriptions, various experimental Kufic and cursive scripts whose ornateness consistently exceeds anything known in the rest of Iran in the Saljuq period », p. 129.

1. Quelques remarques préliminaires

a. Pourquoi construire des édifices religieux ?

Le patronage des institutions religieuses de la part des sultans ghaznévides se fait dans un contexte où l'islamisation franchit une nouvelle étape sous l'impulsion des dynasties persanes dans la région entre le IV^e/X^e et le VI^e/XII^e siècle⁶⁷⁸. Il s'agit d'un moyen pour les Ghaznévides de montrer leur zèle religieux. Les études anthropologiques sur l'architecture monumentale soulignent que la politique de construction d'un État vise à faciliter la consolidation sociale, politique et économique de son pouvoir émergent⁶⁷⁹. La fondation d'un édifice religieux répond aussi à cet objectif. Plus précisément :

« Dans les contextes où les musulmans exerçaient une hégémonie politique en tant que minorité statistique, le patronage à grande échelle des mosquées urbaines faisait partie de ce que l'historien de l'art Oleg Grabar a qualifié "d'appropriation symbolique" de la terre »⁶⁸⁰.

Cela est particulièrement vrai dans les territoires nouvellement conquis. En effet, comme nous allons le voir plus tard, il est d'usage pour les souverains ghaznévides, après une victoire dans un territoire appartenant aux « infidèles », de lancer la construction d'édifices religieux, pour entre autres encourager l'islamisation des populations locales.

Enfin, chez les Ghaznévides, ce type de construction permet dans le même temps de commémorer et célébrer les victoires sur ce qu'ils considèrent comme des « infidèles »⁶⁸¹. D'ailleurs, cette intense politique de fondation d'institutions religieuses est rendue possible grâce au butin issu de leurs expéditions militaires contre ces populations, en particulier dans le sous-continent indien. Il faut noter que le patronage de ces fondations n'est pas le seul fait des sultans. En effet, les gouverneurs locaux peuvent soutenir aussi de telles constructions. Nous

⁶⁷⁸ Green 2017 p. 39.

⁶⁷⁹ *Ibid.* p. 153.

⁶⁸⁰ *Ibid.* « [In] contexts in which Muslims exercised political hegemony as a statistical minority, patronage of large-scale urban mosques formed part of what the art historian Oleg Grabar has dubbed a "symbolic appropriation" of the land ».

⁶⁸¹ Bombaci, Alessio, « La "Sposa del Cielo" », dans Francesco Gabrieli (éd.), *A Francesco studi orientalistici offerti nel sessantesimo compleanno dai suoi colleghi e discepoli*, Rome, G. Bardi, 1964, p. 23.

pouvons citer l'exemple d'Abū 'Alī, que Maḥmūd envoie dans le Ghūr. Jūzjānī, dans *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, rapporte qu'il a financé la construction de mosquées et de madrasas⁶⁸².

Les édifices religieux qui seront étudiés ici sont les minarets, les mosquées et les madrasas. Sheila S. Blair indique que l'étude des inscriptions sur ces constructions est particulièrement intéressante car elles « peuvent nous aider à suivre le développement de la société islamique et de ses institutions »⁶⁸³. Avant de centrer l'analyse sur les monuments religieux dont la construction a été encouragée et financée par les Ghaznévides, nous allons revenir plus en détail sur leur style et les matériaux utilisés.

b. Le style des monuments ghaznévides

Les édifices appartenant à l'époque ghaznévide sont aujourd'hui répartis entre six pays, à savoir l'Iran, l'Ouzbékistan, le Turkménistan, l'Afghanistan, le Pakistan et l'Inde⁶⁸⁴. Peu de monuments datant de cette période sont parvenus jusqu'à nous. Plusieurs causes sont à l'origine de cette disparition à grande échelle. Premièrement, cela s'explique par les matériaux utilisés. Les sources contemporaines témoignent que des monuments construits sont en ruine au bout de quelques années et sont abandonnés. Par exemple « Bayhaqī nous informe que la résidence de Mas'ūd I^{er} était déjà en ruine vingt ans après sa construction »⁶⁸⁵. Le climat rude et froid ainsi que des catastrophes naturelles telles que des tremblements de terre ont contribué aussi à leur ruine et disparition⁶⁸⁶. Enfin, cela s'explique par les destructions volontaires des pouvoirs qui succèdent aux Ghaznévides. Par exemple, à l'époque de Bahrām Shāh, les Ghūrīdes pillent Ghazna pendant sept jours et causent de grandes destructions. Plus tard, les invasions mongoles dévastent la région et sont responsables aussi de la destruction de nombreux édifices⁶⁸⁷. Malgré la rareté et dans la majorité des cas du mauvais état de conservation de ces monuments, les chercheurs ont réussi à déterminer les spécificités du style ghaznévide.

⁶⁸² Merçil 1991 p. 554.

⁶⁸³ Blair 1998, « studying the inscriptions on them can help us follow the development of Islamic society and its institutions », p. 68.

⁶⁸⁴ Hillenbrand 2000 p. 124.

⁶⁸⁵ Giunta 2003 p. 4.

⁶⁸⁶ *Ibid.*

⁶⁸⁷ Hillenbrand 2000 p. 126.

Focus sur l'épigraphie

Un des traits les plus marquants de l'école ghaznévide est l'usage extensif des inscriptions monumentales. Les monuments érigés par cette dynastie, qu'ils soient religieux ou non, arborent un grand nombre d'inscriptions de type religieux. Selon Robert Hillenbrand, ce matériel épigraphique religieux refléterait l'atmosphère de piété excessif générée par les raids militaires de Maḥmūd et ses successeurs contre les « infidèles »⁶⁸⁸. La citation coranique qui revient le plus souvent dans l'étude de l'épigraphie ghaznévide est la sourate 48, dite « la sourate de la Victoire ». On la retrouve par exemple dans le palais de Lashkar-i Bazar, ou bien sur le minaret de Mas'ūd III⁶⁸⁹.

L'école ghaznévide du point de vue épigraphique se distingue aussi par le style d'écriture. En effet, une grande créativité s'observe aux V^e/XI^e et VI^e/XII^e siècles dans les territoires orientaux des mondes musulmans⁶⁹⁰. Les artistes ghaznévides développent l'usage de l'écriture cursive. Ce style, qui commence à être arboré sur les monuments à partir de la première moitié du VI^e/XII^e siècle⁶⁹¹, est dans la plupart du temps réservé aux inscriptions religieuses. L'écriture coufique connaît aussi des nouveautés : on assiste à l'apparition du coufique carré⁶⁹² (voir Annexe 17). Les inscriptions sur les édifices ghaznévides combinent plusieurs styles d'écriture. A titre d'exemple, nous pouvons évoquer le minaret de Mas'ūd III à Ghazna. Trois inscriptions figurent sur cet édifice religieux. La première est en écriture coufique avec une bordure ornementale géométrique ; la deuxième est en coufique carré et la troisième, qui cite la sourate de la Victoire, est en écriture cursive⁶⁹³. Enfin, les artistes ghaznévides innovent aussi dans le procédé décoratif des inscriptions monumentales : on observe des bandeaux épigraphiques à bordure florale au-dessus des lettres⁶⁹⁴. Il faut noter qu'il est difficile de déterminer s'il s'agit d'une création de l'école de Ghazna, ce procédé existant dans d'autres provinces iraniennes. Cependant, c'est dans les régions ghaznévides que ce style

⁶⁸⁸ *Ibid.* p. 187.

⁶⁸⁹ *Ibid.* p. 173.

⁶⁹⁰ Blair 1998 p. 82.

⁶⁹¹ Allegranzi 2020 p. 121.

⁶⁹² Blair 1998 p. 82.

⁶⁹³ Giunta 2005 pp. 540-541.

⁶⁹⁴ Flury 1925 pp. 67-68.

est le plus utilisé, et « il est certain que les conquêtes ghaznawides les ont répandues plus tard dans les provinces musulmanes de l'Inde »⁶⁹⁵.

L'influence indienne dans l'architecture et la décoration

L'étude du style des monuments construits à l'époque des ghaznévides a permis de déceler des éléments issus de l'architecture indienne. Il peut s'agir d'objets issus des butins de guerre directement intégrés dans les décors des constructions ghaznévides. Nous pouvons citer deux exemples. Le premier est le palais de Mas'ūd III, où les archéologues ont mis au jour une série de colonnettes en terre cuite couronnées de chapiteaux, ressemblants au style *pūrṇaḡhaṭa*, courants dans l'architecture de l'Inde du nord aux V^e/XI^e et VI^e/XII^e siècles⁶⁹⁶. Le second exemple est la « mosquée du Vendredi », appelée aussi « la Fiancée du Ciel », décrit longuement par al-'Utbī. Il rapporte que des poutres en bois, destinées à être utilisées comme des colonnes (*judhū*), ont été importées du Sind pour la construction de cette mosquée⁶⁹⁷. Il existe aussi des édifices dont la structure même est d'inspiration indienne. C'est le cas notamment des tombeaux datant de l'époque ghaznévide, qui ont un style unique que nous ne retrouvons nulle part ailleurs dans les mondes musulmans. « Leur composition s'ordonne par éléments superposés et décroissants, dans une disposition générale tendant à donner l'aspect d'une pyramide tronquée, parfois assez élevée »⁶⁹⁸ (voir Annexe 7 et 16). Roberta Giunta, dans sa thèse portant sur les inscriptions funéraires de Ghazna, remarque que ce type de tombeau à degrés est très répandu dans le sous-continent indien⁶⁹⁹.

Cette influence indienne dans l'art et l'architecture ghaznévide est liée à plusieurs éléments. Comme nous l'avons évoqué plus haut, les raids dans le sous-continent indien ont permis de récolter des butins, dont certains ont été par la suite réutilisés dans le décor des nouveaux monuments. Par exemple, les sources écrites indiquent que la mosquée et la citadelle

⁶⁹⁵ *Ibid.* p. 68.

⁶⁹⁶ Flood, Finbarr Barry, « Masons and Mobility: Indic Elements in Twelfth-Century Afghan Stone-Carving », dans Anna Filigenzi et Roberta Giunta (éds.), *The ISIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, January 8th 2008*, Rome, ISIAO, 2009, p. 139.

⁶⁹⁷ *Ibid.*

⁶⁹⁸ Giunta 2003 p. 333.

⁶⁹⁹ *Ibid.* p. 346.

de Fīrūzkūh, capitale du Ghūr, étaient décorées avec les butins issus des expéditions indiennes⁷⁰⁰. Il est possible également que cette influence indienne vienne directement des provinces ghaznévides elles-mêmes, plus précisément des temples hindous qui continuent à fonctionner dans ces régions. Il existe en effet à Ghazna un quartier réservé au contingent indien des armées ghaznévides. Les temples hindous de ce quartier ont pu inspirer certains éléments de décor des monuments ghaznévides⁷⁰¹. Enfin, les éléments indiens dans l'architecture et la décoration des monuments ghaznévides peuvent venir des artisans indiens qui sont présents dans les territoires ghaznévides. Ces artisans peuvent être des esclaves ramenés dans l'empire ghaznévide après une expédition victorieuse ; ou bien il peut s'agir de migrants à la recherche de patronage⁷⁰². Ils emploient des techniques indiennes dans les monuments ghaznévides. Dans le minaret de Mas'ūd III, on remarque l'utilisation de briques taillées, qui est une technique rare en Afghanistan mais très courante « dans les temples et les tombes en brique de la vallée voisine de l'Indus »⁷⁰³. En outre, la technique employée pour sculpter le marbre rappelle plus celle du monde-indo-pakistanaï plutôt que l'Iran⁷⁰⁴.

Les matériaux utilisés

Avant de nous concentrer sur les édifices religieux ghaznévides, il serait intéressant de présenter les principaux matériaux utilisés dans la construction de ces monuments. Ainsi, les fouilles archéologiques menées par la MAIA à Ghazna ont mis au jour un nombre important d'éléments en marbre sculpté. Cette trouvaille montre que ce matériau est utilisé de façon extensive dans l'architecture ghaznévide de la capitale, ce qui la distingue des autres villes de l'empire⁷⁰⁵. Cela s'explique par la présence d'une carrière de marbre située à 5 km de cette ville⁷⁰⁶. Les spécialistes ont déterminé que le marbre est utilisé à Ghazna principalement pour le revêtement des sols et des murs, pour les piliers structuraux, ou bien pour les décorations

⁷⁰⁰ Hillenbrand 2000 p. 199.

⁷⁰¹ Flood 2009 (b) p. 139.

⁷⁰² Flood 2009 (a) p. 218.

⁷⁰³ *Ibid.* p. 190.

⁷⁰⁴ Rugiadi 2009 p. 114.

⁷⁰⁵ *Ibid.* p. 105.

⁷⁰⁶ Allegranzi 2017 pp. 43-44.

architecturales⁷⁰⁷. Quand il est employé pour le décor, notamment les bas-reliefs, le marbre peut être recouvert d'une peinture bleue, rouge, ou jaune, et parfois de dorure, ce qui confirme la véracité des descriptions des monuments ghaznévides par al-'Utbi⁷⁰⁸.

L'usage généralisé de la brique dans les édifices ghaznévides est un autre trait distinctif de l'architecture ghaznévide. Elle est utilisée dans le monde iranien dès le IV^e/X^e siècle. La brique, dont l'utilisation se développe grandement aux époques ghaznévide et ghūride, est employée surtout dans les décors architecturaux⁷⁰⁹. On la retrouve par exemple dans le décor des minarets de Mas'ūd III et Bahrām Shāh. Enfin, on peut évoquer le bois, dont l'emploi est plus courant dans les territoires orientaux des mondes musulmans⁷¹⁰. On retrouve son usage notamment dans le mobilier des tombes et des lieux saints. Les portes en bois de la tombe de Maḥmūd sont un exemple emblématique de l'usage de ce matériau. D'après Samuel Flury, cet élément de la tombe du souverain ghaznévide, « est, sans aucun doute, une des meilleures sculptures en bois dans le monde musulman »⁷¹¹.

2. Les édifices religieux ghaznévides

Après cette brève présentation de l'école ghaznévide en matière de décor et d'architecture, nous pouvons centrer l'analyse sur les édifices religieux érigés à l'époque ghaznévide. Pour ce faire, nous évoquerons quelques exemples. Nous commencerons par présenter deux minarets, puis nous continuerons avec la présentation de quatre mosquées et nous finirons par faire un point sur la fondation de madrasas.

⁷⁰⁷ Rugiadi 2009 p. 114.

⁷⁰⁸ Ibid. p. 115.

⁷⁰⁹ Artusi, Simona, « Architectural Decoration from the Palace of Mas'ūd III in Ghazni: Brickwork and Brickwork with Stucco. A Preliminary Analysis », dans Anna Filigenzi et Roberta Giunta (éds.), *The IsIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, January 8th 2008*, Rome, IsIAO, 2009, p. 117.

⁷¹⁰ Blair 1998 p. 136.

⁷¹¹ Flury 1925 p. 61.

a. Les minarets

Les minarets ghaznévides les plus célèbres qui ont survécu jusqu'à nos jours sont ceux de Mas'ūd III et de Bahrām Shāh. Ils sont situés au nord-est de Ghazna, dans la plaine surnommée « Dasht-i Manāra », c'est-à-dire « la Plaine des minarets »⁷¹². Les photos aériennes de ce site montrent que ces édifices étaient intégrés dans des complexes plus large, probablement des mosquées et des madrasas qui n'existent plus aujourd'hui⁷¹³ (voir Annexe 18). Le minaret situé à l'est de la plaine date de l'époque de Mas'ūd III (voir Annexe 19). Une inscription sur cet édifice indique qu'il a été construit entre 482/1089 et 509/1115⁷¹⁴. Le minaret de Bahrām Shāh, construit entre 511/1117 et 547/1153⁷¹⁵, est situé à l'ouest de la plaine de Dasht-i Manāra (voir Annexe 20). Les deux édifices présentent des structures similaires. Ainsi, le principal matériau employé dans leur construction est la brique cuite. Les deux comportent des sections inférieures en forme étoilée. Plus précisément, ils sont « composés d'un socle monumental à plan polygonal étoilé sur lequel s'élevait un fût cylindrique »⁷¹⁶.

La disposition du décor sur les deux minarets est très similaire aussi : « accent mis sur les arêtes vives que souligne un étagement régulier de briques, division de la surface en panneaux délimités d'une part par les angles du prisme, de l'autre par des bandeaux horizontaux »⁷¹⁷. D'après Janine Sourdel-Thomine, une différence s'observe dans la méthode adoptée pour l'ornementation. Le minaret de Mas'ūd III présente un riche revêtement d'arabesques florales, tandis que celui de Bahrām Shāh comporte « des dessins géométriques obtenus par la seule disposition en rangées obliques des assises de brique »⁷¹⁸ (voir Annexe 21). Ils sont composés de grands bandeaux épigraphiques qui comportent notamment la

⁷¹² Allegranzi 2017 p. 22 ; p. 138.

⁷¹³ *Ibid.* p. 138.

⁷¹⁴ Hillenbrand 2000 p. 153.

⁷¹⁵ *Ibid.* p. 157.

⁷¹⁶ Sourdel-Thomine, Janine, « Deux minarets d'époque seljoukide en Afghanistan », *Syria. Archéologie, Art et histoire*, 1953, Vol. 32, n° 1-2, p. 110.

⁷¹⁷ *Ibid.* p. 119.

⁷¹⁸ *Ibid.*

titulature de ce sultan. Celui de Mas‘ūd III, dont la partie supérieure a disparu, précise son nom, sa généalogie et ses titres⁷¹⁹.

Comme nous l’avons évoqué plus haut, les sultans ghaznévides ne sont pas les seuls qui financent la construction d’édifices religieux. Le minaret qui subsiste dans la ville de Tirmidh, au sud de l’actuel Ouzbékistan, près de la frontière afghane, en est un exemple. Ce minaret est décrit par Sheila S. Blair dans son ouvrage sur les inscriptions monumentales du monde iranien⁷²⁰. Il a été fondé 423/1031-32 par Abu’l-Qasim, un membre éminent de la cour ghaznévide et probablement le gendre de Mas‘ūd I^{er}. La construction de cet édifice religieux dans la région n’est pas un hasard. Il s’agit d’un territoire dominé par les Turcs païens. Sa fondation répond donc à l’objectif de diffuser l’islam chez les « infidèles ».

b. Les mosquées

Les sources écrites et matérielles mentionnent aussi la construction de mosquées ordonnées par les Ghaznévides. Ici, nous présenterons deux types de fondation : les mosquées construites dans les grands centres urbains de l’empire, notamment à Ghazna, pour embellir les villes, et celles fondées dans les territoires où des expéditions militaires sont menées, dans le but de diffuser l’islam.

Un des exemples les plus emblématiques de mosquées construites à Ghazna est celle qui date de l’époque de Maḥmūd, surnommée *‘Arus al-falak* ou « la Fiancée du Ciel », en raison de sa grande dimension⁷²¹. En effet, al-‘Utbī la désigne sous le terme de *al-masjid al-jāmi‘*, c’est-à-dire « la Grande mosquée » ou mosquée de congrégation⁷²². Cet historien n’utilise pas l’expression « la Fiancée du Ciel » pour la désigner ; cette appellation est introduite par l’historien moghol Firishta (X^e-XI^e/XVI^e-XVII^e siècles)⁷²³. Dans *al-Ta’rīkh al-Yamīnī*, al-‘Utbī mentionne la fondation de nombreuses mosquées sans les décrire. Cette mosquée de congrégation est la seule qui fasse l’objet d’une description détaillée. Cette description est d’autant plus précieuse car il ne reste aucun vestige de cet édifice. Ainsi, d’après

⁷¹⁹ Blair 1998 p. 155.

⁷²⁰ Blair 1992 p. 101.

⁷²¹ Giunta 2003 p. 3.

⁷²² Allegranzi 2017 pp. 246-247.

⁷²³ *Ibid.* p. 247 ; Bombaci 1964 p. 22.

cet historien, Maḥmūd ordonne la construction d'une nouvelle mosquée à Ghazna pour la doter d'un lieu de culte digne de la grandeur de sa capitale. En effet, cette mosquée vise à remplacer la mosquée de congrégation de dimension plus modeste fondée à l'époque ṣaffāride, une période pendant laquelle Ghazna était une ville d'importance limitée⁷²⁴. Le souverain ghaznévide lance la construction de cette mosquée avant son départ pour une expédition militaire contre Kanauj en 409/1018⁷²⁵. Il triomphe et rentre à Ghazna avec un butin important qui sert à financer et décorer cette nouvelle mosquée⁷²⁶. Sheila S. Blair résume la description de la décoration faite par al-'Utbī : « la cour était pavée de marbre et entourée d'arcades. La mosquée était richement décorée de couleurs et d'or obtenus en faisant fondre des idoles indiennes. La mosquée comprenait une chambre cubique (*bayt*) en marbre et décorée de lapis-lazuli »⁷²⁷. Parmi les éléments issus des butins de guerre et réemployés dans le décor de la mosquée, nous pouvons citer un fragment de la célèbre idole de Somnāth, récupéré lors de l'expédition menée contre ce temple en 416/1025 et placé sur le seuil de la mosquée⁷²⁸. Les successeurs de Maḥmūd vont eux aussi sponsoriser la construction de nouvelles mosquées dans leur capitale. Les données archéologiques montrent par exemple qu'une mosquée a été construite près du palais de Mas'ūd III, que les archéologues ont nommé la mosquée XIII⁷²⁹ (voir Annexe 22). Plus précisément, les chercheurs ont découvert des plaques en marbre qui appartiennent à cette mosquée à 300 m du palais, près du minaret de Mas'ūd III⁷³⁰.

L'étude des sources écrites et matérielles nous indiquent également que des mosquées sont construites dans les territoires où les ghaznévides ont mené des expéditions militaires. Un des objectifs de ces fondations dans les terres « infidèles » peut être la diffusion de l'islam sunnite. Concernant les témoignages issus des sources écrites, nous pouvons prendre des

⁷²⁴ *Ibid.* p. 23.

⁷²⁵ *Ibid.*

⁷²⁶ Ganguly, Dharendra Chandra, « Ghaznavid Invasion », dans *The History and Culture of the Indian People, V: The Struggle for Empire*, Bombay, 1966, p. 15 ; Palabıyık 2007 p. 556.

⁷²⁷ Blair 1992, « The court was paved with marble and surrounded by arcades. The mosque was lavishly decorated with colors and with gold obtained by melting down Indian idols. The mosque included a cubical chamber (*bayt*) made of marble and decorated with lapis lazuli », p. 109.

⁷²⁸ Bombaci 1964 p. 28.

⁷²⁹ Allegranzi 2017 p. 45.

⁷³⁰ *Ibid.* p. 45 ; p. 246.

exemples du règne de Maḥmūd. Ainsi, en 394/1004, ce souverain mène une expédition à Bhatiya, au nord du Mūltan. Après sa victoire, il ordonne la construction de plusieurs mosquées dans la région et l'envoi d'imams pour enseigner la religion à la population locale⁷³¹. Jūzjānī, dans *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, raconte qu'après la victoire des Ghaznévides dans le Ghūr en 401/1011, des mosquées et madrasas sont construites et des enseignants y sont envoyés pour diffuser l'islam⁷³². Maḥmūd applique à nouveau cette politique après sa neuvième expédition, menée en 405/1014 contre le Rājā Trilochanpal, à Nandana⁷³³. Nous pouvons pour finir donner un exemple issu des sources matérielles : la mosquée découverte sur les pentes de Rājā Gīrā, près de la ville d'Udegram, au nord du Pakistan actuel. Une inscription de fondation, datant de 440/1048-49, a été découverte dans cette zone⁷³⁴. Gravée sur un bloc de marbre blanc et composée de six lignes en écriture cursive⁷³⁵, elle mentionne la fondation d'une mosquée par l'émir Anushtegīn, très probablement un général ghaznévide⁷³⁶ (voir Annexe 6). La fondation de cette mosquée est confirmée par les fouilles archéologiques menées peu de temps après la découverte de cette inscription par une équipe italienne sous la direction de Domenico Faccenna et Umberto Scerrato à partir du milieu des années 1980⁷³⁷. Les archéologues italien.ne.s ont en effet mis au jour « une mosquée hypostyle entourée par des habitations et des cimetières qui montraient des traces d'occupation du V^e/XI^e siècle »⁷³⁸. Son plan est rectangulaire : elle mesure 28 m de long et 21 m de large⁷³⁹ (voir Annexe 23). Il s'agit de la troisième plus ancienne mosquée du Pakistan, et la plus ancienne du nord de ce pays⁷⁴⁰. C'est

⁷³¹ Palabıyık 2007 p. 146.

⁷³² Merçil 1991 p. 554.

⁷³³ Palabıyık 2007 p. 147.

⁷³⁴ Ziad 2016 p. 629.

⁷³⁵ Khan, Nazir Muhammad, « A Ghaznavid Historical Inscription from Udegrām, Swāt », *East and West*, 1985, Vol. 35, n° 1/3, p. 154.

⁷³⁶ Faccenna, Domenico, Filigenzi, Ana, Scerrato, Umberto et Stacul, Giorgio, « The Italian Archaeological Mission in Pakistan », *East and West*, 1985, Vol. 35, n° 4, p. 443.

⁷³⁷ *Ibid.* p. 430.

⁷³⁸ Allegranzi 2017 p. 378.

⁷³⁹ Faccenna 1985 p. 445.

