



**HAL**  
open science

# Le livre en acte à la cour moghole : le cas des littératures historique et religieuse d'après le Majālis-i Jahāngīrī

Corinne Lefèvre

## ► To cite this version:

Corinne Lefèvre. Le livre en acte à la cour moghole : le cas des littératures historique et religieuse d'après le Majālis-i Jahāngīrī. *Eurasian studies*, 2014, Lecteurs et copistes dans les traditions manuscrites iraniennes, indiennes et centreasiatiques (éd. N. Balbir et M. Szuppe), 12, pp.297-324. halshs-01956001

**HAL Id: halshs-01956001**

**<https://shs.hal.science/halshs-01956001>**

Submitted on 4 Jan 2019

**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.

# EURASIAN STUDIES

ISTITUTO PER L'ORIENTE-ROMA – ORIENTALISCHES INSTITUT  
DER MARTIN-LUTHER-UNIVERSITÄT HALLE-WITTENBERG  
JOURNAL FOR BALKAN, EASTERN MEDITERRANEAN,  
ANATOLIAN, CAUCASIAN, MIDDLE EASTERN, IRANIAN  
AND CENTRAL ASIAN STUDIES

XII (2014)

LECTEURS ET COPISTES DANS LES TRADITIONS  
MANUSCRITES IRANIENNES, INDIENNES ET  
CENTRASIASIATIQUES

—  
SCRIBES AND READERS IN IRANIAN, INDIAN AND  
CENTRAL ASIAN MANUSCRIPT TRADITIONS

Textes réunis par / Edited by  
Nalini Balbir – Maria Szuppe



## Editors

MICHELE BERNARDINI, JÜRGEN PAUL

## Assistant Editor

ALESSANDRO TADDEI

## Editorial Advisory Board

JEAN-LOUIS BACQUÉ-GRAMMONT (CNRS, Paris), SERPİL BAĞCI (Hacettepe Üniversitesi, Ankara), MICHEL BALIVET (Université de Provence, Aix-en-Provence), GIAMPIERO BELLINGERI (Università di Venezia), JEAN CALMARD (CNRS, Paris), MARIA VITTORIA FONTANA («Sapienza», Università di Roma), VINCENT FOURNIAU (EHESS, Paris), BEATRICE FORBES MANZ (Tufts University, Medford), BERT G. FRAGNER (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien), NELIDA FUCCARO (SOAS, University of London), MASASHI HANEDA (University of Tokyo), ROXANE HAAG-HIGUCHI (Universität Bamberg), ANGELIKI KONSTANTAKOPOULOU (University of Ioannina), COLIN IMBER (University of Manchester), ÉVA JEREMIÁS (Eötvös Loránd University, Budapest), GIANCARLO LACERENZA (Università di Napoli, «L'Orientale»), CLAUDIO LO JACONO (Università di Napoli, «L'Orientale»), PAUL E. LOSENSKY (Indiana University, Bloomington), ANGELO MICHELE PIEMONTESE («Sapienza», Università di Roma), GIORGIO ROTA (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien), MARIA SZUPPE (CNRS, Paris), NATALIA L. TORNESELLO (Università di Napoli, «L'Orientale»), ROBERTO TOTTOLI (Università di Napoli, «L'Orientale»), GILLES VEINSTEIN (Collège de France, Paris).

---

Direttore responsabile Michele Bernardini.

EURASIAN STUDIES

LECTEURS ET COPISTES DANS LES TRADITIONS MANUSCRITES  
IRANIENNES, INDIENNES ET CENTRASIASIATIQUES /  
SCRIBES AND READERS IN IRANIAN, INDIAN AND CENTRAL  
ASIAN MANUSCRIPT TRADITIONS

Volume XII/1-2 2014

<i>Avant-propos</i>	1
<i>Carte de situation</i>	7

I. ÉCRITURE ET TRANSMISSION

Bruno Dagens, Thiagarajan Ganesan	<i>Transmission of manuscripts, rewriting and interpretation: the case of the Śaivāgamas in South India</i>	11
Arlo Griffiths, Alexander Lubotsky	<i>Paippalādasamhitā 4.14. Removing an arrow-tip from the body</i>	23
Georges-Jean Pinault	<i>Rédacteurs et copistes de textes tokhariens</i>	41
Samra Azarnouche	<i>Deux modes de transmission dans la tradition scripturaire zoroastrienne : Interdépendance du pehlevi et du pāzand</i>	81
Agnès Lenepveu-Hotz	<i>Manuscrits persans et linguistique diachro- nique : la loi du provisoire ? De la difficulté à saisir un morphème dialectal, mar</i>	101
Michaël Peyrot	<i>La relation entre la chronologie du tokharien B et la paléographie</i>	121
Nourane Ben Azzouna	<i>Pratique et théorie en calligraphie d'après l'œuvre de 'Abdallāh al-Ṣayrafi' (Iran, première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle)</i>	149
Domenico Agostini	<i>Pehlevi, pāzand et pārsi : trois systèmes d'écriture au service de Zoroastre (IX<sup>e</sup>- XIX<sup>e</sup> siècles). Le cas de Jāmāspi</i>	177
Ashirbek Muminov	<i>Les manuscrits kazakhs en « nouvelle graphie arabe » (XX<sup>e</sup> siècle)</i>	189

## II. CIRCULATION ET RECEPTION

Nalini Balbir	<i>Réseaux religieux et familiaux dans les colophons des manuscrits jaina de l'Inde occidentale</i>	217
Francesca Bellino	<i>Sirāj al-Dīn ibn al-Wardī and the Ḥarīdat al-‘ajā’ib: authority and plagiarism in a fifteenth-century Arabic cosmography</i>	257
Corinne Lefèvre	<i>Le livre en acte à la cour moghole : le cas des littératures historique et religieuse d'après le Majālis-i Jahāngīrī (1608-1611)</i>	297
Thibaut d'Hubert	<i>La diffusion et l'usage des manuscrits bengalis dans l'est du Bengale, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles</i>	325
Maria Szuppe	<i>À propos des lieux de copie des manuscrits d'Asie centrale issus d'ateliers locaux du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle</i>	357
Francis Richard	<i>Une collection vue par le biais de ses colophons : présentation sommaire des manuscrits persans de l'École nationale des Langues orientales</i>	379
Aftandil Erkinov	<i>Livres manuscrits et milieu féminin en Asie centrale : contenu et audience des recueils poétiques copiés par des femmes à Kokand du XIX<sup>e</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle</i>	393
Jun Sugawara	<i>Expanded texts of "martyrdom": The genesis and development of the Uighur legend of Abdurahman Ḥan</i>	417
Jérôme Petit	<i>Les savants occidentaux, lecteurs et (re)copistes des manuscrits orientaux : Eugène Burnouf, Léon Feer, Julien Vinson</i>	437

### III. SUPPORT, FORMAT ET EMPLOI

Ingo Strauch	<i>Looking into water-pots and over a Buddhist scribe's shoulder : On the deposition and the use of manuscripts in early Buddhism</i>	463
Peter Skilling	<i>Birchbark, Bodhisatvas, and Bhāṇakas: Writing materials in Buddhist North India</i>	499
Simone-Christiane Raschmann	<i>What do we know about the use of manuscripts among the Old Uighurs in the Turfan region?</i>	523
Christiane Reck	<i>The Middle Iranian manuscripts from the Berlin Turfan collection: Diversity, origin and reuse</i>	541
Alexandre Papas	<i>Un rouleau talismanique du Xinjiang musulman</i>	555
Nobuaki Kondo	<i>The lives of qabālas : Annotation, transcription and registration of documents in Early Modern Iran</i>	561
Planches couleurs I–XXVI entre p. 578 et p. 579		
Reviews		579

ISBN 978-88-97622-20-8

ISSN 1722-0750

---

Istituto per l'Oriente Carlo Alfonso  
Nallino, Roma  
Via A. Caroncini 19,  
00197 - Roma, Italy

tel. +39 06 8084106  
fax +39 06 8079395

Orientalisches Institut der Martin-Luther-  
Universität, Halle-Wittenberg  
Mühlweg 15,  
06114 Halle (Saale), Germany

tel. +49 345 5524074  
fax +49 345 5527123

[www.ipocan.it/eurasian studies](http://www.ipocan.it/eurasian_studies)



LE LIVRE EN ACTE À LA COUR MOGHOLE :  
LE CAS DES LITTÉRATURES HISTORIQUE ET RELIGIEUSE  
D'APRÈS LE *MAJĀLIS-I JAHĀNGĪRĪ* (1608-1611) \*

Corinne Lefèvre

*Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud (CNRS/EHESS), Paris*

Abstract

An account of the night-time sessions presided over by the Mughal emperor Jahāngīr between 1608 and 1611, the *Majālis-i Jahāngīrī* by 'Abd al-Sattār (d. after 1619) record at length contemporary debates on a vast variety of topics, to the almost complete exclusion of the major political events of the reign. Even though it is a highly oral work, the text provides a good deal of information on Mughal written culture, especially on two aspects thereof. On the one hand, its multiple references to works of historical, poetic, Sufi and legal literature as well as the anecdotes extracted from these works enhances our knowledge of the Perso-Islamic culture *alive* at the Mughal court, illuminates (at least in some cases) the channels and actors of transmission (most notably through the commissioning of translations), but also allows one to better understand how this culture was received and used by the elites, first among them the monarch. On the other hand, the details recorded by 'Abd al-Sattār on the composition of both the *Majālis-i Jahāngīrī* and the *Jahāngīr-nāma* (Jahāngīr's memoirs) shed a new light on the production of Mughal historical literature which appears here as a combination of individual and collective efforts.



La bibliothèque de Sa Majesté est divisée en plusieurs sections : certains livres sont conservés au sein du harem, d'autres à l'extérieur. Chaque section de la bibliothèque contient plusieurs subdivisions [définies] en fonction de la valeur des livres et de l'estime dans laquelle sont tenues les sciences dont ils traitent. Les ouvrages en prose, les œuvres poétiques, [les livres composés en] hindi, persan, grec, cachemiri et arabe sont rangés séparément. Et c'est aussi dans cet ordre qu'ils sont inspectés. Des personnes expérimentées [...] en font tous les jours la lecture à Sa Majesté, à laquelle chaque livre est lu du début à la fin. Quelle que soit la page à laquelle les lecteurs s'arrêtent

---

\* Mes remerciements vont aux éditrices de ce volume, ainsi qu'à F. 'Nalini' Delvoye, Carl W. Ernst, Francis Richard, Sanjay Subrahmanyam et Živa Vesel pour l'aide précieuse qu'ils m'ont apportée.

chaque jour, Sa Majesté la marque d'un signe [...] suivant le nombre de pages [lues], et récompense les lecteurs en espèces d'or ou d'argent en fonction du nombre de pages qui lui ont été lues. Rares sont les ouvrages célèbres qui n'ont pas été lus dans l'assemblée de Sa Majesté. Et il n'y a point de faits historiques des temps anciens, de curiosités scientifiques ou de questions intéressantes de philosophie que Sa Majesté [...] ignore. Elle ne se lasse jamais d'entendre un livre lui être lu à nouveau, mais écoute sa lecture avec [encore] plus d'intérêt.<sup>1</sup>

Les familiers de l'histoire moghole auront sans doute reconnu la plume d'Abū'l Fażl, le célèbre chroniqueur de l'empereur Akbar (r. 1556-1605), lequel apparaît ici comme un monarque omniscient et maître d'une bibliothèque universelle dont les ouvrages constituent la nourriture intellectuelle quotidienne. À l'image de la plupart des chroniques impériales, l'*Ā'īn-i Akbarī* offre certes un aperçu des pratiques de lecture et des livres en circulation à la cour moghole – le passage cité se termine par une liste indicative des ouvrages lus au souverain –, mais il s'agit là d'une vision extrêmement fugace et fragmentaire que l'historien ne peut enrichir qu'en faisant appel à d'autres sources. Parmi celles-ci se trouvent en premier lieu les manuscrits eux-mêmes et, de ce point de vue, la magistrale étude de John Seyller a considérablement fait progresser notre connaissance du contenu de la bibliothèque impériale mais aussi des différents critères qui présidaient à l'évaluation des ouvrages en tant qu'artefacts et, plus rarement, en tant qu'œuvres littéraires.<sup>2</sup> En dehors du cadre de la cour moghole, il est également possible de trouver des inventaires de bibliothèques privées ou encore des listes bibliographiques détaillées comme, par exemple, celle que fournit à la fin de l'un de ses ouvrages Rukn al-Dīn Dabīr Kāšānī, disciple du *šayḥ* čišī Burhān al-Dīn Ġarīb (m. 1337).<sup>3</sup>

Parce qu'il combine et complète les informations généralement éparpillées dans les différents types de matériaux évoqués jusqu'ici, le *Majālis-i Jahāngīrī* (Assemblées de Jahāngīr) apparaît particulièrement riche d'enseignements concernant la vie des livres en persan à la cour moghole.<sup>4</sup> Ce texte s'apparente, à un premier niveau de lecture, à une rela-

<sup>1</sup> Abū'l Fażl, *Ā'īn-i Akbarī*, tr. H. Blochmann, D. C. Phillott et H. S. Jarrett, 3 vols. (Delhi : Low Price Publications, 1997 [1927]) : I, p. 109-10 [Toutes les traductions en français sont de l'Auteur].

<sup>2</sup> Seyller, John, « The Inspection and Valuation of the Manuscripts in the Imperial Mughal Library », *Artibus Asiae*, LVII/3-4 (1997) : p. 243-349.

<sup>3</sup> Ernst, Carl W., *Eternal Garden. Mysticism, History and Politics at a South Asian Sufi Center* (Albany : State University of New York Press, 1992) : p. 251-63.

<sup>4</sup> Bien que *Majālis-i Jahāngīrī* ne soit pas le titre original de l'ouvrage (le manuscrit *unicum* n'en portant pas) mais celui qui lui fut attribué par ses éditeurs du XXI<sup>e</sup> siècle, il sera utilisé ici par souci de simplicité.

tion des assemblées nocturnes présidées par l'empereur Jahāngīr (r. 1605-1627) entre *rajab* 1017H. (octobre 1608 A.D.) et *ramāzān* 1020 (novembre 1611).<sup>5</sup> On y trouve en effet consignés – soit au style indirect soit, le plus souvent, sous forme de dialogues retranscrits au style direct<sup>6</sup> – les débats et conversations menés par l'empereur sur les thèmes les plus divers à l'exclusion quasi-complète des « grands » événements du règne. Les interlocuteurs reflètent quant à eux le caractère cosmopolite de la cour moghole : outre les membres de l'élite multiethnique de l'empire, les sessions accueillent des ambassadeurs, poètes et dignitaires fraîchement arrivés d'Asie centrale et d'Iran ainsi qu'une large palette de spécialistes religieux incluant brahmanes, oulémas musulmans, prêtres jésuites et lettrés juifs. Comme l'indique avec justesse le titre choisi par les éditeurs, le texte de 'Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhawrī (m. après 1619) plonge donc le lecteur dans l'univers de cette institution-clé de la vie intellectuelle des sociétés musulmanes pré-modernes qu'était le *majlis* – un terme désignant à la fois un lieu de réunion conviviale et les séances qui s'y tenaient, le plus souvent sous le patronage d'un souverain ou dignitaire musulman.<sup>7</sup>

Dans cette perspective, le *Majālis-i Jahāngīrī* n'est pas sans évoquer le *Ḥāṭirāt-i Muṭribī* de Muṭribī al-Aṣamm Samarqandī (m. après 1627) – récit de vingt-quatre entretiens (*wāqī'a* ou « événement ») que l'auteur eut avec Jahāngīr lors d'un bref séjour à la cour en 1036/1627<sup>8</sup> –, ou encore

<sup>5</sup> Pour un second niveau de lecture, voir ci-dessous.

<sup>6</sup> L'auteur, pour sa part, intervient dans le texte suivant différents modes : soit à la troisième personne, en utilisant son nom « 'Abd al-Sattār » ou, le plus souvent, la périphrase « ce très humble disciple » (*īn kamtarīn muridān*), soit directement à la première personne. Dans tous les cas, la présence du « je » auctorial est palpable. Sur la question des récits à la première personne composés en langue arabe, persane ou turque durant l'époque pré-moderne, on consultera utilement Elger, Ralph et Köse, Yavuz (éd.), *Many Ways of Speaking About the Self: Middle-Eastern Ego Documents in Arabic, Persian and Turkish (14th-20th Century)* (Wiesbaden : Harrasowitz, 2010).

<sup>7</sup> Madelung, Wilferd Ferdinand, s.v. « Maḍjlis », dans *EI*<sup>2</sup> V (1986) : p. 1031. Dans le contexte sud-asiatique, le terme de *mahfil*, qui renvoie également au lieu où se tient une assemblée et à cette assemblée elle-même, était également très usité, mais il semble avoir plus spécifiquement désigné des assemblées où la poésie et la musique (très souvent à connotation mystique) tenaient le premier rôle.

<sup>8</sup> Muṭribī, al-Aṣamm Samarqandī, *Ḥāṭirāt-i Muṭribī*, éd. A. G. Mirzoeff (Karachi : University of Karachi, Institute of Central and West Asian Studies, 1977); et Muṭribī, al-Aṣamm of Samarqand, *Conversations with Emperor Jahangir*, tr. R. C. Foltz (Costa Mesa : Mazda Publishers, 1998). Pour de récentes analyses de ce texte, voir Alam, Muzaffar et Subrahmanyam, Sanjay, *Indo-Persian Travels in the Age of Discoveries, 1400-1800* (Cambridge : Cambridge University Press, 2007) : p. 120-8 ; Szuppe, Maria, « Circulation des lettrés et cercles littéraires. Entre Asie centrale, Iran et Inde du Nord (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, LIX/5-6 (2004) :

l'œuvre de Zayn al-Dīn Maḥmūd b. 'Abd al-Jalīl « Wāṣifī » (m. entre 1551 et 1556) : dans ses mémoires ou *Badā'i' al-waqā'i'* (c. 1538-39), ce dernier fournit une description tout aussi vivante des *majlis* qui se tinrent sous les auspices de Sulṭān-Ḥusayn Bayqarā (r. 1470-1506), le dernier grand souverain timouride d'Hérat dont la cour allait rapidement devenir un modèle à imiter pour les nouveaux maîtres ouzbeks de la Transoxiane (dont Sulṭān Kīldī de Tashkent, le patron de Wāṣifī).<sup>9</sup> Dans la culture de cour islamique, ces *majlis* étaient en effet conçus comme un des attributs de la fonction royale et représentaient tout à la fois un canal et une expression du patronage du souverain, un instrument d'acquisition du savoir dans les domaines les plus divers, ainsi qu'une occasion pour se divertir. Plus spécifiquement, 'Abd al-Sattār nous offre des morceaux choisis de l'activité favorite à laquelle se livraient les participants à ces salons « aristocratiques » : les débats (*jadāl*) et disputes (*munāzara*) concernant les questions les plus variées. Comme en témoignent tant le *Majālis-i Jahāngīrī*, le *Ḥāṭirāt-i Muṭribī* et le *Badā'i' al-waqā'i'* que la production, dès le II<sup>e</sup>/VIII<sup>e</sup> siècle, de traités en définissant les règles théoriques (*adab al-jadal*), ces discussions étaient extrêmement codifiées : l'auditoire n'était pas censé intervenir sauf à la demande du souverain qui jouait souvent le rôle d'arbitre.<sup>10</sup> L'existence de ces règles strictes ne doit toutefois pas masquer le fait que ces assemblées étaient également des occasions de divertissement : émergeant à intervalles réguliers dans le *Majālis*, le *ṣikuftagī* ou sourire de l'empereur donne clairement à lire leur dimension récréative, tout au moins pour ceux qui ne faisaient pas les frais de l'humour royal.<sup>11</sup>

Si, de par la nature même des activités qu'il retranscrit, le *Majālis-i Jahāngīrī* constitue donc une œuvre dotée d'un très fort degré d'oralité, il

p. 997-1018 ; Foltz, Richard C., *Mughal India and Central Asia* (Karachi : Oxford University Press, 2001 [1998]) : p. 106-23.

<sup>9</sup> Sur ce texte, voir les précieuses analyses de Subtelny, Maria Eva, « Art and Politics in Early Sixteenth Century Central Asia », *CAJ*, XXVII/1-2 (1983) : p. 121-48 ; Subtelny, Maria Eva, « Scenes from Literary Life of Tīmūrid Herāt », dans Savory, R. M. et Agius, D. A. (éd.), *Logos Islamikos. Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens* (Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984) : p. 137-55. Sur les assemblées littéraires en contexte centre-asiatique, voir également Szuppe, Maria, « Lettrés, patrons, libraires. L'apport des recueils biographiques sur le rôle du livre en Asie centrale aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », *CaCe*, VII (1999) : p. 99-115 [Muminov, A., Richard, F. et M. Szuppe (éd.), *Le patrimoine manuscrit et vie intellectuelle de l'Asie centrale islamique*], et Szuppe, « Circulation des lettrés ».

<sup>10</sup> Wagner, Ewald, s.v. « Munāzara », *EI*<sup>2</sup> VII (1993) : p. 567-9.

<sup>11</sup> À ce sujet, voir également Lazarus-Yafeh, Hava, « Preface », dans Lazarus-Yafeh, Hava et Al. (éd.), *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam* (Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 1999) : p. 7-12, ici p. 10.

contient dans le même temps de nombreuses et précieuses informations sur l'histoire de la culture écrite à l'époque moghole. Thématiquement, ses apports touchent aux littératures historique et religieuse – objets de la présente contribution – mais aussi à la poésie et, plus périphériquement, à la culture littéraire éthico-politique, grammaticale et scientifique.<sup>12</sup> D'un point de vue fonctionnel, le *Majālis* éclaire tout à la fois : les modalités et les acteurs de la production de livres, en l'occurrence le *Majālis* lui-même ainsi que les Mémoires de l'empereur ou *Jahāngīr-nāma* ; en deuxième lieu, les pratiques écrites et orales de la transmission ainsi que ses acteurs, essentiellement à travers les figures de narrateurs et de traducteurs ; enfin, les formes de la réception et les différents usages de la culture littéraire islamo-persane dans le cadre de la cour moghole. C'est aux deux derniers points que sera consacré l'essentiel du présent article, tandis que la conclusion abordera la question de la fabrication d'une chronique moghole.

### *Pratiques et acteurs de la transmission*

Dans le cadre des assemblées royales que décrit 'Abd al-Sattār, la transmission de la culture littéraire se fait essentiellement sous forme orale : les anecdotes puisées à différents ouvrages semblent avoir été racontées de mémoire plutôt que lues, même si plusieurs séances de lecture sont expressément évoquées.<sup>13</sup> Par ailleurs, si les livres constituent la référence implicite ou explicite (*via* la mention du titre ou de l'auteur) de ces anecdotes et des discussions qui s'ensuivent, on ne trouve que relativement peu de mentions de leur présence physique en tant qu'objet matériel au sein du *majlis*.<sup>14</sup>

La figure du transmetteur apparaît, dans ces conditions, particulièrement importante. Elle l'est d'autant plus qu'un examen attentif du *Majālis*

<sup>12</sup> Pour quelques remarques préliminaires sur l'apport du *Majālis-i Jahāngīrī* à notre connaissance des lectures et des goûts poétiques de la cour moghole, voir Alam, Muzaffar et Subrahmanyam, Sanjay, « Frank Disputations: Catholics and Muslims in the court of Jahangir (1608-11) », *Indian Economic and Social History Review*, XLVI/4 (2009) : p. 457-511, ici p. 488. Pour les plus rares références de Sattār à des ouvrages de grammaire (*Kāfiya* et *Ṣarf-i hawā'ī*), d'éthique (*Jāwidān ḥirad*) et d'astronomie (*Zīj-i sulṭānī*, 1441 ?), voir 'Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhawrī, *Majālis-i Jahāngīrī*, éd. A. Nawshahi [ʿĀ. Nawšāhī] et M. Nizami [M. Nizāmī] (Téhéran : Mīrās-i Maktūb, 1385š./ 2006) : p. 69, 90, 112 et 127.

<sup>13</sup> Voir, par exemple, Ibid. : p. 34, 265 et 268 où le verbe *ḥ'wāndan* (« lire ») est spécifiquement employé tandis que la plupart des discussions et des anecdotes sont généralement introduites par des locutions verbales telles que *ma'rūz dāstan* (« rapporter »), *ba 'arż rasānīdan* (« porter à la connaissance de »), *naql kardan* (« raconter »), etc.