⁷⁴⁰ *Ibid.* pp. 442-443.

une découverte importante car elle nous donne des éléments sur l'islamisation de la région du Swat qui n'est évoquée dans aucune source écrite⁷⁴¹.

c. Les madrasas

La madrasa est une institution qui va grandement se diffuser sous les Seldjoukides, surtout sous l'impulsion du vizir Nizām al-Mulk qui débute sa politique de fondation de ce type d'édifice à partir de 450/1058⁷⁴². Néanmoins, elle n'est pas une création de cette dynastie : c'est une institution qui naît dans les zones orientales des mondes musulmans à la fin du III^e/IX^e siècle⁷⁴³. Elle connaît une première diffusion importante à partir de la fin du IV^e/X^e siècle, lorsque les dignitaires ghaznévides fondent plusieurs madrasas⁷⁴⁴. D'après Alessio Bombaci, ces madrasas ghaznévides auraient inspiré et servi de modèle à Nizām al-Mulk⁷⁴⁵. Jean-David Richaud, dans sa contribution à l'ouvrage collectif *Texts and Contexts. Ongoing Researches on the Eastern Iranian World (Ninth -Fifteenth C.)*, discute des différentes théories sur les objectifs de la fondation de madrasas. Sa réflexion porte sur les madrasas seldjoukides, mais il est possible d'appliquer ce raisonnement aux Ghaznévides, qui sont d'ailleurs contemporains des Seldjoukides. Nous pouvons faire un résumé des théories évoquées par ce chercheur.

La première hypothèse des chercheurs, qui existe jusqu'aux années 1970, était que cette institution représentait « un outil pour former une armée de fonctionnaires fidèles et à même d'administrer l'empire et les provinces » dans le but de « former un empire au sens romain du terme »⁷⁴⁶. Une deuxième théorie apparaît à partir des années 1960. Elle lie la fondation de madrasa au « Sunnī revival ». Ce renouveau ou renaissance du sunnisme apparaît chez les pouvoirs musulmans orientaux aux IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles⁷⁴⁷ et il vise à lutter contre le shī'isme et « restaurer la grandeur sunnite passée »⁷⁴⁸. Un des moyens pour atteindre cet objectif a été la création de madrasas, c'est-à-dire un lieu d'étude et d'enseignement de la

⁷⁴¹ *Ibid.* p. 442 ; Khan 1985 p. 166.

⁷⁴² Allegranzi 2017 p. 248.

⁷⁴³ Richaud 2020 pp. 94-95.

⁷⁴⁴ *Ibid.* p. 95.

⁷⁴⁵ Allegranzi 2017 p. 248 ; Bombaci 1964 p. 29.

⁷⁴⁶ Richaud 2020 p. 95.

⁷⁴⁷ Allegranzi 2017 p. 253.

⁷⁴⁸ Richaud 2020 p. 96.

jurisprudence islamique⁷⁴⁹ qui permet de diffuser ce sunnisme revigoré⁷⁵⁰. Enfin, certains chercheurs pensent que la madrasa est un moyen de légitimation du pouvoir d'une dynastie auprès des *'ulamās*. Cependant, cette hypothèse est critiquée car un nombre important de madrasas, qu'elles soient ghaznévides ou seldjoukides, ont été fondées non pas par les souverains mais par des dignitaires. Ce « caractère personnel des madrasas » suggérerait donc, d'après Jean-David Richaud, « que ces institutions supportaient une politique propre à chaque fondateur »⁷⁵¹.

La fondation de madrasas est bien documentée pour la période des Premiers Ghaznévides. Nous pouvons évoquer ici deux exemples. La première madrasa fondée par un membre de la famille ghaznévide est celle sponsorisée par le frère de Maḥmūd, Naṣr b. Sebūktigīn. Il s'agit de la madrasa Sa'īdiyya, construite en 389/999 ou 390/1000⁷⁵² à Nishāpūr, où ce membre de la famille ghaznévide était gouverneur⁷⁵³. Le deuxième exemple est la madrasa annexée à la mosquée *'Arus al-falak* que nous avons évoquée plus haut. Al-'Utḫī raconte que cette madrasa est dotée d'une riche bibliothèque contenant des livres de « la science des anciens et des modernes » (*'ulūm al-awwalīn wa al-akharīn*)⁷⁵⁴. Alessio Bombaci considère que la fondation de cette madrasa était une réaction sunnite au *dār al-ḥikma*, autrement dit au shī'isme ismaélien⁷⁵⁵.

Les témoignages à propos de la fondation de madrasas pour les Derniers Ghaznévides sont plus rares ; nous pouvons néanmoins en présenter deux, évoqués par Viola Allegranzi dans sa thèse sur l'épigraphie persane à Ghazna. Une des rares mentions dans les sources écrites à la fondation d'une madrasa à l'époque des Derniers Ghaznévides se trouve dans l'œuvre de Fakhr-i Mudabbir qui date du début du VII^e/XIII^e siècle : « [il] attribue à un officiel d'Ibrāhīm la fondation d'une madrasa à proximité de la tombe de Maḥmūd »⁷⁵⁶. Les sources matérielles

⁷⁴⁹ Allegranzi 2017 p. 247.

⁷⁵⁰ Richaud 2020 p. 96.

⁷⁵¹ *Ibid.*

⁷⁵² Allegranzi 2017 p. 248.

⁷⁵³ Bombaci 1964 p. 28

⁷⁵⁴ *Ibid.* ; Allegranzi 2017 p. 248.

⁷⁵⁵ Bombaci 1964 p. 28.

⁷⁵⁶ Allegranzi 2017 pp. 248-249.

ont permis aussi de détecter la construction de ce type d'édifices religieux. C'est le cas au sein du palais de Mas'ūd III. Dans une inscription relevée grâce aux fouilles de la MAIA sur « une plaque inédite remployée dans le vestibule d'entrée du palais »⁷⁵⁷, les chercheur.euse.s ont découvert des références à une madrasa. Il s'agit des « seules occurrences du terme madrasa dans l'épigraphie monumentale de Ghazna »⁷⁵⁸.

Il serait intéressant de passer, après la présentation de la politique religieuse impériale des Ghaznévides, à son application concrète et à ses conséquences sur les relations qu'ils entretiennent avec les différentes communautés religieuses, musulmanes et non-musulmanes.

⁷⁵⁷ *Ibid.* p. 244.

⁷⁵⁸ *Ibid.* p. 247.

Partie 3 : Les relations entre les communautés religieuses et l'autorité centrale ghaznévide

Après l'étude détaillée de la politique impériale et religieuse des Ghaznévides, nous allons nous intéresser ici à ses conséquences sur les communautés religieuses au sein de l'empire ghaznévide ou à ses frontières. Nous nous focaliserons d'abord sur les interactions entre le pouvoir central ghaznévide et les communautés religieuses musulmanes. Pour ce faire, nous adopterons l'approche d'histoire locale en analysant deux études de cas, à savoir les villes de Rayy et de Nīshāpūr. Dans un second temps, nous évoquerons les communautés religieuses non-musulmanes. Nous nous attarderons sur deux communautés en particulier : les communautés bouddhistes et les communautés juives. Il serait opportun néanmoins de faire un point, en guise d'introduction, sur l'islamisation des territoires qui feront partie de l'empire ghaznévide avant l'avènement de cette dynastie. Cette présentation permettra en effet d'avoir une vision globale du paysage religieux au sein du sultanat ghaznévide.

I. L'islamisation avant les Ghaznévides

Avant de nous intéresser plus en détail à l'arrivée et à la progression de l'islam dans le monde iranien oriental avant les Ghaznévides, il serait utile de définir la notion d'islamisation et les processus de conversion. Les conversions des souverains et populations locales ne se font pas de façon abrupte et violente. L'adoption de l'islam se fait de façon très progressive et dure plusieurs siècles ; c'est un processus d'acculturation multigénérationnel. En outre, l'islam ne progresse pas de la même manière en fonction des territoires. Ainsi, sa progression est plus rapide dans les zones urbaines et plus lente dans les campagnes⁷⁵⁹. La définition d'Arezou Azad résume bien ce processus :

« Les modèles de conversion à grande échelle ne peuvent être expliqués par des déclarations populaires et non fondées faisant allusion à une conversion immédiate et violente par la force. Les méthodes plus douces, telles que la conversion par le patronage politique ou économique (par exemple, pour des raisons fiscales), ne fournissent pas non plus une réponse satisfaisante. C'est plutôt la coexistence de plusieurs religions au début de la période islamique sous l'égide de la domination

⁷⁵⁹ Green 2017 p. 3.

musulmane qui a initié un processus multiséculaire d'acculturation et d'adaptation des rituels et des systèmes de croyance »⁷⁶⁰.

Les cultes des populations locales des futures régions ghaznévides ne disparaissent donc pas. Nous pouvons citer deux exemples. Le premier est l'Église syriaque d'Orient dans le Khurāsān. Bien que cette région tombe rapidement sous la domination du califat, la communauté chrétienne persane ne disparaît pas ; cette Église a maintenu un évêché à Hérat jusqu'au IV^e/X^e siècle⁷⁶¹. Le second exemple est le bouddhisme, qui lui aussi survit jusqu'à la fin du IV^e/X^e siècle. Certain.e.s spécialistes comme Nile Green estiment même que les pratiques bouddhistes populaires ont continué au-delà de cette période⁷⁶². Enfin, il faut noter que certaines communautés religieuses ne se convertissent pas : c'est le cas des riches familles de marchands juives et hindoues⁷⁶³.

Avant les premières incursions arabes dans les régions iraniennes orientales, nous avons affaire à un paysage religieux très divers qui ne disparaît pas avec l'avènement de dynasties musulmanes. Il serait donc important de présenter ces communautés religieuses qui sont présentes encore à l'époque ghaznévide. Les religions les plus importantes sont le zoroastrisme, le bouddhisme, le christianisme et dans une moindre mesure le manichéisme. Le zoroastrisme était très implanté dans la région du Sistān. L'installation de la domination musulmane ici ne conduit pas à leur disparition. Au contraire, leur présence est tolérée : un accord est signé entre les gouverneurs arabes et les élites séculières et religieuses de la province qui acceptent de

⁷⁶⁰ Azad, Arezou, « The Beginnings of Islam in Afghanistan: Conquest, Acculturation, and Islamization » dans Nile Green (éd.), *Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban*, Oakland, University of California Press, 2017, « Large-scale patterns of conversion cannot be explained by popular, unsubstantiated statements alluding to an immediate and violent conversion by the sword. Nor can softer methods, such as conversion through political or economic patronage (e.g., for tax reasons), provide the full answer. Rather, under the umbrella of Muslim rule, the coexistence of multiple religions in the early Islamic period initiated a centuries-long process of acculturation and adaptation of rituals and belief systems », p. 41.

⁷⁶¹ Green 2017 p. 3.

⁷⁶² *Ibid.* p. 4.

⁷⁶³ *Ibid.*

payer un tribut annuel d'un million de dirham et de fournir des esclaves⁷⁶⁴. La vallée de la rivière de Kaboul est une région historiquement bouddhiste. Les sources mentionnent en particulier Bamiyan, ville dans laquelle se trouvaient deux statues géantes de Bouddha complètement détruites par le régime des Talibans. Le voyageur chinois Hsüan-Tsang/Xuanzang qui la visite dans la première moitié du VII^e siècle la décrit comme un grand centre bouddhique avec dix monastères et 1000 moines⁷⁶⁵. Nous pouvons signaler aussi la présence de cultes locaux. En Afghanistan oriental, les sources chinoises et arabes mentionnent par exemple un culte dédié au dieu Zūn ou Zhūn dans la région de Ghazna⁷⁶⁶. La divinité prend la forme d'une statue en or et incrustée de rubis pour constituer ses yeux⁷⁶⁷. Dans les régions de haute montagne difficile d'accès, les sources évoquent aussi des religions locales, mais elles restent très peu connues.

1. L'introduction et la diffusion de l'islam dans le monde iranien oriental

L'introduction de l'islam et sa diffusion dans la région se fait en plusieurs étapes. Dans les lignes qui suivent, nous tenterons d'en faire un résumé.

a. Les premières incursions des armées musulmanes

Les premières incursions dans ce qui constituera plus tard l'empire ghaznévide date de l'époque omeyyade, plus précisément du début des années 650. Les premières conquêtes arabes sont menées par le gouverneur de Basra 'Abdallāh b. 'Āmir b. Kurayz en 31/652. Ils parviennent à atteindre Nīshāpūr, Hérat et Balkh⁷⁶⁸, ainsi que Zaranj, la capitale du Sistān⁷⁶⁹. La ville de Zaranj devient une base importante pour les prochaines campagnes militaires à l'est⁷⁷⁰. C'est à partir de cette ville par exemple que les troupes de 'Abdullah b. Samira lancent

⁷⁶⁴ Bosworth, Clifford Edmund, « The appearance and establishment of Islam in Afghanistan », Etienne de la Vassière (éd.), *Islamisation de l'Asie centrale : processus locaux d'acculturation du VI^e au XI^e siècle*, Studia Iranica, Cahier XXXIX, Paris, 2008, p. 98.

⁷⁶⁵ *Ibid.* pp. 103-104.

⁷⁶⁶ Green 2017 p. 3.

⁷⁶⁷ Bosworth 2008 p. 105.

⁷⁶⁸ *Ibid.* p. 98 ; Green 2017 p. 3.

⁷⁶⁹ Azad 2017 p. 49.

⁷⁷⁰ *Ibid.*

une campagne et conquièrent Kaboul en 45/665, mais la ville est rapidement reprise par le Kābulshah, c'est-à-dire le dirigeant local⁷⁷¹. La ville de Balkh est définitivement conquise en 89/708-709. Cet évènement est important car il marque le début du contrôle du califat omeyyade en Afghanistan⁷⁷², qui dure jusqu'à la prise de pouvoir des Šaffārides en 256/870. Cette ville « devient progressivement un centre important pour la première phase d'islamisation de la région, du moins dans les plaines »⁷⁷³, et elle émerge aussi comme un grand centre d'érudition islamique.

L'établissement de gouverneurs musulmans durant cette première phase d'islamisation ne conduit pas à la disparition des cultes locaux. En effet, en Afghanistan oriental, des pouvoirs locaux non-musulmans rivalisent avec le pouvoir califal dans la région. Il s'agit par exemple des dirigeants bouddhistes de Bamiyan, les Hindu Shahis à Kaboul et ceux qui vénèrent le dieu Zūn ou Zhūn, les Zunbīls, dans le Zābulistān, la région autour de Ghazna⁷⁷⁴. De plus, les populations locales continuent à pratiquer leur religion même dans les territoires sous contrôle califal direct. En somme, « les adeptes du bouddhisme, de l'hindouisme et des cultes locaux sont restés la population majoritaire dans de nombreuses régions de l'Afghanistan jusqu'à la fin du IX^e siècle au moins »⁷⁷⁵. En d'autres termes, bien que l'islam soit très tôt introduit dans ces zones, dès les premiers temps du califat omeyyade, sa diffusion parmi les populations locales est lente⁷⁷⁶. Il faut noter aussi que l'islam qui se développe et se diffuse dans ces régions orientales s'imprègne des pratiques culturelles locales, ce qui le distingue du reste de l'empire. Comme l'explique Arezou Azad :

« Tout comme dans les autres provinces du califat, l'islam des premiers temps s'est développé dans un environnement syncrétique dans les régions que nous appelons aujourd'hui l'Afghanistan. Mais contrairement au reste du califat, en Afghanistan, le

⁷⁷¹ Inaba 2015 p. 102.

⁷⁷² Azad 2017 p. 41.

⁷⁷³ Green 2017, « Balkh gradually became an important center for the initial Islamization of the wider region, at least in the lowlands », p. 3.

⁷⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁷⁵ *Ibid.* « followers of Buddhist, Hindu, and local cults remained the majority population of many regions of Afghanistan until the late ninth century at least », p. 39.

⁷⁷⁶ Bosworth 1965 p. 22.

bouddhisme a fusionné avec le zoroastrisme, les premières traditions abrahamiques et les pratiques culturelles locales, ainsi qu'avec l'islam »⁷⁷⁷.

b. Les Šaffārides : une nouvelle étape dans l'islamisation de l'Afghanistan oriental

L'avènement des Šaffārides en 247/861 correspond à une deuxième phase dans la diffusion de l'islam dans le monde iranien oriental. Cette dynastie, en s'attaquant aux souverains non-musulmans de l'Afghanistan oriental depuis leur capital Zaranj (au sud-ouest de l'Afghanistan actuel)⁷⁷⁸, introduit l'islam dans cette région. Le fondateur de cette dynastie, Ya'qūb b. al-Layth (r. 247-265/861-879), s'attaque aux Zunbīls ou Rutbīls une première fois en 250/864⁷⁷⁹. En 255-56/869-70, il mène une campagne militaire au cours de laquelle il remporte la victoire contre le dernier souverain zunbīl⁷⁸⁰. Lors de cette même campagne, les Šaffārides s'attaquent à Bamiyan et emportent avec eux des idoles bouddhistes⁷⁸¹. Enfin, ils en profitent pour soustraire Balkh au contrôle direct du califat 'abbāside. En 265/879, Ya'qūb b. al-Layth mène une expédition contre les Hindu Shahis qui dominent Kaboul et sa région⁷⁸². Ainsi, vers 287/900, les Šaffārides proclament leur domination sur les principales villes de ces provinces⁷⁸³.

Comme durant la période précédente, l'introduction de l'islam dans ces régions ne conduit pas à la disparition des cultes antéislamiques. Par exemple, les temples bouddhistes ne sont pas détruits ; certains sont même transformés en des sites religieux musulmans. L'avènement d'un pouvoir musulman n'a pas non plus détruit les structures sociales : à Balkh, les familles bouddhistes formant l'élite se sont convertis et ont constitué les élites musulmanes de la ville⁷⁸⁴. L'islamisation des populations des régions de Kaboul et du Zābulistān se fait

⁷⁷⁷ Azad 2017, « Much as in other parts of the caliphate, early Islam developed in a syncretic environment in the lands that we now call Afghanistan. But unlike anywhere else in the caliphate, in Afghanistan Buddhism fused with Zoroastrianism, early Abrahamic traditions, and local cult practices, as well as with Islam », p. 54.

⁷⁷⁸ *Ibid.* p. 3.

⁷⁷⁹ Bosworth 2008 pp. 108-109.

⁷⁸⁰ Azad 2017 p. 3.

⁷⁸¹ Bosworth 2008 p. 104.

⁷⁸² Azad 2017 p. 3.

⁷⁸³ *Ibid.*

⁷⁸⁴ *Ibid.* p. 5.

lentement aussi : « dans le sud et le sud-est (c'est-à-dire à Kaboul, au Zābulistān et à Qandahar), l'islamisation n'a commencé qu'aux IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles »⁷⁸⁵. Les régions difficiles d'accès telles que le Ghūr n'ont pas été visés par les campagnes ṣaffārides, l'islam n'y est donc pas présent à leur époque⁷⁸⁶. L'introduction de cette religion dans ce que Carleton Coon désigne des « zones refuges »⁷⁸⁷ se fera sous les dynasties suivantes.

2. La progression de l'islam sous les Samanides et les Ghaznévides

a. Les Samanides et les Ghaznévides : dans la continuité de la politique ṣaffāride

Les Samanides reprennent la politique des Ṣaffārides et font des expéditions contre les « infidèles » une pierre angulaire de leur politique. En effet, d'après Deborah G. Tor, Ismā'īl b. Aḥmad, le deuxième émir samanide, « comme les Ṣaffārides avant lui, a accordé une attention particulière à faire connaître cette activité de *jihād* et son allégeance au calife en lui envoyant des cadeaux extravagants pour marquer l'occasion »⁷⁸⁸. De nombreuses expéditions militaires sont menées par les émirs samanides, notamment en Asie centrale, contre les tribus turques⁷⁸⁹. A partir des Ṣaffārides, la notion de *jihād* a donc une place centrale dans l'islamisation de ces régions orientales. Elle est en outre un puissant moyen de légitimation à disposition des dynasties persanes orientales à partir du III^e/IX^e siècle. Les successeurs des Samanides, comme les Ghaznévides, reprendront cette politique dans les siècles suivants.

Les Ghaznévides s'inscrivent donc également dans la continuité des dynasties précédentes en ce qui concerne la politique religieuse. Sous leur règne, dans les territoires conquis par les Ṣaffārides comme Bamiyan ou Kaboul, l'islamisation progresse⁷⁹⁰. Cette

⁷⁸⁵ *Ibid.*, « In the south and southeast (that is, in Kabul, Zabulistan, and Qandahar), Islamization did not begin until the tenth and eleventh centuries », p. 54.

⁷⁸⁶ *Ibid.* p. 3.

⁷⁸⁷ Bosworth 1983 p. 149.

⁷⁸⁸ Tor, Deborah G., « The Islamization of Central Asia in the Sāmānid era and the reshaping of the Muslim world », *Bulletin of SOAS*, 2009, Vol. 72, n° 2, « "Ismā'īl, again like the Ṣaffārids before him, took care to publicize both this *jihād* activity and his allegiance to the caliph by sending extravagant gifts to the caliph to mark the occasion », p. 283.

⁷⁸⁹ *Ibid.* p. 282.

⁷⁹⁰ Green 2017 p. 39.

progression ne rime pas avec la disparition des pratiques culturelles locales, qui sont reprises même par les souverains Ghaznévides. A titre d'exemple, nous pouvons citer les festivals de *Nawrūz* et *Mihrigān* qui célèbrent respectivement l'arrivée du printemps et de l'automne. A ces occasions, de grands banquets sont financés par les sultans ghaznévides. De plus, ces dirigeants mènent eux aussi des raids militaires dans les « terres infidèles ». Une grande partie de leurs expéditions visent les princes dans le sous-continent indien. Par exemple, l'annexion des territoires compris entre Lamghān et Peshāwar par Sebüktegin permet d'introduire pour la première fois l'islam dans cette zone où la majorité de la population est bouddhiste⁷⁹¹. Il faut souligner qu'à l'époque des Ghaznévides, il existe encore des régions qui échappent à l'influence de l'islam. C'est le cas du Kāfiristān, où les habitants vouent un culte au lion. Maḥmūd y a mené une expédition en 411/1020, plus précisément dans les vallées de Nūr et Qīrāt au nord de Lāmghān⁷⁹². En ce qui concerne l'islamisation, cette expédition n'est pas une réussite. L'adoption de l'islam par la population du Kāfiristān n'aura lieu qu'à la fin du XIX^e siècle, sous l'émir 'Abd al-Raḥmān Khān⁷⁹³.

b. Quels moyens pour encourager l'adoption de l'islam ?

La propagation de l'islam, un des objectifs clairement affichés par les dynasties persanes à partir de la fin du III^e/IX^e siècle, fait appel à plusieurs moyens. Les raids militaires contre des souverains et populations « infidèles » en font partie. Laisser sur place des enseignants pour instruire la population est une autre stratégie de ces dynasties. Nous pouvons prendre un exemple de l'époque ghaznévide. Après son expédition dans le Ghūr en 411/1010-1011, Maḥmūd y a envoyé des religieux appartenant au *madhab* karrāmī. Cette variante de l'islam qui se diffuse dans la région sera rejetée par les Ghūrīdes en 595/1199⁷⁹⁴. Les *'ulamā*, dans ces États qui donnent, du moins officiellement, une importance capitale à la défense de l'orthodoxie sunnite et à l'extension du *Dār al-Islām*, occupent une place spéciale dans la société⁷⁹⁵. C'est pourquoi des dynasties telles que les Samanides ou les Ghaznévides ont une politique de patronage de ce groupe social. Ce patronage concerne aussi les institutions

⁷⁹¹ Ganguly 1966 p. 5.

⁷⁹² Bosworth 2008 p. 111.

⁷⁹³ *Ibid.* p. 112.

⁷⁹⁴ Bosworth 2008 p. 47.

⁷⁹⁵ De Bruijn 1983 p. 49.

religieuses musulmanes. Ces pouvoirs financent la construction de mosquées, de madrasas, de mausolées⁷⁹⁶...

Il faut souligner que l'appareil étatique et son armée sont essentiels pour introduire et maintenir l'islam dans des territoires non-musulmans. Cependant, ils ne sont pas les seuls à contribuer à la diffusion de cette nouvelle foi⁷⁹⁷. Les missionnaires musulmans ont joué un rôle non négligeable dans cette entreprise : « on peut supposer qu'ici, et en Asie centrale en général, le travail missionnaire et éducatif des cheikhs, derviches et autres dévots religieux a dû être un facteur important d'islamisation »⁷⁹⁸. Avant de nous concentrer sur l'application de politique religieuse ghaznévide, il serait intéressant d'évoquer rapidement le rôle de ces missionnaires dans les territoires qui feront partie du sultanat ghaznévide.

3. Les missions de conversions menées par les autres branches de l'islam : le cas des Khārijites et Ismaéliens

Il faut signaler que les conversions ne sont pas seulement encouragées par les souverains sunnites. En effet, des missionnaires d'autres branches de l'islam mènent également ce type de missions. Leurs activités en Afghanistan sont peu connues entre 256/870 et 359/970 car les sources écrites sont silencieuses. Néanmoins, il est très probable que durant ce siècle, ils contribuent grandement à la diffusion de l'islam, surtout en Afghanistan oriental⁷⁹⁹. Ici, nous allons évoquer deux cas : celui des Khārijites et celui des Ismaéliens.

a. Les Khārijites

Ainsi, les Khārijites ont mené une intense activité de prêche dans le monde iranien oriental et ont converti un grand nombre de population. *Hudūd al-‘ālam* indique par exemple

⁷⁹⁶ Bosworth 1996 p. 84 ; Green 2017 p. 39.

⁷⁹⁷ Bosworth 1983 p. 153.

⁷⁹⁸ Bosworth, Clifford Edmund, « Islam in Central Asia and the Caucasus », dans Azim A. Nanji (ed.), *The Muslim almanac. A reference work on the history, faith, culture, and peoples of Islam*, Detroit, Gale Research Inc., 1996, « It can be surmised that here, and in Central Asia in general, missionary and educational work by dervish *shaykhs* and other religious devotees must have been important factors in Islamization », p. 83.

⁷⁹⁹ Bosworth 2008 p. 110.

qu'à l'époque de Sebüktegin, la majorité des habitants de la ville de Gardīz, située à soixante-dix kilomètres à l'est de Ghazna, étaient des Khārijites⁸⁰⁰.

Les Khārijites fuient l'Irak et s'établissent dans les provinces du Khurāsān et du Sistān après leur défaite contre les Omeyyades⁸⁰¹. Il faut noter que les principales villes de ces deux régions sont de grands centres d'érudition islamique d'où émanent un grand nombre de théologiens, traditionnistes et philosophes, notamment sunnites. Les Khārijites sont donc surtout actifs dans les campagnes de ces provinces : « le leader khārijite Ḥamza b. Ādharak ou 'Abdallāh et ses partisans ont dominé les campagnes du Sistān et du Khurāsān pendant une trentaine d'années au début du IX^e siècle malgré tous les efforts des forces califales pour les maîtriser »⁸⁰². Ce chef a même réussi à se faire reconnaître par le calife Hārūn al-Rashīd comme gouverneur local du Sistān en 181/797⁸⁰³. L'intense activité de propagande religieuse ne se limite pas à ces deux provinces. Ils exportent leur doctrine en Afghanistan oriental et se sont rendus jusqu'à la région du Sind, au sud du Pakistan actuel⁸⁰⁴. Leurs missions de diffusion de la variante khārijite de l'islam, notamment au Khurāsān et Sistān, dure jusqu'à l'avènement des Ṣaffārides dans la deuxième moitié du IX^e siècle.

b. Les Ismaéliens

A l'image des Khārijites, les Ismaéliens contribuent aussi à la diffusion de l'islam grâce à leur intense activité de prêche. Concentrés dans le sud de l'Irak, ils commencent à exporter leur *da'wa* ou mission à partir de la fin du II^e/VIII^e siècle. Farhad Daftary, dans sa contribution à l'ouvrage publié en l'honneur de Clifford Edmund Bosworth⁸⁰⁵, revient longuement sur l'activité des Ismaéliens dans les terres iraniennes. Le leader 'Abd Allāh, opposés aux

⁸⁰⁰ *Ibid.*

⁸⁰¹ Azad 2017 p. 49.

⁸⁰² Bosworth 2008, « the Khārijite leader Ḥamza b. Ādharak or 'Abdallāh and his partisans held the countryside of Sistan and Khurāsān for some thirty years at the beginning of the ninth century A.D. against all efforts of caliphal forces to master them », p. 100.

⁸⁰³ Bosworth 1965 p. 22.

⁸⁰⁴ *Ibid.* p. 23.

⁸⁰⁵ Daftary, Farhad, « The medieval Ismā'īlīs of the Iranian lands », dans Carole Hillenbrand (éd.), *Studies in honour of Clifford Edmund Bosworth. Vol. II, The Sultan's turret: studies in Persian and Turkish Culture*, Leyde, Brill, 2000, pp. 43-81.

‘Abbāssides, a joué un grand rôle dans la diffusion de cette doctrine dans la deuxième moitié du II^e/VIII^e siècle, plus précisément à partir des années 260/870. Ainsi, de nombreux *dā‘īs* ou missionnaires sont recrutés, formés et envoyés dans de nombreuses régions :

« La *da‘wa* ou mission ismaélienne s’est rapidement propagé à l’est de l’Arabie, au Yémen, à la Syrie, à d’autres territoires arabes ainsi qu’à l’Afrique du Nord (...). Pendant ce temps, la *da‘wa* a été étendue à de nombreuses régions du monde iranien, du Khūzistān au sud-ouest de la Perse, à Dylan sur les rives sud de la mer Caspienne, au Khurāsān et à la Transoxiane en Asie centrale »⁸⁰⁶.

Un schisme est observé dans cette branche de l’islam en 286/899 lorsque ‘Abd Allāh al-Mahdī, le futur fondateur du califat fāṭimide, ne reconnaît plus Muḥammad b. Ismā‘īl comme l’imam caché et revendique l’imamat pour lui-même et ses ancêtres⁸⁰⁷. Les Ismaéliens qui s’opposent à lui sont désignés dans les sources par le terme Qarmaṭīs. Cette désignation vient du premier leader local en Irak du Sud, Ḥamdān Qarmaṭ⁸⁰⁸. Ces deux groupes sont alors en compétition pour la diffusion de la *da‘wa*. L’activité des *dā‘īs* formés au Caire s’intensifie à partir de la deuxième moitié du V^e/XI^e siècle, plus précisément avec l’arrivée au pouvoir du quatrième calife al-Mu‘izz (r. 341-365/953-975)⁸⁰⁹. Pour pouvoir rivaliser avec les Qarmaṭīs, ce calife tente un rapprochement doctrinal. Ses efforts portent leurs fruits : al-Sijistānī, le leader des Qarmaṭīs, reconnaît la *da‘wa* fāṭimide⁸¹⁰.

Les activités des Ismaéliens ne concernent pas seulement les populations ; ils parviennent également à convertir les élites. Par exemple al-Ḥusayn b. ‘Alī al-Marwazī, un gouverneur au Khurāsān au service des Samanides, se convertit grâce aux efforts des Qarmaṭīs et devient même un *dā‘ī* à son tour⁸¹¹. Les *dā‘īs* fāṭimides ont également de nombreux succès. Nous pouvons citer leurs réalisations dans le Sind où ils parviennent à convertir un leader local

⁸⁰⁶ *Ibid.*, « The Ismā‘īlī *da‘wa* or mission spread rapidly to eastern Arabia, Yemen, Syria, and other Arab lands as well as North Africa (...). Meanwhile, the Ismā‘īlī *da‘wa* had been extended to many regions of the Iranian lands, from Khūzistān in southwestern Persian and Dylan in southern shores of the Caspian Sea to Khurāsān and Transoxiana in Central Asia », p. 43.

⁸⁰⁷ *Ibid.* p. 48.

⁸⁰⁸ *Ibid.* p. 45.

⁸⁰⁹ *Ibid.* p. 49.

⁸¹⁰ *Ibid.* p. 55.

⁸¹¹ *Ibid.* p. 46.

en 347/958. Cette victoire leur permet d'établir un État ismaélien et de convertir la population locale hindoue⁸¹². Les activités des *dā'īs* s'intensifient à l'époque des Ghaznévides, sous les successeurs d'al-Mu'izz, à savoir al-'Azīz (r. 365-386/975-996) et al-Ḥākīm (r. 386-411/996-1021)⁸¹³.

Après cette brève présentation de l'islamisation des territoires orientaux à l'époque ghaznévide, nous pouvons passer à l'étude de l'application de la politique impériale religieuse ghaznévide et de ses conséquences sur les différentes populations, en commençant par les communautés musulmanes.

II. Les relations entre le pouvoir central et les communautés musulmanes

Nous allons débiter l'étude des communautés religieuses et leurs interactions avec le pouvoir central en nous focalisant sur les populations musulmanes. L'analyse se base sur deux exemples, à savoir Rayy et Nīshāpūr. Avant de les évoquer plus en détail, il serait intéressant de justifier l'approche d'histoire locale qui est adoptée dans cette partie et de faire quelques remarques générales sur les relations entre ces communautés et l'État ghaznévide, qui ne sont pas toujours apaisées.

1. Quelques remarques préliminaires

L'approche d'histoire locale est intéressante à plus d'un titre. L'étude de l'application d'une politique impériale au niveau local permet ainsi de saisir plus précisément la complexité des relations avec le pouvoir central. Elle contribue également à détecter les différences de traitement et d'interactions en fonction des localités. Cette variation est due à la relative indépendance des régions au sein de l'empire ghaznévide, en particulier dans les zones périphériques. Jürgen Paul note que les gouverneurs locaux bénéficient d'un grand degré d'autonomie. Il fait référence en particulier au *qāḍī*, qui juge selon les lois de la *sharia*, et au *ra'īs*, en charge des affaires administratives et fiscales⁸¹⁴. Cette autonomie de la classe dirigeante locale expliquerait les différences observées dans l'application de la politique

⁸¹² *Ibid.* p. 55.

⁸¹³ *Ibid.* p. 56.

⁸¹⁴ Paul, Jürgen, « Balkh, from the Seljuqs to the Mongol Invasion », *Eurasian Studies* (16), 2018, p. 313.

impériale. L'adoption de l'approche d'histoire locale est donc nécessaire pour comprendre la politique impériale des Ghaznévides.

« En d'autres termes, il est impossible de comprendre la politique impériale sans comprendre ce qu'il se passe localement ; un empire peut être considéré comme une conglomération d'entités locales, qui seraient parfois suffisamment autonomes pour être considérés comme des États locaux ou régionaux »⁸¹⁵.

Cette autonomie vis-à-vis de l'autorité centrale a plusieurs conséquences. Une des plus importantes est le besoin de s'appuyer sur les notables locaux pour faire appliquer la politique impériale, en particulier dans les nouveaux territoires conquis. Les souverains ghaznévides adaptent donc leur politique en fonction des réalités locales. Par exemple, ils cherchent à coopérer avec les *'ulamās*, qui ont une influence sur la vie urbaine locale, en favorisant différents *madhhabs* en fonction des régions. Ce patronage est donc pour eux un moyen d'administrer et de contrôler ces régions nouvellement intégrées à l'empire ghaznévide⁸¹⁶.

Il faut noter que les relations entre le pouvoir central ghaznévide et les communautés religieuses locales ne sont pas toujours apaisées, et que des actions violentes peuvent être menées contre ces dernières. Ces actions ne se limitent pas aux « infidèles » et peuvent concerner leurs coreligionnaires. Nous pouvons prendre l'exemple de destruction des lieux de culte. Ces destructions ne visent pas seulement les temples des communautés jugées comme des « infidèles » telles que les hindous. Elles touchent également des mosquées et des madrasas qui appartiennent aux musulmans considérés comme des hérétiques. Ces attaques sont jugées légitimes par les souverains ghaznévides car elles sont considérées comme un moyen de défendre et de maintenir l'orthodoxie religieuse sunnite⁸¹⁷. En effet, dans la vision des dynasties persanes sunnites des régions orientales aux V^e/XI^e et VI^e/XII^e siècles, « la catégorie des *mushrikūn* ou non-croyants comprend les non-musulmans et les musulmans hétérodoxes

⁸¹⁵ *Ibid.* « Put the other way round, it is impossible to understand imperial rule without understanding what is going on locally, and continuing from this point of view, an empire can be seen as a conglomeration of local entities which would at times be sufficiently autonomous to be considered local or regional states », p. 314.

⁸¹⁶ Malamud, Margaret, « The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karamiyya in Nishapur », *Iranian Studies*, 1994, Vol. 27, n° 1-4, p. 45.

⁸¹⁷ Tetley 2009 p. 10.

identifiés comme des hérétiques »⁸¹⁸. Lorsque Maḥmūd conquiert le Mūltan en 395/1005, il ordonne la destruction de la mosquée du Vendredi ismaélien. Cette mosquée avait été construite sur le site d'un ancien temple hindou détruit par le dirigeant ismaélien local en 354/965. Maḥmūd laisse le site de cette mosquée vacant, ce que Finbarr B. Flood considère comme « une sorte d'anti-monument signifiant la suppression » et restaure l'ancienne mosquée de congrégation sunnite⁸¹⁹. Ce type d'action est loué dans les chroniques historiques et la poésie panégyrique. Par exemple Farrukhī célèbre à plusieurs reprises les attaques qui visent les Qarmaṭīs⁸²⁰. Enfin, les actions violentes des Ghaznévides comme la destruction de mosquées peuvent viser aussi leurs coreligionnaires sunnites. Ces attaques sont peu mentionnées dans les sources ; leurs récits apparaissent dans la majorité des cas dans les histoires régionales ou dans les sources non-musulmanes⁸²¹. Nous pouvons à nouveau citer un exemple datant du règne de Maḥmūd. En 393/1002, il attaque le souverain ṣaffāride Khalaf b. Aḥmad et conquiert le Sistān et sa capitale Zaranj. L'année suivante, Maḥmūd réprime violemment une révolte dans cette région. A cette occasion, le contingent indien de ses armées, le *sālār-i Hindūyān*, massacre les populations musulmanes sunnites et détruit la mosquée du Vendredi de la ville. Ces soldats s'attaquent aussi aux Chrétiens et à leurs églises⁸²².

Après ces brèves remarques sur l'utilité de l'approche d'histoire locale, nous pouvons passer des deux exemples, en commençant par la ville de Rayy.

2. L'exemple de Rayy

a. La conquête de Rayy en 420/1029

La ville de Rayy, située aujourd'hui au sud-est de Téhéran, est une des villes les plus riches du monde iranien occidental à l'époque des Ghaznévides. Sa prospérité est due non seulement à sa production industrielle, mais également à sa position stratégique sur les grandes

⁸¹⁸ Flood 2009 (a), « the category of unbelievers (*mushrikūn*) encompassed both non-Muslims and heterodox Muslims identified as heretics », p. 154.

⁸¹⁹ *Ibid.* « leaving its site vacant (a kind of antimonument signifying supersession) and restoring the original Sunni congregational mosque of its former preeminence », p. 155.

⁸²⁰ Tetley 2009 p. 10.

⁸²¹ Flood 2009 (a) p. 155.

⁸²² Bosworth 1963 p. 89.

routes commerciales de l'époque⁸²³. En effet, elle se situe à la jonction de deux routes principales : « l'un allant d'est en ouest de la Mésopotamie et de Bagdad en passant par Rayy jusqu'au Khurāsān, l'autre nord-sud de l'Azerbaïdjan jusqu'au golfe Persique »⁸²⁴. Durant les premiers temps de la période 'abbāsside, la ville se développe grandement. La partie de la ville restaurée par les 'Abbāssides est nommée dans les sources par le terme Muḥammadiya⁸²⁵. Rayy reste sous contrôle califal jusqu'au début du IV^e/X^e siècle. En 290/902, elle est conquise par les Samanides. Cependant, ces derniers perdent rapidement la ville au profit des Bouyides en 323/925 qui font de cette ville une des capitales de leur royaume⁸²⁶. Cette dynastie continue à contrôler Rayy à l'époque des Premiers Ghaznévides.

Les Bouyides sont de confession shī'ite. Plus précisément, il s'agit de shī'ites duodécimains. Malgré leur grand zèle religieux et leur position de défenseur de l'orthodoxie sunnite (du moins officiellement), les Ghaznévides entretiennent des relations cordiales avec cette puissance jusqu'en 420/1029⁸²⁷. Une seule intervention dans ce territoire est mentionnée dans les sources. Elle date de 407/1016-1017 et concerne une crise de succession dans la ville de Kirmān⁸²⁸. D'après Bayhaqī, cette attitude des Ghaznévides est liée au grand respect que voue Maḥmūd à Sayyida, la mère du souverain bouyide Majd al-Daula Abū Ṭālib Rustum b. 'Alī, qui tient les rênes du pouvoir⁸²⁹. Cette politique de non-intervention prend fin en 428/1028, à la mort de Sayyida.

Les Ghaznévides interviennent dans le territoire bouyide à la demande du souverain Majd al-Daula, qui se retrouve seul au pouvoir depuis la mort de sa mère. Ne maîtrisant plus le contingent daylamī de son armée, il demande l'aide de Maḥmūd. Le dirigeant ghaznévide mène donc une expédition dans cette région en Rabī' 420/mars-avril 1029⁸³⁰. Cependant, cette

⁸²³ *Ibid.* p. 85.

⁸²⁴ Blair 1992 « one running east-west from Mesopotamia and Baghdad through Rayy to Khurasan, the other north-south from Azarbayjan down to the Persian Gulf », p. 144.

⁸²⁵ Rante, Rocco, « Ray », *Encyclopaedia Iranica*, consulté en ligne le 14 août 2023.

⁸²⁶ Tor, Deborah G., « Rayy and the Religious History of the Seljūq Period », *Der Islam*, 2016, Vol. 93, n° 2, p. 380.

⁸²⁷ Bosworth 1962 (a) p. 68.

⁸²⁸ *Ibid.*

⁸²⁹ Tetley 2009 p. 68.

⁸³⁰ Nagel, Tilman, « Buyids », *Encyclopaedia Iranica*, 1990, consulté en ligne le 01 août 2023.

intervention militaire n'a pas pour but de venir en aide à Majd al-Daula mais de conquérir les provinces bouyides. Effectivement, Maḥmūd saisit cette opportunité pour occuper Rayy et déposer Majd al-Daula. Ce dernier est fait prisonnier et passe le reste de sa vie à Ghazna⁸³¹. Lors de la prise de de la ville, les armées ghaznévides pillent la cité et ses alentours et massacrent une partie de la population. Les sources indiquent que ce pillage aurait rapporté « des bijoux valant 500 000 dinars, 260 000 pièces de dinars, et une vaisselle en or et en argent valant plus de 30 000 dinars »⁸³². Cette mise à sac d'une ville musulmane est officiellement justifiée par la défense de l'orthodoxie sunnite. Par exemple, la grande bibliothèque de la ville est brûlée sur ordre de Maḥmūd car elle contiendrait des manuscrits promouvant des idées hétérodoxes (c'est-à-dire shī'ites et mu'tazilītes)⁸³³. Il serait intéressant d'analyser plus en détail les raisons mises en avant pour justifier la mise à sac et le massacre de populations musulmanes. La ville de Rayy nous fournit en effet un bon exemple des raisons invoquées par les Ghaznévides pour justifier les attaques contre des communautés musulmanes.

b. Quelles justifications pour les attaques des populations musulmanes ?

Les sources nous montrent que cette attaque violente contre des communautés musulmanes n'était pas considérée comme légitime ; de ce fait, de grands efforts ont été fournis pour apporter des justifications religieuses recevables. Comme l'indique Clifford Edmund Bosworth, « même Maḥmūd a estimé qu'une certaine justification était nécessaire pour cette horreur, et cette justification a été trouvée dans la religion »⁸³⁴. Ainsi, lorsque Maḥmūd entre dans la ville de Rayy, il demande aux *'ulamā* et *fuqahā* sunnites de rédiger une *fatwā* qui dénonce les comportements et les idées hétérodoxes des Bouyides et d'une partie des communautés musulmanes de la ville. Gillies Tetley résume leurs accusations :

« [Ces groupes] ont négligé les formes standards de culte, ils ont refusé de payer la *zakāt*, ils ont ignoré les principes de la loi islamique, ils ont insulté les Compagnons du Prophète et pratiqué l'antinomisme (*madhab al-ibāḥa*). De telles infractions, selon

⁸³¹ Tetley 2009 p. 70.

⁸³² Eaton 2000 « 500 000 dinars' worth of jewels, 260 000 dinars in coined money, and over 30 000 dinars worth of gold and silver vessels », p. 288.

⁸³³ Nagel 1990 ; Flood 2009 (a) p. 34.

⁸³⁴ Bosworth 1962 (a) « Even Maḥmūd felt that some justification was required for this frightfulness, and that justification was found in religion », p. 70.

les *fuqahā'*, rendaient licite pour Maḥmūd de prendre des mesures immédiates et sauvages de répression. Un grand nombre de Bāṭinīs ont été crucifiés, ainsi que les Mazdakites qui vivaient dans les environs de Rayy ; tous les livres considérés comme hérétiques ont été brûlés et bien d'autres emportés, ainsi qu'une grande quantité de butin »⁸³⁵.

Le *fath-nāma* envoyé au calife al-Qādir, qui reprend des arguments similaires, expose longuement les motivations de Maḥmūd et les justifications de ses actions⁸³⁶. Il faut noter que la proclamation de victoire envoyée après la prise de la ville de Rayy est bien plus longue que celle envoyée après l'expédition contre le temple de Somnāth (voir Annexe 24), ce qui montre que les arguments religieux pour justifier l'expédition contre Rayy n'étaient pas évidents⁸³⁷. Parmi les arguments avancés, nous retrouvons des accusations contre la dynastie des Bouyides. Leur sympathies shī'ites sont exagérées alors qu'ils sont des duodécimains, autrement dit ils adhèrent à une branche modérée du shī'isme. Les Ghaznévides évoquent aussi la nécessité de libérer le califat 'abbāsside qui est sous la tutelle de cette dynastie shī'ite⁸³⁸. Enfin, cette proclamation de victoire dénonce le soutien des Bouyides aux groupes musulmans hétérodoxes considérés comme des hérétiques et des « infidèles » par les Ghaznévides. Parmi ces groupes, nous retrouvons les bāṭinīs ou ismaéliens, les mu'tazilīs et les mazdakites⁸³⁹ (ce dernier groupe est surtout présent dans la campagne autour de Rayy⁸⁴⁰). Ces justifications sont jugées acceptables par al-Qādir. En effet, « le calife al-Qādir, fanatiquement anti-ismaélien et aussi

⁸³⁵ Tetley 2009 « they neglected the regular forms of worship, they refused to pay the *zakāt*, they disregarded the tenets of Islamic law, they insulted the Companions of the Prophet, and practised antinomianism (*madhab al-ibāḥa*). Such offences, according to the *fuqahā'*, made it lawful for Maḥmūd to take immediate and savage measures of repression. Large numbers of Bāṭinīs were crucified, together with the Mazdakites who lived in the environs of Rayy; all books considered heretical were burnt and many more taken away, together with a large quantities of booty », p. 71.

⁸³⁶ Bosworth 1962 (a) p. 70.

⁸³⁷ *Ibid.* p. 70.

⁸³⁸ *Ibid.* p. 68.

⁸³⁹ *Ibid.* p. 70.

⁸⁴⁰ Bosworth 1983 p. 151.

très hostile au muʿtazilisme et au shīʿisme, ne les a pas contestés, et les habitants de Rayy ont été contraints de se soumettre à l'autorité des Ghaznévides »⁸⁴¹.

Dans les faits, les motivations des Ghaznévides ne semblent pas être religieuses ; leur but est plutôt d'étendre leur empire. Maḥmūd, qui meurt peu de temps après la conquête de Rayy, confie le gouvernement de cette ville et de la province de Jibāl à son fils Mas'ūd. D'après Bayhaqī, au début de son règne, Mas'ūd souhaite s'emparer des provinces bouyides et devenir le pouvoir dominant dans la région. Il planifie également de se servir de Rayy comme base pour de futurs raids contre l'empire byzantin et le califat fāṭimide⁸⁴². Par exemple, en 424/1033, il occupe Kirmān. Cependant, la ville est perdue au bout de quelques mois. Rayy va aussi échapper au contrôle des Ghaznévides, ce qui contribue à mettre fin aux ambitions d'extension de leur empire vers l'ouest.

c. La perte de Rayy

L'échec des Ghaznévides s'explique en partie par l'absence de soutien de la part des élites et des populations locales. Pourtant, au moment de la conquête en 420/1029, leur arrivée est accueillie avec enthousiasme par une partie de la population excédée par les turbulences causées par le contingent daylamī de Majd al-Daula. Lorsque ce dernier essaye de reconquérir la ville peu de temps après, la population décide de se ranger du côté des Ghaznévides⁸⁴³. En outre, au début de son règne, Mas'ūd s'efforce de gagner le soutien des notables locaux. En effet, il donne « des robes d'honneur aux personnages proéminents comme au *qāḍī*, au *ra'īs*, au *khaṭīb*, au *naqīb* des Alides et au *sālār* des ghāzīs, qui en retour expriment leur gratitude pour la délivrance de l'oppression et de la tyrannie des Qarāmiṭa, c'est-à-dire des shī'ites daylamīs »⁸⁴⁴. Ce soutien local est essentiel pour les Ghaznévides car cette région se trouve loin du centre ; gouverner la région est donc impossible sans leur aide.

Malgré leurs efforts initiaux, les Ghaznévides perdent rapidement ce soutien des notables et populations locales. Cette perte de soutien est due aux exactions commises par les

⁸⁴¹ Tetley 2009 «The Caliph al-Qādir, fanatically anti-Isma'īlī, and also bitterly hostile to Mutazilism and Shiism, did not dispute them, and the people of Rayy were forced to submit to the Ghaznavid rule », p. 70.

⁸⁴² Tetley 2009 p. 68 ; Bosworth 1962 (a) p. 73.

⁸⁴³ Bosworth 1963 p. 85.

⁸⁴⁴ *Ibid.*

gouverneurs locaux nommés par l'autorité centrale. Le *Diwān* local est composé de deux personnages importants, qui ont le même statut et sont, du moins officiellement, indépendants l'un de l'autre. Le premier est le *'amīd*, un secrétaire généralement iranien ; le second est le commandant de l'armée de la province, poste qui est habituellement occupé par un général *ghulām* turc⁸⁴⁵. En 422/1031, Mas'ūd envoie son général *ghulām* Tash-Farrāsh à Rayy pour administrer la région. Quelques mois plus tard, il envoie Abū Ṭayyib Ṭāhir en tant que secrétaire en charge des affaires civiles et décide que ce dernier soit subordonné à Tash-Farrāsh⁸⁴⁶. Ce général turc gouverne de façon « tyrannique et injuste », en imposant par exemple d'importantes taxes financières, ce qui pousse une partie des notables à fuir⁸⁴⁷. Cette exploitation financière contribue à la faiblesse de soutien aux Ghaznévides. Des mesures sont prises pour y remédier. Ainsi, en 424/1033, Abū Sahl Ḥamdawī, un ancien vizir ghaznévide, est nommé gouverneur et obtient les pleins pouvoirs⁸⁴⁸. « En arrivant à Rayy, Abū Sahl Ḥamdawī a dû abolir les prélèvements et exactions illégales (*al-aqsāt wa' l-muṣādarāt*) que Tash-Farrāsh et Ṭāhir avaient imposées »⁸⁴⁹. Toujours dans le but d'apaiser le mécontentement des habitants de Rayy, les gouverneurs locaux prennent part aux activités de constructions de bien d'utilité publique et à la charité. Néanmoins, toutes ces mesures ne parviennent pas à obtenir la loyauté de la population de la ville⁸⁵⁰.