<sup>14</sup> Ibid. : p. 29, 54, 74, 90, 108, 127, 265.

montre clairement que tous les participants n'étaient pas également habilités à faire état de leur savoir livresque. Il s'agissait au contraire du privilège d'un petit cercle d'individus dont l'autorité reposait soit sur l'expertise qu'ils avaient acquise dans un ou plusieurs domaines, soit sur la faveur particulière dont ils jouissaient auprès du monarque. 'Abd al-Sattār lui-même est sans doute le meilleur exemple du premier cas de figure. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, le fait qu'il soit un des principaux narrateurs des anecdotes relatées dans le *Majālis* ne tient pas seulement à sa qualité d'auteur même si, bien évidemment, il ne se priva pas d'utiliser cette position pour se mettre en avant. Les informations dont on dispose à son sujet en dehors du *Majālis-i Jahāngīrī* indiquent en effet qu'il fut, entre la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et le premier quart du XVII<sup>e</sup> siècle, un des principaux « passeurs culturels » de la cour moghole. Sur ordre d'Akbar, il forma avec Jerónimo Xavier (m. 1617), le directeur de la troisième mission jésuite à la cour moghole (1595-1615), une sorte de tandem chargé de familiariser l'élite impériale avec les fondements gréco-romains et chrétiens de la culture européenne contemporaine. Pour ce faire, les deux hommes s'engagèrent dans une formation linguistique accélérée et, dans leurs écrits, ils indiquent comment ils apprirent respectivement à lire et à écrire le latin (pour Sattār) et le persan (pour Xavier). Leur collaboration se poursuivit durant une dizaine d'années (c. 1595-1607) et aboutit à la composition d'un nombre non négligeable de textes de nature séculière et religieuse. À la première catégorie appartiennent deux ouvrages en persan longtemps ignorés : achevé en 1012/1603 par Sattār, le premier est une histoire des grands rois et des philosophes de l'Antiquité intitulée *Samarat al-falāsifa* ; le second – l'*Ādāb al-saṭṭanāt* – est un miroir des princes composé par Xavier en l'honneur de Jahāngīr en 1018/1609 et faisant une large place aux *exempla* européens.<sup>15</sup> Leurs coproductions les mieux connues sont toutefois une série de textes catéchistiques rédigés en persan et incluant une Vie de Jésus (*Mir'āt al-quds*, 1011/1602) ainsi qu'une histoire des apôtres (*Dāstān-i aḥwāl-i ḥawāriyān*, 1014-1016/1605-1607). Alors que les spécialistes d'histoire jésuite ont longtemps considéré Sattār comme une figure secondaire dans le processus de traduction, les nombreux passages que ce

<sup>15</sup> Ces deux textes ont toutefois récemment attiré l'attention des historiens : Alam et Subrahmanyam, « Frank Disputations » : p. 471-5 ; Sidarus, Adel, « O Espelho de Príncipes de Jerónimo Xavier SJ dedicado ao Imperador Mogol (1609) », dans Havik, P. J., Saraiva, C. et J. A. Tavim (éd.), *Caminhos Cruzados em História e Antropologia. Ensaio de Homenagem a Jill Dias* (Lisbonne : Imprensa de Ciências Sociais, 2010) : p. 37-50 ; Lefèvre, Corinne, « Mughal India-Muslim Asia-Europe: Circulation of Political Ideas and Instruments in Early Modern Times », dans Flüchter, A. et Richter, S. (éd.) *Structures on the Move. Technologies of Governance in Transcultural Encounter*, (Heidelberg : Springer, 2012) : p. 127-45, ici p. 131-7.

dernier consacra dans le *Majālis-i Jahāngīrī* aux débats religieux avec les jésuites et au rôle qu'il y joua ont récemment conduit à une profonde réévaluation de la nature exacte de la collaboration entre les deux hommes ainsi que des discussions entre musulmans et catholiques à la cour moghole.<sup>16</sup> De façon intéressante, les talents de médiateur de Sattār ne s'exercèrent pas seulement vis-à-vis de l'Occident. Le *Majālis* nous apprend en effet qu'il participa, au moins initialement, à la composition du *Jāwidān hīrad* (La sagesse éternelle) – première traduction persane du célèbre ouvrage d'éthique d'Ibn Miskawayh, *al-Hikmat al-ḥālida* (376-382/986-992), lui-même une traduction arabe d'une compilation en moyen-perse de maximes grecques, persanes, indiennes et arabes – jusqu'ici attribuée au seul Taqī al-Dīn Muḥammad Šūstarī.<sup>17</sup> On sait enfin que Jahāngīr chargea Sattār de composer une version abrégée et simplifiée du *Ẓafar-nāma* (Livre de la victoire), une biographie persane de Tīmūr achevée en 832/1427-1428 par Šaraf al-Dīn 'Alī Yazdī. Intitulée *Guzīda-i Ẓafar-nāma* (1024/1615), la nouvelle version fut débarrassée des versets du Coran, des *hadīṣ* et de tout ce qui était écrit en arabe dans le texte original afin de rendre l'ouvrage accessible au plus grand nombre.<sup>18</sup> Aucune autre œuvre n'est actuellement attribuée à Sattār, et la référence la plus tardive le concernant apparaît dans le *Jahāngīr-nāma* en 1028/1619, à l'occasion du présent qu'il fit à l'empereur d'une collection (*majmū'a*) d'autographes de son grand-père Humāyūn (r. 1530-1540, 1555-1556). En remerciement pour ce présent qui ne pouvait manquer de satisfaire son goût pour les

<sup>16</sup> Alam et Subrahmanyam, « Frank Disputations ». À cette époque, les jésuites étaient les seuls missionnaires catholiques présents à la cour moghole. À l'exception du *Mir'āt al-quds* qui a récemment été édité et traduit en anglais (Moura Carvalho, Pedro, *Mir'āt al-quds (Mirror of Holiness) : A Life of Christ for Emperor Akbar. A Commentary of Father Jerome Xavier's Text and the Miniatures of the Cleveland Museum of Art, Acc. No. 2005.145*, with a translation and annotated transcription of the text by Wheeler M. Thackston [Leyde-Boston : Brill, 2012]), les textes mentionnés ci-dessus ne sont accessibles que sous forme manuscrite.

<sup>17</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 90 et 127. Sur l'ouvrage d'Ibn Miskawayh et les diverses traductions qui en furent réalisées en milieu moghol, voir Fouchécour, Charles-Henri de, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3<sup>e</sup>/9<sup>e</sup> siècle au 7<sup>e</sup>/13<sup>e</sup> siècle* (Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations, 1986) : p. 35-7 ; Alam, Muzaffar, « Akhlaqī Norms and Mughal Governance », dans Alam, M., Delvoeye, F. N. et M. Gaborieau (éd.), *The Making of Indo-Persian Culture. Indian and French Studies* (Delhi : Manohar, 2000) : p. 67-95, ici p. 87.

<sup>18</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. xlv.

*memorabilia* dynastiques, Jahāngīr promu Sattār, précise-t-il, « au-delà de tout ce qu'il aurait pu imaginer ». <sup>19</sup>

Ġiyās al-Dīn 'Alī Naqīb Ḥān (m. 1614) constitue une autre figure centrale de la narration dans le *Majālis-i Jahāngīrī* et, plus largement, de la transmission de la culture littéraire dans le cadre de la cour moghole. Issu d'une famille de sayyids et de lettrés de Qazvin, Naqīb Ḥān avait apparemment hérité de son grand-père un goût prononcé pour la littérature historique et de voyages. Ayant quitté l'Iran pour l'Inde au début du règne d'Akbar, il fut employé par l'empereur dans plusieurs de ses projets historiographiques et de traduction : on sait ainsi qu'il participa à la composition du monumental *Tārīḥ-i alft* (Histoire d'un millénaire) ainsi qu'aux traductions persanes du *Mahābhārata* et du *Rāmāyaṇa*. <sup>20</sup> Ses connaissances encyclopédiques en matière historique étaient également particulièrement appréciées par Jahāngīr, comme en atteste cet extrait des Mémoires : « Il est sans égal dans la science de l'histoire et dans l'identification des noms propres. Aujourd'hui, il n'existe aucun historien tel que lui à travers le monde. Il a toute l'histoire du monde – de la Création jusqu'à aujourd'hui – sur le bout de la langue. Seul Dieu peut doter une personne d'une telle mémoire ». <sup>21</sup> Le *Majālis-i Jahāngīrī* témoigne par ailleurs abondamment de son expertise en matière historique mais aussi, de façon intéressante, de la rivalité qui l'opposait à 'Abd al-Sattār dans ce domaine, chacun cherchant à affirmer sa supériorité sur l'autre en matière de connaissances livresques. <sup>22</sup> Comme l'ont récemment signalé Muzaffar Alam et Sanjay Subrahmanyam, la compétition entre les deux hommes semble en outre s'être accompagnée d'une approche différente du savoir qu'ils détenaient et des sources de ce savoir : sous la plume de Sattār, Naqīb Ḥān apparaît ainsi sous le jour d'un certain conservatisme islamo-persan tandis que lui-même se distingue par

<sup>19</sup> Jahāngīr, *The Jahangirnama. Memoirs of Jahangir, Emperor of India*, tr. W. M. Thackston (Washington, D. C.-New York : Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution et Oxford University Press, 1999) : p. 299.

<sup>20</sup> Abū'l Fazl, *Ā'in-i Akbarī* : I, p. 110-1 et 113. Sur ce personnage et sa famille, voir également Badā'ūnī, 'Abd al-Qādir, *Muntaḥab al-tawārīḥ*, tr. G. S. A. Ranking, W. H. Lowe et T. W. Haig, 3 vols. (Delhi : Renaissance Publishing House, 1986 [1884-1925]) : III, p. 148-50 ; Bhakkārī, Šayḥ Farīd b. Ma'rūf, *Zahīrat al-ḥawānīn*, tr. Z. A. Desai, *The Dhakhirat ul-khawanin of Shaikh Farid Bhakkari (A biographical dictionary of Mughal noblemen)* (Delhi : Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1993) : I, p. 175 ; Šāh Nawāz Ḥān, Samšām al-Dawla Awrangābādī, *Ma'āšir al-umarā'*, tr. H. Beveridge et B. Prasad, 3 vols. (Calcutta : The Asiatic Society of Bengal, 1911-1952) : II, p. 381-4.

<sup>21</sup> Jahāngīr, *The Jahangirnama* (tr.) : p. 34.

<sup>22</sup> Voir 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 88, 111-2, 171-3, 215-7, 231, 251-2, 259 pour Naqīb Ḥān comme figure de référence en matière historique, et p. 81-3 pour un exemple de « duel » avec Sattār.

son ouverture sur l'extérieur, en particulier sur l'Occident grâce à sa fréquentation prolongée des prêtres jésuites.<sup>23</sup>

Le rôle de transmetteur n'était pas, cependant, uniquement réservé aux individus comme 'Abd al-Sattār et Naqīb Ḥān dont l'expertise était reconnue et, dans le cadre des assemblées de Jahāngīr tout au moins, la parole était également donnée à celui qui, à défaut d'être un lettré respecté, avait la langue bien pendue. Tel est par exemple le cas de Qāsim 'Alī Diyānat Ḥān, un *manṣabdār* (dignitaire) qui sut apparemment gagner les faveurs de Jahāngīr grâce à la protection d'émirs éminents tels qu'Islām Ḥān Čišṭī et 'Abdallāh Ḥān Fīrūz Jang.<sup>24</sup> Tout au long du *Majālis*, on le voit certes intervenir régulièrement – de sa propre initiative, toutefois, plutôt qu'à la demande du monarque – dans les discussions historiques, religieuses et poétiques qui animent la cour.<sup>25</sup> Il y incarne cependant avant tout une figure de « bouffon malgré lui » qui se distingue des autres courtisans par son franc-parler, mais aussi par sa paranoïa et ses impairs que Jahāngīr n'hésite pas à tourner en dérision tout en rassurant le *manṣabdār* sur l'estime dans laquelle il continue de le tenir.<sup>26</sup> Cette même liberté de parole lui vaudra toutefois d'être brièvement emprisonné en 1615 pour avoir publiquement dénigré I'timād al-Dawla (m. 1622), le *wazīr* et *wakīl* mais aussi beau-père de l'empereur.<sup>27</sup>

### *Réception et usages de la culture littéraire : le cas des littératures historique et religieuse*

Quelques remarques d'ordre général s'imposent, en premier lieu, concernant la nature exacte des informations fournies par 'Abd al-Sattār sur la bibliographie historique et religieuse alimentant les discussions du *Majālis*. Comme on l'a suggéré plus haut, ces informations doivent être extraites des innombrables anecdotes qui ponctuent le texte, celles se rapportant aux contemporains de Jahāngīr ayant été exclues en raison de leur appartenance à une culture orale plutôt qu'écrite. La forme de ces anecdotes est elle-même très variable puisqu'elle va de la référence lapidaire à la narration

<sup>23</sup> Alam et Subrahmanyam, « Frank Disputations » : p. 487, et 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 3-4.