Le pouvoir ghaznévide à Rayy est menacé par une petite dynastie locale, celle des Kākūyides, fondée par 'Ala' al-Dawla Abu Ja'far Muḥammad⁸⁵¹, qui est nommé gouverneur de la ville d'Iṣfahān en 398/1007. Vassal des Bouyides, il profite néanmoins des faiblesses de ce royaume pour étendre son pouvoir au nord et au sud⁸⁵². Lorsque Mas'ūd quitte la province en 421/1031 pour réclamer le trône à la mort de son père, il passe un accord avec cette dynastie locale qui accepte d'être le tributaire des Ghaznévides. Cependant, cet accord n'est pas

⁸⁴⁵ *Ibid.* p. 84.

⁸⁴⁶ *Ibid.* p. 85.

⁸⁴⁷ *Ibid.* p. 86.

⁸⁴⁸ *Ibid.* p. 85.

⁸⁴⁹ *Ibid.* « On arriving in Ray, Abū Sahl Ḥamdawī had to abolish the levies and illegal exactions (*al-aqsāt wa' l-muṣādarāt*) which Tash-Farrāsh and Ṭāhir had imposed », p. 86.

⁸⁵⁰ *Ibid.*

⁸⁵¹ Blair 1992 p. 104.

⁸⁵² *Ibid.*

respecté : entre 420/1030 et 432/1041, plusieurs affrontements ont lieu entre les deux armées⁸⁵³. Les Ghaznévides finissent par perdre définitivement Rayy et sa province :

« [‘Ala’ al-Dawla Muḥammad] rassembla une armée de Turkmènes, dont beaucoup avaient fui les Ghaznévides, et affronta l’armée ghaznévide à l’extérieur de Rayy vers *Jumada I* 429/février-mars 1038. 3 000 soldats ghaznévides et une colonne d’éléphants affrontèrent 5 000 Turkmènes. La troupe ghaznévide a été vaincue, les éléphants capturés et Rayy abandonné aux Turkmènes sous ‘Ala’ al-Dawla Muḥammad »⁸⁵⁴.

L’exemple de Rayy est intéressant car il nous a permis de voir comment les Ghaznévides légitiment des exactions commises sur des populations musulmanes et adaptent les justifications au contexte local. Il nous a également permis de mettre en lumière les difficultés d’appliquer le contrôle impérial sur des régions éloignées du centre du pouvoir. Nous allons maintenant passer à un exemple qui illustre de façon plus parlante l’adaptation et l’application de la politique religieuse au niveau local, à savoir Nīshāpūr.

3. L’exemple de Nīshāpūr

a. Présentation des tensions locales et des parties prenantes au conflit

Nīshāpūr, comme Rayy, fait partie des villes les plus riches des régions occidentales du monde iranien à l’époque des Ghaznévides. Il s’agit d’une ville difficile à contrôler pour deux raisons principales. Premièrement, comme Rayy, elle se trouve loin du pouvoir central. C’est pourquoi il est nécessaire d’avoir l’appui des notables et des classes religieuses locales. De plus, il existe différentes factions en compétition entre elles⁸⁵⁵. « Le seul moyen apparent de gagner l’allégeance de la ville et de la maintenir comme une riche source de revenus fiscaux

⁸⁵³ *Ibid.*

⁸⁵⁴ *Ibid.* « [‘Ala’ al-Dawla Muḥammad] gathered an army of Turkmen, many of whom had fled the Ghaznavids, and took on the Ghaznavid army outside Rayy sometime around Jumada I 429/February-March 1038. Three thousand Ghaznavid troops and a column of elephants faced 5000 Turkmen. The Ghaznavid troops were defeated, the elephants captured and Rayy abandoned to the Turkmen under Ala al-Dawla Muhammad », p. 112.

⁸⁵⁵ Bulliet, Richard W., « The political-religious History of Nīshāpūr in the Eleventh Century », dans Donald Sydney Richards (éd), *Islamic Civilisation 950-1150*, Oxford, Cassirer, 1973, p. 86.

était de sponsoriser l'une ou l'autre de ses factions puissantes »⁸⁵⁶. Cette stratégie, qui permet d'administrer et de contrôler les territoires conquis, est assez répandue parmi les dirigeants turcs⁸⁵⁷. À la fin du IV^e/X^e siècle et au début du V^e/XI^e siècle, les Ghaznévides vont soutenir deux factions, à savoir les Ḥanafīs et Mu'tazilīs et les membres de la Karāmiyya. Avant de passer à l'analyse détaillée de la politique ghaznévide à Nīshāpūr, il serait intéressant de présenter les trois factions principales qui s'opposent dans la ville afin de mieux comprendre les enjeux locaux.

La première faction regroupe les membres du *madhhab* ḥanafī et de l'école théologique mu'tazilī. Le Ḥanafisme a été fondé par Abū Ḥanifa al-Nu'mān b. Thābbīt (80-150/699-767). Une des caractéristiques principales de cette école juridique est sa vision du *fiqh* qui autorise un usage assez large du *ra'y*, c'est-à-dire de la réflexion personnelle. Elle introduit ainsi la notion de l'*istiḥsan*, autrement dit de la recherche de la meilleure solution. L'introduction de cette pratique dans le raisonnement juridique conduit les membres de ce *madhhab* à être moins rigoriste que d'autres écoles sur certaines interdictions. Par exemple, ils tolèrent le prêt à intérêt. Le mu'tazilisme est quant à lui une école théologique rationaliste influencée par la philosophie grecque. La raison, *al-'aql*, et la rationalité occupent une place essentielle dans leur théorie. Ses adeptes sont connus pour de nombreuses controverses. Par exemple, ils soumettent la Révélation à la raison : si le Coran n'est pas clair sur un point, ils affirment que la raison peut permettre de trouver la meilleure interprétation. Ils développent également tout un raisonnement sur l'incrédulité du Coran. Leurs théories sont sévèrement dénoncées par les courants rigoristes et littéralistes.

La deuxième faction est composée des Shāfi'īs et Ash'arīs. Le Shāfi'isme est un *madhhab* fondé par Abū 'Abd Allah Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'ī (150-204/767-820). Influencé par les enseignements malikite et ḥanafite, il est le premier à introduire la notion de *manṭiq*, c'est-à-dire de logique, dans le *fiqh*. À partir de cet élément, il développe sa propre conception du *qiyās*. Plus précisément, il s'inspire de la philosophie aristotélicienne et conçoit la logique comme une discipline philosophique. Cela passe par l'usage du syllogisme, une sorte

⁸⁵⁶ *Ibid.* « The only apparent way of winning the allegiance of the city and maintaining it as a rich source of tax revenue was to patronize one or another of its powerful factions ».

⁸⁵⁷ Blair 1992 p. 51.

de raisonnement analogique, vu comme un moyen d'acquérir des connaissances. A Nīshāpūr, aux côtés de cette école juridique, nous retrouvons les membres de l'école théologique ash'arite, fondé par Abū l-Ḥasan 'Alī Ismā'il al-Ash'arī (260-333/873-945). Ce personnage a d'abord adhéré au mu'tazilisme avant de fonder sa propre doctrine. Il s'éloigne de cette école qui est à ses yeux trop rationaliste. Concernant la question du rapport entre la foi et la raison, il prend une position médiane entre les courants littéralistes et mu'tazilīs.

Enfin, la troisième faction puissante à Nīshāpūr est la Karāmiyya. Elle a été fondée par Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Karām al-Sagazī al-Nīshāpūrī (m. 255/869), un personnage d'origine arabe né dans la région du Sistān⁸⁵⁸. Il commence à prêcher dans sa province natale, mais « il est expulsé par le gouverneur local, accusé d'être un innovateur en matière de religion (*mubtadi*) qui touchait et séduisait un nombre considérable de gens »⁸⁵⁹. Il finit par s'établir à Nīshāpūr et ses idées commencent à se diffuser dans le reste des mondes musulmans⁸⁶⁰. Il attire un grand nombre d'adeptes dans les régions musulmanes orientales, notamment au Khurāsān entre le III^e/IX^e et VI^e/XII^e siècle⁸⁶¹. Il atteint son zénith au début du V^e/XI^e siècle dans la ville de Nīshāpūr. A la fin du IV^e/X^e siècle, un des leaders de la Karāmiyya dans cette ville, Abū Ya'qūb Ishāq ibn Maḥmashādh (m. 383/993), est connu pour avoir converti 5 000 zoroastriens⁸⁶². Les idées de la Karāmiyya ont beaucoup de succès parmi la classe pauvre de la ville. Al-Maqdisī, qui a voyagé dans la région, rapporte qu'un conflit existe à Nīshāpūr entre les membres de cette école et les shī'ites⁸⁶³. Cependant, il semble que leur désaccord porte plus sur des questions économiques que religieuses : les membres de la Karāmiyya habitent dans le quartier pauvre de Manāshik (au nord-ouest de la ville) tandis que les shī'ites se trouvent à Ḥīra, un quartier appartenant à la classe de riches marchands⁸⁶⁴. La Karāmiyya s'oppose aussi aux *madhhabs* sunnites de la ville. En effet, d'après Margaret Malamud, « les idéaux de

⁸⁵⁸ Bosworth, Clifford Edmund, « The Rise of the Karāmiyyah in Khurasan », *The Muslim World Journal*, 1960, p. 5.

⁸⁵⁹ *Ibid.* « [he] was expelled by the local governor as an innovator in religion (*mubtadi*) who was stirring up and seducing considerable numbers of the common people ».

⁸⁶⁰ *Ibid.* p. 7.

⁸⁶¹ Green 2017 p. 6.

⁸⁶² Bosworth 1960 (b) p. 7.

⁸⁶³ Bulliet 1973 p. 74.

⁸⁶⁴ *Ibid.*

pauvreté de la Karrāmiya, leur antipathie pour le travail avec profit et leur fervent ascétisme différent de la vision de l'islam élaborée par les autres *madhhabs* de Nīshāpūr »⁸⁶⁵. A l'époque des Ghaznévides, cette école jouit d'un grand pouvoir politique et social⁸⁶⁶ ; cependant, ses leaders n'ont jamais eu pour ambition de prendre le pouvoir dans la ville⁸⁶⁷. Après cette brève présentation des factions puissantes à Nīshāpūr, nous allons passer à l'étude du patronage de ces différents groupes à l'époque des Premiers Ghaznévides.

b. Le patronage de la faction ḥanafite et mu'tazilite

Ainsi, la première faction que les Ghaznévides soutiennent est celle des Ḥanafīs et des Mu'tazilīs. Pour comprendre les raisons qui expliquent ce choix, il est important de revenir sur le contexte. Les Ghaznévides prennent le pouvoir dans la ville à la fin du IV^e/X^e siècle, lorsqu'ils sont encore vassaux des Samanides. Jusqu'en 384/994, le poste de gouverneur de la ville revenait à la famille des Simjūrīdes. Cependant, un membre de cette famille, Abū 'Alī al-Sīmjūrī, allié à Fā'iq, un général turc, se rebellent contre l'émir samanide Nūḥ b. Maṣṣūr⁸⁶⁸. Cette révolte est réprimée grâce à l'aide de Sebüktegin et de son fils Maḥmūd, tous les deux au service du souverain samanide. En récompense, Nūḥ b. Maṣṣūr nomme Sebüktegin gouverneur de Nīshāpūr ; ce poste revient par la suite à Maḥmūd. L'année 387/997 correspond à un moment de tension au sein des dynasties samanide et ghaznévide. En effet, les deux dirigeants au pouvoir, Nūḥ b. Maṣṣūr et Sebüktegin, meurent et une crise de succession débute chez les deux familles⁸⁶⁹. Maḥmūd qui, à la mort de son père, se trouve à Nīshāpūr, quitte la ville pour réclamer le trône. Avant son départ, il réaffirme de façon claire son soutien à la classe religieuse regroupant les Ḥanafīs et les Mu'tazilīs en frappant une monnaie originale. Deux raisons expliquent cette décision. Maḥmūd craint tout d'abord de ne pas être renommé gouverneur de la ville par le successeur de Nūḥ b. Maṣṣūr ; c'est pourquoi il renouvelle son soutien aux Ḥanafīs et aux Mu'tazilīs, qui sont aussi sponsorisés par les Samanides⁸⁷⁰. Maḥmūd craint

⁸⁶⁵ Malamud 1994 « The Karramiyya's ideals of poverty, their antipathy to work for profit, and their fervent asceticism differed from the vision of Islam being worked out by the other madhhabs in Nishapur », p. 46.

⁸⁶⁶ *Ibid.*

⁸⁶⁷ Bulliet 1969 p. 125.

⁸⁶⁸ *Ibid.* p. 120 ; Cappelletti 2015 p. 47.

⁸⁶⁹ Bulliet 1973 p. 75.

⁸⁷⁰ *Ibid.*

également qu'après son départ, les Simjūrīdes tentent de prendre à nouveau le pouvoir dans la ville. Ces derniers avaient réussi à reprendre le contrôle de Nīshāpūr pendant une courte période en 385/995⁸⁷¹. Cette famille favorise la faction opposée, celle des Shāfi'īs et Ash'arīs. La stratégie de Maḥmūd est donc de s'assurer de la loyauté des Ḥanafīs et Mu'tazilīs pour qu'ils le soutiennent lors de son retour dans la ville⁸⁷². Ce soutien est essentiel car, comme nous l'avons rappelé à plusieurs reprises, un gouverneur envoyé par l'autorité centrale ne peut administrer sans l'aide des notables et classes religieuses locales. Richard W. Bulliet indique qu'il existe deux organisations gouvernementales à l'échelle locale :

« L'un d'eux était directement sous le contrôle de Maḥmūd et avait autorité principalement dans les domaines de la fiscalité et de l'armée. L'autre était dominée par la "classe religieuse", un groupe de riches familles endogames attachées à l'une ou l'autre des deux principales factions religieuses de la ville. Cette organisation contrôlait l'éducation, la religion et la loi ; plus important encore, c'était le cœur de la loyauté urbaine et du sentiment populaire. Aucun dirigeant laïc tel que Maḥmūd ne pouvait espérer gouverner Nīshāpūr ou toute autre grande ville pendant très longtemps sans le soutien d'au moins une partie de la "classe religieuse" »⁸⁷³.

Il faut noter que ce patronage a débuté dès la prise de pouvoir des Ghaznévides dans la ville. Elle se concrétise de plusieurs manières. Par exemple, Abū'l-Muẓaffar Naṣr, le frère de Maḥmūd, fonde une *madrasa* à Nīshāpūr et nomme à sa tête le qāḍī ḥanafī Abū 'Alā' Ṣā'id⁸⁷⁴. Au moment de quitter la ville pour réclamer le trône à Ghazna en 387/997, Maḥmūd réaffirme son soutien officiel à la faction des Ḥanafīs et Mu'tazilīs d'une façon très particulière, à savoir la frappe d'une monnaie arborant une inscription originale. Cette monnaie, étudiée de façon détaillée par Richard W. Bulliet, est surnommée « la monnaie mu'tazilite » (voir Annexe 13). Elle se trouve aujourd'hui dans les collections de l'American Numismatic Society à New-York.

⁸⁷¹ Bulliet 1969 p. 120.

⁸⁷² Cappelletti 2015 p. 47.

⁸⁷³ Bulliet 1969 « One of them was directly under Maḥmūd's control and had authority primarily in the fields of taxation and the army. The other was dominated by the "religious class," a group of wealthy, intermarried families attached to one or the other of the two major religious factions in the city. This organization controlled education, religion, and law; even more important, it was the focus of urban loyalty and popular sentiment. No secular ruler such as Maḥmūd could hope to rule Nishapur or any other major city for very long without the support of at least part of the "religious class" », pp. 124-125.

⁸⁷⁴ Bulliet 1973 p. 77 ; Malamud 1994 p. 45.

L'inscription sur le revers de la monnaie correspond à ce que l'on retrouve habituellement sur les monnaies frappées par les dynasties musulmanes. Elle comporte le nom du calife, du dirigeant samanide, de Sebüktegin et de Maḥmūd avec leurs titres officiels⁸⁷⁵. En revanche, l'inscription sur l'avvers de la monnaie est exceptionnelle : il contient un extrait de la sourate 3, verset 17 du Coran⁸⁷⁶. Cette inscription, qui sert de propagande au sens strict du terme, vise une audience spécifique : la classe religieuse appartenant au *madhhab* ḥanafī dont la grande partie est proche de l'école mu'tazilite. Richard W. Bulliet décrit cette inscription dans les termes suivants :

« Le verset commence et se termine par des affirmations de l'unité de Dieu. Sur ce point, toutes les factions islamiques étaient d'accord, et il se retrouve dans la légende d'avvers habituelle sur les pièces de monnaie. La phrase la plus significative du verset vient au milieu, "Maintenir sa création dans la justice" »⁸⁷⁷.

Cette inscription est considérée comme mu'tazilite pour plusieurs raisons. Premièrement, ce verset est cité dans l'œuvre du célèbre savant mu'tazilī de l'époque, le *qāḍī* al-Quḍāt 'Abd al-Jabbār (320-415/930-1025)⁸⁷⁸. Un autre indice est le choix du mot utilisé pour traduire la notion de justice. Habituellement, le mot choisi est *'adl*. Or, sur cette inscription, on remarque l'usage d'un synonyme, *qisṭ*, un terme théologique qui a une connotation mu'tazilite⁸⁷⁹. D'après Richard W. Bulliet, ce verset constitue le meilleur choix possible pour affirmer son soutien à la faction ḥanafīte et mu'tazilite : « il est fort probable que quiconque désirant évoquer la doctrine mu'tazilite de la justice sur une pièce aurait choisi précisément ce verset du Coran »⁸⁸⁰.

Vers 400/1010, Maḥmūd commence à sponsoriser une deuxième faction à Nīshāpūr, à savoir la Karāmiyya. Son but, en accordant son patronage à deux factions en même temps,

⁸⁷⁵ Bulliet 1969 p. 122.

⁸⁷⁶ *Ibid.* p. 119.

⁸⁷⁷ *Ibid.* « the verse begins and ends with affirmations of the unity of God. On this point all Islamic factions were in agreement, and it was also the import of the customary obverse legend on coins. The most significant phrase in the verse comes in the middle, "Maintaining His creation in justice" », p. 126.

⁸⁷⁸ *Ibid.* p. 127.

⁸⁷⁹ *Ibid.* p. 126.

⁸⁸⁰ *Ibid.* « it is quite probable that anyone desiring to evoke the Mu'tazilī doctrine of justice on a coin would have chosen precisely this verse from the Qur'ān ».

semble obtenir un soutien le plus large possible. Sa politique qui favorise deux groupes en conflit remet en cause l'équilibre politique local et s'avère être un échec total. En effet, au lieu de gagner en loyauté, cette décision aggrave les tensions entre les différentes factions et met à mal le pouvoir ghaznévide.

c. Le patronage de la Karāmiyya

Maḥmūd exprime officiellement son soutien à la Karāmiyya en nommant leur leader Abū Bakr au poste de *ra'īs*. Il est le fils de Abū Ya'qūb Ishāq ibn Maḥmashādh (m. 383/993), connu pour avoir converti 5 000 zoroastriens de Nīshāpūr à l'islam⁸⁸¹. Cette décision constitue un choc pour les classes dirigeantes et les populations locales. La *riyāsa*, qui est « la fonction civile suprême au sein de la bureaucratie contrôlée par la classe religieuse »,⁸⁸² est occupée depuis le milieu du IV^e/X^e siècle par les membres de la famille Mīkālī, une importante famille de *dihqān* qui s'est convertie à l'islam à l'époque ṭāhiride (III^e/IX^e siècle)⁸⁸³. N'ayant aucun lien avec les factions qui s'affrontent dans la ville, les Mīkālīs jouent un rôle important de médiateur dans les affaires locales⁸⁸⁴. La nomination d'Abū Bakr remet donc en cause l'équilibre des pouvoirs à Nīshāpūr. Les chercheurs ont avancé plusieurs hypothèses pour expliquer ce nouveau patronage. Une des explications possibles serait les idées défendues par la Karāmiyya. Ses membres sont célèbres pour leur théologie littéraliste et leur zèle contre ce qu'ils considèrent comme des dissidents religieux⁸⁸⁵. Les Ghaznévides, qui se positionnent comme des fervents défenseur de l'orthodoxie sunnite et du califat 'abbāsside, ont pu être attiré par cette école. En outre, il semblerait que Maḥmūd et son père Sebüktegin aient eux-mêmes été séduits par la doctrine de la Karāmiyya⁸⁸⁶.

Lorsque Abū Bakr prend ses fonctions, il est encouragé par le souverain ghaznévide à combattre toutes les formes d'hétérodoxies, qui « d'après le califat, signifie les théologies

⁸⁸¹ Bosworth 1960 (b) p. 7.

⁸⁸² Bulliet 1969 « the paramount civil office within the bureaucracy controlled by the "religious class" », p. 125.

⁸⁸³ Bosworth 1960 (b) p. 10 ; Malamud 1994 p. 47.

⁸⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁸⁵ Bosworth 1960 (b) p. 10.

⁸⁸⁶ Bulliet 1969 p. 125.

ash'arite, mu'tazilite et ismaélienne »⁸⁸⁷. Cependant, ce nouveau *ra'īs* met rapidement en place un règne de la terreur et mène une véritable chasse aux sorcières : « Abū Bakr a harcelé les leaders shafī'īs (qui avaient tendance à favoriser l'ash'arisme), ḥanafīs (qui avaient tendance à favoriser le mu'tazilisme), shī'ites et soufis »⁸⁸⁸. Par exemple, il a joué un grand rôle dans l'exécution de al-Tāhertī en 403/1012-1013⁸⁸⁹. Ce personnage était un envoyé du calife fāṭimide al-Ḥākīm, portant des cadeaux et un message de paix au souverain ghaznévide à Ghazna. Avant d'avoir atteint sa destination, il est arrêté à Hérat et ramené à Nīshāpūr pour être interrogé par Abū Bakr, qui trouve ses livres ismaéliens et déclare ses doctrines comme fausses. Al-Tāhertī est finalement envoyé à Ghazna où il sera exécuté⁸⁹⁰. Le *ra'īs* s'attaque aussi au *qāḍī* ḥanafīte Abū 'Alā' Ṣā'id, qui était à la tête de la *madrassa* fondée par le frère de Maḥmūd, Abū'l-Muzaffar Naṣr. Il est démis de ses fonctions dans des circonstances obscures en 391/1001 et remplacé par un autre *qāḍī* appartenant au *madhhab* ḥanafīte. Abū Bakr l'accuse d'être un mu'tazilī, autrement dit d'hérétique⁸⁹¹. Pour appuyer ses accusations, il réunit plusieurs membres du *madhhab* du *qāḍī* afin qu'ils témoignent contre ce dernier⁸⁹². Abū'l-Muzaffar Naṣr intervient personnellement auprès de son frère pour soutenir Abū 'Alā' Ṣā'id⁸⁹³, qui finit par gagner le procès contre le *ra'īs*. Suite à cet événement, et les témoignages de l'oppression et de l'abus de pouvoir d'Abū Bakr, il est démis de ses fonctions et remplacé par Ḥasanak, un membre de la famille Mīkālī, qui va prendre des mesures fortes contre la Karāmiyya⁸⁹⁴. La politique de patronage de cette école est un échec total :

« Le leader de la classe inférieure mécontente a été mise au pouvoir puis destituée dès qu'elle s'est heurtée à une autre faction jouissant des faveurs de la cour. En conséquence, le soutien de la classe inférieure encore mécontente a été perdu et ses dirigeants chassés dans la clandestinité tandis que la bonne volonté de la classe

⁸⁸⁷ Malamud 1994 p. 47.

⁸⁸⁸ *Ibid.* “Abu Bakr harassed leading Shafī'īs (who tended to favor Ash'arism), Hanafīs (who tended to favor Mu'tazilism), and Shi'īs and Sufīs”.

⁸⁸⁹ Bosworth 1960 (b) pp. 10-11.

⁸⁹⁰ *Ibid.*

⁸⁹¹ Bulliet 1973 p. 77.

⁸⁹² Bosworth 1960 (b) p. 12.

⁸⁹³ *Ibid.* ; Bulliet 1973 p. 77.

⁸⁹⁴ *Ibid.*

supérieure a été sacrifiée par la persécution. Seuls les Ḥanafīs avaient encore des raisons de soutenir le régime ; et le moment venu, eux aussi ont fait défection »⁸⁹⁵.

Les Ghaznévides perdent le contrôle de Nīshāpūr une première fois en 429/1037 face aux Seldjoukides. Les différents leaders religieux se réunissent et décident de ne pas résister et d'accepter la demande de reddition seldjoukide⁸⁹⁶. Les Ghaznévides parviennent de nouveau à occuper la ville. Cependant, ils perdent définitivement Nīshāpūr en 430/1039 qui devient une possession seldjoukide⁸⁹⁷.

En résumé, la politique religieuse adoptée par les Ghaznévides diffère de leur posture en tant que défenseurs de l'orthodoxie sunnite et combattants des courants hérétiques. Ce décalage devient évident en examinant les cas de Rayy et de Nīshāpūr. Dans ces exemples, ils ont employé des stratégies allant à l'encontre de leur ligne politique officielle. En effet, ils ont parfois soutenu des mouvements contestés par le califat 'abbāsside, comme le mu'tazilisme (illustré par l'émission de la monnaie dite « mu'tazilite » à Nīshāpūr). De plus, ils n'ont pas hésité à engager des hostilités avec des coreligionnaires, comme ce fut le cas à Rayy. Il est également intéressant d'examiner leur relation avec les communautés non-musulmanes, en particulier les bouddhistes. Comme nous allons le voir, cette relation ne s'aligne pas nécessairement sur leur politique religieuse officielle.

III. Les communautés non-musulmanes

Il existe une grande diversité de religions au sein de l'empire ghaznévide, une caractéristique qui se retrouve également dans les territoires orientaux et plus généralement dans le reste des mondes musulmans. Pour illustrer cela, Yoel Finkelman cite l'exemple Bamiyan, située à 160 kilomètres au nord de Ghazna. Entre le V^e/XI^e et le VII^e/XIII^e siècle,

⁸⁹⁵ Bulliet 1973 « The leadership of the discontented lower class had been put in power and then deposed as soon as it clashed with another faction enjoying court favour. As a result, the support of the still discontented lower class had been lost and its leadership driven under-ground while the goodwill of the upper class had been sacrificed by the persecution. Only the Ḥanafī had any reason left to support the regime; and when the time came, they too defected », p. 77.

⁸⁹⁶ *Ibid.* p. 78 ; Meisami 1990 p. 41.

⁸⁹⁷ Bulliet 1973 p. 79 ; Paul, Jürgen, « The Seljuq Conquest(s) of Nishapur: A Reappraisal », *Iranian Studies*, 2005, Vol. 38, n° 4, p. 575.

« la région du Khurāsān en général et la ville de Bamiyan en particulier abritaient des populations multireligieuses et multiculturelles florissantes, comprenant des musulmans persanophones, des juifs, des populations ethniquement turques et probablement même des chrétiens et des zoroastriens. Ils subsistaient grâce à l'agriculture locale, mais étaient également présents sur les principales routes commerciales reliant la Chine et la Mongolie à l'est au Moyen-Orient et à l'Europe à l'ouest »⁸⁹⁸.

Il faudrait compléter cette description en signalant la présence également du bouddhisme et de cultes locaux. Dans le cadre de ce mémoire, il sera impossible d'examiner en détail l'ensemble de ces diverses communautés au sein de l'empire ghaznévide. Il s'agit d'un sujet qui mériterait une étude spécifique. Nous prendrons ici l'exemple de deux communautés non-musulmanes : les communautés bouddhistes et les communautés juives.

1. Les communautés bouddhistes

Le premier exemple analysé dans cette partie concerne les populations bouddhistes. Avant de passer à l'examen détaillé des relations entre l'autorité centrale ghaznévide et ces communautés, il serait intéressant de faire quelques remarques générales sur l'héritage bouddhique dans le monde iranien oriental.

a. Le Bouddhisme dans le monde iranien oriental

Il serait tout d'abord utile de revenir sur la diffusion du bouddhisme, même si ce point a déjà été abordé dans la section concernant le processus d'islamisation des territoires de l'empire ghaznévide. Historiquement, l'Afghanistan oriental, qui constitue le noyau de ce sultanat, était une région où le bouddhisme était très diffusé. A partir du I^{er}/VII^e siècle, cette religion commence à disparaître. Deux facteurs expliquent cette progressive disparition. La première est liée à l'empire sassanide, plus précisément à sa politique d'introduction et de diffusion du Zoroastrisme, la religion officielle de cet État⁸⁹⁹. Ainsi, des communautés

⁸⁹⁸ Finkelman 2019 « the region of Khorasan in general and the city of Bamiyan in particular were home to thriving multireligious and multicultural populations, including Persian-speaking Muslims, Jews, ethnic Turks, and likely even some Christians and Zoroastrians. They subsisted on local agriculture but also sat on key trade routes connecting China and Mongolia in the east with the Middle East and Europe in the west », p. 21.

⁸⁹⁹ Bosworth 1984 p. 4.

zoroastriennes apparaissent par exemple en Transoxiane et surtout dans le Sistān, où il persiste longtemps, jusqu'au moins le début du V^e/XI^e siècle⁹⁰⁰. La seconde cause est liée à l'expansion de l'islam qui commence dès le milieu du I^{er}/VII^e siècle avec les premières incursions arabes.

Ce recul du bouddhisme dans les régions qui correspondent à l'Afghanistan actuel ne mène pas à sa disparition complète. Cela transparaît dans les sources matérielles. L'archéologie nous montre que dans les régions où l'islamisation a bien progressé, la culture bouddhique est encore présente. Nous avons constaté dans la partie précédente que certains éléments caractéristiques de l'architecture ghaznévide étaient inspirés de l'art bouddhique. En outre, les chercheurs indiquent que « bien qu'en l'an 1000, la majeure partie de l'Afghanistan était sous domination musulmane, bon nombre de ses anciens monuments bouddhistes sont restés debout pendant des siècles »⁹⁰¹. C'est le cas des deux Bouddhas géants taillés dans la même paroi rocheuse à Bamiyan (voir Annexe 25). Dans les sources écrites telles que *Hudūd al-Ālam*, ces statues en pierre sont nommées par les termes persans de *Sorx-bot* et *Xeng-bot*, c'est-à-dire de « Bouddha blanc » et de « Bouddha rouge »⁹⁰². Finbarr B. Flood note que dans les sources écrites arabes et persanes entre le IV^e/X^e et VII^e/XIII^e siècle, ces statues sont décrites comme des merveilles et que « plusieurs auteurs soulignent que nulle part dans le monde il n'est possible de trouver quelque chose d'égal aux Bouddhas de Bamiyan »⁹⁰³. Les sources écrites apportent aussi des témoignages de la culture bouddhique et du culte bouddhiste dans le monde iranien oriental. Nous pouvons prendre l'exemple d'Ibn al-Faqīh, un historien iranien du IV^e/X^e siècle et Yāqūt, un historien syrien du VII^e/XIII^e siècle, qui, en s'appuyant sur des sources anciennes, décrivent les cérémonies bouddhistes dans la ville de Balkh⁹⁰⁴, plus

⁹⁰⁰ *Ibid.* p. 4 ; p. 14.

⁹⁰¹ Green 2017 « Although by the year 1000 most of Afghanistan was at least under Muslim rule, many of its former Buddhist monuments remained standing for centuries », p. 5.

⁹⁰² Melikian-Chirvani, Assadullah Souren, « L'évocation littéraire du bouddhisme dans l'Islam musulman », *Le monde iranien et l'Islam* 2, 1974, p. 23 ; p. 27.

⁹⁰³ Flood, Finbarr Barry, « Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum », *The Art Bulletin*, 2002, Vol. 84, n° 4, « Several writers emphasize that nowhere in the world can one find anything to equal the Bamiyan Buddhas », p. 649.

⁹⁰⁴ Melikian-Chirvani 1974 pp. 11-12 ; p. 16.

précisément « la parure du Bouddha »⁹⁰⁵. Ce rite a lieu dans un *stūpa* à base carré, coiffé d'une coupole, nommé « Ustup »⁹⁰⁶.

En résumé, bien que le bouddhisme recule face notamment à la progression de l'islam, son héritage ne disparaît pas et il continue à être mentionné et décrit par les savants musulmans médiévaux. Nous allons maintenant centrer l'analyse sur la période ghaznévide et étudier les relations qu'entretient le pouvoir central avec les communautés bouddhistes, qui d'après la politique religieuse officielle des Ghaznévides, entrent dans la catégorie des « infidèles » qu'il faut combattre.

b. Des relations belliqueuses ? Le cas des destructions de temples

Dans les sources écrites persanes et arabes, et en particulier dans la poésie panégyrique, les souverains ghaznévides sont loués pour leur zèle religieux et leurs attaques contre les populations bouddhistes. Ce zèle s'exprime notamment par la destruction de leurs lieux de culte. Nous allons voir que de telles destructions ont effectivement été menées ; néanmoins, il est nécessaire de les replacer dans leur contexte et de nuancer leur ampleur.

Les sources écrites font état de nombreux raids contre des temples bouddhistes et le pillage ou destruction des idoles. Nous pouvons donner quelques exemples du règne de Maḥmūd, la figure emblématique du souverain *ghāzī*. Ils concernent le destin des icônes transportés à Ghazna. Lors de sa dixième expédition en 405/1014, le dirigeant ghaznévide s'attaque au Rājā de Thanesar. A cette occasion, il ordonne la destruction de toutes les idoles, à l'exception de celle de Cakraswamin, la plus célèbre d'entre elles, qui est ramenée à Ghazna⁹⁰⁷. Cette statue en bronze est décapitée et placée sur la place publique (*maydān*) de la capitale⁹⁰⁸. Cette action, que Finbarr B. Flood qualifie de « rhétorique visuelle de piété »⁹⁰⁹, est répétée à d'autres occasions. Ainsi, lors du raid contre le temple de Somnāth en 416/1025, les troupes de Maḥmūd s'emparent du *linga*, « une image en pierre aniconique de Shiva »⁹¹⁰, qui

⁹⁰⁵ *Ibid.* p. 16.

⁹⁰⁶ *Ibid.* p. 14.

⁹⁰⁷ Palabıyık 2007 p. 147.

⁹⁰⁸ Flood 2009 (a) p. 32.

⁹⁰⁹ *Ibid.* « visual rhetoric of piety ».

⁹¹⁰ Flood 2002 « a *linga*, an aniconic stone image of Shiva », p. 650.

est, d'après les sources musulmanes de l'époque, une des idoles les plus importantes de l'Inde⁹¹¹. Arrivée à Ghazna, la statue est brisée et ses fragments dispatchés. Dans la capitale, ils sont placés sur la place publique aux côtés de l'idole Cakraswamin ainsi que sur le seuil de la mosquée du Vendredi et du palais de Maḥmūd afin qu'ils soient piétinés⁹¹². Les sources rapportent également que deux autres fragments sont envoyés à Médine et à La Mecque⁹¹³. L'archéologie confirme l'existence de ces pratiques à l'époque ghaznévide :

« La découverte d'une statue en marbre d'un mètre de haut de Brahma et d'un *tīrthankara* Jaïn dans le palais de Ghazna confirme que des images indiennes ont bien été rapportées en Afghanistan pour être recontextualisées et exposées lors des différentes campagnes indiennes des XI^e et XII^e siècles ; le motif d'usure de la statue a conduit les archéologues à suggérer qu'elle avait été placée dans un seuil ou un trottoir »⁹¹⁴.

Cependant, il est important d'apporter des nuances sur la signification et l'ampleur de destruction des idoles et plus généralement de temples bouddhistes à l'époque ghaznévide. Ces actions ont été exagérées dans les sources écrites de l'époque et les travaux scientifiques jusqu'à très récemment.

Premièrement, il faut noter que la destruction et le pillage de temples ne sont pas une pratique importée par les pouvoirs musulmans. En effet, les sources rapportent qu'il s'agit d'un mode d'action courant dans ces provinces orientales avant l'avènement de l'islam. Par exemple au V^e ou au début du VI^e siècle, Mihirikula, le dirigeant hephtalite de la région, a été à l'initiative de destruction de plusieurs lieux de culte bouddhistes dans la vallée de Bamiyan⁹¹⁵. En revanche, il existe une différence dans le traitement réservé à ces statues. Contrairement à ce que l'on observe chez les Ghaznévides, « les icônes pillées étaient généralement traitées

⁹¹¹ Flood 2009 (a) p. 32.

⁹¹² Flood 2002 p. 650.

⁹¹³ Flood 2009 (a) p. 32.

⁹¹⁴ *Ibid.* « The discovery of a one-meter-high marble statue of Brahma and a Jain *tīrthankara* in the palace at Ghazni confirms that Indian images were indeed carried back to Afghanistan for recontextualisation and display during the various Indian campaigns of the eleventh and twelfth centuries; the pattern of wear on the former led its excavator to suggest that it had been set into threshold or pavement ».

⁹¹⁵ Flood 2002 p. 648.

avec respect et incorporées au panthéon des vainqueurs à titre subalterne »⁹¹⁶. En outre, les chercheurs nuancent l'ampleur de ces actions chez les Ghaznévides indiquant qu'elles ne sont pas systématiques. En effet, ils notent que bon nombre de temples multiséculaires ont continué leurs activités malgré les conquêtes ghaznévides, la profanation de temples étant seulement limitée à des sites très symboliques où le pouvoir des Ghaznévides peut être menacé⁹¹⁷.

La source de l'image des Ghaznévides et plus généralement des dirigeants musulmans comme des iconoclastes intransigeants est triple. Tout d'abord, cette image est véhiculée par les sources écrites médiévales dont le but est de faire l'éloge de l'extrême piété et zèle des souverains ghaznévides. Romila Thapar, qui a mené des recherches sur l'historiographie de la destruction du temple de Somnāth, souligne que les récits de la profanation de ce temple, que l'on retrouve par exemple dans *Tārīkh-i Yamīnī*, sont souvent exagérés et contradictoires⁹¹⁸. La deuxième source de ce cliché provient de l'historiographie coloniale britannique. En effet, les orientalistes britanniques du XIX^e siècle ont étudié ces sources de façon non critique et en sélectionnant les passages qui servaient les intérêts politiques de la couronne, à savoir décrédibiliser les dynasties qui ont régné sur ces territoires et ainsi légitimer leur pouvoir qui serait plus juste. Cette vision a continué à exister dans les recherches des décennies suivantes. Les travaux qui examinent de façon critique ces sources, par exemple en questionnant les motivations politiques derrière ces récits de destructions, sont assez récents⁹¹⁹. Enfin, il faut noter que ce cliché de souverains musulmans iconoclastes continue à être entretenu dans l'imaginaire collectif en raison de récents événements dans la région, le plus emblématique étant la destruction des statues de Bouddhas géants à Bamiyan par les Talibans en 2001 (voir Annexe 26). En effet, « pour de nombreux commentateurs, l'effacement des Bouddhas semble

⁹¹⁶ *Ibid.* « looted icons were usually treated with respect and incorporated into the victor's pantheon in a subordinate capacity, often as doorkeepers », p. 650.

⁹¹⁷ Ziad 2016 p. 629 ; p. 651.

⁹¹⁸ *Ibid.*

⁹¹⁹ *Ibid.*

remonter à une époque révolue, renforçant l'idée largement répandue selon laquelle la culture islamique est implacablement hostile à l'art anthropomorphe »⁹²⁰.

En résumé, la destruction et la profanation des lieux de culte des communautés bouddhistes de l'empire est loin d'être la norme. On observe plutôt l'adoption de divers modes d'interactions avec ces populations, la plupart du temps pacifiques. Les sources écrites sont dans la majorité des cas silencieuses sur ces relations apaisées entre l'autorité centrale et les sujets bouddhistes. Ce sont les sources matérielles étudiées qui permettent de mettre en lumière cette politique flexible des Ghaznévides vis-à-vis des sites sacrés bouddhistes. A titre d'exemple, nous pouvons citer l'inscription en sanskrit retrouvée à Somnāth et analysée par Romila Thapar. Celle-ci ne mentionne pas le raid mené par Maḥmūd et « atteste des relations cordiales entre les hindous et les musulmans dans la zone »⁹²¹. La section suivante vise à présenter les résultats des recherches sur les sources matérielles datant de l'époque ghaznévide. Ces sources, qui ont fait l'objet de nombreux travaux ces dernières décennies, remettent en cause l'image de souverains iconoclastes violents et destructeurs de temples véhiculée dans les sources écrites. Pour ce faire, nous allons nous appuyer sur une source matérielle particulière, à savoir la numismatique.

c. Les relations apaisées entre les communautés bouddhistes et le pouvoir central ghaznévide : l'exemple de la numismatique

Malgré leur position officielle de défenseur de l'orthodoxie sunnite et combattant de tous les « infidèles », la politique religieuse ghaznévide vis-à-vis des communautés hindoues ne se limite pas aux raids violents de massacre de populations et de destruction de lieux de culte. L'étude des pièces de monnaies frappées sous l'autorité des Ghaznévides nous montrent que ces communautés sont non seulement tolérées, mais qu'il existe également des tentatives de rapprochements. Pour illustrer ce point, nous allons prendre l'exemple de deux types de monnaies : celles émises à Kashmir Smast où se trouve un grand temple hindou, et les monnaies

⁹²⁰ Flood 2002 « To many commentators, the obliteration of the Buddhas seemed to hark back to a bygone age, reinforcing the widespread notion that Islamic culture is implacably hostile to anthropomorphic art », p. 641.

⁹²¹ Ziad 2016 p. 651.

bilingues en arabe et en sanskrit frappées vers la fin du règne de Maḥmūd. Ces monnaies ont été étudiées en détail par Waleed Ziad et Sara Cappelletti respectivement.

Kashmir Smast est un grand complexe sacré hindou situé dans le nord du Gandhara (au nord-ouest du Pakistan actuel). Il abrite notamment un temple troglodyte de 190 mètres de profondeur, appelé Maha Guha, c'est-à-dire « la grande cave », associé à Bhima, une divinité locale⁹²². L'archéologie montre que les activités de ce site s'étendent du III^e siècle après J.-C. jusqu'au XII^e siècle⁹²³. La frappe de monnaie fait partie des activités de ce site sacré. En effet, ses ateliers produisent de petites monnaies en cuivre dont le poids varie entre 0,5 et 1,1 gramme, qui ne circulent que dans les environs du temple⁹²⁴. Ce type d'ateliers privés ne peut fonctionner sans une licence délivrée par un gouvernement central ou une autorité locale ; ce contrôle vise à éviter des pratiques de frappe non-conforme⁹²⁵. Au début du V^e/XI^e siècle, les armées de Maḥmūd envahissent et annexent la région du Gandhara qui faisait partie du territoire des Hindu Shahis. « L'image dominante de Maḥmūd comme un iconoclaste inébranlable suggérerait que Kashmir Smast aurait dû subir un sort similaire à celui des temples mentionnés dans les chroniques »⁹²⁶. Or, ce n'est pas le cas : les fouilles archéologiques ont mis au jour des monnaies avec des légendes incluant des formules islamiques et le nom des différents souverains ghaznévides⁹²⁷ (voir Annexe 15). Ces trouvailles remettent donc en cause l'idée que le pouvoir ghaznévide avait une politique exclusivement iconoclaste envers les sites sacrés hindous et montrent que, contrairement à ce que les sources écrites de l'époque rapportent, ces lieux sacrés ont pu continuer leurs activités sans être inquiétés par des actions véhémentes.

Les monnaies bilingues étudiées par Sara Cappelletti sont une autre illustration des relations non-violentes entre les Ghaznévides et les populations bouddhistes de l'empire. Il s'agit de dirhams en argent, de 20 millimètres de diamètre, dont le poids oscille entre 2,7 et 3,23 grammes. Leur face arbore une légende en arabe avec une écriture coufique incluant la

⁹²² *Ibid.* pp. 619-620.

⁹²³ *Ibid.* p. 620.

⁹²⁴ *Ibid.* p. 622.

⁹²⁵ *Ibid.* p. 624.

⁹²⁶ *Ibid.* « The prevailing image of Maḥmūd as an unwavering iconoclast would suggest that the Kashmir Smast should have suffered a similar fate as the temples mentioned in the chronicles », p. 628.

⁹²⁷ *Ibid.*

shahāda, le nom et les titres de Maḥmūd ainsi que le nom du calife (*lā ilāh illā Allāh Muḥammad rasūl Allāh - Nizām al-Dīn Abū-al-Qasim / Yamīn al-Dawla wa-Amīn Maḥmūd al-Milla - al-Qadir Billāh*) tandis que leur revers comporte une inscription en sanskrit avec l’alphabet *śāradā* (*avyaktam-eka - Muhammada avatāra - nṛpati Mahamuda*)⁹²⁸. Elles ont été frappées seulement deux ans, en 418/1027 et 419/1028, à l’époque de Maḥmūd. Il faut noter qu’il ne s’agit pas d’une innovation ghaznévide et que des monnaies avec des légendes bilingues en arabe et en sanskrit commencent à circuler dans la région dès le début du III^e/IX^e siècle⁹²⁹. Ce qui confère à cette monnaie son caractère distinctif réside dans la traduction en sanskrit de la *shahāda*. Il ne s’agit pas simplement d’une traduction littérale, mais plutôt d’une authentique tentative d’établir des équivalences entre les concepts islamiques et les idées de la philosophie hindoue qui se rapprochent au mieux de la signification de la *shahāda*. En d’autres termes, « la traduction sanskrite vise à communiquer le sens de la *shahāda* à travers des termes étroitement liés à la tradition hindoue »⁹³⁰. Il faut noter cependant que ces traductions ne prétendent pas être des équivalents parfaits. Sara Cappelletti les réunit dans le tableau suivant⁹³¹ :

<i>lā ilāh illā Allāh</i>	<i>avyaktam-eka</i>	Unité et Unicité de Dieu
<i>Muḥammad rasūl Allāh</i>	<i>Muhammada avatāra</i>	Muḥammad est le Messager de Dieu

Nous pouvons commencer par la traduction de *lā ilāh illā Allāh* par *avyaktam-eka*. Dans la philosophie hindoue, le terme *avyakta* renvoie à une entité dont les caractéristiques, à savoir l’unité, l’unicité, la permanence et l’éternité, coïncident avec ce que l’on retrouve dans la théologie islamique⁹³². Quant au terme *eka*, il rappelle aussi l’idée d’unité et d’unicité. Sara

⁹²⁸ Cappelletti 2015 p. 69 ; p. 72.

⁹²⁹ *Ibid.* p. 77.

⁹³⁰ *Ibid.* « la traduzione in sanscrito vuole comunicare il significato della *śahāda*, attraverso termini strettamente legati alla tradizione induista », p. 93.

⁹³¹ *Ibid.*

⁹³² *Ibid.* p. 96.

Cappelletti estime donc que ces concepts hindous saisissent parfaitement l'idée qui est exprimé dans la *shahāda* :

« À la lumière de ces dernières considérations, on peut dire que l'expression *avyaktam-eka* est adaptée pour communiquer le sens le plus profond de la profession de foi islamique, c'est-à-dire l'unité et l'unicité de Dieu, à travers des catégories de pensée qui peuvent être comprises à partir du point de vue de la tradition littéraire et philosophique indienne »⁹³³.

Le terme *avatāra* vise également à donner une équivalence de la notion de messager et du rôle de prophète de Muḥammad dans la philosophie hindoue. Ce terme exprime la descente d'un dieu ou d'une divinité sur Terre⁹³⁴. Ainsi, « Muḥammad a été présenté comme un *avatāra* afin de rendre compréhensible la fonction du Prophète d'un point de vue hindou »⁹³⁵.

Les nouvelles lectures critiques des sources écrites et les travaux innovants sur les sources matérielles permettent donc de nuancer la politique religieuse officielle des Ghaznévides. L'ensemble des actions de cette dynastie ne se résume pas aux attaques contre les populations bouddhistes et leurs lieux de culte ; des relations cordiales existent entre le pouvoir central et ces populations, et des efforts de rapprochement sont même observés. La non-violence et la tolérance de la présence des communautés non-musulmanes s'observent aussi avec d'autres populations de l'empire. Nous allons dans la partie qui suit nous intéresser à l'exemple des communautés juives.

2. Les communautés juives

a. La présence des communautés juives dans le monde iranien

Les membres des communautés juives, contrairement aux populations bouddhistes, ont un statut particulier au sein de l'empire ghaznévide. Comme dans le reste des mondes

⁹³³ *Ibid.* « Alla luce di queste ultime considerazioni, si può affermare che l'espressione *avyaktam-eka* sia adatta a comunicare il senso più profondo della professione di fede islamica, e cioè l'unità e l'unicità di Dio, attraverso categorie di pensiero comprensibili dal punto di vista della tradizione letteraria e filosofica indiana », p.97.

⁹³⁴ *Ibid.* p. 93.

⁹³⁵ *Ibid.* « Muḥammad è stato presentato come una *avatāra* allo scopo di rendere comprensibile la funzione del Profeta da un punto di vista induista », p. 101.

musulmans, ils appartiennent aux *dhimmi*s, c'est-à-dire aux « Gens du Livre » regroupant les chrétiens, les juifs et les zoroastriens, une catégorie clairement définie à l'époque omeyyade avec le « pacte de 'Umar ». Les *dhimmi*s sont protégés et gardent le droit d'exercer leur religion ; cependant, leur statut est inférieur par rapport aux musulmans. Ils sont par exemple soumis à un impôt supplémentaire qui leur est spécifique, la *jizya*. Dans cette partie, nous allons centrer l'analyse sur la présence des communautés juives dans l'empire ghaznévide et les politiques du pouvoir central envers elles.

Avant d'évoquer ce point, il serait intéressant de revenir brièvement sur l'histoire de la présence des communautés juives dans le monde iranien oriental. Un des plus anciens témoignages de l'existence de populations juives dans cette région remonte au III^e siècle après J.-C. Les recherches archéologiques dans l'oasis de Merv ont en effet mis au jour une série d'objets arborant des inscriptions en hébreu (plus précisément en hébreu carré)⁹³⁶. Les prospections à la fin des années 1950 ont permis également de détecter la présence d'une population juive dans la région du Ghūr. Elle est attestée par les trois inscriptions de « Tang-i Azao » (voir Annexe 27), découverte à 200 kilomètres à l'est de Hérat⁹³⁷. La date qui est gravée sur cette tablette de pierre est 1064 de l'ère séleucide, ce qui correspond à l'an 134/752-753⁹³⁸. Il s'agit du plus ancien document écrit en judéo-persan⁹³⁹. Il contient le nom de trois personnes : « fils d'Abraham », « Zachary b. Smi'īl » et « Zachary b. Rāmish »⁹⁴⁰.

Les sources écrites nous confirment également qu'il existe des communautés installées dans ces provinces orientales avant l'avènement de l'islam. L'historien al-Ṭabarī (m. 310/923) rapporte qu'à Merv, « les juifs (ainsi que les chrétiens et les zoroastriens) ont été reconnus comme *ahl al-dhimma* vers 739 »⁹⁴¹. Cette reconnaissance accordée confirme la présence de

⁹³⁶ Kaganovitch, Albert, « The Jewish Communities of Central Asia in the Medieval and Early Modern Periods », *Iranian Studies*, 2019, p. 2.

⁹³⁷ Fischel, Walter J., « The Rediscovery of the Medieval Jewish Community at Fīrūzkūh in Central Afghanistan », *Journal of the American Oriental Society*, 1965, Vol. 85, n° 2, p. 150.

⁹³⁸ Henning, W. B., « The Inscriptions of Tang-i Azao », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1957, Vol. 20, n° 1/3, p. 338.

⁹³⁹ *Ibid.* p. 337.

⁹⁴⁰ Fischel 1965 p. 150.