<sup>24</sup> Bhakkarī, Šayḥ Farīd b. Ma'rūf, *Zaḥīrat al-ḥawānīn*, tr. Z. A. Desai, *Nobility under the Great Mughals. Based on Dhakhīratul Khawānīn of Shaikh Farīd Bhakkarī* (Delhi : Sundeep Prakashan, 2003) : II-III, p. 4. Islām Ḥān Čišṭī et 'Abdallāh Ḥān Fīrūz Jang descendaient respectivement des *šayḥ* Salīm Čišṭī (m. 1571) et Ḥwāja 'Ubaydallāh Aḥrār Naqšbandī (m. 1490).

<sup>25</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 82, 173, 237, 256, 277-8.

<sup>26</sup> Ibid. : p. 56, 187, 209, 239, 258-9.

<sup>27</sup> Jahāngīr, *The Jahangirnama* (tr.) : p. 167-8.

élaborée et suivie d'un débat sur les faits relatés, en passant par la brève historiette ne donnant lieu à aucun commentaire.<sup>28</sup> La mention explicite du titre ou de l'auteur de l'ouvrage dont l'anecdote est issue est, par ailleurs, loin d'être systématique, ce qui rend d'autant plus difficile l'identification de la source originale et des modalités de sa transmission. L'importance de la distance chronologique séparant le temps de l'anecdote de celui du *Majālis* n'apparaît pas, qui plus est, comme un critère suffisant pour écarter systématiquement l'hypothèse d'une transmission orale. Au cours de la soixante-seizième assemblée, un participant raconte ainsi une histoire se déroulant au XIV<sup>e</sup> siècle mais qu'il tient, affirme-t-il, de son père.<sup>29</sup> La question est dès lors de savoir comment ce dernier en avait pris connaissance, mais Sattār ne donne malheureusement pas de détail à ce sujet ; l'anecdote en question concernant le *ṣayḥ* Nizām al-Dīn Awliyā' (m. 1325) et le poète Amīr Ḥusraw (m. 1325), il est toutefois probable qu'il s'agisse d'une de ces traditions orales transmises de génération en génération parmi les membres de la confrérie soufie de la Čišīyya. En tout état de cause, seule une étude systématique des ouvrages susceptibles de contenir des informations sur les personnages objets d'une anecdote dans le *Majālis* permettrait de statuer catégoriquement sur l'identité de la source et les modalités de sa transmission dans les nombreux cas où aucune indication n'est donnée à ce sujet. Il s'agit là d'un travail considérable que nous sommes bien loin d'avoir achevé : dans ces conditions, les analyses proposées ici sont tout à fait préliminaires. Sur trente-huit assemblées contenant des anecdotes de nature historique ou religieuse évoquant ou provenant vraisemblablement d'une source écrite, un peu plus de deux tiers d'entre elles (vingt-six) fournissent toutefois des informations suffisamment précises à son sujet pour qu'on puisse l'identifier. Les résultats de cette analyse sont résumés dans le tableau 1.

<sup>28</sup> Pour un exemple de chacun de ces trois cas de figure, voir 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 3 sur la guerre entre les Francs et le sultan ayyoubide Ṣalāḥ al-Dīn : p. 81-3 sur Alexandre le Grand et Darius III, et p. 237 sur la rébellion du Timouride Mīrzā 'Abd al-Laṭīf contre son père Ulūg Beg.

<sup>29</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 185.

Tableau 1 : Bibliographie historique et religieuse du *Majālis-i Jahāngīrī*

Titre ou auteur	Modalité de l'identification
LITTÉRATURE HISTORIQUE	
<b>Šāh-nāma</b> * de Firdawsī (m. 1020)	Mention du titre
<i>Tārīḥ-i Bayhaqī</i> de <b>Bayhaqī</b> (m. 1077)	Mention de l'auteur
<b>Tuġluq-nāma</b> d' <b>Amīr Ḥusraw</b> (m. 1325)	Mention complète et inférence
<b>Tārīḥ-i Fīrūz Šāhī</b> de Šams al-Dīn Sirāj-i 'Afīf (m. c. 1399)	Mention du titre et inférence
Une autre œuvre ( <i>taṣnīf</i> ) de <b>Sirāj-i 'Afīf</b> : <i>Manāqib-i Sulṭān Ġiyās al-Dīn Tuġluq</i> ? <i>Manāqib-i Sulṭān Muḥammad Tuġluq</i> ?	Mention de l'auteur et inférence
<b>Jahāngīr-nāma</b> de Jahāngīr (m. 1627)	Mention du titre
LITTÉRATURE RELIGIEUSE	
<u>Saintes Écritures et Traditions</u>	
<b>Šuḥuf-i Ibrāhīm</b>	Mention complète
Torah ( <i>taurīt</i> )	Mention complète
Évangile ( <i>injīl</i> )	Mention complète
<b>Qur'an</b>	Mention complète
<b>Ḥadīṣ</b>	Mention complète
<u>Littérature soufie</u>	
' <i>Awārif al-ma'ārif</i> du maître des ' <i>Awārif</i> ( <b>šāhib-i 'awārif</b> ) Šihāb al-Dīn Suhrawardī (m. 1234) – suhrawardī	Mention implicite
<i>Fawa'id al-fu'ād</i> d' <b>Amīr Ḥasan Sijzī</b> (m. 1337) – čišṭī	Mention de l'auteur
<i>Naḫahāt al-uns</i> de 'Abd al-Raḥmān Jāmī (m. 1492) – naqšbandī	Identification par recoupement
<u>Ouvrages de fiqh</u>	
<b>Šarḥ-i wiqāya</b> de 'Ubaydallāh b. Ma'sūd al-Maḥbūbī Šadr al-Šarī'a al-Šānī (m. 1346-1347) – hanafīte	Mention du titre
<u>Littérature chiite</u>	
Un ouvrage ( <i>taṣnīf</i> ) d' <b>Ibn Bābūya</b> (m. 991) : <i>Man lā yahzuru-hu'l-faqīh</i> (recueil de la Tradition imāmite) ? <i>I'tiqādāt</i> (résumé de la doctrine du chiisme duodécimain) ?	Mention de l'auteur

Après ces considérations générales sur la bibliographie historique et religieuse sous-tendant les assemblées jahāngīrides, il convient d'examiner de plus près ce qui est extrait de cette littérature, c'est-à-dire la nature des anecdotes qui en sont issues, ainsi que les rôles assignés à ces morceaux

\* Les termes indiqués en gras sont ceux qui apparaissent effectivement dans le texte.

choisis. Même s'il existe des recoupements entre les deux catégories, nous envisagerons successivement les cas de la littérature historique et religieuse au vu des fonctions naturellement très différentes qu'elles remplissent.

Sur les cent treize assemblées relatées par 'Abd al-Sattār, vingt-et-une contiennent des anecdotes de nature historique dont la chronologie et les principaux acteurs sont indiqués dans le tableau 2.

Tableau 2 : Chronologie et principaux acteurs des anecdotes historiques incluses dans le *Majālis-i Jahāngīrī*

Période / dynastie	Principaux acteurs
Rois de Macédoine et Achéménides	[Failaqūs/Philippe II (r. 359-336 av. J.-C.)]*, <b>Sikandar/Alexandre le Grand (r. 336-323 av. J.-C.)</b> , [Dārā/Darius III (r. 336-330 av. J.-C.)]
Période du Prophète et des quatre premiers califes	Muḥammad (570-632), Abū Bakr (r. 632-634), 'Umar (r. 634-644), 'Uḡmān (r. 644-656), ['Alī (r. 656-661) et ses fils Ḥasan (m. 670) et Ḥusayn (m. 680)], Muḥammad-i Ḥanafī [b. Ḥanafīyya] (m. 700)
Umayyades	<i>Mu'āwīya I<sup>er</sup></i> (r. 661-680)
Ghaznavides	<i>Mas'ūd</i> (r. 1030-1040)
Saljouqides du Rūm	<b>Malīk Šāh (r. 1110-1116)</b>
Ayyoubides	[Šalāh al-Dīn (r. 1174-1193)]
Khorezm-shahs	'Alā' al-Dīn Muḥammad (r. 1200-1220), [Jalāl al-Dīn Mīngburnu (r. 1220-1231)]
Mongols	<i>Čingīz Ḥān</i> (r. 1206-1227)
Khaljis	[Jalāl al-Dīn (r. 1290-1296)], 'Alā' al-Dīn (r. 1296-1316), [Quṭb al-Dīn Mubārak Šāh (r. 1316-1320)], <b>Ḥusraw Ḥān (r. 1320)</b>
Tughluqs	<b>Muḥammad b. Tuḡluq (r. 1325-1351)</b>
Timourides	Tīmūr (r. 1370-1405), Ulug Bēg (r. 1447-1449)], 'Alī Qūšjī (mathématicien et astronome, m. 1474), <b>Mīrzā 'Abd al-Laṭīf (r. 1449-1450)</b> , <i>Zu'l-nūn Arḡūn (gouverneur timouride de Qandahar, m. 1507)</i>
Safavides	[Šāh Isma'īl I <sup>er</sup> (r. 1501-1524)], <b>Šāh Ṭahmāsp (r. 1524-1576)</b>
Lodis	[Sikandar (r. 1489-1517)], <b>Ibrāhīm (r. 1517-1526)</b>
Sours	<b>Šēr Šāh (r. 1540-1545)</b>
Ouzbeks Shaybanides	'Abdallāh Ḥān Uzbēk (r. 1583-1598)

À l'exception de deux anecdotes consacrées à Alexandre et aux Achéménides, toutes s'inscrivent dans le cadre du monde musulman dont elles éclairent les moments suivants : la période du Prophète et des quatre

\* Les personnages dont les noms sont indiqués entre crochets ne font pas l'objet d'une narration historique substantielle dans le *Majālis-i Jahāngīrī*.

premiers califes, les Umayyades, les Saljouqides du Rūm, les Ghaznavides, les Ayyoubides, les Khorezm-shahs et les Mongols, les dynasties khalji et tughluq du sultanat de Delhi, les Timourides d'Asie centrale, les Safavides d'Iran, les dynasties indo-afghanes des Sours et des Lodis et, enfin, les Ouzbeks Shaybanides.

L'écrasante majorité des protagonistes de ces anecdotes sont, sans surprise, des monarques lesquels, comme on va le voir à présent, sont soumis à un traitement assez particulier. Sur les vingt-et-un personnages qui font l'objet d'une narration historique substantielle, sept sont mentionnés sur un mode neutre (en italique dans le tableau), soit que leurs actions ne donnent pas matière à jugement soit qu'ils soient alternativement l'objet de louanges et de critiques. De façon somme toute assez surprenante au vu de la grande fierté que les Moghols tiraient par ailleurs de leur prestigieux ancêtre, Čingīz Ḥān constitue un bon exemple du premier cas de figure : il est évoqué à la seule occasion de sa campagne contre le dernier shah du Khorezm, laquelle est par ailleurs décrite succinctement et sans grandiloquence aucune.<sup>30</sup> 'Abdallāh Ḥān Uzbēk est, pour sa part, tout à fait représentatif du second cas de figure : tandis que l'humilité de son attitude face à la mémoire politique de Tīmūr lui vaut les plus hauts éloges, l'irrespect dont il aurait fait preuve à l'endroit de la dépouille du Safavide Šāh Ṭahmāsp fait l'objet d'une sévère condamnation<sup>31</sup> De fait, seuls trois individus sont présentés sous un jour univoquement positif : Muḥammad, Abū Bakr et Muḥammad b. Ḥanafīyya<sup>32</sup> Il est remarquable que tous appartiennent aux premiers temps de l'islam, renvoyant ainsi à un modèle de vertu originelle hors d'atteinte pour les dirigeants politiques du monde musulman qui se sont succédé depuis lors.

La majorité des monarques évoqués, enfin, font l'objet d'un jugement négatif (en gras dans le tableau). Alexandre le Grand lui-même, pourtant figure royale par excellence, n'échappe pas à la critique. L'anecdote la plus développée le concernant évoque la façon dont il s'introduisit dans le camp de Darius en se faisant passer pour son propre ambassadeur et

<sup>30</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 183. Sur le rapport des Moghols à leurs prestigieux ancêtres Čingīz Ḥān et Tīmūr, voir Lefèvre, Corinne, « In the name of the fathers: Mughal genealogical strategies from Bābur to Šāh Jahān », *Religions of South Asia*, V/1-2 (2011) : p. 409-42 (vol. spécial : Brodbeck, S. et Hegarty, J. [éds.], *Genealogy in South Asia*).

<sup>31</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 171-2 et 277-8.