⁹⁴¹ *Ibid.* « Jews (as well as the Zoroastrians and Christians) had been recognized as *ahl al-dhimma* in ca. 739 ».

juifs dans la zone. Le décret du calife ‘Umar II (m. 101/720), qui refuse la destruction de synagogues existant dans la région du Khurāsān mais dans le même temps interdit la construction de nouveaux lieux de culte juifs, indique de façon évidente la longue présence de populations juives dans le monde iranien⁹⁴². Il semble aussi que cette population soit composée de juifs installés plus tardivement. Cela est attesté par exemple par la présence, au sein du corpus de la Genizah afghane, de documents en judéo-arabe datant du IV^e/X^e siècle⁹⁴³. Il s’agit de fragments de commentaires de l’œuvre de Sa‘adya (m. 331/942), un philosophe et théologien juif né en Égypte. L’usage de cette variante de l’hébreu est intrigant, la langue des juifs du monde iranien étant habituellement le judéo-persan. Une des hypothèses des chercheur.euse.s concernant la présence de ces fragments suggère l’établissement en Afghanistan oriental de juifs issus de régions où la langue arabe prédomine. Ces individus maîtrisant l’arabe possèdent une solide compréhension de la culture judéo-arabe⁹⁴⁴. Iels suggèrent que ces juifs pourraient provenir de la Babylonie⁹⁴⁵.

Enfin, avant de nous concentrer sur les communautés juives dans les territoires ghaznévides, il serait intéressant de justifier l’usage du pluriel pour désigner la population juive. En effet, il faut noter que les juifs du Khurāsān et plus généralement du monde iranien, « comme le reste de la diaspora juive orientale, étaient divisés en deux groupes distincts : les juifs rabbanites et les juifs karaïtes »⁹⁴⁶. Les juifs karaïtes, qui sont apparus au VIII^e siècle en Babylonie, étaient une secte minoritaire dans la région. Dans les provinces iraniennes du monde musulman, le nombre de leurs membres devient très important⁹⁴⁷. Il faut noter que les juifs karaïtes et les juifs rabbanites du monde iranien développent leurs propres particularités qui les

⁹⁴² Fischel 1945 p. 34.

⁹⁴³ Finkelman 2019 p. 55.

⁹⁴⁴ *Ibid.* p. 63.

⁹⁴⁵ *Ibid.* pp. 55-56.

⁹⁴⁶ Fischel, Walter J., « The Jews of Central Asia (Khorasan) in Medieval Hebrew and Islamic Literature », *Historia Judaica*, 1945, Vol. VII, « The Jews of Khorasan, similar to the rest of the Oriental Jewish diaspora, were divided into two distinct groups: the Rabbanite Jews and Karaite Jews », p. 45.

⁹⁴⁷ Shaked, Shaul, « Early Judaeo-Persian Texts. With notes on a Commentary to Genesis » dans Ludwig Paul (éd.), *Persian origins, early Judaeo-Persian and the emergence of New Persian, collected papers of the symposium, Göttingen 1999*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003, p. 196.

différencient de leurs coreligionnaires plus à l'ouest⁹⁴⁸. Enfin, il est important de signaler qu'il existe également des juifs qui n'appartiennent à aucune de ces communautés⁹⁴⁹.

b. Les communautés juives dans l'empire ghaznévide

Les sources écrites et matérielles sont utiles pour signaler et parfois nous renseigner sur les relations entre le pouvoir central ghaznévide et ces communautés juives. Les sources matérielles sont par exemple incontournables pour attester la présence de cette population dans la région montagneuse du Ghūr. Peu de références existent dans les œuvres des géographes arabes et persans, principalement en raison de l'absence de centres urbains majeurs et de grandes routes commerciales qui la traversent⁹⁵⁰. Une des rares mentions se trouve dans *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, qui rapporte l'anecdote d'une querelle entre deux familles rivales pour le contrôle de la région à l'époque du calife Hārūn al-Rashīd. Les deux familles décident de se rendre à Bagdad pour demander au calife d'arbitrer. L'ami juif de l'émir Banjī b. Naharān, le leader d'une des deux familles, propose de l'accompagner car il a une bonne connaissance des formes d'étiquette et de cérémonie à la cour des sultans et des princes. Il demande en échange d'autoriser les juifs à s'installer dans la région et de leur accorder sa protection⁹⁵¹. Selon Walter J. Fischer, l'évocation de cette anecdote par Jūzjānī serait indicative de la présence, à son époque, d'une importante population juive :

« Qu'il s'agisse d'une légende ou d'une histoire, ce curieux accord entre un dirigeant musulman et un marchand juif du Ghūr présuppose sans doute la présence de juifs sur ce territoire, et peut même avoir été motivé par la prépondérance de juifs qui y vivaient déjà à l'époque de l'auteur »⁹⁵².

Cette présence des juifs dans la région est confirmée par la découverte d'une vingtaine de pierres tombales à 1 kilomètre du minaret de Jām construit à l'époque du souverain ghūrīde

⁹⁴⁸ Fischel 1945 p. 45.

⁹⁴⁹ *Ibid.* p. 48.

⁹⁵⁰ Bosworth, Clifford Edmund, « The Early Islamic History of Ghūr », *Central Asiatic Journal*, 1961, Vol. 6, n° 2, p. 116.

⁹⁵¹ Fischel 1965 p. 149.

⁹⁵² *Ibid.* « Be it legend or history, this curious deal between a Muslim ruler and a Jewish merchant of Ghur presupposes undoubtedly the presence of Jews in this territory, and may even have been motivated by the preponderance of Jews already living there in the time of the author », p. 150.

Ghiyāth ad-Dīn Muḥammad ibn Sām (r. 558-599/1163-1203)⁹⁵³. Il s'agit plus précisément de *semeta* placés au-dessus des tombes⁹⁵⁴. Les inscriptions présentes sur ces pierres tombales sont datées depuis le début de l'ère ghaznévide, plus précisément du début du V^e/XI^e siècle, jusqu'au VII^e/XIII^e siècle⁹⁵⁵. Le contenu de ces inscriptions varie en longueur, allant d'une à huit lignes⁹⁵⁶. Bien qu'une grande partie de leur lexique soit dérivée de l'hébreu, la structure des phrases est indéniablement persane⁹⁵⁷. La découverte de ce cimetière atteste donc de la présence de communautés juives près de Fīrūzkūh, la capitale du Ghūr. La dernière *semeta* remonte au milieu du VII^e/XIII^e siècle⁹⁵⁸. C'est un témoignage de la disparition progressive des communautés juives, probablement attribuable à l'arrivée des Mongols, qui ravagent la capitale en 619/1222⁹⁵⁹.

Dans les régions les mieux documentées du monde iranien, les mentions aux communautés juives sont plus nombreuses. Ainsi, le géographe arabe al-Muqaddasī (IV^e/X^e siècle) rapporte « qu'il y a au Khurāsān de nombreux juifs et peu de chrétiens »⁹⁶⁰. Dans cette partie, nous allons prendre l'exemple de deux villes de l'empire ghaznévide, Balkh et la capitale Ghazna. Walter J. Fischel note que Balkh, une ville importante située sur des routes commerciales très fréquentées, était sans aucun doute le siège de communautés juives. La communauté majoritaire serait celle des radanites, des marchands juifs originaires de l'ouest⁹⁶¹. Les géographes de l'époque utilisent les termes de « Bāb al Yahūd » ou de « al-Yahudiyya » pour désigner les zones d'installation de ces communautés à dans et aux alentours de la ville, ce qui « indique la présence nombreuse de juifs dans la région »⁹⁶². Les sources font quelques mentions à la politique des Ghaznévides vis-à-vis de cette population à Balkh. Nous pouvons citer un exemple du règne de Maḥmūd :

⁹⁵³ *Ibid.* pp. 151-152.

⁹⁵⁴ Bruno 1963 p. 208.

⁹⁵⁵ Haim 2019 p. 72.

⁹⁵⁶ Fischel 1965 p. 152.

⁹⁵⁷ Shaked 2010 p. 306.

⁹⁵⁸ Finkelman 2019 p. 198.

⁹⁵⁹ *Ibid.* ; Fischel 1965 p. 153.

⁹⁶⁰ Fischel 1965 « There are in Khurasan many Jews and only a few Christians », p. 149.

⁹⁶¹ Fischel 1945 p. 38.

⁹⁶² *Ibid.*

« A l'époque du sultan Maḥmūd de Ghazna, on rapporte que les Juifs étaient forcés d'entretenir un jardin public à Balkh, et que Maḥmūd de Ghazna imposait des taxes spéciales aux juifs de la ville, stipulant que ces taxes ne devaient pas dépasser plus de 500 dirhams »⁹⁶³.

Les sources écrites rapportent également la présence de communautés juives à Ghazna aux IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles. En effet, le philosophe juif Moïse b. Ezra (V^e/XI^e siècle) relate qu'au cours d'une discussion, quelqu'un lui aurait fait part de l'existence de plus de 40 000 juifs résidant dans la capitale ghaznévide⁹⁶⁴. *Chahār Maqāla*, « la source persane la plus importante sur les conditions littéraires et scientifiques en Perse et en Orient du III^e/IX^e au VI^e/XII^e siècle »⁹⁶⁵, écrit par Abu'l-Ḥasan Niẓām-al-Dīn au VI^e/XII^e siècle, évoque un juif appelé Yizhak au service de Maḥmūd : « on raconte que Yizhak le Juif fut autorisé par le sultan à administrer les mines de plomb et à fondre le minerai pour lui »⁹⁶⁶. La Genizah afghane est une autre source qui mentionne les Juifs à Ghazna. Effectivement, elle nous donne un aperçu des relations entre le pouvoir central et les communautés juives de la capitale. Au cœur de ce corpus de la Genizah se trouvent les correspondances échangées entre Abū Naṣr Yehuda ben Daniel et son fils Abū al-Ḥasan Siman-Tov avec d'autres juifs issus de diverses villes, dont Ghazna. Parmi les découvertes, les chercheurs ont mis au jour une lettre envoyée par Ya'ir ben Ēmēd, un habitant de Ghazna, adressée à Abū al-Ḥasan Siman-Tov. Dans cette lettre, il fait allusions aux taxes qu'il est tenu de verser pour le droit de résider dans la capitale⁹⁶⁷.

⁹⁶³ *Ibid.* « In the time of the sultan Mahmud of Ghazna, it is reported that the Jews were forced to keep up a public garden in Balkh, and that Mahmud of Ghazna imposed a special taxes on the Jews of the town, stipulating that no more than 500 dirham should be accepted from them for it ».

⁹⁶⁴ *Ibid.* p. 39

⁹⁶⁵ *Ibid.* « *Chahar Maqala*, the most important Persian source for the literary and scientific conditions in Persia and in the East from the ninth to the twelfth century ».

⁹⁶⁶ *Ibid.* « It is reported that Yizhak the Jew was authorised by the Sultan to administer the lead mines and melt ore for him ».

⁹⁶⁷ Haim 2019 p. 73 ; Finkelman 2019 p. 31.

Conclusion

Ce mémoire a tenté de présenter l'état actuel des connaissances concernant la politique religieuse des Ghaznévides. Nous avons dans un premier temps répertorié toutes les sources disponibles pour étudier cette question. Nous avons souligné l'importance de s'appuyer à la fois sur les sources écrites et les sources matérielles. Analysées avec une approche d'histoire sociale et d'histoire religieuse, elles permettent de saisir de façon fine le contexte socio-historique et religieux de l'époque. Nous avons plusieurs types de sources écrites à notre disposition. On peut mentionner tout d'abord les histoires générales. Les œuvres historiques d'al-'Utbī, de Bayhaqī et de Gardīzī constituent les trois sources incontournables pour la période des Premiers Ghaznévides. Il est possible également d'étudier la dynastie ghaznévide à travers les histoires locales, spécifiques à une province ou à une ville. Il s'agit d'un genre particulièrement abondant dans les franges orientales du monde musulman. Elles nous informent sur la vie économique et sociale d'une communauté particulière ou d'un ensemble de communautés. Les biographies sont aussi pertinentes pour comprendre l'histoire des Ghaznévides. Les récits de voyage et les traités de géographie sont une quatrième source utile. Ce type d'œuvre donne non seulement des informations sur la topographie et l'économie des régions évoquées, mais il renseigne aussi sur les croyances et les coutumes. Des miroirs aux princes apportent aussi des éclairages sur l'histoire de la dynastie ghaznévide. Les anecdotes rapportées dans ces œuvres sont d'une grande valeur historique. Ils permettent par exemple de comprendre l'organisation militaire et administrative du sultanat ghaznévide. La poésie panégyrique peut être incluse aussi dans le corpus de textes des historiens. Les poètes ghaznévides, comme dans le reste des mondes musulmans, ont une place importante au sein de la cour. Ils rédigent des œuvres qui célèbrent et font l'éloge de leur patron. L'adoption de l'approche historique pour ces poèmes, dont la *qaṣīda* est la forme privilégiée, peut être intéressante. En effet, ces poètes de cour sont des témoins directs des faits et des intrigues de la cour ghaznévide. En plus des célébrations de victoire et de l'exaltation du souverain, leurs œuvres contiennent des références plus subtiles aux enjeux et problèmes de l'époque. En outre, leur prise en considération peut compenser le manque de chroniques historiques datant de la période des Derniers Ghaznévides. En effet, la défaite de Dāndānqān en 431/1040 marque la fin de la production scientifique dans le sultanat ghaznévide, comme en témoigne la rareté des œuvres en prose à partir de la deuxième moitié du V^e/XI^e siècle. Il ne faudrait pas limiter l'étude de ces poèmes à l'extraction de données historiques (par exemple la reconstitution de la chronologie des expéditions militaires) mais plutôt analyser les discours et les représentations

que ces œuvres poétiques véhiculent. Parmi les poètes célèbres à la cour ghaznévide, nous pouvons mentionner ‘Unṣurī, Farrukhī et Firdawsī pour l’époque des Premiers Ghaznévides, Mas‘ūd-i Sa‘d-i Salmān et Sanā’i pour les Derniers Ghaznévides. Outre les sources écrites musulmanes, nous pouvons également nous baser sur les œuvres non-musulmanes. Il peut s’agir de sources syriaques, indiennes, juives... Ces sources nous renseignent sur la place d’une communauté religieuse dans la société ghaznévide. Plus précisément, elles nous permettent de comprendre les relations sociales et économiques existantes entre les membres d’une même communauté ainsi qu’avec le pouvoir central. Une des plus importantes sources écrites non-musulmanes pour l’histoire des Ghaznévides est la Genizah afghane, découverte au début des années 2000 dans la région de Bamiyan, au centre de l’Afghanistan actuel. Cette source, miraculeusement bien conservée, contient des centaines de feuilles de papier et de fragments qui s’étalent sur deux siècles, du début du V^e/XI^e siècle jusqu’au début du VII^e/XIII^e siècle.

Il est possible de prendre en compte un deuxième type de source pour l’étude de l’histoire des Ghaznévides : l’archéologie. Cette source a un double intérêt pour nous. Elle permet non seulement de nuancer les informations issues des sources écrites, mais elle nous apporte également de nouvelles données historiques sur des thèmes qui ne sont peu évoqués dans les sources écrites ou bien pour lesquelles il n’existe aucune source. Les chercheurs soulignent un paradoxe. Nous avons vu que la majorité des sources écrites musulmanes portent sur la période des Premiers Ghaznévides. Pour les sources matérielles, ce cadre chronologique est inversé : la grande partie des vestiges matériels de Ghazna datent de la période des Derniers Ghaznévides. Dans ce mémoire, nous avons mentionné l’utilité de deux sciences particulières pour une compréhension plus fine de l’histoire religieuse des Ghaznévides, à savoir l’épigraphie et la numismatique. L’étude des inscriptions monumentales est intéressante car elle nous apporte de nouvelles données sur des éléments ou des événements qui ne sont pas mentionnés dans les sources écrites. Par exemple, la découverte au début des années 1960 par la MAIA d’inscriptions juives près de Jām, dans la province du Ghūr, nous a permis de détecter la présence d’une communauté juive à Fīrūzkūh, chose qui n’est mentionnée dans aucune source écrite. En outre, croisée avec les informations issues des sources écrites, l’épigraphie peut nous permettre d’avoir une compréhension plus fine des Ghaznévides. Nous pouvons prendre l’exemple des fondations d’édifices religieux datant de cette période. Le croisement des sources écrites et des inscriptions présentes sur les sources matérielles peut permettre de saisir leur politique de construction. Cette source est d’autant plus précieuse pour la période des derniers souverains ghaznévides. En effet, la rareté de sources écrites datant de cette époque

ne nous donne qu'une connaissance partielle sur ce sujet. Il est important de signaler que l'étude des inscriptions monumentales se heurte à un certain nombre d'obstacles. La première difficulté est liée à leur rareté. Le mauvais état de conservation des vestiges ghaznévides et leur côté fragmentaire constituent un deuxième obstacle. Enfin, la pleine exploitation de cette source est rendue complexe par la difficulté d'accès à la documentation issue des fouilles archéologiques sur le terrain. La numismatique est la seconde source matérielle sur laquelle ce mémoire s'appuie. Il s'agit pleinement d'une source historique car les pièces, qui s'adaptent aux conditions économiques, historiques, politiques et juridiques de leur zone de circulation, nous communiquent des informations sur le contexte dans lequel elles sont produites. En effet, la monnaie est un moyen de communication entre le pouvoir ghaznévide et les sujets du sultanat. C'est un puissant instrument pour faire passer des messages et ainsi faire reconnaître et légitimer son autorité auprès de différentes entités (le pouvoir califal, les pouvoirs locaux, les différentes populations locales...). Il s'agit d'un véritable outil de propagande à disposition des dirigeants ghaznévides. Il est donc intéressant d'analyser les choix effectués par le pouvoir ghaznévide concernant les caractéristiques de leurs monnaies, qu'ils adaptent en fonction du contexte politique, social et religieux. Cette étude peut nuancer les données issues des sources écrites, voire complètement les remettre en cause.

Dans la deuxième partie, nous nous sommes intéressé.e.s à la posture officielle des Ghaznévides en matière de religion, qui se présentent comme des fervents défenseurs du sunnisme. Cette politique repose sur trois piliers : l'entretien de bonnes relations avec le calife de Bagdad, les *ghazās* et les entreprises d'édification de monuments religieux. Il faut souligner que ces trois éléments sont un moyen à disposition des Ghaznévides pour légitimer leur pouvoir séculier. La première section était dédiée à l'analyse des relations entre les souverains ghaznévides et le califat 'abbāsside. Les Ghaznévides, qui se rangent du côté de l'orthodoxie sunnite, cherche la caution des califes de Bagdad. Pourtant, au V^e/XI^e siècle, le pouvoir politique et militaire de ces derniers est quasi inexistant. De plus, ils se trouvent sous la tutelle des Bouyides, une dynastie de confession shī'ite. La stratégie des Ghaznévides vis-à-vis du califat 'abbāsside peut donc interroger. Clifford Edmund Bosworth a créé la notion de « fiction califale » pour qualifier cette situation. Il s'agit d'une politique adoptée par les dynasties musulmanes qui se réclament du sunnisme dès la fin du III^e/IX^e siècle. La « fiction califale » se perpétue car l'obtention de la caution califale est une véritable arme idéologique. Elle peut servir de propagande pour légitimer les actions et le pouvoir d'un souverain. Les souverains sunnites utilisent cette stratégie pour différentes raisons : la reconnaissance des frontières de

leurs territoires, la confirmation d'une victoire militaire, la légitimation d'une décision en apportant une justification religieuse... Les Ghaznévides cherchent donc eux aussi à cultiver de bonnes relations avec les califes de Bagdad. Ces interactions se traduisent par un échange, que l'on peut qualifier de dons et de contre-dons. Cet échange est perçu par les spécialistes comme une négociation entre le centre, qui a n'a pas de pouvoir mais reste une autorité morale qui peut légitimer une action ou une puissance régionale, et la périphérie qui a le pouvoir mais pas de légitimité. La soumission symbolique des Ghaznévides passent par l'envoi de cadeaux luxueux à Bagdad. Ils acceptent également de faire prononcer la *khutba* au nom du calife et de faire apparaître son nom dans les émissions monétaires. En échange, le calife 'abbāsside peut envoyer un *manshūr* et 'ahd qui reconnaissent la domination d'une dynastie musulmane sur un territoire. Ils peuvent être accompagnés d'autres insignes royaux, comme les robes d'honneur (*khil'ah, tashrīfāt*) et des titres honorifiques (*alqāb*). Nous nous sommes attardés sur l'exemple de la titulature. Les titres octroyés par les califes, qui exaltent la piété et le zèle religieux des souverains ghaznévides, sont un puissant outil de légitimation de leurs actions et de leur pouvoir. En effet, ces titres associent le rôle des souverains à la suppression de l'hérésie et au châtement des infidèles. Cela montre qu'à l'époque des Ghaznévides, dans les territoires orientaux des mondes musulmans, la rhétorique royale sunnite s'appuie sur la promotion de l'orthodoxie et l'extirpation de l'hétérodoxie, qui passent par la punition de l'impiété et du polythéisme.

Les titres octroyés servent donc à légitimer les raids contre les « infidèles » ou *ghazās* qui constituent un autre pendant de la politique religieuse des Ghaznévides. Menés officiellement pour lutter contre tout ce qui est en dehors de l'orthodoxie (telle que définie par le califat à Bagdad), ils sont un des moyens à la disposition des dynasties orientales comme les Ghaznévides pour légitimer leur pouvoir. Effectivement, les dynasties qui s'affirment dans les régions orientales à partir du III^e/IX^e siècle exploitent le *jihād* en tant que stratégie de légitimation. Après avoir affirmé leur pouvoir par la force des armes, leur action politique trouve une justification dans la lutte contre les mouvements hétérodoxes qui menaçaient le califat et ses frontières. Il faut noter que cette activité apparaît comme un puissant moyen de légitimation du pouvoir dès les premiers temps de l'islam. Pour les Ghaznévides, la *ghazā* et le *jihād* deviennent un des objectifs principaux de l'État. Il faut noter que ces raids au nom de la religion ne sont pas seulement dirigés contre les non-musulmans, mais concernent plus généralement tous les mouvements considérés comme hérétiques au sein et en dehors de l'islam. Les chercheur.euse.s soulignent qu'il s'agit d'une mission endossée par quasiment tous

les dirigeants ghaznévides. Cette tradition des raids dans le sous-continent indien est inaugurée par Sebüktegin en 376/986-87 et atteint son paroxysme sous Maḥmūd qui mène au total dix-sept expéditions contre les princes indiens. Lahore, qui émerge comme une seconde capitale, sert de base pour les expéditions militaires menées dans cette région. Sous Mas'ūd III, leur fréquence et intensité semblent atteindre celles de l'époque de Maḥmūd. Ces missions traditionnelles continuent d'être remplies jusqu'au dernier souverain ghaznévide, Khusraw Malik (r. 552-82/1160-86). Cette activité contribue à la construction du modèle de monarque idéal, à savoir le souverain *ghazī*. L'image du souverain *ghāzī*, « fléau des infidèles et défenseur de l'orthodoxie sunnite », a notamment été façonnée par les poètes de cour de l'époque. Le plus célèbre souverain *ghāzī* de la dynastie des Ghaznévides et plus généralement de l'ensemble des mondes musulmans toute période confondue est Maḥmūd. Un des poèmes les plus importants qui contribuent à forger la légende de ce souverain est la *qaṣīda* rédigée à l'occasion de l'expédition contre le temple Somnāth en 417/1026, appelé aussi *qaṣīda Sumnātiyya*. Les récits des expéditions militaires des souverains ghaznévides sont standardisés et répondent à un certain nombre de critères. En effet, les structures narratives dans lesquelles s'insèrent les descriptions des batailles sont très similaires les unes aux autres : ses expéditions sont dépeintes comme des aventures merveilleuses dans un territoire rempli de trésors et d'étranges légendes. L'exaltation du souverain *ghāzī* s'observe aussi dans les sources matérielles. Le meilleur exemple est la longue inscription en langue persane sur les murs du palais de Mas'ūd III qui loue les prouesses militaires des souverains ghaznévides contre les mouvements jugés hérétiques par l'orthodoxie sunnite. Cependant, les historien.ne.s remarquent une évolution dans les critères du monarque idéal dans la deuxième moitié du V^e/XI^e siècle, à partir du règne de Mas'ūd I^{er}. En effet, l'analyse de certains miroirs au prince ou bien des œuvres historiques de l'époque montre que ces raids ne sont plus vus d'un bon œil. Plus précisément, ce sont les raids menés personnellement par le roi qui sont l'objet de critiques. Par exemple Bayhaqī considère qu'il s'agit d'une distraction dangereuse pour un dirigeant ; Nizām al-Mulk est du même avis. Un autre point évoqué dans cette section sur la *ghazā* était le débat qui existe parmi les spécialistes sur les objectifs réels de ces expéditions militaires. Pendant longtemps, les chercheur.euse.s ont affirmé que contrairement à ce que racontent les sources écrites, le but n'est pas de lutter contre les « infidèles ». Ces raids répondent plutôt à une politique économique de court terme entreprise pour des raisons purement matérielles. Les nouvelles données issues des travaux innovants sur les sources matérielles, notamment la numismatique, remettent en cause cet avis tranché. Enfin, nous avons passé en revue les contingents ethniques des armées ghaznévides. L'étude de la

composition des armées ghaznévides nous a permis de nuancer l'image du souverain *ghāzī* fervent défenseur du sunnisme et combattant des mouvements hétérodoxes et polythéistes. En effet, des contingents non musulmans font partie des forces militaires ghaznévides ; or, si la rhétorique officielle était respectée, ils devraient être considérés comme des « infidèles » et être la cible du zèle religieux des souverains. En outre, les dirigeants ghaznévides ont régulièrement entrepris des expéditions militaires contre diverses populations et pouvoirs musulmans en mobilisant ces contingents. Parmi les contingents des armées ghaznévides, nous notons la présence de soldats-esclaves, appelés *ghilmān* en persan et *mamālīk* en arabe. Il faut noter que la présence de ce corps de l'armée s'observe chez de nombreux pouvoirs musulmans à l'époque médiévale. L'emploi de soldats-esclaves trouve son origine dans les premières années de la période 'abbāsside, plus précisément sous le calife al-Mu'taṣim (r. 218–27/833–42). Cette pratique se diffuse ensuite dans tout le reste des mondes musulmans. Le recours à ces soldats-esclaves est un moyen de maintenir un équilibre et d'éviter qu'un corps de l'armée prenne l'ascendant sur le souverain en place. Les Ghaznévides suivent la tradition ancienne d'intégrer des soldats-esclaves d'origine turque dans leurs armées. Originaires des steppes d'Asie centrale, ils sont soit acquis par l'autorité centrale, soit offerts en cadeaux par d'autres pouvoirs musulmans. Le contingent indien est une autre composante importante des armées ghaznévides. Les sources mentionnent également la présence de contingents d'Afghans, de Khaladjés (issus de tribus nomades de l'Afghanistan oriental), de Dailamīs (originaire des provinces caspiennes), de Kurdes et d'Arabes. Durant une expédition militaire, les souverains ghaznévides peuvent aussi faire appel occasionnellement à des mercenaires, appelés les *ghāzīs* ou *mutaṭawwi'a*.