<sup>32</sup> Pour une étude de la figure de Muḥammad b. Ḥanafīyya dans les traditions indo-persanes, voir Calmard, Jean, « Mohammad b. al-Hanafiyya dans la religion populaire, le folklore, les légendes dans le monde turco-persan et indo-persan », *CaCe*, V-VI (1998) : p. 201-20 [vol. spécial *Boukhara-la-Noble*].

comment il réussit à s'enfuir alors qu'il était en passe d'être reconnu.<sup>33</sup> À l'écoute de ce récit, Jahāngīr resta un moment interloqué avant de se livrer à une critique en règle de la témérité d'Alexandre laquelle, on le notera en passant, fait écho à celle qu'on trouve par exemple chez l'historien ghaznavide Bayhaqī.<sup>34</sup> Pour le Moghol, une telle hardiesse se situait en effet aux antipodes de la dignité et des exigences pratiques de la fonction royale, et seule la folie du conquérant du monde ou ses connaissances en matière d'astrologie et de géomancie, conclut-il, peuvent expliquer qu'il se soit ainsi exposé au danger. Le *Majālis-i Jahāngīrī* s'avère également particulièrement instructif en ce qui concerne la perception par les Moghols des dynasties musulmanes les ayant précédés en Inde. D'après le témoignage de Sattār, les sultans de Delhi constituaient en effet le sujet de discussions assez fréquentes à la cour, la lecture d'ouvrages historiques contemporains tels que le *Tuġluq-nāma* d'Amīr Ḥusraw ou le *Tārīḥ-i Fīrūz Šāhī* de Sirāj-i 'Afīf servant d'amorce dans plusieurs cas.<sup>35</sup> L'intérêt marqué que Jahāngīr portait apparemment à cette littérature est ici très clairement illustré par l'exemple du *Tuġluq-nāma* : l'empereur chargea en effet le poète iranien Ḥayātī Gīlānī de compléter le *masnawī* de Ḥusraw qui lui était parvenu sous une forme lacunaire.<sup>36</sup> La curiosité du Moghol pour l'histoire du sultanat de Delhi ne semble pas toutefois s'être doublée d'une profonde estime pour les hommes forts qui se succédèrent à sa tête. Muḥammad b. Tuġluq, Ibrāhīm Lodī et Šēr Šāh Sūr font ainsi l'objet de commentaires uniformément dépréciatifs, le premier pour son irrespect envers les dernières volontés de Nizām al-Dīn Awliyā', les sultans afghans pour leur incapacité à contrôler leurs pulsions charnelles. 'Alā' al-Dīn Ḥaljī est, pour sa part, considéré comme digne d'éloge pour sa dévotion envers le même Nizām al-Dīn, mais sévèrement condamné pour le meurtre de son oncle Jalāl al-Dīn qui lui permit certes d'accéder au trône mais conduisit *in fine* sa famille à la ruine : si son portrait est donc moins tranché, le sultan n'en constitue pas pour autant un exemple à suivre.

<sup>33</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 81-3, et p. 231 pour une brève évocation de la prise de pouvoir d'Alexandre.

<sup>34</sup> Meisami, Julie Scott, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century* (Édimbourg : Edinburgh University Press, 1999) : p. 83-4.

<sup>35</sup> Quatre séances sont ainsi pour tout ou partie consacrées à des sultans khaljis, tughluqs, lodis et sours ('Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 10-1, 88-9 et 134-5 et 231).

<sup>36</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 108-9. Pour plus de détails sur l'histoire de ce texte à la période moghole et les ajouts qu'y fit Ḥayātī, voir Mirza, Mohammad Wahid, *Life and Works of Amir Khusrau* (Lahore : University of the Panjab, 1935) : p. 245-53 ; Sharma, Sunil, « Amir Khusraw and the Genre of Historical Narratives in Verse », *Comparative Studies in South Asia, Africa and the Middle East*, XXII/1-2 (2002) : p. 112-8, ici p. 115.

Que peut-on en conclure concernant la fonction assignée à la littérature historique, à travers les anecdotes qui en sont issues, dans le cadre des assemblées jahāngīrides ? Dans leur ensemble, ces anecdotes dessinent à l'évidence un *adab* royal en négatif ou, dit autrement, elles forment la substance d'un anti-manuel de conduite royale. C'est une édification non par l'exemple, telle que la prônent tant de miroirs des princes, mais par le contre-exemple qui est ainsi offerte à l'empereur moghol qui apparaît en filigrane comme le souverain vertueux par excellence, s'imposant de fait comme un modèle insurpassable. Dans cette perspective, les sultans du passé s'apparentent à autant d'anti-héros servant de faire-valoir au nouveau conquérant du monde Jahāngīr. On notera, pour terminer sur ce point, que la nature de l'*adab* royal qui est ici dessiné en creux apparaît, comme c'est d'ailleurs généralement le cas, extrêmement conservatrice. Dans la grande majorité des exemples évoqués, le critère principal du jugement porté sur un individu est en effet le respect dû au supérieur, quelle que soit la source de cette supériorité (l'âge, le statut social ou encore l'éminence spirituelle). À l'inverse de ce que voudraient faire croire les diatribes répétées de Jahāngīr contre l'irrévérence de tel ou tel sultan, le Moghol lui-même était toutefois loin d'être en exemple en la matière et on ne peut douter du jugement négatif qu'il aurait porté sur un monarque qui, à son instar, se serait rebellé contre son père et présenté comme le maître spirituel de son temps.<sup>37</sup> Comme on va le voir à présent, cette dernière revendication pèse d'ailleurs d'un certain poids sur les usages de la culture littéraire religieuse que laisse transparaître la lecture du *Majālis*.

Contrairement à la fonction unique assignée à la littérature historique, les ouvrages religieux mentionnés dans le cadre des assemblées jahāngīrides font l'objet d'utilisations multiples dont on peut distinguer cinq catégories principales. En premier lieu, et à l'occasion de six séances, la littérature religieuse fournit les matériaux nécessaires pour mener une attaque en règle contre des sectes ou religions différant de l'orthodoxie incarnée par les vues de l'empereur,<sup>38</sup> même si celui-ci ne se lasse pas de proclamer son ouverture et son libéralisme en la matière tout au long du *Majālis*.<sup>39</sup> De ce

<sup>37</sup> Sur la dimension mystique de la personnalité de Jahāngīr, voir *infra*.

<sup>38</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 29-37, 54, 70-7, 86-7, 116-9.

<sup>39</sup> Voir par exemple *ibid.* : p. 3, 34, 78, 184, 201. Sur les débats religieux consignés dans le *Majālis*, voir par ailleurs Moosvi, Shireen, « The Conversations of Jahangir, 1608-11: Table Talk on Religion », dans *Proceedings of the Indian History Congress, 68th Session* (Delhi : Indian History Congress, 2008) : p. 328-32 ; Alam et Subrahmanyam, « Frank Disputations » ; Khan, Reyaz Ahmad, « Jahangir and Muslim theology. Discussions reported in the *Majālis-i Jahangiri* », dans *Proceedings of the Indian History Congress, 71st Session* (Calcutta : Indian History Congress, 2011) : p. 236-42 ; Khan, Reyaz Ahmad, « Jahangir on *Shias* and *Sunnis* in *Majālis-i*

point de vue, l'exemple le plus frappant est l'usage qui est fait des Évangiles (désormais disponibles en traduction persane grâce à la collaboration de Sattār et de Jerónimo Xavier) dans le cadre des débats avec les jésuites. Le dialogue suivant entre Sattār et le jésuite José de Castro (1577-1646)<sup>40</sup> parle de lui-même :

‘Abd al-Sattār : « Père ! Dis-nous d’abord, fais-tu partie des porte-parole de la prophétie (*nubūwat*), et nies-tu la prophétie de Muḥammad en particulier ou la prophétie en général ? » [...].

José de Castro : « Quel est l’intérêt [de cette question] ? Moi, je dis que Muḥammad n’est pas un prophète. À vous de faire la preuve de sa prophétie [...]. Ce que je dis, c’est que je suis chrétien (*ʿisawī*) et que ma religion est celle de l’Évangile (*dīn-i injīl*) ».

‘Abd al-Sattār : « Je ne crois pas que ce livre (*kitāb*) soit le livre de l’Évangile et que votre religion soit la religion de Sa Sainteté Jésus (*ḥazrat-i ʿĪsa*) et de l’Évangile [...]. Ils [les chrétiens] disent, et c’est également écrit dans leur Évangile, que le jour où Jésus est arrivé parmi les hommes, sa première parole fut la suivante : “ Repentez-vous. Le royaume des cieux est proche, croyez en mon Évangile ! ” À présent, je veux demander au Père ceci : cet Évangile-là, est-ce le même Évangile qui raconte les événements de la vie et de la mort de Jésus et qui a été écrit quinze ou vingt ans après sa mort ? Si oui, quel sens attribuer au fait qu’il ait dit lui-même “ croyez en mon Évangile ” ? Parce qu’il ressort clairement de cette parole qu’il y avait un Évangile, outre cet Évangile-ci [i. e. les Évangiles des apôtres], auquel il voulait que les gens croient. Qu’est-il advenu de cet Évangile ? Que Dieu garde Votre Majesté ! Marqūs [Marc], qui est un des copistes (*kātibān*) de l’Évangile, dit que : “ Ce que nous avons entendu — l’histoire (*qiṣṣa*) des actes [de Jésus] par les anciens qui étaient [à ses côtés] depuis le début — et ce que nous avons vu, nous le mettons par écrit ”. Ses apôtres (*ḥawāriyān*) [de Jésus] et les copistes de ce livre appellent celui-ci son histoire (*qiṣṣa*), et eux [les jésuites et, plus largement, les chrétiens de l’époque] l’appellent Évangile et livre de Dieu (*kitāb-i ḥudā*). Que Dieu garde Votre Majesté ! Il n’y a aucun lien entre eux et la religion et la foi du Christ (*dīn wa mazhab-i masīh*) ».<sup>41</sup>

*Jahangiri* », dans *Proceedings of the Indian History Congress, 72nd Session* (Aligarh : Aligarh Historian Society, 2012) : p. 302-7.

<sup>40</sup> Je suis ici l’identification proposée par Alam et Subrahmanyam, « Frank Disputations » : p. 494.

<sup>41</sup> ‘Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 71-5.

Ce dialogue, ainsi que les autres passages du *Majālis* consacrés à cette même question de l'authenticité des Écritures chrétiennes,<sup>42</sup> sont intéressants à plusieurs titres. D'une part, ils montrent que Jahāngīr et, à sa suite, la cour moghole, optèrent pour le plus radical des positionnements existants à ce sujet.<sup>43</sup> Les partisans de ce dernier, au premier rang desquels 'Abd al-Sattār, voyaient dans les Évangiles des écrits apocryphes, un texte intrinsèquement corrompu (*tahrīf-i lafzī*), s'opposant ainsi à une tendance plus conciliatrice suivant laquelle seul le sens des Évangiles avait été falsifié (*tahrīf-i ma'nawī*). D'autre part, l'importance accordée dans le *Majālis* à la question de l'authenticité des Écritures ainsi que la prise de position radicale des Moghols à cet égard donne à voir la centralité de cet élément dans leur argumentaire global. De fait, et comme l'a justement souligné Sanjay Subrahmanyam,<sup>44</sup> si l'islam est supérieur au christianisme aux yeux de Jahāngīr, c'est parce qu'il est basé sur un véritable texte révélé tandis que les Évangiles ne peuvent prétendre à ce statut supérieur, ayant été fabriqués par la main de l'homme. En d'autres termes, les Évangiles ne sont évoqués ici que pour nier leur statut de texte révélé et, par-delà, pour discréditer la doctrine religieuse qui y est exposée. Une stratégie similaire sous-tend par ailleurs la référence faite à l'œuvre du théologien chiite Ibn Bābūya laquelle, précise l'émir qui en a apporté un exemplaire à la cour, fait de l'exécration des compagnons du Prophète (*sabb-i aṣḥāb*) une obligation religieuse (*farīzat*).<sup>45</sup> Cette brève, mais très négative mention de l'ouvrage dont le titre n'est pas précisé, se termine significativement par un jeu de mot de Jahāngīr sur le nom de Bābūya qu'il rebaptise Wāgūya, littéralement « celui qui invective ».

Exception faite de ces deux exemples, les ouvrages de littérature religieuse sont cependant généralement évoqués avec le plus grand respect. Cela vaut en particulier pour ceux d'entre eux qui exposent les principes d'une tradition religieuse dans sa dimension juridique, c'est-à-dire en tant que génératrice d'une série de normes sociales conditionnant et orientant la vie quotidienne de ses adhérents. Ainsi la récente traduction en persan par « Yūsuf le juif » des *Ṣuḥuf-i Ibrāhīm*, ou Feuilles d'Abraham, donne-t-elle lieu à deux discussions successives concernant les prescriptions de la

<sup>42</sup> Ibid. : p. 31 et 116-7.