Les raids militaires contre les mouvements hétérodoxes et les Indiens ne représentent pas le seul pendant de la politique religieuse des Ghaznévides. Le financement et la construction d'édifices religieux constituent le troisième pilier de cette politique. Le patronage des institutions religieuses de la part des sultans ghaznévides se fait dans un contexte où l'islamisation franchit une nouvelle étape sous l'impulsion des dynasties persanes dans la région entre le IV^e/X^e et VI^e/XII^e siècle. Les études anthropologiques sur l'architecture monumentale soulignent que la politique de construction d'un État vise à faciliter la consolidation sociale, politique et économique de son pouvoir émergent. La fondation d'édifice religieux répond aussi à cet objectif. Il est d'usage pour les souverains ghaznévides, après une victoire dans un territoire appartenant aux « infidèles », de lancer la construction d'édifices religieux, pour entre autres encourager l'islamisation des populations locales. Ce type de

construction vise aussi à commémorer et célébrer les victoires sur ce qu'ils considèrent comme des « infidèles ». Les édifices religieux qui ont été étudiés dans ce mémoire sont les minarets, les mosquées et les madrasas. Nous trouvons des témoignages de constructions de mosquées ordonnées par les Ghaznévides aussi bien dans les sources écrites que les sources matérielles. Nous avons détecté deux types de fondation : les mosquées construites dans les grands centres urbains de l'empire, notamment à Ghazna, pour embellir les villes, et celles fondées dans les territoires où des expéditions militaires sont menées, dans le but officiel de diffuser l'islam. Enfin, les sources mentionnent également la fondation de madrasas. Une des théories sur le patronage de cette institution, qui apparaît à partir des années 1960, lie la fondation de madrasa au « Sunnī revival ». Ce renouveau ou renaissance du sunnisme apparaît chez les pouvoirs musulmans orientaux aux IV^e/X^e et V^e/XI^e siècles. Il vise à lutter contre le shī'isme et « restaurer la grandeur sunnite passée ». Un des moyens pour atteindre cet objectif a été donc la création de madrasas, c'est-à-dire un lieu d'étude et d'enseignement de la jurisprudence islamique qui permet de diffuser ce sunnisme revigoré. Certain.e.s chercheur.euse.s pensent que la madrasa a pu être aussi un moyen pour légitimer le pouvoir d'une dynastie auprès des *'ulamās*.

Pour finir, dans la troisième partie, nous nous sommes intéressé.e.s à l'application de cette politique religieuse des Ghaznévides et les conséquences sur les relations qu'ils entretiennent avec les différentes communautés religieuses, musulmanes et non-musulmanes. En guise d'introduction, nous avons fait une rapide présentation de l'islamisation des territoires de l'empire avant l'avènement de la dynastie. Les premières incursions dans ce qui constituera plus tard l'empire ghaznévide date de l'époque omeyyade, plus précisément du début des années 650. Par exemple, la ville de Balkh est définitivement conquise en 89/708-709. Elle devient progressivement un centre important pour la première phase d'islamisation de la région. L'établissement de gouverneurs musulmans durant cette première phase ne conduit pas à la disparition des cultes locaux. En effet, en Afghanistan oriental, des pouvoirs locaux non-musulmans rivalisent avec le pouvoir califal. Les adeptes du bouddhisme, de l'hindouisme et des cultes locaux sont restés la population majoritaire dans de nombreuses régions de l'Afghanistan jusqu'à la fin du III^e/IX^e siècle au moins. En d'autres termes, bien que l'islam soit très tôt introduit dans ces zones, dès les premiers temps du califat omeyyade, sa diffusion parmi les populations locales est lente. L'avènement des Saffārides en 247/861 correspond à une deuxième phase dans la diffusion de l'islam dans le monde iranien oriental. Tout comme durant la période précédente, l'introduction de l'islam dans ces régions ne conduit pas à la

disparition des cultes antéislamiques. Les Samanides reprennent la politique des Šaffārides et font des expéditions contre les « infidèles » une pierre angulaire de leur politique. De nombreuses expéditions militaires sont menées par les émirs samanides, notamment en Asie centrale, contre les tribus turques. Les Ghaznévides s'inscrivent donc également dans la continuité des dynasties précédentes en ce qui concerne leur politique religieuse. L'islamisation progresse à leur époque aussi, sans que cela aboutisse à la disparition des pratiques culturelles locales. Il faut souligner que l'appareil étatique et son armée sont essentiels pour introduire et maintenir l'islam dans des territoires non-musulmans. Cependant, ils ne sont pas les seuls à contribuer à la diffusion de cette nouvelle foi. Nous avons donné l'exemple des missionnaires khārijites et ismaéliens. Les chercheur.euse.s soulignent qu'en Asie centrale, le travail missionnaire et éducatif des cheikhs, derviches et autres dévots religieux a dû être un facteur important d'islamisation.

Dans la section suivante, nous avons centré l'étude sur les communautés religieuses musulmanes et leurs interactions avec le pouvoir central. Pour ce faire, nous avons choisi deux exemples, Rayy et Nīshāpūr. Éloignées du centre du pouvoir, ces deux villes ont une certaine autonomie. Cette situation a plusieurs conséquences. Une des plus importantes est le besoin de s'appuyer sur les notables locaux pour faire appliquer la politique impériale, en particulier dans les nouveaux territoires conquis. Les souverains ghaznévides adaptent donc leur politique en fonction des réalités locales. Par exemple, ils cherchent à coopérer avec les *'ulamās*, qui ont une influence sur la vie urbaine locale, en favorisant différents *madhhabs* en fonction des régions. Il faut noter que les relations entre le pouvoir central ghaznévide et les communautés religieuses locales ne sont pas toujours apaisées, et que des actions violentes peuvent être menées contre ces dernières. Elles ne se limitent pas aux « infidèles » et peuvent concerner leurs coreligionnaires. Ces attaques sont présentées comme légitimes par les souverains ghaznévides car elles sont considérées comme un moyen de défendre et de maintenir l'orthodoxie religieuse sunnite. En effet, dans la vision des dynasties persanes sunnites des régions orientales aux V^e/XI^e et VI^e/XII^e siècles, la catégorie des *mushrikūn* ou non-croyants comprend les non-musulmans et les musulmans hétérodoxes identifiés comme des hérétiques. Enfin, les actions violentes des Ghaznévides comme la destruction de mosquées peuvent viser aussi leurs coreligionnaires sunnites. Ces attaques sont peu mentionnées dans les sources ; leurs récits apparaissent dans la majorité des cas dans les histoires régionales ou dans les sources non-musulmanes. L'application de la politique religieuse des Ghaznévides peut donc différer de leur posture officielle de défenseurs de l'orthodoxie sunnite et combattants des courants

hérétiques. Ce décalage devient évident en examinant les cas de Rayy et de Nīshāpūr. Dans ces exemples, ils ont employé des stratégies allant à l'encontre de leur ligne politique officielle. Nous avons commencé par l'analyse de Rayy, une des villes les plus riches du monde iranien occidental à l'époque des Ghaznévides. Elle est conquise par les Bouyides en 323/925 qui en font une des capitales de leur empire. Les Ghaznévides entretiennent des relations cordiales avec cette puissance shī'ite. D'après Bayhaqī, cette attitude des Ghaznévides est liée au grand respect que voue Maḥmūd à Sayyida, la mère du souverain bouyide Majd al-Daula Abū Ṭālib Rustum b. 'Alī, qui tient les rênes du pouvoir. Ils interviennent dans le territoire bouyide en 420/1029, à la demande du souverain Majd al-Daula, qui se retrouve seul au pouvoir depuis la mort de sa mère. Ne maîtrisant plus le contingent dailamī de son armée, il demande l'aide de Maḥmūd. Le dirigeant ghaznévide mène donc une expédition et saisit cette opportunité pour occuper Rayy et déposer Majd al-Daula. Lors de la prise de de la ville, les armées ghaznévides pillent la cité et ses alentours et massacrent une partie de la population. Cette mise à sac d'une ville musulmane est officiellement justifiée par la défense de l'orthodoxie sunnite. Or, les sources nous montrent que malgré ce discours officiel, la légitimité de cette attaque a du mal à être reconnue. Les sources montrent en effet que de grands efforts ont été fournis pour apporter des justifications religieuses recevables. Ainsi, lorsque Maḥmūd entre dans la ville de Rayy, il demande aux *'ulamā* et *fuqahā* sunnites de rédiger une *fatwā* qui dénonce les comportements et les idées hétérodoxes des Bouyides et d'une partie des communautés musulmanes de la ville. Le *fath-nāma* envoyé au calife al-Qādir, qui reprend des arguments similaires, expose longuement les motivations de Maḥmūd et les justifications de ses actions. Il faut noter que cette proclamation de victoire envoyée après la prise de la ville de Rayy est bien plus longue que celle envoyée après l'expédition contre le temple de Somnāth, ce qui montre que les arguments religieux pour justifier l'expédition contre Rayy n'étaient pas évidents. Le second exemple évoqué était la ville de Nīshāpūr qui illustre de façon plus parlante l'adaptation de l'application de la politique religieuse au niveau local. Cette ville, qui fait partie des cités les plus riches des régions occidentales du monde iranien à l'époque des Ghaznévides, se trouve loin du pouvoir central. C'est pourquoi il est nécessaire d'avoir l'appui des notables et des classes religieuses locales. Le contexte politique et social local est très complexe. Trois factions, à savoir les Ḥanafīs/Mu'tazilīs, les Shāfi'īs/Ash'arīs et les membres de la Karāmiyya, rivalisent entre elles. Le seul moyen apparent de gagner l'allégeance de la ville et de la maintenir comme une riche source de revenus fiscaux était de sponsoriser l'une ou l'autre de ses factions puissantes. Le premier groupe que les Ghaznévides soutiennent est celle des Ḥanafīs et des Mu'tazilīs. Maḥmūd qui, à la mort de son père, se trouve à Nīshāpūr, quitte la

ville pour réclamer le trône. Avant son départ pour Ghazna en 387/997, il réaffirme de façon claire son soutien à cette classe religieuse en frappant une monnaie originale dite “mu‘tazilite”. Il s’agit d’une propagande qui vise une audience spécifique : la classe religieuse appartenant au *madhhab* ḥanafī dont la grande partie est proche de l’école mu‘tazilite. Vers 400/1010, Maḥmūd commence à sponsoriser une deuxième faction à Nīshāpūr, à savoir la Karāmiyya. C’est une école qui s’oppose non seulement aux shī‘ites mais également aux *madhhabs* sunnites de la ville. Son but, en accordant son patronage à deux factions en même temps, semble d’obtenir un soutien le plus large possible. Sa politique qui favorise deux groupes en conflit remet en cause l’équilibre politique local et s’avère être un échec total. En effet, au lieu de gagner en loyauté, cette décision aggrave les tensions entre les différentes factions et met à mal le pouvoir ghaznévide. Maḥmūd exprime officiellement son soutien à la Karāmiyya en nommant leur leader Abū Bakr au poste de *ra’īs*. Cette décision constitue un choc pour les classes dirigeantes et les populations locales. La *riyāsa*, qui est la fonction civile suprême au sein de la bureaucratie contrôlée par la classe religieuse, est occupée depuis le milieu du IV^e/X^e siècle par les membres de la famille Mīkālī, une importante famille de *dihqān* qui s’est convertie à l’islam à l’époque ṭāhiride. N’ayant aucun lien avec les factions qui s’affrontent dans la ville, les Mīkālīs jouent un rôle important de médiateur dans les affaires locales. Après sa nomination, Abū Bakr instaure un règne de la terreur et mène une chasse aux sorcières visant les deux autres factions. Maḥmūd finit par nommer un membre de la famille Mīkālī pour remplacer Abū Bakr. Cependant, cette nomination ne permet pas d’obtenir le soutien des factions locales.

Enfin, nous avons abordé les relations de l’autorité centrale ghaznévide avec les communautés non-musulmanes, en prenant l’exemple des communautés bouddhistes et juives. De même que dans les communautés musulmanes, les interactions avec les populations non-musulmanes ne sont pas toujours en accord avec leur posture officielle. Les communautés bouddhistes, d’après la politique religieuse officielle des Ghaznévides, entrent dans la catégorie des « infidèles » qu’il faut combattre. Dans les sources écrites persanes et arabes, et en particulier dans la poésie panégyrique, les souverains ghaznévides sont loués pour leur zèle religieux et leurs attaques contre les populations bouddhistes. Il s’exprime notamment par la destruction de leurs lieux de culte. Cependant nous avons vu que l’ampleur de ces actions a été exagérée dans les sources écrites de l’époque ainsi que dans les travaux scientifiques jusqu’à très récemment. Cette image d’iconoclastes intransigeants est véhiculée par les sources écrites médiévales dont le but est de faire l’éloge de l’extrême piété et zèle des souverains ghaznévides.

La deuxième source de ce cliché provient de l'historiographie coloniale britannique. En effet, les orientalistes britanniques du XIX^e siècle ont étudié ces sources de façon non critique, en sélectionnant les passages qui servaient les intérêts politiques de la couronne, à savoir décrédibiliser les dynasties qui ont régné sur ces territoires et ainsi légitimer leur pouvoir qui serait plus juste. Cette vision a continué à exister dans les recherches des décennies suivantes. Les recherches récentes soulignent que ces attaques et destructions ne sont pas systématiques. En effet, les chercheur.euse.s notent que bon nombre de temples multiséculaires ont continué leurs activités malgré les conquêtes ghaznévides, la profanation de temples étant seulement limitée à des sites très symboliques où le pouvoir de cette dynastie peut être menacé. On observe plutôt l'adoption de divers modes d'interactions avec ces populations, la plupart du temps pacifiques. Les sources écrites sont dans la majorité des cas silencieuses sur ces relations apaisées entre l'autorité centrale et les sujets bouddhistes. Ce sont les sources matérielles étudiées qui permettent de mettre en lumière cette politique flexible des Ghaznévides vis-à-vis des sites sacrés bouddhistes. Nous nous sommes appuyé.e.s sur la numismatique et nous avons pris deux exemples : les monnaies émises à Kashmir Smast et les monnaies bilingues de Maḥmūd frappées en 418/1027 et en 419/1028. L'étude des pièces de monnaies frappées sous l'autorité des Ghaznévides nous montre non seulement que ces communautés sont tolérées et que leurs lieux de culte continuent leurs activités, mais qu'il existe également des tentatives de rapprochements. La non-violence et la tolérance de la présence des communautés non-musulmanes s'observent aussi avec d'autres populations de l'empire, comme les communautés juives. Les juifs, contrairement aux populations bouddhistes, ont un statut particulier au sein de l'empire ghaznévide. Comme dans le reste des mondes musulmans, ils appartiennent aux *dhimmi*s. Les sources écrites et matérielles sont utiles pour signaler et parfois nous renseigner sur les relations entre le pouvoir central ghaznévide et ces communautés juives. Nous avons évoqué le cas des communautés juives dans deux villes de l'empire ghaznévide, Balkh et la capitale Ghazna. Les documents de la Genizah afghane nous donnent un aperçu des relations entre le pouvoir central et les communautés juives de la capitale, en faisant allusion par exemple aux taxes que les juifs sont tenus de verser pour le droit de résider dans la capitale.

La base informatique en ligne regroupant toute la documentation de l'IsIAO ont permis de mettre au jour de nouveaux axes de recherches. Cela a été rendu possible aussi par la découverte de nouvelles sources écrites comme la Genizah afghane. Il faut ajouter à cela les nouvelles données issues des fouilles archéologiques qui ont été menées et continuent d'être menées hors de l'Afghanistan. Ces missions font de nouvelles découvertes qui enrichissent

notre compréhension de l'histoire de ce sultanat. Ces nouvelles pistes permettront d'alimenter le débat scientifique grâce à l'implication non seulement des épigraphistes, mais également des historien.ne.s, archéologues, historien.ne.s de l'art, philologues et autres spécialistes qui s'intéressent à la période des Ghaznévides.

Bibliographie

Abdelsalam, Ahmed, « The Practice of Violence in the “*hisba*”-Theories », *Iranian Studies*, Vol. 38, n° 4, 2005, pp. 547-554.

Allegranzi, Viola, *Les inscriptions persanes de Ghazni, Afghanistan. Nouvelles sources pour l'étude de l'histoire culturelle et de la tradition épigraphique ghaznavides (V^e-VI^e/XI^e-XII^e siècles)*, Université Sorbonne Paris Cité en cotutelle avec Seconda università degli studi (Naples, Italie), sous la direction de Maria Szuppe et de Roberta Giunta, octobre 2017.

Allegranzi, Viola et Laviola, Valentina (éds.), *Texts and Contexts. Ongoing Researches on the Eastern Iranian World (Ninth -Fifteenth C.)*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino 120, 2020.

Allegranzi, Viola, « Vers un réexamen des inscriptions historiques du monde iranien pré-mongol » dans Viola Allegranzi et Valentina Laviola (éds.), *Texts and Contexts. Ongoing Researches on the Eastern Iranian World (Ninth -Fifteenth C.)*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino 120, 2020, pp. 103-129.

Annucci, Arturo « Islamic coins from the Ghaznavid Palace in Ghazni: A General Overview », dans Viola Allegranzi et Valentina Laviola (éds.), *Texts and Contexts. Ongoing Researches on the Eastern Iranian World (Ninth -Fifteenth C.)*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino 120, 2020.

Anooshahr, Ali, *The ghazi sultans and the frontiers of Islam. A comparative study of the late medieval and early modern periods*, Londres, Routledge, 2009.

Artusi, Simona, « Architectural Decoration from the Palace of Mas‘ūd III in Ghazni: Brickwork and Brickwork with Stucco. A Preliminary Analysis », dans Anna Filigenzi et Roberta Giunta (éds.), *The IsIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, Rome, January 8th 2008*, Rome, IsIAO, 2009, pp. 117-130.

Azad, Arezou, « The Beginnings of Islam in Afghanistan: Conquest, Acculturation, and Islamization » dans Nile Green (éd.), *Afghanistan’s Islam: From Conversion to the Taliban*, Oakland, University of California Press, 2017, pp. 41-55.

Azad, Arezou et Kennedy, Hugh, « The Coming of Islam to Balkh » dans Alain Delattre, Marie Legendre et Petra Sijpesteijn (éds.), *Authority and Control in the Countryside*, Leyde, Brill, 2018, pp. 284-310.

Bagnera, Alessandra, *The Ghaznavid Mosque and the Islamic Settlement at Mt. Rāja Gīrā, Udegram*, Lahore, Sang-e Meel Publications, 2015.

Bendezu-Sarmiento, Julio, « Préserver le passé pour construire l'avenir : un siècle de recherches à la Délégation archéologique française en Afghanistan (DAFA) », publié le 18 mai 2018, consulté le 18 mars 2023, <https://archeorient.hypotheses.org/8568>

Bernard, Paul, « L'œuvre de la Délégation archéologique française en Afghanistan (1922-1982) », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2002, 146-4, p. 1288.

Blair, Sheila S., *The Monumental Inscriptions from Early Islamic Iran and Transoxiana*, Studies in Islamic Art and Architecture. Supplements to Muqarnas V, Leyde, Brill, 1992.

Blair, Sheila S., *Islamic Inscriptions*, New York, New York University Press, 1998.

Bombaci, Alessio, « Ghazni », *East and West*, 1957, Vol. 8, n° 3, pp. 247-260.

Bombaci, Alessio, « Les Turcs et l'art ghaznavide », *First International Congress of Turkish Art. Ankara, 19th-24th October 1959*, Ankara, Türk tarih kurumu basımevi, 1961, pp. 65-70.

Bombaci, Alessio, « La "Sposa del Cielo" », dans Francesco Gabrieli (éd.), *A Francesco studi orientalistici offerti nel sessantesimo compleanno dai suoi colleghi e discepoli*, Rome, G. Bardi, 1964, pp. 21-34.

Bombaci, Alessio, *The Kūfic inscription in Persian verses in the court of the Royal Palace of Mas'ūd III at Ghazni*, Rome, IsMEO, 1966.

Bosworth, Clifford Edmund, « Hindū Shāhīs », *EI2*, 2012, consulté en ligne le 10 novembre 2022.

Bosworth, Clifford Edmund, « al-Mu'tašim Bi 'llāh », *EI2*, consulté en ligne le 22 février 2023.

Bosworth, Clifford Edmund, « Ghaznavids », *Encyclopaedia Iranica*, consulté en ligne le 22 février 2023.

Bosworth, Clifford Edmund, « Sebüktegin », *Encyclopaedia Iranica*, consulté en ligne le 22 février 2023.

Bosworth, Clifford Edmund, « Ghaznavid Military Organization », *Der Islam*, 1960, 36, pp. 37-77. (a)

Bosworth, Clifford Edmund, « The Rise of the Karāmiyyah in Khurasan », *The Muslim World Journal*, 1960, pp. 5-14. (b)

Bosworth, Clifford Edmund, « The Early Islamic History of Ghūr », *Central Asiatic Journal*, 1961, Vol. 6, n° 2, pp. 116-133.

Bosworth, Clifford Edmund, « The Imperial Policy of the Ghaznavids », *Islamic Studies: Journal of the Central Institute of Islamic Research*, 1962, 1/3, pp. 49-74. (a)

Bosworth, Clifford Edmund, « The titulature of the Early Ghaznavids », *Oriens XV*, 1962, pp. 210-233. (b)

Bosworth, Clifford Edmund, « A Turco-Mongol Practice Amongst the Early Ghaznavids? », *Central Asiatic Journal*, 1962, Vol. 7, n° 4, pp. 237-240. (c)

Bosworth, Clifford Edmund, *The Ghaznavids: their empire in Afghanistan and eastern Iran, 994-1040*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1963.

Bosworth, Clifford Edmund, « Notes on the Pre-Ghaznavid History of Eastern Afghanistan », *Islamic Quarterly*, 1965, Vol. 9, pp. 12-24.

Bosworth, Clifford Edmund, « The Coming of the Turks into the Islamic World » dans Donald Sydney Richards (éd), *Islamic Civilisation 950-1150*, Oxford, Cassirer, 1973, pp. 1-16.

Bosworth, Clifford Edmund, *The later Ghaznavids, splendour and decay. The dynasty in Afghanistan and northern India 1040–1186*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1977.

Bosworth, Clifford Edmund, « Ğihād in Afghanistan and Muslim India », dans Joel L. Kraemer et Ilai Alon (dir.), *Religion and government in the world of Islam. Proceedings of the colloquium held at Tel Aviv University 3-5 June 1979*, Tel Aviv, Tel Aviv University, 1983, pp. 149-157.

Bosworth, Clifford Edmund, « The coming of Islam to Afghanistan », dans Yohanan Friedmann, *Islam in South Asia*, Jérusalem, The Magnes Press of the Hebrew University, 1984, pp. 1-22.

Bosworth, Clifford Edmund, « Islam in Central Asia and the Caucasus », dans Azim A. Nanji (ed.), *The Muslim almanac. A reference work on the history, faith, culture, and peoples of Islam*, Détroit, Gale Research Inc., 1996, pp. 83-89. (a)

Bosworth, Clifford Edmund, *The new Islamic dynasties. A chronological and genealogical manual*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1996. (b)

Bosworth, Clifford Edmund, « The Persian contribution to Islamic historiography in the pre-Mongol period », dans Richard Gable Hovannisian et George Sabagh (éds.), *The Persian presence in the Islamic world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 218-236.

Bosworth, Clifford Edmund, « Sistan and its Local Histories », *Iranian Studies*, Vol 33, n° 1/2, 2000, pp. 31-43.

Bosworth, Clifford Edmund, « Notes on Some Turkish Names in Abu 'l-Faḍl Bayhaqī's Tārīkh-i Mas'ūdī », *Oriens*, 2001, Vol. 36, pp. 299-313.

Bosworth, Clifford Edmund, « The appearance and establishment of Islam in Afghanistan », Etienne de la Vassière (éd.), *Studia Iranica, Cahier XXXIX, Islamisation de l'Asie centrale : processus locaux d'acculturation du VII^e au XI^e siècle*, 2008, pp. 97-114.

Bosworth, Clifford Edmund, « Iran and Afghanistan in contact and interaction through the ages » dans Peter Chelkowski (éd.), *The gift of Persian culture: its continuity and influence in history*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2011, pp. 95-114.

Bosworth, Clifford Edmund, « Recent contributions to the history of the early Ghaznavids and Seljuqs », dans Carole Hillenbrand, Andrew Charles Peacock et Firuza Abdullaeva (éds.), *Ferdowsi, the Mongols and the history of Iran: art, literature and culture from early Islam to Qajar Persia. Studies in Honour of Charles Melville*, Londres, Bloomsbury Publishing, 2013, pp. 46-51.

Bruno, Andrea, « The Planned and Executed Restoration of Some Monuments of Archaeological and Artistic Interest in Afghanistan », *East and West*, Vol. 13, n° 2/3, 1962, pp. 99-185.

Bruno, Andrea, « Notes on the Discovery of Hebrew Inscriptions in the Vicinity of the Minaret of Jām », *East and West*, 1963, Vol. 14, n° 3/4, pp. 206-208.

Bulliet, Richard W., « A Mu‘tazilite Coin of Mahmud of Ghazna », *The American Numismatic Society, Museum Notes*, 1969, 15, pp. 119-130.

Bulliet, Richard W., « The political-religious History of Nishāpūr in the Eleventh Century », dans Donald Sydney Richards (éd.), *Islamic Civilisation 950-1150*, Oxford, Cassirer, 1973, pp. 71-91.

Cappelletti, Sara, *Le monete bilingui di Maḥmūd di Ghazna. Contatti, incontri e traduzioni tra civiltà islamica e mondo indiano*, Pise, Sidebook, 2015.

Clinton, J.W., « Manūčihrī », *EII*, 2010, consulté en ligne le 06 octobre 2022.

Cook, David B., « Ghazw », *EI3*, 2013, consulté en ligne le 17 juin 2023.

Daftary, Farhad, « The medieval Ismā‘īlīs of the Iranian lands », dans Carole Hillenbrand (éd.), *Studies in honour of Clifford Edmund Bosworth. Vol. II, The Sultan's turret: studies in Persian and Turkish Culture*, Leyde, Brill, 2000, pp. 43-81.

De Bruijn, Johannes T.P., *Of Piety and Poetry. The Interaction of Religion and Literature in the Life and Works of Ḥakīm Sanā‘ī of Ghazna*, Leyde, Brill, 1983.

De Bruijn, Johannes T.P., « Sanā‘ī », *EI2*, 2012, consulté en ligne le 08 octobre 2022

Doerfer, Gerhard, « The influence of Persian language and literature among the Turks », dans Richard Gable Hovannisian et George Sabagh (éds.), *The Persian presence in the Islamic world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 237-249.

Durand-Guédy, David, Büssow, Johann et Paul, Juergen, « Nomads in the Political Field », *Eurasian Studies*, 2011, Vol. 9, n°1-2, pp. 1-9.

Durand-Guédy, David, « Itinérance politique dans l’Iran turco-mongol (XI^e-XIV^e siècle) » dans Josiane Barbier, François Chausson et Sylvain Destephen (éds.), *Le gouvernement en*

déplacement : Pouvoir et mobilité de l'Antiquité à nos jours, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018, pp. 269-290.

Eaton, Richard M., « Temple Desecration and Indo-Muslim States », *Journal of Islamic Studies*, 2000, Vol. 11, n° 3, pp. 283-319.

Faccenna, Domenico, Filigenzi, Ana, Scerrato, Umberto et Stacul, Giorgio, « The Italian Archaeological Mission in Pakistan », *East and West*, 1985, Vol. 35, n° 4, pp. 430-450.

Faccenna, Domenico et Tusa, Sebastiano, « The Italian Archaeological Mission in Pakistan », *East and West*, Vol. 36, n° 4, 1986, pp. 473-511.

Fischel, Walter J., « The Jews of Central Asia (Khorasan) in Medieval Hebrew and Islamic Literature », *Historia Judaica*, 1945, Vol. VII, pp. 29-50.

Fischel, Walter J., « The Rediscovery of the Medieval Jewish Community at Firūzkūh in Central Afghanistan », *Journal of the American Oriental Society*, 1965, Vol. 85, n° 2, pp. 148-153.

Filigenzi, Anna « The Buddhist Site of Tapa Sardar » dans Anna Filigenzi et Roberta Giunta (éds.), *The IsIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, January 8th 2008*, Rome, IsIAO, 2009.

Finkelman, Yoel, Pritula, Anton, Haim, Ofir *et al.*, *Life in Medieval Khorasan. A Genizah from the National Library of Israel*, Exhibition Catalogue, 2019.

Flood, Finbarr Barry, « Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum », *The Art Bulletin*, 2002, Vol. 84, n° 4, pp. 641-659.

Flood, Finbarr Barry, « Signs of Violence: Colonial Ethnographies and Indo-Islamic Monuments », *Australian and New Zealand Journal of Art*, 2005, Vol. 5, n° 2, pp. 20-51.

Flood, Finbarr Barry, *Objects of Translation: Material Culture and Medieval "Hindu-Muslim" Encounter*, Princeton, Princeton University Press, 2009. (a)

Flood, Finbarr Barry, « Masons and Mobility: Indic Elements in Twelfth-Century Afghan Stone-Carving », dans Anna Filigenzi et Roberta Giunta (éds.), *The IsIAO Italian*

Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, Rome, January 8th 2008, Rome, IsIAO, 2009, pp. 137-160. (b)

Flury, Samuel, « Le décor épigraphique des monuments de Ghazna », *Syria. Archéologie, Art et histoire*, 1925, 6-1, pp. 61-90.

Fontana, Maria Vittoria, « Islamic Archaeology in Afghanistan: the Past and the New IsIAO Projects » dans Anna Filigenzi et Roberta Giunta (éds.), *The IsIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, Rome, January 8th 2008*, Rome, IsIAO, 2009, pp. 77-88.

Frye, Richard N., « Continuities from Pre-Islamic Iran » dans Peter Chelkowski (éd.), *The gift of Persian culture: its continuity and influence in history*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2011, pp. 36-56.

Fusaro, Agnese, « From Ceramics to History, Pottery Contribution to the History of Ghazni », *Eurasian Studies*, 2015, 13, pp. 5-22.

Ganguly, Dharendra Chandra, « Ghaznavid Invasion », dans *The History and Culture of the Indian People, V: The Struggle for Empire*, Bombay, 1966, pp. 1-23.

Ghereghlou, Kioumars « Ibn Isfandiyār », *EI3*, consulté en ligne le 15 novembre 2022.

Giunta, Roberta, *Les inscriptions funéraires de Ġaznī (IV^e-IX^e/X^e-XV^e siècles)*, Naples, Università degli studi di Napoli « L’Orientale », IsIAO, Fondation Max Van Berchem, 2003.

Giunta, Roberta et Bresc, Cécile, « Listes de la titulature des Ghaznavides et des Ghurides à travers les documents numismatiques et épigraphiques », *Eurasian Studies*, 2004, 3(2), pp. 161-243.

Giunta, Roberta, « Islamic Ghazni an IsIAO Archaeological Project in Afghanistan: A Preliminary Report (July 2004-June 2005) », *East and West*, 2005, Vol. 55, n° 1/4, pp. 473-484.

Giunta, Roberta, « Testimonianze epigrafiche dei regnanti ghaznavidi a Ghazni » dans Michele Bernardini et Natalia L. Tornesello (éds.), *Scritti in onore di Giovanni M. D'Erme*, Naples, Università degli Studi di Napoli « L'Orientale », 2005, Vol. II, pp. 525-555.

Giunta, Roberta, « Islamic Ghazni: Excavations, Surveys and New Research Objectives » dans Anna Filigenzi et Roberta Giunta (éds.), *The IsIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, January 8th 2008*, Rome, IsIAO, 2009, pp. 89-104.

Giunta, Roberta, « Les études sur la documentation archéologique et épigraphique de Ghazni : Résultats et nouvelles pistes de recherches » dans Viola Allegranzi et Valentina Laviola (éds.), *Texts and Contexts. Ongoing Researches on the Eastern Iranian World (Ninth -Fifteenth C.)*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino 120, 2020, pp.160-170.

Green, Nile (éd.), *Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban*, Oakland, University of California Press, 2017.

Green, Nile, « Introduction. Afghanistan's Islam: A History and Its Scholarship » dans Nile Green (éd.), *Afghanistan's Islam: From Conversion to the Taliban*, Oakland, University of California Press, 2017, pp. 1-40.

Haim, Ofir, « What is the "Afghan Genizah"? A Short Guide to the Collection of the Afghan Manuscripts in the National Library of Israel, with the Edition of Two Documents », *Afghanistan*, 2009, 2.1, pp. 70-90.

Hashmi, Yusuf Abbas, « Society and religion under the Ghaznavids », *Journal of the Pakistan Historical Society*, 1958, 6, pp. 254-268.

Hathaway, Jane, « Mamlūk », *EI3*, 2021, consulté en ligne le 21 juin 2023.

Henning, W. B., « The Inscriptions of Tang-i Azao », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1957, Vol. 20, n° 1/3, pp. 335-342.

Hillenbrand Robert, « The architecture of the Ghaznavids and Ghurids » dans Carole Hillenbrand (éd.), *Studies in honour of Clifford Edmund Bosworth. Vol. II, The Sultan's turret: studies in Persian and Turkish Culture*, Leyde, Brill, 2000, pp 124–206.

Humphreys, Stephen R., *Islamic History. A Framework for Inquiry*, Londres, New-York, I.B. Tauris, 1991.

Inaba, Minoru « Sedentary rulers on the move: the travels of the early Ghaznavid sultans », dans Durand- Guédy David (dir.), *Turko-Mongol rulers, cities and city life*, Leyde, Brill, 2013, pp 75-98.

Inaba, Minoru, « From Caojuzha to Ghazna/Ghaznīn: Early Medieval Chinese and Muslim Descriptions of Eastern Afghanistan », *Journal of Asian History*, 2015, Vol 49. n° 1-2, pp. 97-117.

Inaba, Minoru, « Khusraw Malik », *EI3*, 2019, consulté en ligne le 19 juin 2023.

Jackson, P. and Andrews, P.A., « Lāhawr », *EI2*, consulté en ligne le 8 mars 2023.

Kaganovitch, Albert, « The Jewish Communities of Central Asia in the Medieval and Early Modern Periods », *Iranian Studies*, 2019, pp. 1-24.

Kalhana, *Rājatarāṅgiṇī*, trad. M. A. Stein Westminster, *Kalhana's Rājatarāṅgiṇī: a chronicle of Kings of Kashmir*, Londres, Archibald Constable and Company, 1898.

Khan, Nassim M. et Shahab, Ghayyur, « Exploration and Excavation at Kashmir Smast - Excavation inside the Great Cave (Campaign 2010/2011) », *Gandhāran Studies*, 2012, Vol. 6, pp. 37-53.

Khan, Nasim M., *Kashmir Smast. The earliest seat of Hindu learning*, Peshawar, Centre for Gandhāran and Buddhist studies, 2018.

Khan, Nazir Muhammad, « A Ghaznavid Historical Inscription from Uḍegrām, Swāt », *East and West*, 1985, Vol. 35, n° 1/3, pp. 153-166.

Krenkow, F., Lecomte, G., Fouchécour, C.-H. de, Karahan, Abdülkadir and Russell, R., « Kaṣāda », *EI2*, 2012, consulté en ligne le 13 octobre 2022.

Lambton, Ann K. S., « Review of *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*, by R. W. Bulliet », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1974, 37(1), pp. 234-236.

Lambton, Ann, K.S., « Eqṭā' », *Encyclopaedia Iranica*, 1998, consulté en ligne le 22 juin 2023.

Levi, Scott C., « Hindus Beyond the Hindu Kush: Indians in the Central Asian Slave Trade », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 2002, Vol. 12, n° 3, pp. 277-288.

Ludwig, Paul, « Early Judeo-Persian in a Historical Perspective: The Case of the Prepositions *be*, *u*, *pa(d)*, and the suffix *rā* » dans Paul Ludwig (éd.), *Persian origins, early Judaeo-Persian and the emergence of New Persian, collected papers of the symposium, Göttingen 1999*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003, pp. 177-194.

MacKenzie, David Neil, « Jewish Persian from Isfahan », *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1968, n° 1/2, pp. 68-75.

Makdisi, George, « The Sunnī Revival » dans Donald Sydney Richards, *Islamic Civilisation 950-1150*, Oxford, Cassirer, 1973, pp. 155-168.

Malamud, Margaret, « The Politics of Heresy in Medieval Khurasan: The Karamiyya in Nishapur », *Iranian Studies*, 1994, Vol. 27, n° 1-4, pp. 37-51.

Marcinkowski, M. Ismail et Spuler, Berthold, *Persian historiography and geography. Berthold Spuler on major works produced in Iran, the Caucasus, Central Asia, India and early Ottoman Turkey*, Singapour, Pustaka Nasional, 2003.

Meisami, Julie Scott, *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

Meisami, Julie Scott, « Ghaznavid Panegyrics: Some Political Implications », *Iran* 28, 1990.

Meisami, Julie Scott, « The Past in Service of the Present: Two Views of History in Medieval Persia », *Poetics Today*, 1993, Vol. 14, n° 2, pp. 247-275.

Meisami, Julie Scott, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 1999.

Melikian-Chirvani, Assadullah Souren, « L'évocation littéraire du bouddhisme dans l'Islam musulman », *Le monde iranien et l'Islam* 2, 1974, pp. 1-71.

Melville, Charles, « Persian Local Histories: Views from the Wings », *Iranian Studies*, 2000, Vol. 33, n° 1/2, pp. 7-14.

Melville, Charles, « Ebn Esfandīār », *Encyclopædia Iranica*, 2011, consulté en ligne le 05 octobre 2022.

Merçil, Erdoğan, « Gaznelilerin Hindistan Siyaseti », Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan, *İÜEF Tarih Araştırmaları Dergisi*, Istanbul, 1991, pp. 547-561.

Morganti, Guisepe, « The Islamic Museum of Rawza: Recent History and Present Project » dans Anna Filigenzi et Roberta Giunta (éds.), *The IsIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, January 8th 2008*, Rome, IsIAO, 2009, pp. 161-172.

Morgenstierne, Georg, « Afghān », *EI2*, consulté en ligne le 01 mars.

Nagel, Tilman, « Buyids », *Encyclopaedia Iranica*, 1990, consulté en ligne le 01 août 2023.

Nanji, Azim, « Nāṣir-i Khusraw », *EI2*, 2012, consulté en ligne le 08 octobre 2022.

Palabıyık, Muhammet Hanefi, « Gaznelilerin Hindistan Seferleri », *Ekev Akademi Dergisi*, 2007, Vol. 32, pp. 139-152.

Paul, Jürgen, « The Seljuq Conquest(s) of Nishapur: A Reappraisal », *Iranian Studies*, 2005, Vol. 38, n° 4, pp. 575-585.

Paul, Jürgen, « Violence and State-Building in the Islamic East » (Lecture delivered at the Mellon- Sawyer seminar, Oxford University, Nov 7, 2006), Online Working Paper 4, GSAA, Martin-Luther-University Halle-Wittenberg, 2006, accessible en ligne : <http://wcms.itz.uni-halle.de/download.php?down=9045&elem=1986845>

Paul, Jürgen, « Balkh, from the Seljuqs to the Mongol Invasion », *Eurasian Studies* (16), 2018, pp. 313-351.

Paul, Ludwig (éd.), *Persian origins, early Judaeo-Persian and the emergence of New Persian, collected papers of the symposium, Göttingen 1999*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003.

Poggi, Colette, « La Rājataranginī. Une chronique royale du Cachemire médiéval », *Écrire l'histoire*, 6, 2010, pp. 27-38.

Rahman, Abdur, « The Zalamkot Bilingual Inscription », *East and West*, 1998, Vol. 48, n° 3/4, pp. 469-473.

Rante, Rocco, « Ray », *Encyclopaedia Iranica*, consulté en ligne le 14 août 2023.

Rhoné-Quer, Camille, « Le modèle du souverain-ghāzī en Iran nord-oriental (IX^e-XI^e siècle) », *Apprendre, produire, se conduire : le modèle au Moyen Âge, XLV^e congrès de la SHMESP*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, pp. 347-355.

Richaud, Jean-David, « La légende dorée de Nizam el-Mulk », dans Viola Allegranzi et Valentina Laviola (éds.), *Texts and Contexts. Ongoing Researches on the Eastern Iranian World (Ninth -Fifteenth C.)*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente C.A. Nallino 120, 2020, pp. 79-102.

Robertson, George Scott, *The Kafirs of the Hindu-Kush*, Lahore, Sang-e-Meel Publications, 2001.

Rugiadi, Martina, « Documenting Marbles of the Islamic Period from the Area of Ghazni: the Italian Contribution (1957-2007) » dans Anna Filigenzi et Roberta Giunta (éds.), *The IsIAO Italian Archaeological Mission in Afghanistan 1957-2007. Fifty Years of Research in the Heart of Eurasia. Proceedings of the symposium held in the Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Rome, January 8th 2008*, Rome, IsIAO, 2009, pp. 105-116.

Scarcia, Gianroberto, « Sull'ultima 'islamizzazione' di Bāmiyān », *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, 1966, Vol. XVI, pp. 279-281.

Schimmel, Annemarie, « The West-Eastern Divan: the influence of Persian poetry in East and West » dans Richard Gable Hovannisian et George Sabagh (éds.), *The Persian presence in the Islamic world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 147-171.

Shaked, Shaul, « Early Judaeo-Persian Texts. With notes on a Commentary to Genesis » dans Ludwig Paul (éd.), *Persian origins, early Judaeo-Persian and the emergence of New Persian, collected papers of the symposium, Göttingen 1999*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2003, pp. 195-220.

Shaked, Shaul, « A Note on 'Hebrew-Script Tombstones from Jām, Afghanistan » », *Journal of Jewish Studies*, 2010, Vol LXI, n° 2, pp.305-306.

Sharma, Sunil, *Persian Poetry at the Indian Frontier. Mas'ūd Sa'd Salmān of Lahore*, Delhi, Permanent Black, 2000.

Sharma, Sunil, « Amir Khusraw and the Genre of Historical Narratives in Verse », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 2002, 22/1, pp. 112-118.

Sharma, Sunil, « Mas'ud-e Sa'd-e Salmān », *Encyclopaedia Iranica*, 2008, consulté le 06 octobre 2022.

Sharma, Sunil, « Mas'ūd-i Sa'd-i Salmān », *EI3*, 2011, consulté le 06 octobre 2022.

Siddiqui, Kalim, « Inde : “hindutva”, néolibéralisme et crispation nationaliste » dans Laurent Delcourt (éd.), *Droites militantes et mobilisations réactionnaires*, Paris, Éditions Syllepse, 2018, pp. 39-59.

Sourdel, Dominique, « Un trésor de dinars ġaznawides et salġūkides découvert en Afghanistan », *Bulletin d'Études Orientales*, 1964, 18, pp. 197-219.

Sourdel-Thomine, Janine, « Deux minarets d'époque seljoukide en Afghanistan », *Syria. Archéologie, Art et histoire*, 1953, Vol. 32, n° 1-2, pp. 108-136.

Taddei, Maurizio, Verardi, Giovanni, « Buddhist sculptures from Tapa Sardār, Ghazni (Afghanistan) », *La parola del passato: rivista di studi antichi*, 1981, Vol. 36, n°199, p. 251-266.

Tetley, Gillies, *The Ghaznavid and Seljuq Turks: poetry as a source for Iranian history*, Londres, Routledge, 2009.

Tor, Deborah G., « Privatized Jihad and Public Order in the Pre-Seljuq Period: The Role of the *Mutatawwi'a* », *Iranian Studies*, 2005, 38/4, pp. 555-573.

Tor, Deborah G., « The Mamluks in the Military of the Pre-Seljuq Persianate Dynasties », *Iran*, 2008, 46, pp. 213-25.

Tor, Deborah G., « The Islamization of Central Asia in the Sāmānid era and the reshaping of the Muslim world », *Bulletin of SOAS*, 2009, Vol. 72, n° 2, pp. 279-299.

Tor, Deborah G., « Rayy and the Religious History of the Seljūq Period », *Der Islam*, 2016, Vol. 93, n° 2, pp. 377-405.

Tye, Robert et Monica, *Jitals. A Catalogue and Account of the Coin Denomination of Daily Use in Medieval Afghanistan and North West India*, Isle of South Uist, 1995.

De La Vaissière, Etienne, « Le Ribāṭ d'Asie centrale », *Studia Iranica*, Cahier 39, 2008, pp. 71-94.

De la Vaissière, Étienne, « L'origine des Mamekouks », *L'Histoire*, mai 2015, consulté en ligne le 22 février 2023 <https://www.lhistoire.fr/lorigine-des-mamelouks>

Ziad, Waleed, « “Islamic Coins” from a Hindu Temple. Reconsidering Ghaznavid Interactions with Hindu Sacred Sites through New Numismatic Evidence from Gandhara », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 2016, 59, pp. 618-659.

Wasserstein, David J., « Coins as Agents of Cultural Definition in Islam », *Poetics Today*, 1993, Vol. 14, n° 2, pp. 303-322.

Buddhist and Islamic Archaeological Data from Ghazni, Afghanistan. A multidisciplinary digital archive for the managing and preservation of an endangered cultural heritage, Islamic Ghazni, Gerda Henkel Stiftung, Università degli studi di Napoli « L'Orientale », <http://ghazni.bradypus.net/>

<https://ghazni.bdus.cloud/islamic/ghaznavid-palace>, consulté le 13 novembre 2022.

<https://ghazni.bdus.cloud/islamic/house-of-lustre-wares> consulté le 13 novembre 2022.

<https://www.amazon.com/History-Indian-Eastern-Architecture-Volumes/dp/8129117355>, consulté le 17 mars 2023.

Histoire de la Délégation archéologique française en Afghanistan, <https://archeologie.culture.gouv.fr/afghanistan/fr/focus/histoire-delegation-archeologique-francaise-afghanistan>, consulté le 18 mars 2023

<https://ghazni.bdus.cloud/archaeological-mission>, consulté le 22 mars 2023.

<https://ghazni.bdus.cloud/ghazni-project>, consulté le 7 juin 2020.

<https://networks.h-net.org/node/7636/discussions/6190115/new-publication-texts-and-contexts%C2%A0ongoing-researches-eastern>, consulté le 7 juin

Annexes

Note

En raison des droits d'auteur, les images incluses dans les annexes ne peuvent figurer dans la version du mémoire déposé sur DUMAS. Pour y accéder, veuillez consulter les références indiquées en légende ou les versions papier et électronique du mémoire déposé au CIHAM sur lesquelles figurent les images.



1. Les villes importantes dans l'histoire du sultanat ghaznévide

2. Étendu de l'empire ghaznévide à son apogée en 421/1030

D'après Bosworth 1963 p. 334

3. Arbre généalogique de la dynastie ghaznévide
D'après la notice « Ghaznavids » dans *Encyclopaedia Iranica*

4. Le réseau routier en « forme de huit » et son centre Ghazna

D'après Inaba 2013 p. 81 fig. 2

5. Inscription bilingue (en arabe et sanskrit) retrouvé à Zalamkot

D'après Rahman 1998 p. 471 Fig. 1

6. Bloc de marbre contenant l'inscription de fondation de la mosquée de Rāja Girā
D'après Khan 1985 p. 155 Fig. 1

7. Tombeau de Sebüktegin
D'après Flury 1925 p. 61

8. Monnaie islamique en argent imitant la drachme sassanide. La légende est en pahlavī, à l'exception de l'expression en arabe « bi-smi-llāh », qui apparaît le long de la marge extérieure de la monnaie

D'après Cappelletti 2015 p. 147 ILL. 1B

9. *Dīnār* en or frappé après la réforme monétaire du calife 'Abd al-Malik ; monnaie exclusivement épigraphique, avec des légendes en arabe qui arborent des versets coraniques

D'après Cappelletti 2015 p. 148 ILL 2A

10. Monnaie en argent où figure un taureau et un cavalier, avec une légende en sanskrit,
frappée au nom de Samanta Deva, un souverain Hindu Shahi
D'après Cappelletti 2015 p. 152 ILL 6B

11. Monnaie en bronze qui imite le modèle du « lion et de l'éléphant » des monnaies des
Hindu Shahis, frappée au nom de Sebüktegin, avec une légende en arabe
D'après Cappelletti 2015 p. 154 ILL 7B

12. Monnaie en billion frappée à Lahore au nom de Mawdūd

D'après Cappelletti 2015 p. 153 ILL 6^E

13. Monnaie « mu'tazilite » frappée à Nīshāpūr en 387/997 sous Maḥmūd

D'après Bulliet 1969 p. 130

14. Monnaie bilingue en arabe et en sanskrit frappée en à Lahore en 418-419/1027-1028
D'après Cappelletti 2015 p. 150 ILL 4A

15. Exemple de monnaies retrouvées à Kashmir Smast frappées au nom d'Ibrāhīm
D'après Ziad 2016 p. 633

16. Le tombeau de Maḥmūd de Ghazna
D'après Allegranzi 2017 Vol. 2 p. 245

17. Un exemple de l'usage du coufique carré dans une inscription au nom d'Ibrāhīm
D'après Allegranzi 2017 Vol. 2 p. 247

18. Traces de structures anciennes autour du minaret de Mas'ūd III
D'après Allegranzi 2017 Vol. 2 p. 244

19. Le minaret de Mas'ūd III
D'après Flury 1925 p. 77

20. Le minaret de Bahrām Shāh

D'après Flury 1925 p. 65

21. Les inscriptions en coufique « à bordure ornementale » sur les minarets de Mas'ūd III (a)

et Bahrām Shāh (b)

D'après Allegranzi 2017 Vol. 2 p. 270

22. Les bases de colonnes de la mosquée XIII retrouvées près du palais de Mas'ūd III
D'après Allegranzi 2017 Vol. 2 p. 236

23. La mosquée de Rājā Gīrā
D'après Bagnera 2015 p. 90 Fig. 45

24. Traduction du *fath-nāma* envoyé au calife al-Qādir après l'expédition menée contre la ville de Rayy en 420/1029
D'après Bosworth 1962 (a) pp. 70-72.

25. Une statue de Bouddha à Bamiyan photographiée par Françoise Foliot en 1975

https://en.wikipedia.org/wiki/Buddhas_of_Bamiyan

26. La statue de Bouddha à Bamiyan avant et après sa destruction par les Talibans en 2001

https://fr.wikipedia.org/wiki/Bouddhas_de_Bâmiyân

27. L'inscription de Tang-i Azao
D'après Henning 1957 p. 336