<sup>43</sup> Pour une présentation détaillée de cette question, on se reportera à Beaumont, Mark, « Muslim Readings of John's Gospel in the 'Abbasid Period », *Islam and Christian-Muslim Relations*, XIX/2 (2008) : p. 179-97.

<sup>44</sup> Subrahmanyam, Sanjay, « Jésuites et Moghols revisités », communication présentée au séminaire de Serge Gruzinski (Musée du Quai Branly, Paris, 5 novembre 2008).

<sup>45</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 54. Il s'agit là à l'évidence d'une référence à la pratique chiite du *tabarrā* sur laquelle on consultera Calmard, Jean, s.v. « Tabarrū' (a.) », *EI*<sup>2</sup> X (2002) : p. 21-3.

« religion de Sa Sainteté Abraham (*dīn-i ḥazrat-i Ibrāhīm*) » en matière de vie conjugale.<sup>46</sup> Lors de la soixante-et-unième séance, c'est par ailleurs la référence au *Šarḥ-i wiqāya* de 'Ubaydallāh b. Ma'sūd al-Maḥbūbī Šadr al-Šarī'a al-Šānī – un commentaire d'un abrégé du fameux *Hidāya [fi šarḥ al-bidāya]* de Burhān al-Dīn al-Margīnānī (m. 1197) – qui permet de clore, au moins provisoirement, un long débat portant sur les critères permettant de distinguer le licite de l'illicite en matière d'alimentation.<sup>47</sup> Ailleurs encore, c'est au '*Awārīf al-ma'ārif* (1215-16) – le célèbre manuel soufi de Šihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar Suhrawardī – qu'il est fait appel dans le cadre d'une discussion concernant la licéité du chant et de la musique (*nağma wa sāz*), en particulier au sein d'assemblées mystiques.<sup>48</sup> Deux remarques supplémentaires s'imposent pour conclure cette brève réflexion sur la place et le rôle de la littérature juridique dans le *Majālis-i Jahāngīrī*. Il est, en premier lieu, intéressant de noter que si les aspects normatifs du christianisme et de l'hindouisme sont également abordés dans le cadre des assemblées impériales, ils sont systématiquement débattus sur la base des avis des spécialistes religieux présents à la cour et non d'après des sources textuelles.<sup>49</sup> D'autre part, les références aux quelques ouvrages mentionnés ci-dessus renvoient, plus généralement, au souci jahāngīride de connaître toutes les règles permettant de distinguer ce qui est *ḥalāl* (licite) de ce qui est *ḥarām* (illicite), en particulier en matière d'alimentation. Thème récurrent du *Majālis*, cette obsession « légaliste » du monarque mérite bien évidemment d'être analysée de façon approfondie ; on se contentera cependant de noter ici le lien entre la volonté jahāngīride d'identifier et d'inventorier l'ensemble des pratiques valides du point de vue juridique pour les différentes communautés religieuses de l'empire (y compris suivant les différents *mazhab* du droit musulman) et l'effort d'uniformisation entrepris par Awrangzēb

<sup>46</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 265-6 et 268. On ne connaît du contenu des *Šuḥuf-i Ibrāhīm* que ce qui est évoqué par le Coran qui en fait une révélation donnée par Dieu au prophète Abraham. Dans ces conditions, l'identité du texte que Jahāngīr fit traduire sous ce titre demeure énigmatique, même si la nature des questions débattues dans le *Majālis* donne à penser qu'il pourrait s'agir de la Torah (par ailleurs mentionnée p. 116 où elle apparaît sous l'appellation traditionnelle de *taurīt*). Pour une des rares études portant sur la présence juive à la cour moghole, voir Fischel, W. J., « Jews and Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XVIII (1948-49) : p. 137-77.

<sup>47</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 152. Le lecteur souhaitant situer exactement le *Šarḥ-i wiqāya* dans la foisonnante tradition des commentaires du *Hidāya* se reportera utilement à Heffening, Willi, s.v. « al-Marghīnānī », *EI*<sup>2</sup> VI (1991) : p. 542-3.

<sup>48</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 238.

<sup>49</sup> Voir par exemple *ibid.* : p. 3-4, 64-5, 96-8 et 117.

(r. 1658-1707) dans ce domaine avec la compilation du *Fatāwā-yi 'Ālamgīrī* (1667-1675).<sup>50</sup>

Toutefois, c'est sans aucun doute dans sa dimension mystique que la littérature religieuse imprègne le plus profondément le *Majālis-i Jahāngīrī*. D'abord, et avant tout, en tant que source d'inspiration littéraire et spirituelle pour l'œuvre même de Sattār : à deux reprises, ce dernier indique en effet à son lecteur que son texte doit être lu comme le *malfūzāt* de Jahāngīr.<sup>51</sup> Signifiant littéralement « ce qui est prononcé », ce terme renvoie plus spécifiquement à un genre de la littérature soufie retranscrivant les enseignements des *pīr* ou maîtres mystiques. C'est au XIV<sup>e</sup> siècle qu'Amīr Ḥasan Sijzī donna ses lettres de noblesse au genre du *malfūzāt* avec son *Fawā'id al-fu'ād* (Morales du cœur), qui consignait les enseignements de son maître spirituel, le célèbre *ṣayḥ* čišṭī Nizām al-Dīn Awliyā'. Comme l'a justement remarqué Sunil Kumar, le succès du texte fut assuré par le dynamisme que son auteur insuffla au genre : tandis que les enseignements du *pīr* étaient auparavant retranscrits sous forme de longs monologues assez rébarbatifs, Sijzī choisit pour sa part de les présenter sous la forme de dialogues animés entre le maître et ses disciples (*murīd*).<sup>52</sup> Or c'est précisément ce *Fawā'id al-fu'ād* que Sattār érige en modèle de son *Majālis-i Jahāngīrī*, allant même jusqu'à présenter son œuvre comme un manuel de conduite spirituelle (*dastūr al-'amal*) conçu pour les disciples de l'empereur nouvellement initiés dans l'ordre soufi royal.<sup>53</sup> Bien qu'une lecture parallèle du *Majālis* et du *Fawā'id* ne fasse en réalité apparaître que peu de concordances entre les deux œuvres (les nombreuses anecdotes

<sup>50</sup> Sur ce compendium collectif d'inspiration hanafite visant à imposer à l'ensemble des provinces de l'empire moghol un système légal clairement défini, voir Guenther, Alan M., « Hanafi Fiqh in Mughal India: The *Fatāwā-i 'Ālamgīrī* », dans Eaton, R. M. (éd.), *India's Islamic Traditions, 711-1750*, (Delhi : Oxford University Press, 2003) : p. 209-30 ; et Khalfāoui, Mouez, *L'islam indien : pluralité ou pluralisme. Le cas d'Al-Fatāwā al-Hindiyya* (Frankfurt am Main : Peter Lang, 2008).

<sup>51</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 1-2, 113-4.

<sup>52</sup> Kumar, Sunil, *The Emergence of the Delhi Sultanate, A.D. 1192-1286* (Delhi : Permanent Black, 2007) : p. 373-5.

<sup>53</sup> Comme l'indiquent de nombreuses sources contemporaines tant textuelles, iconographiques que numismatiques, Jahāngīr suivit la voie tracée par ses prédécesseurs en se présentant comme un *pīr* et en enrôlant des disciples parmi les membres de l'élite militaro-administrative de l'empire. Sur cette question, voir l'étude désormais classique de Richards, John F., « The Formulation of Imperial Authority under Akbar and Jahangir », dans Alam, M. et Subrahmanyam, S. (éd.), *The Mughal State (1526-1750)* (Delhi : Oxford University Press, 2000) : p. 126-67 ; et Moin, Ahmed Azfar, *The Millennial Sovereign. Sacred Kingship and Sainthood in Islam* (New York : Columbia University Press, 2012), pour une récente reconsidération des aspects sacrés de la royauté moghole à la lumière des développements safavides.

concernant Nizām al-Dīn ne proviennent pas du *Fawā'id*, l'affiliation du *Majālis* au genre du *malfūzāt* apparaît cruciale à plusieurs niveaux. Du point de vue de la forme littéraire, elle constitue d'abord une des racines de la structure et du fonctionnement dialogique du texte.<sup>54</sup> Ses implications sont également importantes en ce qui concerne le public visé par l'auteur : ce dernier destinant le *Majālis* aux seuls disciples de l'empereur, le cercle de ses lecteurs fut probablement très limité comme le donne d'ailleurs à penser l'unique manuscrit parvenu jusqu'à nous. Au niveau idéologique enfin, l'appartenance revendiquée par Sattār de son œuvre à la littérature soufie fait de Jahāngīr la figure spirituelle maîtresse de l'ouvrage – un point qu'il est important de garder à l'esprit pour bien appréhender la fonction des multiples anecdotes mystiques qui ponctuent le texte.

Sans surprise, la majorité de ces dernières sont consacrées à la figure de Nizām al-Dīn Awliyā', même si l'on trouve également des récits se rapportant au fondateur de la Kubrawiyya, Najm al-Dīn Kubrā (m. 1221), ou encore au Naqšbandī Ḥwāja 'Ubaydallāh Ahrār (m. 1490) ainsi qu'à leurs disciples.<sup>55</sup> Issus pour certains de célèbres *taḏkira* (dictionnaires bio-hagiographiques de saints soufis) tels que le *Nafahāt al-uns* (1477) de 'Abd al-Raḥmān Jāmī,<sup>56</sup> ces morceaux choisis de la vie des grands maîtres soufis visent essentiellement à l'édification spirituelle de l'auditoire. Contrairement à ce qu'on a pu observer dans le cas de la littérature historique, l'édification passe ici tant par l'exemple que par le contre-exemple. L'humilité, le détachement, la probité, la prescience et l'éminence spirituelle des *ṣayḥ* sont ainsi érigés en modèles, tandis que les disciples sont loués pour leur dévotion sans faille, Amīr Ḥusraw apparaissant comme une figure emblématique dans ce domaine. Inversement, la démesure des prétentions spirituelles d'un disciple le conduira directement à sa perte. Tel est par exemple le cas de Majd al-Dīn Baḡdādī (m. 1219-20) : quelques paroles

<sup>54</sup> Pour une analyse approfondie du dialogisme à l'œuvre dans le *Majālis-i Jahāngīrī* et de ses implications en matière de xénologie moghole, voir Lefèvre, Corinne, « The *Majālis-i Jahāngīrī* (1608-1611) : Dialogue and Asiatic Otherness at the Mughal Court », *JESHO*, LV/2-3 (2012) : p. 255-86 [vol. special : Lefèvre, C. et Županov, I. (éd.), *Cultural Dialogue in South Asia and Beyond: Narratives, Images and Community 16<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> centuries*].

<sup>55</sup> Voir 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 10-1, 134-5, 137 et 184-6 sur Nizām al-Dīn Awliyā' : p. 172-3 et 221-2 sur Najm al-Dīn Kubrā, et p. 111-2 sur 'Ubaydallāh Ahrār.

<sup>56</sup> Bien que Sattār ne fasse nulle part référence au *Nafahāt al-uns*, une lecture parallèle de la notice de Jāmī sur Majd al-Dīn Baḡdādī et des deux passages consacrés à ce personnage dans le *Majālis* montre clairement que la première constitua une des sources des seconds. On comparera ainsi avec profit Jāmī, Mawlānā Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān, *Nafāhat al-uns min ḥaḏarāt al-quḏs (or the lives of the Soofis)*, éd. Mawlavis Gulām 'Īsa 'Abd al-Ḥamīd et Kabīr al-Dīn Aḥmad (Calcutta : W. Nassau Lees, 1859) : p. 487-90, avec 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 172-3 et 221.

prononcées en état d'extase dans lesquelles il laissait transparaître la supériorité qu'il pensait désormais avoir acquise sur son maître Najm al-Dīn Kubrā suffirent ainsi à le mener à la tombe. Significativement, bon nombre d'anecdotes mettent par ailleurs en scène les relations entre sultan et soufi.<sup>57</sup> Ces récits sont d'autant plus intéressants qu'ils présentent systématiquement les détenteurs du pouvoir temporel ('Alā' al-Dīn Muḥammad Ḥ<sup>w</sup>ārazm-šāh, 'Alā' al-Dīn Ḥaljī, Muḥammad b. Tuḡluq) en position d'infériorité et engagent ces derniers à accorder le plus grand respect aux représentants du pouvoir spirituel (Najm al-Dīn Kubrā, Niẓām al-Dīn Awliyā'), notamment en se gardant d'interférer dans leur sphère d'autorité. En cas de violation de ce principe cardinal, les anecdotes tirées de la littérature mystique indiquent clairement qu'il en coûtera le trône, sinon la vie, au sultan. Habituelles chez les auteurs soufis qui n'ont de cesse d'exalter la supériorité du spirituel sur le temporel et de prôner une certaine étanchéité entre les deux sphères, ce type d'anecdotes est toutefois plus difficile d'interprétation dans un ouvrage dédié à individu qui, pour reprendre les termes de Sattār, est l'empereur de la forme et du sens (*pādšāh-i šūrat wa ma'nā*)<sup>58</sup> ou, pour utiliser une autre métaphore traditionnelle, le maître des mondes visible et invisible. Une des clés explicatives se trouve sans aucun doute dans la multiplicité des figures – du sultan, du *šayḥ* mais aussi du disciple – que Jahāngīr incarne alternativement tout au long du texte.

Cette polymorphie se perçoit en outre en filigrane dans la dernière fonction assignée à la littérature religieuse dans le *Majālis*. Dans sa dimension soufie, celle-ci est en effet présentée comme un puissant moteur d'extase mystique dont l'intensité est parfois si forte qu'elle peut conduire à la mort. Ainsi Jahāngīr raconte-t-il avec fierté comment l'un des émirs de sa cour mourut littéralement d'extase en récitant un distique qui avait été composé en duo par Niẓām al-Dīn Awliyā' et Amīr Ḥusraw.<sup>59</sup> Comme en écho à cette anecdote, Sattār expose ailleurs dans le cours des assemblées comment Jahāngīr lui-même entra en transe à l'écoute d'un *ḡazal* de Jāmī.<sup>60</sup> Enfin, il ne fait guère de doute que, dans l'esprit de leur auteur et de leur dédicataire tout au moins, la lecture du *Majālis-i Jahāngīrī* était amenée à produire un effet similaire sur ses auditeurs.

<sup>57</sup> Pour des analyses approfondies de cette question dans le cadre du sultanat de Delhi, voir en particulier Digby, Simon, « The Sufi Shaykh and the Sultan: A Conflict of Claims to Authority in Medieval India », *Iran*, XXVIII (1990) : p. 71-81 ; et Kumar, Sunil, « A Study of the Discursive Statements of Two Sultans of Delhi », dans Alam, Delvoye et Gaborieau (éd.), *The Making of Indo-Persian Culture* : p. 37-65.

<sup>58</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 195.

<sup>59</sup> Ibid. : p. 184-6.

<sup>60</sup> Ibid. : p. 179.

*Conclusion : comment on fabrique une chronique moghole*

Il convient, pour terminer, d'évoquer les apports de l'œuvre de Sattār à notre connaissance des pratiques historiographiques mogholes. Les détails consignés par ce dernier concernant la rédaction tant du *Majālis-i Jahāngīrī* que des Mémoires de l'empereur (ou *Jahāngīr-nāma*) jettent en effet une lumière nouvelle sur les modalités de la production de la littérature historique moghole qui apparaît ici non comme une entreprise exclusivement individuelle mais à forte dimension collective. Une dimension collective qui renvoie en premier lieu à une communauté humaine, comme en témoignent les appels successifs de Jahāngīr à la collaboration des membres les plus prestigieux de l'élite politique pour la composition des deux œuvres. Lors de la seizième assemblée, l'empereur dit ainsi à Sattār :

Ces événements de nos assemblées paradisiaques que tu mets par écrit, voyez ensemble avec I'timād al-Dawla ce qu'il est convenable d'insérer dans le *Jahāngīr-nāma*, et faites-en le rapport à Ḥān-i A'zam. Et Ḥān-i A'zam portera à notre connaissance ce qu'il juge digne d'être inclus dans le *Jahāngīr-nāma*.<sup>61</sup>

Cette dimension collective ressort également de la double voix auctoriale que fait entendre la lecture du *Majālis* : celle de Sattār, bien évidemment, officiellement à l'origine du projet et qui lui donna une forme écrite, mais aussi celle de l'empereur lui-même que l'on voit à plusieurs reprises demander à 'Abd al-Sattār de consigner tel ou tel événement dans son ouvrage et, dans le cas où il n'aurait pas été présent à une assemblée, de s'informer de son déroulement auprès des mêmes deux émirs afin d'être en mesure de la retranscrire.<sup>62</sup>

Comme le montre le tableau 3, une lecture parallèle du *Majālis-i Jahāngīrī* et du *Jahāngīr-nāma* fait en outre apparaître un nombre non négligeable de correspondances entre les deux textes.

<sup>61</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 43. Comme on l'a vu plus haut, I'timād al-Dawla était tout à la fois le beau-père, le *wakīl* et le *wazīr* de Jahāngīr. Frère de lait d'Akbar, Mīrzā 'Azīz Koka Ḥān-i A'zam (m. 1625) était également étroitement lié à la famille impériale puisque sa fille avait épousé le prince Ḥusraw (m. 1622), fils aîné de Jahāngīr. Voir également 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 276 pour un autre exemple. On notera cependant que, dans ce second cas, l'épisode que l'empereur ordonne de consigner dans le *Jahāngīr-nāma* n'apparaît pas dans la version dont on dispose aujourd'hui. L'anecdote concernant la période du principat dont les Mémoires ne traitent pas, il est d'ailleurs probable qu'elle n'y fut jamais intégrée.

<sup>62</sup> 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 110 et 114-5.

Tableau 3 : Table des correspondances entre le *Majālis-i Jahāngīrī* et le *Jahāngīr-nāma*

	<i>Majālis-i Jahāngīrī</i> (éd. 2006)	<i>Jahāngīr-nāma</i> (éd. 1980) <sup>63</sup>	<i>The Jahangirnama</i> (tr. 1999)
1	p. 22-3	p. 98	p. 111
2	p. 114-5	p. 102-3	p. 114
3	p. 160 et 164	p. 108	p. 119
4	p. 175-7	p. 106-7	p. 117-8
5	p. 184-6	p. 97-8	p. 109
6	p. 195-7	p. 111-2	p. 121-3
7	p. 211-3	p. 7-8, 113	p. 27, 123-4

Bien que cette série de concordances donne clairement à lire la forte intertextualité qui présidait à la fabrication des chroniques mogholes,<sup>64</sup> il paraît toutefois difficile de parler d'interpolation *stricto sensu* dans une direction ou dans une autre. D'un point de vue général tout d'abord, il convient en effet de noter que ces correspondances s'inscrivent dans un espace-temps extrêmement resserré (*safar* 1019-*safar* 1020H./ avril 1610-mars 1611, soit une année sur les trois couvertes par le *Majālis*) ; la rareté des cas d'équivalences littérales, qui ne dépassent d'ailleurs jamais la longueur d'une phrase sauf dans le cas d'une lettre du Safavide Šāh 'Abbās I<sup>er</sup> (r. 1587-1629) à Jahāngīr insérée dans le cours de la narration, est également significative.

Si l'on se penche, d'autre part, sur la façon dont un même événement est respectivement traité dans les deux œuvres, on voit alors émerger toute une gamme de discordances. Certaines sont mineures et surgissent au sein de passages présentant par ailleurs de fortes convergences : il peut s'agir de détails supplémentaires concernant l'événement lui-même ou l'un de ses protagonistes, ou encore de différences d'ordre lexical jaillissant parfois là où on les attend le moins comme, par exemple, dans le distique cosigné par Nizām al-Awliyā' et Amīr Ḥusraw ou encore dans le texte de l'épître du Safavide au Moghol (tabl. 3 : n° 5 et 6). D'autres, plus significatives dans la présente perspective, touchent à la présentation même de l'événement. Cela vaut particulièrement pour la rocambolesque partie de chasse au lion au cours de laquelle Jahāngīr ne dut d'avoir la vie sauve que grâce à l'intervention héroïque d'Anūp Rāī (*zu'l-qa'da* 1019/janvier 1611) : tandis que, dans le *Majālis*, le récit est extrêmement resserré autour de la figure du Rājput, le *Jahāngīr-nāma* fait une place bien plus importante à

<sup>63</sup> Jahāngīr, Nūr al-dīn Muḥammad, *Jahāngīr-nāma : Tūzuk-i Jahāngīrī*, éd. M. Hāšim (Téhéran : Intišārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1359š./1980).

<sup>64</sup> Pour une stimulante étude de l'intertextualité à l'œuvre dans le *Muntaḥab al-tawāriḥ* de 'Abd al-Qādir Badā'ūnī, voir Anooshahr, Ali, « Mughal historians and the memory of the Islamic conquest of India », *Indian Economic and Social History Review* XLIII/3 (2006) : p. 275-300.

l'empereur mais aussi aux interventions du prince Ḥurram (le futur Šāh Jahān) et d'autres courtisans, lesquelles sont en revanche entièrement passées sous silence dans le texte de Sattār (tabl. 3 : n° 4). La logique sous-tendant la discordance entre les deux versions est ici relativement aisée à déchiffrer : alors que Jahāngīr utilise l'épisode comme une illustration de ses qualités de roi-chasseur et du dévouement de ses sujets à son égard, Sattār donne libre cours au point de vue du disciple en faisant d'Anūp Rāi l'incarnation de la dévotion sans faille que chaque *murīd* doit à l'empereur. Les sources de la divergence sont ailleurs plus difficilement repérables, comme dans le cas de la punition infligée à 'Abd al-Laṭīf, fils de Naqīb Ḥān, pour avoir suivi les enseignements d'un ascète hindou (tabl. 3 : n° 1). Bien que l'incident soit beaucoup moins développé dans le *Jahāngīr-nāma* et malgré la rivalité qui, on l'a vu plus haut, opposait Naqīb Ḥān et 'Abd al-Sattār, le ton de la narration et le châtement réservé à 'Abd al-Laṭīf sont bien plus violents dans les Mémoires de l'empereur.

Dans ces conditions et en accord avec ce qu'on connaît par ailleurs des pratiques historiographiques mogholes, il semble bien plus probable que le *Majālis-i Jahāngīrī* et le *Jahāngīr-nāma* aient été composés simultanément en puisant aux annales de l'empire que rédigeaient quotidiennement les *wāqī'a-nawīs*, ou rédacteurs de nouvelles. Ces annales peuvent de fait être considérées comme le matériau brut, la source écrite première, que Sattār et Jahāngīr remodelèrent par la suite en fonction de leur politique éditoriale respective dont la brève analyse des discordances entre les deux textes a permis de donner un premier aperçu.<sup>65</sup> Il est toutefois une autre divergence, bien plus fondamentale celle-là, sur laquelle il convient de s'arrêter pour conclure : si, comme on l'a vu plus haut, le *Jahāngīr-nāma* est évoqué à plusieurs reprises dans le *Majālis-i Jahāngīrī*, les Mémoires de l'empereur ne font en revanche aucune référence au texte de Sattār, et ce bien que ce dernier y soit plusieurs fois mentionné.<sup>66</sup> Surprenant de prime abord, le silence du *Jahāngīr-nāma* sur ce point prend tout son sens dès lors qu'on considère les fonctions sensiblement différentes que remplissaient les deux textes auprès de l'empereur ainsi que certains éléments du contexte historiographique et idéologique de leur production. Comme l'a très judicieusement souligné Azfar Moin, le fait que Jahāngīr ait été

<sup>65</sup> Ce premier aperçu est malheureusement destiné à demeurer incomplet dans le cas du *Majālis-i Jahāngīrī* dont l'unique manuscrit aujourd'hui connu est lacunaire (la conclusion ainsi que les assemblées cent dix à cent dix-huit sont manquantes) et ne semble pas, par ailleurs, correspondre à un état définitif du texte. La présence d'un certain nombre de répétitions internes donne en effet à penser que l'auteur n'eut pas le temps ou la volonté de polir l'ensemble de son œuvre en vue d'une présentation officielle à l'empereur (comparer en particulier 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. 50 et 63, 172 et 221, 217-8 et 259, 234 et 263).

<sup>66</sup> Jahāngīr, *The Jahangirnama* (tr.) : p. 226 et 299.

personnellement témoin des troubles suscités par la proclamation publique des prétentions à la sainteté de son père Akbar, y compris dans l'histoire officielle de son règne que constituait l'*Akbar-nāma*, l'amena en effet à choisir une voie historiographique bien différente de celle de son prédécesseur et à opérer une division assez nette au sein de son propre discours impérial. Ainsi sa biographie officielle (*Jahāngīr-nāma*) ne contient-elle que très peu de références directes (mais nombre d'allusions) à ses revendications spirituelles qui trouvent au contraire leur pleine expression dans le *Majālis-i Jahāngīrī* de même que dans nombre des portraits allégoriques qu'il commandita.<sup>67</sup>

Conçus en parallèle, les deux textes étaient donc à l'évidence destinés à se compléter, les Mémoires fonctionnant comme une chronique diurne et mondaine du règne de Jahāngīr, tandis que le *Majālis* dévoilait au lecteur initié les splendeurs nocturnes de l'essence sacrée de l'empereur.<sup>68</sup>



#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- 'Abd al-Sattār b. Qāsim Lāhawrī, *Majālis-i Jahāngīrī*, éd. 'Ā. Nawšāhī [A. Nawshahi] et M. Nizāmī [M. Nizami] (Téhéran : Mīrās-i Maktūb, 1385š./2006).
- Abū'l-Faẓl, *Ā'in-i Akbarī*, tr. H. Blochmann, D. C. Phillott et H. S. Jarrett, 3 volumes, (Delhi : Low Price Publications, 1997 [1927]).
- Alam, Muzaffar, « Akhlaqī Norms and Mughal Governance », dans Alam, M., Delvoye, F. N. et M. Gaborieau (éd.), *The Making of Indo-Persian Culture. Indian and French Studies*, (Delhi : Manohar, 2000) : p. 67-95.
- Alam, Muzaffar et Subrahmanyam, Sanjay, « Frank Disputations: Catholics and Muslims in the court of Jahangir (1608-11) », *Indian Economic and Social History Review*, XLVI/4 (2009) : p. 457-511.
- , *Indo-Persian Travels in the Age of Discoveries, 1400-1800* (Cambridge : Cambridge University Press, 2007).
- Anooshahr, Ali, « Mughal historians and the memory of the Islamic conquest of India », *Indian Economic and Social History Review*, XLIII/3 (2006) : p. 275-300.
- Badā'ūnī, 'Abd al-Qādir, *Muntaḥab al-tawārīḥ*, tr. G. S. A. Ranking, W. H. Lowe et T. W. Haig, 3 volumes (Delhi : Renaissance Publishing House, 1986 [1884-1925]).
- Beaumont, Mark, « Muslim Readings of John's Gospel in the 'Abbasid Period », *Islam and Christian-Muslim Relations*, XIX/2 (2008) : p. 179-97.

<sup>67</sup> Moin, *The Millennial Sovereign* : p. 170-210.

<sup>68</sup> Sur ce sujet, voir également 'Abd al-Sattār, *Majālis-i Jahāngīrī* : p. xlviii où les éditeurs du texte qualifient le *Jahāngīr-nāma* de *rūznāmča* (journal) et le *Majālis-i Jahāngīrī* de *šabnāmča* ("nocturnal").

- Bhakkārī, Šayḥ Farīd b. Ma‘rūf, *Zaḥīrat al-ḥawānīn*, tr. Z. A. Desai, *The Dhakhirat ul-khawānīn of Shaikh Farid Bhakkari (A biographical dictionary of Mughal noblemen)* (Delhi : Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1993) : I.
- , *Zaḥīrat al-ḥawānīn*, tr. Z. A. Desai, *Nobility under the Great Mughals. Based on Dhakhiratul Khawānīn of Shaikh Farid Bhakkari* (Delhi : Sundeep Prakashan, 2003) : II et III.
- Calmard, Jean, s.v. « Tabarru’ (a.) », *EI*<sup>2</sup> X (2002) : p. 21-3.
- , « Mohammad b. al-Hanafīyya dans la religion populaire, le folklore, les légendes dans le monde turco-persan et indo-persan », *CaCe*, V-VI (1998) : p. 201-20 [vol. spécial *Boukhara-la-Noble*].
- Digby, Simon, « The Sufi Shaykh and the Sultan: A Conflict of Claims to Authority in Medieval India », *Iran*, XXVIII (1990) : p. 71-81.
- Elger, Ralph et Köse, Yavuz (éd.), *Many Ways of Speaking About the Self: Middle-Eastern Ego Documents in Arabic, Persian and Turkish (14th-20th Century)* (Wiesbaden : Harrasowitz, 2010).
- Ernst, Carl W., *Eternal Garden. Mysticism, History and Politics at a South Asian Sufi Center* (Albany : State University of New York Press, 1992).
- Fischel, W. J., « Jews and Judaism at the Court of the Moghul Emperors in Medieval India », *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XVIII (1948-1949) : p. 137-77.
- Foltz, Richard C., *Mughal India and Central Asia* (Karachi : Oxford University Press, 2001 [1998]).
- Fouchécour, Charles-Henri de, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3<sup>e</sup>/9<sup>e</sup> siècle au 7<sup>e</sup>/13<sup>e</sup> siècle* (Paris : Éditions Recherche sur les Civilisations, 1986).
- Guenther, Alan M., « Hanafī Fiqh in Mughal India: The *Fatāwā-i ‘Alamgīrī* », dans Eaton, R. M. (éd.), *India’s Islamic Traditions, 711-1750* (Delhi : Oxford University Press, 2003) : p. 209-30.
- Heffening, Willi, s.v. « al-Margḥīnānī », *EI*<sup>2</sup> VI (1991) : p. 542-3.
- Jahāngīr, Nūr al-dīn Muḥammad, *Jahāngīr-nāma: Tūzuk-i Jahāngīrī*, éd. M. Hāšim, (Téhéran : Intišārāt-i Bunyād-i Farhang-i Īrān, 1359Š./1980).
- Jahāngīr, *The Jahangirnama. Memoirs of Jahangir, Emperor of India*, tr. W. M. Thackston (Washington, D. C-New York : Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery, Smithsonian Institution et Oxford University Press, 1999).
- Jāmī, Mawlānā Nūr al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān, *Nafāhat al-uns min ḥazarāt al-quds (or the lives of the Soofis)*, éd. Mawlavīs Gulām ‘Īsa ‘Abd al-Ḥamīd et Kabīr al-Dīn Aḥmad (Calcutta : W. Nassau Lees, 1859).
- Khalifaoui, Mouez, *L’islam indien : pluralité ou pluralisme. Le cas d’Al-Fatāwā al-Hindiyya* (Frankfurt am Main : Peter Lang, 2008).
- Khan, Reyaz Ahmad, « Jahangir and Muslim theology. Discussions reported in the *Majalis-i Jahangiri* », dans *Proceedings of the Indian History Congress, 71st Session* (Calcutta : Indian History Congress, 2011) : p. 236-42.
- , « Jahangir on *Shias* and *Sunnis* in *Majalis-i Jahangiri* », dans *Proceedings of the Indian History Congress, 72nd Session* (Aligarh : Aligarh Historian Society, 2012) : p. 302-7.

- Kumar, Sunil, « A Study of the Discursive Statements of Two Sultans of Delhi », dans Alam, M., Delvoye, F. N. et M. Gaborieau (éd.), *The Making of Indo-Persian Culture. Indian and French Studies* (Delhi : Manohar, 2000) : p. 37-65.
- , *The Emergence of the Delhi Sultanate, A.D. 1192-1286* (Delhi : Permanent Black, 2007).
- Lazarus-Yafeh, Hava, « Preface », dans Lazarus-Yafeh, Hava et Al. (éd.), *The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam* (Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 1999) : p. 7-12.
- Lefèvre, Corinne, « In the name of the fathers : Mughal genealogical strategies from Bābur to Shāh Jahān », *Religions of South Asia*, V/1-2 (2011) : p. 409-42 [vol. spécial : Brodbeck, S. et Hegarty, J. (éd.), *Genealogy in South Asia*].
- , « Mughal India-Muslim Asia-Europe: Circulation of Political Ideas and Instruments in Early Modern Times », dans Flüchter, A. et Richter, S. (éd.), *Structures on the Move. Technologies of Governance in Transcultural Encounter* (Heidelberg : Springer, 2012) : p. 127-45.
- , « The *Majālis-i Jahāngīrī* (1608-1611): Dialogue and Asiatic Otherness at the Mughal Court », *JESHO*, LV/2-3 (2012) : p. 255-86 [vol. special : Lefèvre, C. et Županov, I. (éd.), *Cultural Dialogue in South Asia and Beyond: Narratives, Images and Community 16th-19th centuries*].
- Madelung, Wilferd Ferdinand, s.v. « *Maǰlis* », *EI*<sup>2</sup> V (1986) : p. 1031.
- Meisami, Julie Scott, *Persian Historiography to the End of the Twelfth Century* (Édimbourg : Edinburgh University Press, 1999).
- Mirza, Mohammad Wahid, *Life and Works of Amir Khusrau* (Lahore : University of the Panjab, 1935).
- Moin, Ahmed Azfar, *The Millennial Sovereign. Sacred Kingship and Sainthood in Islam* (New York : Columbia University Press, 2012).
- Moura Carvalho, Pedro, *Mir'āt al-quḍs (Mirror of Holiness): A Life of Christ for Emperor Akbar. A Commentary of Father Jerome Xavier's Text and the Miniatures of the Cleveland Museum of Art, Acc. No. 2005.145* (with a translation and annotated transcription of the text by Wheeler M. Thackston), (Leyde-Boston : Brill, 2012).
- Moosvi, Shireen, « The Conversations of Jahangir, 1608-11: Table Talk on Religion », dans *Proceedings of the Indian History Congress, 68th Session* (Delhi : Indian History Congress, 2008) : p. 328-32.
- Muṭribī, al-Aṣamm Samarqandī, *Ḥāḡirāt-i Muṭribī*, éd. A. G. Mirzoeff (Karachi : University of Karachi, Institute of Central and West Asian Studies, 1977).
- Mutribi, al-Asamm of Samarqand, *Conversations with Emperor Jahangir*, tr. R. C. Foltz (Costa Mesa : Mazda Publishers, 1998).
- Richards, John F., « The Formulation of Imperial Authority under Akbar and Jahangir », dans Alam, M. et Subrahmanyam, S. (éd.), *The Mughal State (1526-1750)*, (Delhi : Oxford University Press, 2000) : p. 126-67.
- Šāh Nawāz Ḥān, Saṃṣām al-Dawla Awrangābādī, *Ma'āṣir al-umarā'*, tr. H. Beveridge et B. Prasad, 3 volumes (Calcutta : The Asiatic Society of Bengal, 1911-52).

- Seyller, John, « The Inspection and Valuation of the Manuscripts in the Imperial Mughal Library », *Artibus Asiae*, LVII/3-4 (1997) : p. 243-349.
- Sharma, Sunil, « Amir Khusraw and the Genre of Historical Narratives in Verse », *Comparative Studies in South Asia, Africa and the Middle East*, XXII/1-2 (2002) : p. 112-8.
- Sidarus, Adel, « O Espelho de Príncipes de Jerónimo Xavier SJ dedicado ao Imperador Mogol (1609) », dans Havik, P. J., Saraiva, C. et J. A. Tavim (éd.), *Caminhos Cruzados em História e Antropologia. Ensaios de Homenagem a Jill Dias*, (Lisbonne : Imprensa de Ciências Sociais, 2010) : p. 37-50.
- Subrahmanyam, Sanjay, « Jésuites et Moghols revisités », communication présentée au séminaire de Serge Gruzinski (Musée du Quai Branly, Paris, 5 novembre 2008).
- Subtelny, Maria Eva, « Art and Politics in Early Sixteenth Century Central Asia », *CAJ*, XXVII/1-2 (1983) : p. 121-48.
- , « Scenes from Literary Life of Tīmūrid Herāt », dans Savory, R. M. et Agius, D. A. (éd.), *Logos Islamikos. Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens* (Toronto : Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984) : p. 137-55.
- Szuppe, Maria, « Lettrés, patrons, libraires. L'apport des recueils biographiques sur le rôle du livre en Asie centrale aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », *CaCe*, VII (1999) : p. 99-115 [Muminov, A., Richard, F. et M. Szuppe (éd), *Le patrimoine manuscrit et vie intellectuelle de l'Asie centrale islamique*].
- , « Circulation des lettrés et cercles littéraires. Entre Asie centrale, Iran et Inde du Nord (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles) », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, LIX/5-6 (2004) : p. 997-1018.
- Wagner, Ewald, s.v. « Munāzara », *EF*<sup>2</sup> VII (1993) : p. 567-9.



## NOTICE BIOGRAPHIQUE

Agrégée d'histoire et diplômée de l'Institut national des Langues orientales en persan, Corinne Lefèvre est chargée de recherche au CNRS. Elle est spécialiste de l'histoire politique et culturelle de l'Inde musulmane précoloniale, et plus particulièrement de l'empire moghol (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles).