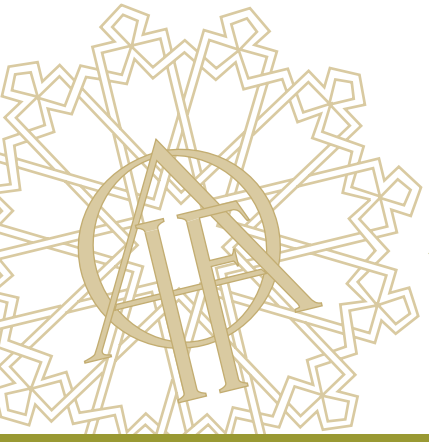
MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE



ANNALES ISLAMOLOGIQUES

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

AnIsl 44 (2010), p. 237-293

Jean-Claude Garcin

Approche ottomane d’un conte des Mille et Une Nuits :ʿUmar al-Nuʿmān.

Conditions d’utilisation

L’utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l’éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l’éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d’Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l’Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d’Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d’archéologie orientale - Le Caire

JEAN-CLAUDE GARCIN

Approche ottomane d'un conte des *Mille et Une Nuits* ʿUmar al-Nuʿmān

On sait que le conte de ʿUmar al-Nuʿmān est le plus long des *Nuits*. Il occupe quelque 160 pages de l'édition de Būlāq, qui en compte 1330, soit un peu plus du huitième du volume édité. Il va de la *Nuit* 45 à la *Nuit* 145[1]. On peut évidemment en soustraire les divers contes dits « insérés », racontés dans le conte principal, qui semblent interrompre le cours du récit, et dont on pourrait se demander quand ils ont été placés là. Mais on verra qu'il y a des raisons de penser qu'ils ont été écrits pour ʿUmar al-Nuʿmān, et qu'ils ont leur fonction dans le conte. C'est une question que nous devrons aborder assez vite.

Par ailleurs le texte retenu par l'édition de Būlāq ne donne pas une idée complète ni juste du texte original. Non seulement des noms, en particulier ceux des princes chrétiens, ont été modifiés, mais l'auteur du texte de l'édition de Būlāq a résumé, en quelques lignes maladroites[2], un long passage du texte initial, ce qui empêche de comprendre vraiment comment on parvient à la situation finale, et d'apprécier la grande cohérence de ce conte. Il faut donc se référer aux manuscrits.

1. N'étant pas ottomaniste, j'ai soumis cet article, avant sa publication, à Gilles Veinstein, professeur au Collège de France. Je le remercie de l'avoir relu, et d'avoir attiré mon attention sur certains points, que je signalerai dans les notes. Il va de soi que je suis seul responsable des erreurs qui demeureraient, de même si mon interprétation du conte n'est pas la bonne.

Būlāq (désormais ce manuscrit sera cité sous le sigle Bū), I, p. 139-301. Traduction Bencheikh dans la Pléiade, I, p. 366-696 et p. 1186-1192.

2. Dans la *Nuit* 143 (Bū, I, p. 291 ; Pléiade, I, p. 677-678). La nouvelle traduction anglaise des *Nuits* par M. C. Lyons a repris le même texte (*The Arabian Nights* I, Penguin Classics, Londres, 2008, p. 597).

AnIsl 44 (2010), p. 237-293 Jean-Claude Garcin
Approche ottomane d'un conte des Mille et Une Nuits :ʿUmar al-Nuʿmān.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le nécessaire recours aux manuscrits

Le plus ancien manuscrit qui donne une version complète du conte, est celui de l'université de Tübingen [3], auquel a eu recours Rudi Paret, dans son étude de 1927. Il se présente comme le Livre II des *Mille et Une Nuits*, dont il contient les *ǧuz'*-s (ou parties) 7 à 13, c'est-à-dire 7 *ǧuz'*-s [4]. C'est un manuscrit important parce qu'il permet de bien restituer l'ensemble de l'histoire. Mais il est visiblement tardif. Il a été copié vers la fin du XVIII^e siècle, pour une bibliothèque d'Alep[5]. Il résume souvent, et parfois assez mal quand il s'agit des dialogues, le texte initial qu'on trouve dans des manuscrits antérieurs ; et il lui arrive de changer le sens des données. Grâce à lui cependant, on peut utiliser deux manuscrits antérieurs où le conte ne nous est pas parvenu dans sa totalité.

Le premier de ces manuscrits antérieurs, où le conte est incomplet, est celui de la John Rylands University de Manchester [6], que l'on date du XVI^e, mais qui est peut-être du tout début du XVII^e. Le manuscrit étant conservé seulement à partir du folio 24 r°, on ne peut savoir s'il se présentait aussi comme un Livre II des *Nuits*. Il est également divisé en *ǧuz'*-s. Après deux contes qui n'ont pas été maintenus par la suite dans les *Nuits*, le conte de Khaylağān, et les histoires des deux vieux conteurs [7] (ils occupaient le *ǧuz'* 6, et une partie du *ǧuz'* 7), le conte de ʿUmar al-Nuʿmān débute au folio 57 r°, dans le *ǧuz'* 7, et le texte en est interrompu au folio 263 v°, avec le manuscrit, avant la fin du conte. Le folio 24 r° marque le début du *ǧuz'* 6 des *Nuits*, et lorsque le manuscrit s'interrompt, on est à la fin du *ǧuz'* 12 ; le *ǧuz'* 13 est annoncé [8]. On a également ici pour le conte de ʿUmar al-Nuʿmān, environ 7 *ǧuz'*-s des *Nuits* [9]. Le manuscrit a été acheté par un marchand français, Jean Varsy, élève de De Sacy, installé à Rosette avant l'expédition d'Égypte, qui faisait du commerce entre Alexandrie et Marseille, et, selon Crawford [10], a contribué au *Journal asiatique* jusqu'en 1850. On constate que dans les deux manuscrits, les volumes de texte contenus dans les différents *ǧuz'* sont assez semblables, sauf

3. Université de Tübingen (désormais ce manuscrit sera cité sous le sigle Tü), Ma VI, 32. Sur ce manuscrit, voir Mahdī, *Alf layla wa layla* II, p. 300-302.

4. Paret, *Der Ritter-Roman*, p. 4-14. Le texte proprement dit commence au folio 287 v° (correspondant à 2b dans Paret qui n'a pris en compte que ce Livre II des *Nuits* pour sa pagination).

5. Il est issu de la bibliothèque du Ḥağğ Aḥmad al-Rabbāṭ d'Alep, que Paret donne comme vivant vers 1200/1786 (*Der Ritter-Roman*, p. 4).

6. Manuscrit arabe 646 (706). Ce manuscrit sera cité sous le sigle M ; sur ce manuscrit, voir Mahdī, *Alf layla wa layla* II, p. 298-299.

7. On trouve d'abord l'histoire de Khaylakhān (ou Khaylağān) Abū Hāmām le Persan (M, fol. 24 r°-46 r°), ensemble très complexe aux multiples récits emboîtés, avec sorcières, djinns, *shayṭān*, idoles et recherche des trésors enfouis, mais où les multiples références au Yémen sont frappantes. On trouve ensuite (fol. 46 r°-56 v°), des récits plus disparates attribuées à deux vieux conteurs : histoire de marin ; histoire du «faucon cendré », un voleur qui a refait sa vie, et raconte à son tour comment se reconstitue une famille royale (ce qui n'est pas si mal avant ʿUmar al-Nuʿmān) où un des héritiers a été enlevé par une princesse des djinns.

8. M, fol. 263 v°.

9. En fait, il n'est pas surprenant que le texte de ʿUmar al-Nuʿmān qui est donné ici dans une version plus détaillée que celle de Tübingen, continue au delà du *ǧuz'* 12.

10. Catalogue des manuscrits arabes de Manchester, p. 883.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

pour le *ǧuz'* 7, davantage résumé dans Tübingen.[11] On constate également que si le copiste du manuscrit de Manchester semble s'être beaucoup moins soucié de la numérotation des *Nuits* (souvent incohérente), que celui du manuscrit de Tübingen, il se corrige brusquement[12], et dans les deux manuscrits le *ǧuz'* 12 s'achève avec la *Nuit* 541. Par ailleurs, la graphie du manuscrit de Tübingen change brusquement (Tü, fol. 496 r°) au moment où s'interrompt le manuscrit de Manchester. On peut en conclure que les deux manuscrits ont suivi un même modèle de disposition des *Nuits*, voire que la plus grande partie du manuscrit de Tübingen est précisément une copie (un peu résumée) du manuscrit aujourd'hui à Manchester.

D'autre part, on ne peut qu'être surpris par le fait que les deux manuscrits, celui de Tübingen comme celui de Manchester, sont ornés de vignettes d'une facture un peu grossière, mais qui ne sont pas sans charme[13], et qui relèvent du même « art naïf», avec la même façon de disposer les personnages. Ces vignettes illustrent aussi bien les « contes insérés » que les autres. De plus, dans le manuscrit de Manchester, orné de 29 vignettes, celles-ci ne sont pas réservées à l'illustration du seul conte de ʿUmar al-Nuʿmān, mais se trouvent également (au nombre de 4) pour illustrer les récits précédents. On peut donc supposer que dans les 5 premiers *ǧuz'*-s du manuscrit de Manchester, il y avait des vignettes, ainsi que dans le Livre I perdu de Tübingen. Pour en revenir au conte de ʿUmar al-Nuʿmān, on voit qu'il est illustré de 25 vignettes dans le manuscrit de Manchester, et de 46 dans le manuscrit de Tübingen. L'illustrateur du manuscrit de Tübingen s'est visiblement inspiré des illustrations du manuscrit de Manchester, mais les vignettes de Tübingen sont beaucoup plus grossières[14]. On constate qu'il n'y a plus de vignettes dans le manuscrit de Tübingen dans la partie qui n'est pas copiée sur le manuscrit de Manchester. Peut-on penser qu'il y a eu (à partir de quelle époque ?) une pratique des *Mille et Une Nuits* illustrées, ou que le manuscrit de Manchester était un cas unique, copié pour cette raison par le copiste du manuscrit de Tübingen ?

Le second manuscrit, antérieur, où le conte est incomplet, est à la Bibliothèque nationale de Paris, c'est le manuscrit « rapporté d'Orient, au commencement du XVIII^e siècle par Benoît de Maillet, consul de France en Égypte, puis, à partir de 1708, inspecteur des établissements français du Levant[15] ». Le texte aurait été écrit dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Il est continu depuis le début des *Nuits* (pas de mention d'un Livre I ou II), et il est également divisé en *ǧuz'*-s. Comme dans le manuscrit de Manchester, les *ǧuz'*-s 6 et 7 contiennent les

11. Les volumes de texte par folios semblent comparables (le format du manuscrit de Tübingen est plus grand que celui du manuscrit de Manchester, mais les lettres y sont tracées également en caractères plus grands). Sauf le *ǧuz'* 7, qui occupe 25 folios dans Manchester, et seulement 9 folios dans Tübingen, les autres *ǧuz'*-s sont de volumes équivalents : on a 52 folios (M), ou 58 (Tü), pour le *ǧuz'* 8 ; 37 folios (M), ou 38 (Tü), pour le *ǧuz'* 9 ; 38 folios (M), ou 33 (Tü), pour le *ǧuz'* 10 ; 42 folios (M), ou 44 (Tü), pour le *ǧuz'* 11 ; et 21 folios (M), ou 22 (Tü), pour le *ǧuz'* 12.

12. Au folio 249 r°.

13. Même si Crawford qui a rédigé la notice du manuscrit, (p. 886 du catalogue), les qualifie de « coarse illustrations » !

14. L'illustrateur du manuscrit de Tübingen a imité 13 des vignettes du manuscrit de Manchester, et a innové pour les 33 autres.

15. Zotenberg, « Notice », p. 182. Ce manuscrit sera désormais cité sous le sigle DM.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

deux contes qui ont été éliminés des *Nuits* par la suite (celui de Khaylağān et les histoires des deux vieux conteurs). Le conte de ʿUmar al-Nuʿmān qui commence également dans le *ğuz'* 7, occupe aussi environ 7 *ğuz'*-s jusqu'au *ğuz'* 14. Mais il comporte une lacune en son milieu. Le récit s'interrompt en effet brusquement après le *ğuz'* 10, au milieu d'un « conte inséré [16] », et, comme si le copiste ne savait plus où il en était, il regroupe sous une seule rubrique les « *ğuz'*-s 11 et 12 [17] », où il place un « conte inséré » qu'il semble être le seul à inclure dans ʿUmar al-Nuʿmān [18]. Le récit reprend, après un blanc, dans le *ğuz'* 13, et continue jusqu'à la fin (au-delà du point où s'arrête le manuscrit de Manchester). Il semble difficile de penser avec Zotenberg que, dans ce manuscrit inachevé, qui devait sans doute être complété plus tard, « le copiste ne suivait aucun modèle, qu'il a juxtaposé un peu au hasard les récits recueillis par lui-même [19] », car la disposition suivie est identique à celle du manuscrit de Manchester. Il semble plutôt que le copiste se soit demandé quels « contes insérés » il était légitime de placer dans ʿUmar al-Nuʿmān, un problème que nous ne pourrons décidément pas éluder.

Et c'est en effet un problème important. Car de la perception de la cohérence de cet ensemble, dépend en partie le jugement que nous portons sur son sens et sur sa qualité artistique. Elle est généralement bien reconnue, mais parfois appréhendée comme si elle s'était construite dans la durée, avec des ajouts successifs [20]. Si l'auteur excelle à décrire les combats singuliers sur le champ de bataille, ne doit-on pas admettre aussi qu'il a su décrire la douleur d'un amour non reconnu, comme dans le « conte inséré » de ʿAzīz et ʿAzīza ? Et que tous les aspects de son talent n'étaient que des moyens pour garder l'attention de son public, et le conduire à d'autres réflexions ?

Aussi, il me semble essentiel de ne pas oublier le thème fondamental, sans lequel ce conte n'existerait pas : l'affrontement entre chrétiens et musulmans, à quelque époque qu'on le situe.

L'histoire imaginaire d'une dynastie musulmane affrontée aux chrétiens

On l'a dit, les noms des princes chrétiens ont été modifiés dans la version de Būlāq et de Calcutta. Ce sont les noms tels qu'on les rencontre dans les manuscrits que j'utiliserai dans la présentation du conte qui me semble se développer en quatre phases.

16. Il arrive jusqu'au folio DM, 221 r°, où on est dans le conte de ʿAzīz et ʿAzīza, inclus dans celui de *Tāğ al-mulūk*.

17. DM, fol. 223 r°. Le titre de la rubrique est compliqué : «*ğuz'*-s 11 et 12 de l'histoire plaisante et illustre appelée *Mille et Une Nuits* » (*muʿabbar ʿanhā bi-alf layla wa layla*).

18. Il s'agit du vieux conte de Qamar al-Zamān (*Nuits* 170 à 249 ; cf. Pléiade, I, p. 792-962).

19. Zotenberg, « Notices », p. 182.

20. C'est le point de vue de Paret ; cf. *Der Ritter-Roman*, p. 28-29.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Première phase : l'origine du conflit entre chrétiens et musulmans, au temps des rois Afrīdūn, Abarwīz et ʿUmar al-Nuʿmān.

Jadis, avant le califat de ʿAbd al-Malik, régnait à Bagdad, le roi ʿUmar al-Nuʿmān, à la tête d'un immense Empire.[21] *De ses 4 femmes et 360 concubines, il n'avait eu qu'un fils, né d'une de ses épouses, aussi redoutable que lui, qu'il avait appelé Sharr Kān*[22]*. Il advint qu'une de ses concubines, nommée Ṣafiyya, lui donna deux enfants jumeaux, une fille, Nuzhat al-Zamān*[23]*, et un garçon, Ḍaw' al-Makān*[24]*. Sharr Kān , jaloux de rester le seul héritier, avait fait surveiller l'accouchement par un eunuque, mais la fille étant née la première, l'eunuque n'avait pas attendu davantage, et était parti annoncer à Sharr Kān la bonne nouvelle, et Sharr Kān ne sachant pas qu'il avait aussi un frère, restait confiant dans l'avenir. Un jour, ʿUmar al-Nuʿmān reçoit la visite d'ambassadeurs du roi de Qustantiniyya / Constantinople, Afrīdūn, venus lui demander son aide contre Abarwīz, roi de Qayṣariyya / Césarée.*[25] *Les deux rois étaient en conflit parce qu'un roi du Maghreb avait découvert dans un trésor de l'époque d'Alexandre, 3 beaux diamants gravés de caractères talismaniques, de la taille d'un œuf de pigeon, qui protégeaient ceux qui les portaient autour du cou, et il en avait fait cadeau à Afrīdūn. Or des pirates dépendant du roi de Césarée avaient attaqué le convoi de bateaux, et s'étaient emparés des diamants. Afrīdūn ne parvenant pas à vaincre le roi de Césarée pour récupérer les diamants, il avait besoin de l'aide du roi al-Nuʿmān. Après avoir consulté son vizir, Darandān*[26]*, le roi décide de lui envoyer des renforts commandés par son fils Sharr Kān.*

Alors que l'expédition pénètre en territoire chrétien, au cours d'une halte, Sharr Kān part seul en éclaireur, de nuit, s'endort à cheval, et se réveille à la lisière d'une prairie. Là, 10 jeunes femmes, entourant une fille plus belle et plus vaillante que ses compagnes, s'exercent à la lutte sous la surveillance d'une femme plus âgée, Shawāhī Dhāt al-Dawāhī[27] *qui, voulant imposer son autorité à la meneuse, se fait battre honteusement. Sharr Kān amusé, et pensant avoir trouvé un butin facile, se montre. Mais quand il est défié à la lutte par la fille, il est à son tour battu par elle, car il n'a pas pu résister à la vision et au contact de son corps à demi dévêtu. Comme il n'arrive pas à se séparer d'elle, elle l'invite à le suivre dans le couvent où elle vit. Il y est magnifiquement reçu, et bien qu'il lui avoue qui il est, la fille l'assure de sa protection. Mais des chevaliers chrétiens qui savent que Sharr Kān est dans le couvent, veulent s'emparer de lui. La fille impose que les chevaliers affrontent Sharr Kān un par un, et Sharr Kān les tue tous. Elle révèle alors à Sharr Kān qu'elle est la princesse Abarwīza*[28]*, fille du roi Abarwīz, et que c'est certainement sa grand-mère, la vieille qu'elle a*

21. La version de Būlāq commence par en situer la capitale à Damas, puis finit par se rallier à Bagdad. Le manuscrit de Tübingen orthographie toujours le nom du roi : *ʿAmrū al-Nuʿmān*.
22. Ce nom est forgé à partir du mot *sharr* (le *mal* que le prince pouvait causer à l'ennemi) et, apparemment, du verbe *kāna* (sans doute prononcé *kān*), le verbe *être*. On reviendra sur ce nom.
23. Ce nom pourrait se traduire par « l'Agrément de son Temps ».
24. Soit « la Lumière de la Demeure ».
25. Il est appelé Ḥardūb dans la version de Būlāq.
26. Il est appelé Dandān dans la version de Būlāq.
27. Ce nom pourrait se traduire par « la Hideuse, Maîtresse des Calamités ».
28. Elle devient Abrīza dans la version de Būlāq.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

vaincue à la lutte, qui a appris la présence de Sharr Kān et a donné l'alerte. Elle lui révèle aussi la cause des tensions entre les deux rois chrétiens. La fille du roi Afrīdūn, Ṣafiyya, était allée en pèlerinage à un couvent renommé, et avait voulu rentrer à Constantinople par mer. Des pirates chrétiens de l'île de Kāfūr avaient arraisonné le bateau, mais avaient été jetés par le vent sur une côte dépendant du roi de Césarée, Abarwīz. Celui-ci hérita de la princesse et de ses compagnes qui ne firent pas connaître leur identité ; il en envoya 5 en cadeau au roi al-Nuʿmān qui ne garda pour lui que Ṣafiyya. Afrīdūn ayant fini par apprendre qu'elle était échue au roi de Césarée, ce dernier dut bien lui avouer qu'il l'avait envoyée à Bagdad. Pour venger le sort humiliant de Ṣafiyya, réduite à la condition de concubine, les deux rois ont imaginé d'attirer une expédition de secours musulmane en territoire chrétien pour lui tendre un piège. Quant aux 3 diamants, le roi Abarwīz les a pris à Ṣafiyya et les a donnés à Abarwīza qui les a avec elle. Il faut que Sharr Kān ramène d'urgence son armée en pays musulman pour éviter le piège. Abarwīza le rejoindra, car elle s'est compromise avec lui, à condition toutefois qu'elle puisse rester chrétienne ; Sharr Kān accepte cette condition[29]*. Elle le rejoint en effet en cours de route avec ses filles, en se faisant d'abord passer pour des Francs, et ils finissent par arriver à Bagdad.*

Ils y sont bien reçus par ʿUmar al-Nuʿmān. Le roi est fasciné par la beauté de la princesse qui lui fait cadeau des 3 diamants. Le roi en donne un à Sharr Kān qui d'abord refuse, car il apprend en même temps que les deux autres diamants sont pour Nuzhat al-Zamān et pour Ḍaw' al-Makān dont il découvre l'existence ; puis sur les instances d'Abarwīza, Sharr Kān finit par accepter le diamant qu'il laisse à la princesse. Tandis que la position de Ṣafiyya et de ses deux enfants devient de plus en plus importante au palais, le roi est attiré par Abarwīza qui feint de ne pas comprendre. Alors, un soir, sur les conseils du vizir Darandān, il la drogue et la viole. La princesse constate qu'elle est enceinte, et décide de rentrer dans son pays avec sa servante Marǧāna, pour accoucher. Elles ont besoin d'être accompagnées par un homme car, du fait de sa grossesse, la vaillante Abarwīza de jadis ne pourrait pas se défendre en cas d'agression, et elles font confiance à un esclave noir du palais, Ġadbān. Profitant de ce que le roi est à la chasse, et Sharr Kān, en mission loin de Bagdad, elles partent une nuit, vers Césarée. Comme elles sont sur le point d'y arriver, Ġadbān veut abuser d'Abarwīza. Mais il se trouve que le roi Abarwīz est sur les lieux, et Ġadbān s'enfuit après avoir tué Abarwīza qui, dans un ultime effort pour le repousser, vient d'accoucher d'un garçon. Abarwīz le confie à Marǧāna, et la mère du roi, la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī, jure de venger sa petite fille : elle ira à Bagdad tuer ʿUmar al-Nuʿmān. Elle va utiliser la passion du roi pour les femmes. Elle demande à Abarwīz de lui fournir 10 belles filles qui vont être formées pendant 10 ans à la culture arabo-islamique, auprès de savants musulmans bien rétribués.

À Bagdad, ʿUmar al-Nuʿmān se console vite de la fuite d'Abarwīza. Il veille avec la plus grande attention, sur l'éducation des enfants de Ṣafiyya. Sharr Kān étant de plus en plus jaloux d'eux, demande à son père de l'éloigner de Bagdad, et on lui confie le gouvernement de Damas. Le temps passe, les deux enfants grandissent et atteignent l'âge de 14 ans. Un jour où la caravane du pèlerinage d'Iraq fait le tour de la ville avant de partir pour le Hedjaz, le garçon, Ḍaw' al-Makān, demande à partir avec les pèlerins. Devant le refus du roi qui voudrait qu'il attende encore un an, Ḍaw' al-Makān s'entend

29. Cet accord sera transformé dans la version de Būlāq, en conversion pure et simple d'Abarwīza à l'islam.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

avec sa sœur : ils s'échappent du palais, se mêlent aux pèlerins, et font le Pèlerinage, puis poursuivent leur route vers Médine et Jérusalem, se proposant de rentrer à Bagdad par Hébron. À Jérusalem, la sœur tombe malade, puis c'est le tour du frère. Leur argent est épuisé et Nuzhat al-Zamān se décide à aller chercher du travail ; mais le soir, elle ne revient pas. Le lendemain, Ḍaw' al-Makān se fait porter au sūq *où, les gens le voyant malade, donnent de l'argent à un chamelier pour le mener au* maristān *de Damas, mais le chamelier le dépose sur un tas de détritus servant à alimenter la chaufferie d'un hammam, et s'en va en gardant l'argent. Le préposé à la chaufferie, le* waqqād, *le découvre, et le soigne chez lui. Comme Ḍaw' al-Makān veut continuer sa route vers Damas, le* waqqād *vent ses biens, et l'accompagne à Damas avec sa femme. Quant à Nuzhat al-Zamān, si elle n'est pas revenue c'est qu'elle a été trompée par un Bédouin qui lui a d'abord dit vouloir l'employer pour tenir compagnie à sa fille et qui, une fois sorti de Jérusalem, retrouve ses compagnons, des coupeurs de route comme lui, et l'emmène sur son chameau, pour en faire une servante. Comme elle ne cesse de pleurer, il la maltraite et décide de s'en débarrasser en allant la vendre à Damas. Un marchand qui l'a remarquée, parvient à l'acheter au Bédouin avide. Il pense la présenter au gouverneur de Damas et obtenir de lui une exemption de droits sur le transport de ses marchandises. Elle plaît à Sharr Kān, qui n'ayant plus vu sa sœur depuis sa petite enfance, ne la reconnaît pas. Après avoir testé devant son entourage l'étendue de sa culture, qui est sans limite, Sharr Kān l'achète, l'épouse, et dès la première nuit, elle est enceinte de lui. Sharr Kān en informe aussitôt son père à Bagdad, qui lui apprend que son frère et sa sœur ont disparu, ce qui le réjouit. Venue à terme, Nuzhat al-Zamān accouche d'une fille qui sera nommée Quḍya Fakān*[30] *: sa mère lui met aussitôt autour du cou, le diamant que lui avait donné ʿUmar al-Nuʿmān. Interrogée par Sharr Kān, elle lui dit qui elle est, et Sharr Kān découvre qu'il vient d'épouser sa demi-sœur. Il la répudie aussitôt, et la marie à son ḥāǧib (chambellan), sans lui révéler son identité. Sharr Kān reçoit alors une lettre de Bagdad : ʿUmar al-Nuʿmān demande à son fils qu'il lui envoie d'urgence le* kharāǧ *ou produit des impôts de Damas. En effet, une vieille et sainte femme est arrivée de chez les chrétiens, accompagnée de 5 belles filles très instruites, qu'elle est prête à céder au roi contre le montant du* kharāǧ *de Damas ; qu'il lui envoie aussi sa femme pour voir si elle est aussi instruite que ces filles.*

Nuzhat al-Zamān est d'accord pour rentrer à Bagad avec son nouveau mari, le ḥāǧib, *et pour informer le roi de ce qui s'est passé. De son côté, Ḍaw' al-Makān et le* waqqād *partent pour Bagdad dans la même caravane. Comme Ḍaw' al-Makān ne peut s'empêcher de réciter des vers pendant la nuit, en dépit du* waqqād *qui trouve qu'il empêche les gens de dormir, Nuzhat al-Zamān reconnaît la voix de son frère. Ils se retrouvent donc, et Nuzhat al-Zamān révèle à son mari le* ḥāǧib *leur identité. Celui-ci s'en félicite , pensant bien obtenir de son alliance avec la famille royale, au moins un poste de gouverneur. Mais à trois jours de Bagdad, ils sont accueillis par l'armée et le vizir Darandān qui leur apprennent que la situation vient de changer. ʿUmar al-Nuʿmān est mort, empoisonné, et l'armée s'est divisée sur le choix de son successeur : Sharr Kān ou bien Ḍaw' al-Makān, mais ce dernier a disparu. Le* ḥāǧib *annonce qu'il ramène Ḍaw' al-Makān, et pousse celui-ci à accepter le pouvoir ; le* ḥāǧib *devient ainsi le beau-frère du nouveau roi auquel l'armée prête serment aux portes de Bagdad.*

30. Qu'on pourrait traduire par « le Destin l'a voulu ».

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le vizir Darandān informe alors le frère et la sœur des circonstances de la mort de leur père. La vieille venue de chez les chrétiens affichait devant ʿUmar al-Nuʿmān, la plus grande dévotion, et ses filles ainsi qu'elle-même avaient montré l'étendue de leur savoir en matière de belles-lettres et de culture spirituelle. Le roi les trouvait toujours en prière quand il venait dans les anciens appartements d'Abarwīza, où il les avait logées. La vieille ne s'absentait que pour aller rendre visite aux saints, dans le monde de l'Invisible. Elle mit bientôt, à la vente des filles, une condition : que le roi jeûne pendant un mois, pendant qu'elle-même irait rendre visite aux saints. Elle revint en effet apporter au roi le salut des saints qui avaient exprimé le désir de voir, lors de la 27e nuit du mois (de Ramadan), les 5 filles avant qu'elles soient vendues, et elle demanda d'amener avec elles, chez les Saints, également Ṣafiyya, pour qu'elle profite aussi de leur bénédiction ; elle les ramènerait ensuite. Le roi attendit trois jours après la 27e nuit, puis alla s'enfermer dans une chambre isolée (khalwa) *du palais. Comme il n'en ressortait pas, on força la porte, et on le trouva mort, le corps déjà décomposé, après avoir bu le contenu d'une coupe que lui avait remis la vieille. Celle-ci avait laissé un billet : ʿUmar al-Nuʿmān avait souillé la princesse Abarwīza, tuée de surcroît par un de ses esclaves noirs ; elle l'avait vengée et rentrait chez les chrétiens en emmenant avec elle Ṣafiyya pour la rendre à son père Afrīdūn, et elle promettait une attaque contre les musulmans.*

Ḍaw' al-Makān distribue alors aux troupes l'argent du kharāǧ *de Damas, et écrit à Sharr Kān pour l'informer des événements ; il lui demande de venir d'urgence pour participer à la guerre. En attendant, il prend une concubine qui est aussitôt enceinte. À son arrivée, Sharr Kān montre qu'il accepte l'intronisation de son frère. L'appel au* ǧihād *est lancé, et les troupes se rassemblent pendant un mois. Le* waqqād *qui ne comprend pas bien tous ces changements, est correctement logé et pourvu, en attendant une récompense plus importante qui viendra lorsque l'armée sera de retour. L'armée s'ébranle en progressant lentement vers le territoire chrétien.*

Deuxième phase : l'attaque de Constantinople et l'échec musulman, au temps des rois Lāwī, Abarwīz et Ḍaw' al-Makān

À son retour, la vieille Dawāhī Dhāt al-Dawāhī informe son fils Abarwīz qu'elle a vengé la princesse Abarwīza, et conseille un rassemblement général des chrétiens à Constantinople, ainsi qu'une préparation à la guerre. Abarwīz se rend lui-même à Constantinople pour apprendre au roi Lāwī ce qui s'est passé à Bagdad. Le roi Lāwī se réjouit du retour de sa fille Ṣafiyya[31]*, et fait appel à une coalition hétéroclite de peuples. Ces troupes se rassemblent et vont s'installer dans un grand wādī proche de la mer, appelé Wādī al-Nuʿmān, lorsqu'apparaissent les armées de l'islam. La vieille avait fait concentrer une flotte au loin, qui devait venir débarquer des soldats pour prendre les musulmans à revers. Les chrétiens semblent d'abord l'emporter mais les musulmans résistent. Le roi Lāwī désigne un champion chrétien, et fait à tous l'onction spéciale des « Saints Excréments*[32]*». En*

31. M, 119 r° (ainsi que les autres manuscrits). On constate qu'Afrīdūn, sans explication, vient de changer de nom ; on ne retrouve plus Afrīdūn par la suite. Les versions imprimées de Būlāq et de Calcutta ont maintenu Afrīdūn, ne citant le nom de Lāwī qu'en une seule circonstance, que nous verrons.

32. On expliquera plus loin de quoi il s'agit.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

dépit de l'onction, le champion est tué par Sharr Kān qui a par ailleurs compris la ruse de la vieille, et a posté des troupes près de la mer. Les musulmans font semblant de fuir, et Abarwīz, qui est sur le champ de bataille, annonce à Lāwī, à Constantinople, une victoire chrétienne, mais les troupes musulmanes postées près de la mer sortent de leur cachette et attaquent les bateaux chrétiens sur le rivage; le nombre des bateaux pris aux chrétiens est considérable; seuls 20 bateaux en réchappent, avec ce qui reste de l'armée chrétienne.

La vieille doit sauver une situation dont elle est responsable. Elle prend les traits d'un ascète musulman que des chrétiens de Naǧrān[33] *se présentant comme des marchands musulmans, viennent déposer dans le camp de Ḍaw' al-Makān ; ils disent avoir libéré ce saint homme du couvent du moine Matartūnā*[34] *où il était retenu prisonnier depuis quinze ans. Ḍaw' al-Makān et Sharr Kān sont aussitôt convaincus par le saint homme qui passe son temps à jeûner et prier, tandis que le vizir Darandān montre plus de réserve. Le saint homme les incite à faire un raid sur le couvent où, de surcroît, le patrice Aftimarūs ibn Mikhā'il a entreposé ses trésors.*

Ḍaw' al-Makān, Sharr Kān et le vizir Darandān décident d'y aller avec 100 cavaliers, des mules et des caisses pour transporter les trésors, tandis que l'armée continuera sa progression. Le prétendu ascète demande par pigeons voyageurs à Constantinople, qu'on envoie 1 000 cavaliers pour les surprendre. Ils n'ont pas le temps d'arriver, et l'« ascète » doit bien laisser tuer le moine et piller le couvent, Mais les chrétiens les cernent dans le défilé qui mène au couvent, où ils se réfugient dans des grottes que le vizir Darandān connaît bien pour y avoir guerroyé jadis avec ʿUmar al-Nuʿmān. L'« ascète » propose alors d'aller chercher du secours, car il peut traverser les rangs ennemis sans être vu[35]*, et même faire profiter ceux qui l'accompagnent, de son invisibilité. Ḍaw' al-Makān et le vizir Darandān vont donc avec lui, et sont aussitôt pris ; puis c'est le tour de Sharr Kān qui résiste dans les grottes, et qui, menacé d'y être enfumé, doit se rendre avec ses hommes. Mais pendant la nuit, ils se libèrent, et se regroupent sur les hauteurs. Au matin, arrivent à leur secours des troupes qui ont quitté l'armée musulmane pour les secourir. En effet l'armée musulmane conduite par le* ḥāǧib*, a commencé le siège de Constantinople, et la tactique de l'« ascète » était d'en réduire le plus possible les effectifs pour que les assiégés fassent une sortie et l'écrasent, en profitant de l'absence des chefs. C'est ce qui est bien près de se produire, et le* ḥāǧib *est sur le point de lâcher pied, lorsque arrivent enfin Sharr Kān, Ḍaw' al-Makān, Darandān, et toutes les troupes que l'équipée vers le couvent avait retenues. La ruse de la vieille n'a donc pas eu les résultats escomptés.*

33. Il s'agit vraisemblablement du Naǧrān de Syrie (cf. D. Rebhi, *Les villes et les monuments anciens chez les auteurs arabes du Moyen Âge*, thèse, Aix-en-Provence, 2008, p. 875-876), localité proche de Damas, et qui portait le même nom que la ville du Nord du Yémen ; depuis le XIII^e^ siècle, on avait déplacé dans cette bourgade syrienne, à des fins d'édification islamique, l'épisode coranique des « gens du fossé » (sourate 85), mis en rapport avec les martyrs chrétiens de 520 (cf. Shahîd, « Nadjrān », *EI*² VII, p. 873-874). Mais par ailleurs, les chrétiens de la Naǧrān du Yémen avaient été expulsés de la ville sous le califat d'Omar ; implicitement le conte fait des chrétiens de la Naǧrān de Syrie, des traîtres qui font le jeu des chrétiens de l'extérieur.

34. M, 129 r° et 129 v°; DM, 200 r° et 200 v°; Tü, 351 r° donne Maslahutā ; Bū, I, p. 210, donne Matrūhanā, ce que Bencheikh traduit (Pléiade, I, p. 506) par « le monastère du métropolite Jean »).

35. C'est la manifestation d'une *karāma*, ou grâce accordée par Dieu à un saint.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'affrontement est général, le roi Lāwī commandant le centre des troupes chrétiennes[36]*. Puis arrive du côté chrétien, un moine en coule noire*[37]*, qui propose que l'issue de la guerre soit tranchée par des combats singuliers entre les princes, pour éviter trop de morts. Lāwī affronte alors Sharr Kān et arrive à le blesser aux seins, par ruse. Les chrétiens pensent qu'il est mort, car il est emporté inanimé dans sa tente où l'« ascète » vient aussitôt le réconforter. Le lendemain, Abarwīz tient à remplacer Lāwī contre Ḍaw' al-Makān, et se fait tuer*[38]*. L'« ascète » apprenant la mort de son fils Abarwīz, feint de pleurer de joie, mais pendant la nuit, il égorge Sharr Kān et ses gardes, puis regagne Constantinople où il se fait hisser par une corde sur les remparts. Un message est envoyé au bout d'une flèche, dans le camp musulman : la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī y revendique le meurtre de Sharr Kān.*

Le siège alors s'installe. Il n'y a personne sur les remparts, mais la ville est imprenable. Après l'inhumation de Sharr Kān, Ḍaw' al-Makān partage entre les troupes, les biens pris dans le monastère. Les soldats reçoivent de bonnes nouvelles de leurs familles restées à Bagdad, et Ḍaw' al-Makān apprend qu'il a eu un fils, qu'il appelle Kān Mā Kān[39]*. Après une année, le deuil de Sharr Kān prend fin par une lecture de Coran sur sa tombe. Le siège continue et Ḍaw' al-Makān exprime le désir d'entendre un conte pour passer le temps. Le vizir Darandān raconte alors le conte de Tāǧ al-Mulūk et Dunya*[40]*, histoire d'une quête amoureuse couronnée de succès, contenant également le récit du triste destin de ʿAzīz qui n'a pas su reconnaître l'amour de sa cousine*[41]*. Le vizir est prêt à continuer ses histoires avec le conte de Ġānim ibn Ayyūb (un conte des Nuits), mais il le garde pour plus tard. Pour le moment, le siège dure depuis quatre ans, sans résultat, et on décide de rentrer sur Bagdad. C'est l'échec.*

Arrivé à Bagdad, il est temps pour Ḍaw' al-Makān de récompenser le waqqād *qui lui a sauvé la vie à Jérusalem : il est nommé au gouvernement de Damas à la place de Sharr Kān ; il s'appellera Zibl Kān, et portera le nom de règne de Malik Muǧāhid*[42]*. Le vizir Darandān l'accompagne à Damas pour l'installer dans sa fonction, et en ramène la fille de Nuzhat al-Zamān et de Sharr Kān, Quḍya Fakān, qui y était restée. Elle est alors âgée de 8 ans, et Ḍaw' al-Makān la loge avec son cousin Kān Mā Kān. Le roi donne au vizir trois jours pour se reposer des fatigues du voyage à Damas, puis, à*

36. C'est le seul passage où les éditions imprimées maintiennent le personnage de Lāwī, qui est appelé Lāwiyā, et présenté comme « un chevalier renommé » (Bū, I, p. 221 ; cf. Pléiade, I, p. 534).

37. Il est transformé dans les éditions en un homme en habits blancs (Bū, I, p. 224 ; cf. Pléiade, I, p. 535, où il porte « une soutane en laine blanche »).

38. Dans Bū, I, p. 224, c'est Afrīdūn qui est tué. L'édition de Calcutta a rétabli Hardūb (I, p. 541), et la Pléiade suit le texte de Calcutta. Le texte de Būlāq attribue également à la lâcheté du roi de Constantinople, le fait que le roi de Césarée se batte à sa place, ce qui n'est pas dans les versions manuscrites.

39. Qu'on pourrait traduire par « Est arrivé ce qui est arrivé ». Le manuscrit de Tübingen orthographie toujours « *Kān Amā Kān* », ce que Paret tente de lire « *Kāna Mā Kān* » (*Der Ritter-Roman*, p. 15) ; il semble plutôt que comme pour « *ʿAmrū ibn al-Nuʿmān* », ce soit une déformation du texte initial.

40. C'est le premier des « contes insérés », entre les *Nuits* 107 et 137 (Pléiade, I, p. 548-631).

41. Ce second conte, doublement « inséré », est compris entre les *Nuits* 112 et 128 (Pléiade, I, p. 562-597).

42. Le nom du nouveau roi est formé à partir du mot *zibl* qui désigne les *ordures* (que l'on entasse à la porte des hammams, et qui servent à alimenter le feu). *Malik Muǧāhid* indique que ce roi est voué au *ǧihād*, ce qui est en accord avec sa fonction, la Syrie étant considérée traditionnellement comme une terre de *ǧihād*.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

l'occasion de la nouvelle année, il lui demande de raconter le conte de Ġānim ibn Ayyūb[43]*, que le vizir avait promis devant Constantinople. Le conte une fois terminé, Ḍaw' al-Makān informe le vizir qu'il souhaite voir de son vivant, son fils Kān Mā Kān devenir sultan ; lui-même combattrait sous ses ordres jusqu'à sa mort, et s'il disparaissait, le* ḥāǧib*, le mari de Nuzhat al-Zamān, pourrait veiller sur lui. En dépit de l'opposition du vizir Darandān, le roi maintient sa décision. Puis Ḍaw' al-Makān se sent malade. Il lègue à Kān Mā Kān la mission de venger Sharr Kān, tué par la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī. Il atteste devant ceux qui sont présents, qu'il veut que plus tard, les deux cousins se marient. Il recommande également à sa sœur de surveiller Kān Mā Kān et sa mère, car c'est une femme étrangère. La maladie de Ḍaw' al-Makān dure quatre ans, et peu à peu c'est le* ḥāǧib *qui accapare tout le pouvoir. Ḍaw' al-Makān s'en rend compte et en souffre. Mais peu de temps avant sa mort, il entend en songe une voix lui disant que son fils règnera un jour.*

Troisième phase : Constantinople oubliée, au temps du roi Sāsān

Dès la mort de Ḍaw' al-Makān, Kān Mā Kān et sa mère sont installés dans un appartement où ils sont isolés ; celle-ci va se plaindre de son sort à Nuzhat al-Zamān qui la traite généreusement et les réinstalle au milieu du palais, dans un appartement proche du sien. Mais lorsque les deux cousins ont atteint l'âge de quinze ans, lors d'une promenade de Quḍya Fakān avec ses servantes, Kān Ma Kān se risque à composer un poème sur la beauté de sa cousine qui va s'en plaindre à sa mère. Le ḥāǧib *qui est devenu le roi Sāsān, décide d'interdire désormais à Kān Mā Kān les appartements des femmes. Celui-ci déclare aimer sa cousine, mais sa mère lui dit de prendre garde que de tels propos parviennent à la connaissance du roi : cela pourrait entraîner sa mort. Kān Mā Kān dit alors à sa mère qu'ils n'ont plus rien à faire au palais, et ils vont louer une maison aux marges de la ville, tandis que sa mère continue d'aller chaque soir chercher sa nourriture chez Nuzhat al-Zamān ; par la mère parviennent des messages de Quḍya Fakān. Une nuit, alors que Kān Mā Kān a atteint ses dix-sept ans,considérant qu'il n'a ni le droit de voir sa bien-aimée, ni cheval, ni dotation foncière* (iqtāʿ)*, ni amis, il décide de quitter Bagdad de nuit, à pied, vêtu comme un pauvre orphelin. Le roi fait fendre en deux un grand émir qui a osé évoquer devant lui la situation de l'héritier de la famille royale, et envoie vainement rechercher le jeune homme. Celui-ci a marché au hasard pendant quatre jours, jusqu'à ce qu'il rencontre un Bédouin, Ṣayāḥ, qui est parti à l'aventure pour acquérir lui aussi de quoi payer la dot de sa cousine, espérant piller les marchands qui quittent Bagdad. Le bédouin essaie d'en imposer à Kān Mā Kān, mais en fait ce n'est qu'un peureux au verbe haut, vite ramené à la raison, et comme Kān Mā Kān ne veut pas revenir à Bagdad aussi pauvre qu'il est parti, ils se séparent. Resté seul, Kān Mā Kān voit arriver, blessé à mort, un voleur de chevaux. Il venait d'enlever le beau cheval Qātūl à la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī qui se rendait à Bagdad pour négocier la paix avec le roi Sāsān, et lui offrir le cheval. Mais il a été victime à son tour d'une bande de voleurs menés par le Kurde Kahardāsh qui convoitait aussi le cheval. Le voleur mourant fait don du cheval à Kān Mā Kān qui décide alors de rentrer à Bagdad : il escompte qu'en offrant le cheval à Sāsān, il pourra peut-être obtenir sa cousine.*

43. M, fol. 188r°.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Mais par des marchands qui viennent de Bagdad, Kān Mā Kān apprend que la situation a changé : le vizir Darandān est entré en dissidence contre Sāsān et s'en est allé dans les provinces avec une partie de l'armée, qui l'a suivi. Sāsān comprend qu'il doit tout faire pour ramener Kān Mā Kān à Bagdad, et lui offrir quelque poste. Il accueille donc bien Kān Mā Kān, lui laisse le cheval, et lui assigne une grande demeure dans le palais. Kān Mā Kān est heureux, car il a l'impression d'être sorti de l'humiliation, et peut même revoir sa cousine pendant la nuit. Mais Sāsān l'apprend et reste toujours hostile au mariage. Kān Mā Kān décide alors de repartir pour faire le brigand de grand chemin, amasser du butin, et revenir assez riche pour payer la dot nécessaire au mariage avec sa cousine.

Kān Mā Kān s'en va donc à nouveau, retrouve le Bédouin dont les affaires n'ont pas beaucoup avancé, le prend à son service, et un premier raid mené brillamment et seul (il n'y a rien à attendre de Ṣayāḥ qui se réfugie toujours sur les hauteurs pendant les combats), permet à Kān Mā Kān de récolter un beau butin en troupeaux appartenant à Kahardāsh, que Kān Mā Kān finit par tuer ainsi que tous ses compagnons. Il rentre alors à Bagdad, distribue à la population son butin, et expose la tête coupée de Kahardāsh, ce qui lui vaut une grande popularité. Sāsān comprend qu'il lui faudra faire tuer Kān Mā Kān dès qu'il quittera à nouveau Bagdad.

Bien qu'il ait été prévenu par sa cousine, Kān Mā Kān repart. Sāsān est très inquiet après la mort de Kahardāsh. Réuni en conseil avec son entourage, Sāsān feint de craindre que les peuples nomades hors des frontières, qui tenaient Kahardāsh en grande estime, n'en prennent prétexte pour attaquer le royaume alors que la défense est paralysée par la rébellion d'une partie de l'armée ; mais surtout, Kān Mā Kān une fois mort, la révolte du vizir s'éteindrait d'elle-même. Il envoie donc des hommes pour tuer Kān Mā Kān. Celui-ci est aisément vainqueur, mais lorsqu'il s'approche des morts après le combat, il découvre que c'étaient d'anciens officiers de son père, il s'en désole, mais estime que c'est Sāsān le vrai responsable. Il le rencontre d'ailleurs en rentrant sur Bagdad, car il est venu constater ce désastre qu'on lui a appris. Sāsān feint de penser que ce sont des Kurdes ou Turcomans qui en sont les auteurs, mais Kān Mā Kān, lui précise que c'est bien lui qui les a tués parce qu'ils l'ont attaqué. À Bagdad, la cousine est maintenant très étroitement gardée, elle ne peut plus communiquer avec Kān Mā Kān, que par l'entremise d'une vieille femme, et elle lui fait dire : méfie-toi, Sāsān est bien décidé à te tuer.

Lorsque Kān Mā Kān quitte à nouveau Bagdad, Sāsān lui-même part à sa poursuite. Mais la troupe de Sāsān est attaquée par le frère de Kahardāsh, Arjawāsh, qui veut venger son frère, et fait prisonnier Sāsān. Kān Mā Kān peut donc rentrer sans encombre à Bagdad où Nuzhat al-Zamān pense qu'il a tué Sāsān. Il peut maintenant voir librement sa cousine, et il lui assure qu'il n'est pour rien dans la disparition de Sāsān. Il part même aux nouvelles ; déjà renseigné par un Bédouin, il reçoit ensuite l'hospitalité de nomades khitay (mongols) qui lui apprennent qu'Arjawāsh va bientôt exécuter Sāsān, gardé sous une tente vers Sinjār (à l'ouest de Mossoul), près de l'étang du Khān. Kān Mā Kān s'introduit dans le camp, libère Sāsān et l'aide à fuir[44]*. Il lui fait ensuite jurer qu'il n'a plus de haine à son égard, et tous deux rentrent à Bagdad. Mais Sāsān déclare ensuite à Nuzhat al-Zamān qu'il ne peut s'empêcher de le haïr.*

44. Une partie non négligeable de l'histoire, depuis la mort de ceux que Sāsān a envoyés à la poursuite de Kān Mā Kān, jusqu'à la libération de Sāsān (M, 225 r°-227 v°) est très résumée dans la version de Būlāq (Bū, I, p. 288).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Nuzhat al-Zamān décide alors de favoriser les intentions de son mari. On fera assassiner Kān Mā Kān à Bagdad même, par sa vieille nourrice Bayālūn[45]*, en qui il a toute confiance. Celle-ci accepte contre de vagues promesses de Sāsān, et se fait donner un poignard empoisonné. Elle a l'habitude de lui raconter des histoires avant qu'il s'endorme. Elle va le trouver pendant qu'il attend un message de sa cousine, elle le lui fait espérer et va passer la nuit auprès de lui, en lui contant de quoi lui faire oublier son attente. C'est d'abord le conte du « Mangeur de hashish », un pauvre homme qui fait des rêves délicieux dans un hammam après avoir pris du hashish, sans perdre cependant totalement le souvenir de sa condition. Kān Mā Kān s'endort détendu, et la nourrice s'apprête à le tuer quand arrive en hâte la mère de Kān Mā Kān que la cousine a prévenue, car elle avait surpris le complot. La mère ne dit rien puisqu'il ne s'est rien passé. Kān Mā Kān réveillé par l'arrivée de sa mère, demande à Bayālūn une nouvelle histoire, et elle lui raconte « Le dormeur éveillé », un conte où la réalité peut être perçue comme un rêve. Kān Mā Kān apprécie à nouveau, mais la mère se réserve de dire plus tard à son fils ce qu'elle sait de Bayālūn. La nuit est bien avancée. La nourrice fait semblant de s'endormir pendant que les autres se laissent aller au sommeil. Bayālūn met alors le couteau sur la gorge de Kān Mā Kān, mais une puce lui est entrée dans le nez, il éternue, Bayālūn s'effraie et laisse tomber le couteau ; Kān Mā Kān qui a compris, s'en saisit et égorge Bayālūn, puis il creuse une fosse et l'enterre dans son logement, en recommandant à sa mère de n'en rien dire. Au matin, comme s'il ne s'était rien passé, Kān Mā Kān vient participer à la cérémonie du Service sultanien* (khidma) *en hommage à Sāsān, puis quitte à nouveau Bagdad. Sāsān se doute que quelque malheur est arrivé à Bayālūn puisqu'elle est introuvable ; il lui faut absolument se débarrasser de Kān Mā Kān, car la rébellion du vizir Darandān gagne une partie de plus en plus importante du royaume*[46]*.*

Kān Mā Kān s'est éloigné de Bagdad, toujours accompagné du Bédouin Ṣayāh, et envisage de gagner le Yémen, puis l'Égypte, afin de revenir en force. Au bout de quatre jours de route, ils arrivent au Wādī-l-Marqab, en plein drame de famille tribale : on est sur le point d'exécuter le jeune Ǧamīl, victime de la tyrannie et de la cupidité de son oncle Ġādir, qui a usurpé ses biens et refuse de lui laisser épouser sa cousine Buthayna[47]*. Kān Mā Kān se sent directement concerné par l'affrontement entre Ǧamīl et son oncle : « Voilà un second oncle Sāsān, encore plus mauvais que lui*[48]*. » Il combat donc pour Ǧamīl, et « le droit fut rétabli dans la famille » de Ǧamīl, dont le clan est ainsi le premier à rendre à Kān Mā Kān, les honneurs royaux du Service sultanien*[49]*. Il continue sa route, après avoir refusé d'accepter, à la grande fureur de Ṣayāh, les troupeaux de chameaux que Ǧamīl voulait lui offrir.*

45. M, fol. 230 r°; Tü, fol. 459 r°; le nom est transformé en Bākūn dans Būlāq.

46. Les versions imprimées ont supprimé le second conte qui était fait pour maintenir le suspense et tenir en haleine l'auditoire. Dans Bū, I, p. 291 (cf. Pléiade, I, p. 291), lorsque la nourrice a finit de raconter « Le mangeur de hashish », la séance est interrompue par l'arrivée de la mère ; la nourrice se sauve alors, trop heureuse d'échapper à la mort, et elle n'est pas tuée par Kān Mā Kān. Nous reviendrons sur les deux contes.

47. Bien que le Ǧamīl de cette histoire soit aussi un poète impénitent dont Kān Mā Kān va avoir beaucoup de mal à contenir les éloges en vers (d'autant que Buthayna versifie également), il n'y a aucun rapport entre ce récit et l'histoire classique de Ǧamīl et Buthayna, comme semble le penser Bencheikh (cf. Pléiade, I, p. 1188) ; seuls les noms sont un clin d'œil à la tradition poétique arabe.

48. M, fol. 251 v°.

49. M, fol. 252 r°.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Au bout de quatre jours de route, ils surprennent une troupe de voleurs conduisant des femmes prisonnières attachées, avec des esclaves noirs, en travers sur le dos des chevaux. Ils les délivrent à l'issue d'une série de combats singuliers, et Kān Mā Kān s'aperçoit que vient de tomber entre ses mains la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī qui conduisait des filles auprès du roi Sāsān. Il la fait donc prisonnière, puis s'arrête au pied d'une montagne où coule une source d'eau fraîche. Kān Mā Kān part alors chasser pour ramener de quoi se nourrir, et confie à Ṣayāh la garde de la prisonnière. Mais Ṣayāh s'endort. La vieille en profite pour se libérer, et égorge Ṣayāh. Quand Kān Mā Kān revient, la vieille a déjà grimpé dans la montagne avec ses filles. Kān Mā Kān veut la poursuivre, mais elle fait rouler sur lui des rochers qui le blessent aux jambes, et s'enfuit, croyant l'avoir tué. Il peut reprendre son souffle, se traîne jusqu'à son cheval Qātūl, et repart seul dans le désert.

C'est alors qu'apparaît un nuage de poussière annonciateur d'une armée en marche, une armée innombrable composée de contingents de toutes les races, qui s'arrête pour cantonner là, et occupe tout l'espace : c'est l'armée du vizir Darandān marchant sur Bagdad, ce que Kān Mā Kān apprend en se mêlant à la troupe. Un soldat le conduit au vizir, et ce sont les grandes retrouvailles. On rend à Kān Mā Kān les honneurs royaux, et on avertit Sāsān à Bagdad où la mère et la cousine de Kān Mā Kān le tenaient pour mort. La marche sur Bagdad se poursuit, et le camp royal est dressé aux portes de la ville. Sāsān et Nuzhat al-Zamān n'ont plus qu'à se soumettre, et ils demandent à Quḍya Fakān une intercession pour eux auprès de son cousin, qu'il accepte par amour pour elle. Mais Kān Mā Kān envisage de ne rester que trois jours à Bagdad, avant de repartir contre les chrétiens pour se venger de la vieille. Avant de repartir il fait célébrer son mariage avec sa cousine pendant que l'appel à la ghazwa *est lancé*[50]*. Le jour du départ de l'armée, Quḍya Fakān décide de partir aussi parce qu'elle ne veut pas se séparer de son mari, de même que Nuzhat al-Zamān qui ne veut pas se séparer de sa fille. Seul Sāsān reste à Bagdad pour garder la capitale. Au bout de 11 jours, ils sont entrés en pays chrétien, et ont dépassé Malatya vers le nord lorsque arrive de Syrie, le sultan Zibl Kān : les chrétiens ont attaqué la Syrie*[51]*, et se sont emparés de tout le pays.*

Quatrième phase : une situation nouvelle, au temps des rois Lāwī, Rumzān et Kān Mā Kān ; le soulagement après l'angoisse

Les nouvelles qu'apporte Zibl Kān sont étranges. Un certain roi Rumzān fils de Marğān[52]*, maître de l'île de Kāfūr et de la coupole de Cristal, qui domine les oasis (vers l'ouest) jusqu'aux passages des Ténèbres, vient de s'emparer de toute la Palestine. Il a juré qu'il ne laisserait subsister aucun roi qui ne lui soit soumis, qu'il prendrait Constantinople et tuerait le roi Lāwī, qu'il occuperait le Hedjaz où il ruinerait le puits de Zamzam et le Maqām Ibrāhīm, et qu'il convertirait le monde entier au christianisme. Il est lui-même chrétien, et on ne comprend pas pourquoi il tuerait les gens de sa religion. Il veut aussi bien imposer tribut au roi Lāwī qu'à l'Iraq. Devant cette situation nouvelle, Kān Mā Kān et le vizir Darandān décident de remettre leur vengeance à plus tard, et de faire demi-tour pour se diriger vers Damas.*

50. M, fol. 258 r°.
51. Sans doute en arrivant par la mer.
52. M, fol. 260 r° ; Tü, fol. 491 r°.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'armée des Banū Nuʿmān marche jour et nuit, et parvient à la Ġuta qu'ils voient du haut de la montagne, et ils se dirigent vers la ville en traversant les jardins. Comme Kān Mā Kān remarque que ces jardins constituent une gêne pour atteindre l'ennemi[53]*, Nuzhat al-Zamān qui a vécu à Damas, propose de couper les arbres pour que les combats soient possibles, et ils passent la nuit à couper les arbres. Au matin l'ennemi se présente, et c'est l'affrontement, à 60 000 du côté musulman, contre 120 000 du côté chrétien. Le lendemain, ce sont les combats singuliers, où Kān Mā Kān tue tous les champions chrétiens ; Rumzān veut aller l'affronter, mais les grands du royaume chrétien ne le lui permettent pas. Le jour suivant, c'est le tour de Bahrām, un des chefs de l'armée musulmane, et les combats singuliers se terminent en mêlée. Les musulmans ont perdu moins de 1 000 cavaliers, alors que les chrétiens ont eu 6 600 morts. Le vizir Darandān est d'avis qu'il faut si possible, avoir des combats singuliers. Mais le roi chrétien*[54] *se décide à aller combattre lui-même. Il affronte Bahrām qui est désarçonné et fait prisonnier, et d'autres champions après lui ont le même destin. Alors Nuzhat al-Zamān sort des rangs, pour combattre*[55]*, et un dialogue s'engage avec Rumzān : elle trouve qu'il parle bien l'arabe et ressemble à son frère Sharr Kān. Puis c'est le combat et, à son tour, elle est désarçonnée et prise*[56]*. En fin de journée le moral des Iraquiens est atteint. Le lendemain Kān Mā Kān veut se présenter au combat, mais le vizir Darandān le devance et est fait prisonnier*[57]*. Kān Mā Kān se présente alors et réussit à blesser Rumzān qui est soigné par sa nourrice Marǧāna. L'affrontement suivant oppose à nouveau les deux rois : il dure une semaine, mais le huitième jour, le cheval Qātūl bronche, Kān Mā Kān est jeté au sol et fait prisonnier*[58]*. Quḍya Fakān décide alors, avec l'accord de Zibl Kān, que le lendemain, pendant que les combats continueront, elle se déguisera en mendiante, passera derrière les lignes des combats, et tentera de libérer les prisonniers. Elle est évidemment arrêtée quand elle s'approche de la tente où ils sont gardés, et elle est conduite devant Rumzān. Elle se présente comme une pauvre femme lésée jadis par les gens de ʿUmar al-Nuʿmān, principalement par Kān Mā Kān et son vizir Darandān, dont elle voudrait bien se venger car ils ont tué des membres de sa famille*[59]*. Le roi Rumzān lui accorde le droit de se faire justice. Elle entre dans la tente, et s'en prend au vizir Darandān qu'elle mord cruellement entre les épaules. Le vizir qui ne l'a pas reconnue, l'insulte, à la grande joie de Rumzān. Kān Mā Kān fait comprendre au vizir de qui il s'agit, et, sur un clignement d'œil de Quḍya Fakān, le vizir entre dans le jeu, et l'insulte de plus belle. Le roi Rumzān est enchanté. La ruse de Quḍya Fakān semble donc réussir, quand arrive Marǧāna, la nourrice du roi. Elle perçoit aussitôt la ruse et fait arrêter la mendiante*

53. Cet ennemi occupe donc la ville.
54. Il est ici appelé Marwazān (M, fol. 262 v°; Tü, fol. 494 r°).
55. Le manuscrit de Manchester est interrompu ici (fol. 263 v°).
56. Tü, fol. 496 r°. La version du manuscrit De Maillet est différente (fol. 275 v°) : le jour s'achève sur cet entretien ; par la suite, on apprend que Nuzhat al-Zamān est prisonnière (fol. 276 r°) mais on ne sait pas depuis quand.
57. Tü, fol. 496 v°.
58. Tü, fol. 497 r°. Le texte du manuscrit De Maillet (fol. 275 v°-276 r°) est plus élaboré. Tü (fol. 297 r°) est sans doute un résumé.
59. Le texte de Tü, fol. 497 v° est ici si résumé, qu'il faut en fait se reporter à celui du manuscrit De Maillet, fol. 276 v°-277 r°, pour comprendre le déroulement de la scène.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

en dépit de ses protestations. Rumzān interroge alors Kān Mā Kān et l'adjure de dire la vérité comme il sied à un roi. Kān Mā Kān reconnaît que c'est sa cousine, et elle est enchaînée avec les autres. La nourrice procède à l'interrogatoire des prisonniers, et montre qu'elle connaît bien l'histoire des Banū Nuʿmān. La journée s'achève sur une promesse d'aide de sa part, et un somptueux repas est envoyé aux prisonniers qui ne comprennent pas la raison de ce revirement[60].

Pendant la nuit qui suit, le roi Rumzān fait un rêve qui le trouble profondément, et le lendemain[61], *il décide de ne pas aller se battre, tandis que les deux armées vont continuer à s'affronter. Il convoque prêtres et moines et leur raconte son rêve : il est assis sur son trône, son omoplate droite se met à trembler, et il en sort une main qui fait le tour de son corps et va rejoindre son omoplate gauche ; puis d'une de ses côtes sort une excroissance qui va rejoindre l'autre côté et s'y enfonce*[62]. *Prêtres et moines se déclarent incapables d'expliquer le rêve, et suggèrent d'avoir recours au vizir Darandān, très savant dans l'interprétation des rêves. Le vizir dit au roi : c'est le signe qu'est apparu pour toi, un frère symbolisé par la main, et une sœur, symbolisée par la côte. Kān Mā Kān révèle alors qu'il a fait lui aussi un rêve, moins traumatisant : on l'avait mis dans une fosse, qui devait être sa tombe ; il a vu dans le trou une ceinture d'or, il l'a ramassée, et elle est devenue une ceinture double, qui s'est changée en une ceinture unique, une fois mise autour de sa taille*[63]. *Darandān fait à Kān Mā Kān une réponse analogue : tu as quelque part un membre de ta famille (que tu vas retrouver). Le roi Rumzān apprécie peu les interprétations du vizir, et décide de faire exécuter les prisonniers car, en apprenant leur mort l'armée d'Iraq s'effondrera, et il pourra envoyer des gouverneurs en Iraq.*

Survient alors la nourrice Marǧāna qui dit à Rumzān « en langue roumie » : si tu fais cela, c'est ta propre famille que tu anéantiras, et elle lui révèle qu'il est le fils de la princesse Abarwīza et de ʿUmar al-Nuʿmān, dont elle lui raconte l'histoire, ainsi que celle des Banū Nuʿmān[64]. *Il porte encore le diamant protecteur que ʿUmar al-Nuʿmān avait donné à Abarwīza, et que Marǧāna lui a mis au cou après sa naissance. Rumzān fait alors venir Nuzhat al-Zamān, et sent qu'il a avec elle les liens du sang. Nuzhat al-Zamān reconnaît Marǧāna qu'elle a rencontrée jadis*[65]. *Le récit de Marǧāna est confirmé par la présence des deux autres diamants, l'un porté par Kān Mā Kān (il lui vient de son père Ḍaw' al-Makān), et l'autre, par Quḍya Fakān (il lui vient de Nuzhat al-*

60. C'est ici que reprend le texte imprimé de Būlāq (I, p. 291), où le récit de ce qui s'est passé depuis la tentative d'assassinat de Kān Mā Kān, est sauté, et résumé en quelques lignes de façon fautive (cf. Pléiade, I, p. 677-678). Il y manque l'arrivée au pouvoir de Kān Mā Kān et l'exposé des relations nouvelles entre les personnages dans le camp musulman ; l'important changement de situation dans le camp chrétien, et l'attaque des chrétiens sur la Syrie. On ignore ainsi que tout ce qui va suivre se déroule devant Damas.

61. C'était un dimanche selon De Maillet (fol. 277 v°).

62. Tü, fol. 499 r° ; M, fol. 277 v°.

63. Tü, fol. 499 r°/v°. La version de Būlāq (I, p. 291) n'a conservé que le second rêve, et l'attribue au roi Rumzān (cf. Pléiade, I, p. 678). Le texte de De Maillet (fol. 277 v°-278 r°) attribue les deux rêves à Rumzān, le premier étant raconté aux moines et aux prêtres, et bizarrement, le second seulement à Darandān. La seule version cohérente est celle du manuscrit de Tübingen.

64. Un rappel utile pour le lecteur ou l'auditeur, à qui l'auteur prend grand soin de détailler les relations de parenté.

65. C'est ici que la version de Būlāq (I, p. 292 ; Pléiade, I, p. 679) introduit l'idée qu'Abarwīza et ses compagnes ont été converties à l'islam par Sharr Kān avant de partir pour Bagdad.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Zamān)[66]*. Les prisonniers sont libérés. Quḍya Fakān se rend auprès des troupes d'Iraq pour leur expliquer la situation, et les combats sont arrêtés. On maintient en place Zibl Kān à Damas, et les deux armées partent ensemble pour Bagdad où Sāsān est également confirmé dans ses fonctions*[67]*. À Bagdad, Kān Mā Kān veut remettre la souveraineté à son oncle Rumzān, mais le vizir Darandān conseille aux deux rois de gouverner ensemble, un jour chacun. De grands banquets concluent cet arrangement.*

L'exercice conjoint de l'autorité par les deux rois[68] *a fait de l'Iraq, une terre de justice et de sécurité, lorsqu'un jour un marchand vient se plaindre d'avoir été attaqué par un groupe de Bédouins et de Kurdes*[69] *qui ont pillé ses marchandises. Les deux rois ont vite fait de retrouver les pillards*[70]*, et de faire rendre au marchand ce qu'ils lui ont pris*[71]*. Le marchand montre à Kān Mā Kān deux écrits, l'un de la main de Sharr Kān, l'autre, de la main de Nuzhat al-Zamān, et celle-ci reconnaît dans le marchand, celui qui l'avait arrachée au bédouin de Jérusalem. Elle lui fait donner 1 000 dinars, un cheval, des esclaves noirs, et des cadeaux*[72]*. Les deux rois interrogent les voleurs, ne retiennent que les trois qui ont organisé la bande : un Bédouin, un chamelier et un esclave noir, et leur donnent la possibilité d'échapper au châtiment qui les attend s'ils racontent l'histoire la plus extraordinaire qui leur soit arrivée. Le bédouin est celui qui avait jadis enlevé Nuzhat al-Zamān à Jérusalem, et il se vante du bon prix qu'il en a tiré en la vendant au marchand. Nuzhat al-Zamān qui l'a reconnu, veut l'exécuter de sa main immédiatement. Mais le Bédouin demande le droit de raconter une histoire plus extraordinaire encore : comment il a été accueilli par un jeune homme et sa sœur, alors qu'il était perdu dans le désert avec sa bande ; comment il est tombé amoureux de la sœur et a voulu l'arracher à son frère, à la pointe de l'épée ; comment le frère a tué un à un tous ses complices, mais lui a pardonné et a voulu faire de lui son ami, et lui a fait des cadeaux ; comment enfin le Bédouin a néanmoins tué le frère pour avoir la sœur qui s'est passé son épée à travers le corps avant qu'il ait pu mettre la main sur elle. À la suite de cette seconde histoire, Nuzhat al-Zamān n'hésite plus et décapite le Bédouin. L'esclave noir est Ġadbān qui avait tenté de violer, puis a tué la princesse Abarwīza, la mère de Rumzān : celui-ci le décapite. Le chamelier est celui que l'on avait payé pour emmener Ḍaw' al-Makān au maristān de Damas, et qui l'avait abandonné à Jérusalem sur un tas d'immondices pouvant alimenter la chaufferie d'un hammām : Kān Mā Kān, fils de Ḍaw' al-Makān, lui coupe la tête aussitôt.*

66. Le manuscrit De Maillet (fol. 279 r°) fait porter le diamant directement à Nuzhat al-Zamān ; dans cette version, Qudya Fakān, la soi-disant pauvresse (chrétienne) n'avait sur la poitrine qu'une croix rouge quand elle est partie pour tenter de libérer les prisonniers (fol. 267 v°) ; c'est raisonnable.

67. Comme si Bagdad était une capitale de province.

68. Pendant un an (DM, fol. 279 v°). Il vaut mieux parler d'exercice conjoint de l'autorité, que d'exercice alterné : jamais on ne voit à l'œuvre dans le conte, cette alternance d'un jour sur l'autre, posée en principe par le vizir Darandān. Simple façon de s'exprimer ?

69. Tü, fol. 501 r°. Le manuscrit De Maillet (fol. 279 v°) y ajoute avec raison des esclaves noirs.

70. Ils sont au nombre de 30 dans Tü, fol. 501 v° ; ils sont devenus 300 dans DM, fol. 280 r° et dans Bū, I, p. 294.

71. Il ne lui manque rien dans Tü, fol. 501 v° ; il lui manque le quart de ses biens dans Bū, I, p. 295.

72. Tü, fol. 502 r° ; dans DM, fol. 280 r° et Bū, I, p. 295 : 100 000 dinars, 50 charges de marchandises et des cadeaux.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Reste à punir la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī par qui tout le conflit entre chrétiens et musulmans a commencé. Son arrière petit-fils Rumzān lui fait porter une lettre commençant par « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Il lui annonce qu'il a achevé la conquête de la Syrie, a envahi l'Iraq où les Banū Nuʿmān ont établi qu'il était le fils de ʿUmar al-Nuʿmān, ce qu'il a fait semblant de croire[73]*, mais qu'il va les mettre à mort, et il invite son arrière-grand-mère à venir y assister. Lorsqu'elle arrive, Rumzān la livre à Nuzhat al-Zamān et à Kān Mā Kān pour qu'ils exercent leur vengeance : elle est accrochée à un gibet ; une tringle de fer est enfoncée dans son sexe, jusqu'à ce qu'il ressorte par l'anus ; elle est criblée de flèches en devenant comme un hérisson , et brûlée. Et ils vécurent jusqu'à la mort en continuant de gérer leur royaume.*

Ainsi prend fin ce très long conte. Il fallait le restituer dans son ensemble. Les éditions imprimées, en résumant de façon maladroite sa dernière partie, en particulier en sautant les transformations qui affectent le monde chrétien et l'apparition de Rumzān, l'ont privé de sens, et interdisent de comprendre ce qui est pourtant la conclusion souhaitée par l'auteur : le soulagement après l'angoisse.

Les « contes insérés » et ʿUmar al-Nuʿmān

La question des « contes insérés » a dû se poser très tôt. C'est sans doute à la suite de cette interrogation que le copiste du manuscrit De Maillet a arrêté son travail, en plein conte de ʿAzīz et ʿAzīza, et que l'auteur de la version donnée dans Būlāq, après le premier conte de la nourrice chargée de tuer Kān Mā Kān (le mangeur de hashish), a sauté le second (le dormeur éveillé), et a continué en résumant d'une façon incompréhensible, et très dommageable pour le sens du conte, ce qui suivait et qui était pourtant essentiel. La notion de « conte inséré » est d'ailleurs très proche, chez les analystes contemporains, de celle d'« épisodes ajoutés[74] ».

Quoi qu'il en soit de notre hypothèse sur les hésitations des copistes, la question de l'harmonie des « contes insérés » avec le reste de ʿUmar al-Nuʿmān, ne doit pas moins être posée. Un premier thème qui semble être essentiel est la passion qui naît nécessairement entre le cousin et la cousine. Dans la troisième phase du conte où Kān Mā Kān s'oppose à Sāsān, c'est cette passion contrariée qui provoque le début de la révolte de Kān Mā Kān contre son « oncle » injuste, le *ḥāǧib*, devenu le roi Sāsān. Ce n'est que très progressivement qu'on voit Kān Mā Kān évoluer de son ambition juvénile d'obtenir la main de sa cousine, à une compréhension davantage politique de sa situation, et que c'est en fait sa situation d'héritier du trône, que « l'oncle Sāsān » refuse de reconnaître.

73. Tü, fol. 505 v°.
74. Cf. chez J. Bencheikh où se distingue parfois mal le passage d'une notion à l'autre (Pléiade, I, p. 1188 et p. 1191, note 43).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le premier « conte inséré » est celui de Tāğ al-Mulūk et Dunya. Il s'inspire du vieux conte d'Ardashīr et Ḥayāt al-Nufūs [75], où un jeune prince est amoureux d'une lointaine princesse dont un marchand lui a donné le portait, et part à sa conquête, secondé par le vizir de son père, conquête d'autant plus difficile qu'à la suite d'un rêve, elle a pris les hommes en horreur ; le vizir fait peindre une fresque où le rêve, légèrement modifié, est représenté ; la princesse est guérie par la vision de la fresque, et tout finit bien. On voit qu'on rencontre déjà ici le thème du vizir protecteur, et versé dans l'interprétation des rêves. L'auteur de Tāğ al-Mulūk complique les choses. Il ajoute au début, le récit du mariage du père du prince, qu'il appelle Sulaymān Shāh, sur lequel nous aurons à revenir. Il nomme ʿAzīz, le jeune marchand qui déclenche la passion du prince, et il lui prête une histoire qui constitue, inséré dans Tāğ al-Mulūk, le second « conte inséré », celui de ʿAzīz et ʿAzīza [76]. ʿAzīza aime profondément son cousin ʿAzīz qui n'y est pas attentif, et elle en meurt ; il l'a délaissée pour une amante, la vieille Dalīla la Rusée [77] ; celle-ci avait pris la forme d'une jeune femme [78], et elle finit par le châtrer pour le punir de s'être laissé enfermer dans la prison d'un mariage légitime ; on l'avait pourtant prévenu : tu ne connais pas la ruse des femmes et les malheurs (que provoquent) les vieilles (*dawāhī al-ʿağā'iz*) [79]. On fait aisément le rapprochement avec la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī du conte « insérant », capable également de transformations surprenantes. Et il est vraisemblable que c'est parce que l'auteur de ʿUmar al-Nuʿmān a voulu insérer ce conte du cousin et de la cousine (par ailleurs très beau), qu'il a modifié l'intrigue du conte primitif d'Ardashīr, ce qui n'est pas allé sans inconvénient pour l'économie générale du récit : ʿAzīz accompagne le prince dans sa quête de l'amante, et constitue en fait un embarras, un double inutile, voire amenant des contradictions dans l'histoire [80]. On voit cependant combien ce « conte inséré » est en harmonie avec la suite de ʿUmar al-Nuʿmān (et le situe également dans la tradition des *Nuits*).

L'histoire de Ṣayāh le Bédouin, le Sancho Pança du conte, qui accompagne un peu malgré lui Kān Mā Kān , aurait pu donner lieu à un « conte inséré » puisqu'il fait au prince le récit de sa vie, à la recherche d'une dot pour obtenir sa cousine [81]. Enfin il y a l'histoire de Ğamīl et Buthayna, sautée par le texte de Būlāq. Elle est traitée en *flash-back* par l'auteur [82]. C'est également celle

75. Il est donné dans les *Nuits* 719 à 738 (Bū, II, p. 215-242 ; Pléiade, p. 3-54). Mieux vaut lire ce conte dans la version de Breslau (t. V, p. 130-264), antérieure à celle de Būlāq.

76. Bū, I, p. 253-254 ; Pléiade, I, p. 562-596.

77. M, 165 v°. Le conte de Dalīla la Rusée se trouve dans les *Nuits* 698 à 708 (Pléiade, II, p. 875-899).

78. L'auteur de la version de Būlāq (I, p. 249-250), qui ne conçoit pas que la vieille ait pu se transformer en jeune femme, en fait la fille de Dalīla la Rusée. La version de Būlāq est suivie par celle de l'édition de Calcutta (I, p. 598), et la traduction de la Pléiade (I, p. 588). Il est d'ailleurs clair qu'ici le personnage de Dalīla la Rusée (qui n'était qu'une spécialiste de bons tours) est contaminé par celui de la vieille Shawāhī dont le pouvoir de transformation est plus grand.

79. Bū, I, p. 250.

80. Le prince perd beaucoup de temps à découvrir le jardin où il pourra rencontrer la princesse, alors que ʿAzīz qui est déjà venu sur les lieux, semble l'avoir oublié. Le récit s'accélère d'ailleurs peu à peu, et prend une allure assez schématique.

81. Bū, I, p. 280.

82. M, fol. 245 v°-250 r°.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'un neveu qui ne parvient pas à obtenir sa cousine d'un oncle qui l'a gravement lésé, alors que le mariage avec la cousine avait été prévu depuis longtemps, et comme on l'a vu, le rapport de ce qui est une sorte de « conte inséré » avec l'histoire de Kān Mā Kān, est établi par Kān Mā Kān lui-même qui y reconnaît sa propre destinée. Le thème du cousin à la recherche de la cousine est alors un thème littéraire porteur [83], dont il ne faudrait pas déduire nécessairement que le mariage préférentiel avec la fille de l'oncle se répand dans la société. Ici, il est repris pour conforter un point important du scénario de ʿUmar al-Nuʿmān. On voit qu'une partie de ces récits qui paraissent étrangers à ʿUmar al-Nuʿmān, s'accorde en fait avec un des thèmes majeurs de ce conte.

Un second thème des « contes insérés » est moins facile à définir. Il semble concerner le rapport entre rêve et réalité. On le trouve dans les deux contes dits par la nourrice Bayālūn, qui doivent détendre Kān Mā Kān et le préparer au sommeil, afin que la nourrice puisse le tuer. Le premier est celui du « mangeur de hashish » : un pauvre hère entre dans un hammam pour laver une blessure au pied qu'il s'est faite en marchant, et prend du hashish ; sans perdre totalement le sens de sa condition, il rêve que les garçons de bain s'occupent bien de lui, lui donnant le titre de vizir ; puis qu'il voit dans le hammam une belle femme avec qui il est sur le point de conclure, lorsqu'on le réveille, trop tôt ; il est nu, le membre en érection [84]. Kān Mā Kān en rit. Le second conte est celui du « dormeur éveillé [85] ». Le calife Harūn al-Rashīd est invité un soir, par un fils de marchand qui ne sait pas qu'il est le calife, et qui voudrait bien être calife rien que pour se venger de voisins rigoristes qui surveillent de trop près sa conduite ; le calife le drogue, l'homme se réveille dans le palais où, pendant un jour, on le traite en calife, et il peut régler ses comptes avec les voisins, sans perdre totalement le sens de ce qu'il est, même si, une fois ramené chez lui pendant son sommeil, il doit quand il se réveille, faire un séjour au *maristān* parce qu'il ne peut oublier qu'il a été calife, mais peut-être seulement en rêve. Harūn al-Rashīd finit par en faire son commensal et le marie. Comme il trouve ses gages insuffisants, il essaie à son tour, avec sa femme, de berner le calife et son épouse, Sitt Zubayda, en leur faisant croire, l'un après l'autre, que lui ou sa femme, est mort, pour percevoir chacun, une allocation d'enterrement [86]. Kān Mā Kān apprécie également l'histoire. En apparence, ces deux contes sont très loin des thèmes de ʿUmar al-Nuʿmān. Mais on peut se demander s'ils ne servent pas à préparer pour la suite, une distinction entre les effets de la drogue qui ne mène qu'à l'illusion ou à la tromperie, et le caractère très différent des deux rêves de Rumzān et de

83. On le trouve déjà dans le manuscrit de Manchester, avant ʿUmar al-Nuʿmān, dans l'histoire racontée par le « faucon cendré » (cf. note 7) où la difficulté des retrouvailles ne vient pas de la dot exigée, mais du fait que l'oncle a été enlevé par une *ǧinniya*, et que le cousin est partagé entre le monde des hommes et celui des *ǧinn*-s.

84. M, fol. 230 r°-231 v° ; DM, fol. 260 r°-261 r° ; Bū I, p. 290-291 ; Pléiade, I, p. 675-676.

85. M, fol. 231 v°-244 r° ; DM, fol. 261 r°-interrompu en 264 r°. Le conte n'est pas donné dans Būlāq, ni dans la traduction de la Pléiade. On le trouve dans Breslau, IV, p. 133-189.

86. Ce joli conte a été traduit par Galland, et publié en 1712 dans le tome IX de ses *Nuits* (cf. Elisséeff, *Thèmes et motifs*, p. 73-74). Le conte précédent n'a sans doute pas été retenu par lui, en raison de la crudité de la scène finale ; il lui a été plus facile d'enlever au conte plus long du Dormeur éveillé, quelques détails du même genre.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Kān Mā Kān, qui sont de véritables rêves, envoyés par Dieu, qu'on soumet à la sagacité du vizir Darandān, et qui sont des prémonitions de la conclusion de ʿUmar al-Nuʿmān.

Enfin le second conte du Bédouin qui avait enlevé Nuzhat al-Zamān, est plus particulièrement destiné à susciter l'indignation contre les bandes de coupeurs de routes composées de semi-nomades et d'esclaves noirs ayant fui leur servitude urbaine, et il s'harmonise tout naturellement avec ʿUmar al- Nuʿmān où le souci des princes de cette époque paraît être de les éliminer pour assurer la sécurité des routes. Les hauts faits de Kān Mā Kān au cours de ses errances, sont généralement dirigés contre eux.

Reste le conte de Ġānim, qui est un ancien conte des *Nuits* [87]. On ne peut trouver à ce conte de l'amoureux respectueux de la bien-aimée de Harūn al-Rashīd, qu'il a sauvée de la mort, aucun rapport avec ʿUmar al-Nuʿmān. La récitation du conte par le vizir Darandān est cependant attestée dans les manuscrits. Lorsque le vizir semble tenté de raconter le conte une première fois, alors que l'armée est encore devant Constantinople, il vient de terminer Tāǧ al-Mulūk et il se réfère à la tradition des *Nuits*, en annonçant, comme s'il parodiait Shahrazade ; « cette histoire n'est pas plus extraordinaire que celle de Ġānim [88] ». C'est peut-être seulement le désir de souligner l'inclusion de ʿUmar al-Nuʿmān dans les *Nuits* [89], qui explique la présence du conte de Ġānim, nous y reviendrons.

Le conte de Ġānim mis à part, on peut considérer ʿUmar al-Nuʿmān comme un ensemble homogène. Il n'y a aucune raison par exemple, de tenir l'épisode où Kān Mā Kān finit par mettre la main sur la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī qui va néanmoins s'enfuir après avoir égorgé Ṣayāḥ, comme une sorte d'ajout que « développent » certaines versions de l'histoire [90]. D'abord parce que cet épisode est utile à la logique du récit qui n'a plus besoin de Ṣayāḥ, sinon égorgé, parce que l'auteur veut relancer le mécanisme de la vengeance, nécessaire à son scénario. Ensuite parce qu'on y trouve, comme dans tous les combats que livre Kān Mā Kān, le même art de l'auteur pour décrire les combats singuliers [91], que dans les affrontements avec

87. Il est placé dans Būlāq, (I, p.125-137 ; Pléiade, I, p. 335-365), juste avant ʿUmar al-Nuʿmān.

88. M, fol. 185 v°.

89. Dans le manuscrit De Maillet, après un blanc (texte non copié depuis le milieu de ʿAzīz et ʿAzīza), le conte de ʿUmar al-Nuʿmān reprend au folio 245r°, vers la fin du conte de Ġānim, qui s'achève au folio 246 r°. Il est à remarquer que le copiste nomme le héros du conte : Ġānim ibn Ayyūb, comme on le trouve dans les éditions imprimées des *Nuits*, alors que ce personnage est appelé Ġānim ibn Abī Ayyūb dans le manuscrit de Manchester (fol. 185 v°, 188 r° et par la suite). C'est également ce dernier nom que Galland donne au héros (nom altéré en « Ganem fils d'Abou Aibou ») au début du tome VIII de sa traduction, publié en 1709. Cf. Nikita Elisséeff, *Thèmes et motifs*, p. 72-73.

90. Cf. Bencheikh dans Pléiade I, p. 1191, note 43. On doit noter d'ailleurs que ces épisodes d'affrontements et de combats singuliers, considérés parfois comme ajoutés, ont sans doute été les plus prisés. Dans un conte aussi long, les « aventures de Kān Mā Kān » peuvent avoir été séparées du reste, et avoir circulé de façon isolée, de même que les « contes insérés » ont été jugés plus faciles à être détachés et publiés ; c'est ainsi que le conte du dormeur éveillé a dû parvenir dans la version de Breslau, lorsque Habicht a eu accès, dans un manuscrit incomplet des *Nuits* qui se trouvait au Maghreb, à « l'histoire d'un nommé Kān Makān » (cf. L. Valensi, *Mardochée Naggiar, Enquête sur un inconnu*, Stock, Paris, 2008, p. 122).

91. On peut admirer la très belle image du nuage de poussière qui se dissipe à la fin de ce combat, et qui découvre seulement les chevaux des voleurs, sans leurs cavaliers qui sont tous morts (M, fol. 254 v°).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

les chrétiens[92]. Voilà qui confirme qu'on ne peut limiter le conte aux versions imprimées qui, en sautant des épisodes et des « contes insérés », en masquent en partie le sens. L'ampleur du conte a gêné les copistes des manuscrits, incertains sur ce qu'il convenait d'y mettre ou d'en enlever. Il est à la mesure des ambitions de l'auteur. Le conte est proche d'une *sīra* par son ampleur, et se situe pourtant dans le cadre des *Nuits*.

Les indices contextuels

On sait qu'il n'est pas possible de dater un conte des *Nuits* à partir d'un élément isolé du récit, nom de monnaie, construction citée, etc. C'est seulement à partir de séries de mots, en langue arabe, qu'on peut tenter de situer dans le temps historique, les diverses versions qui nous sont parvenues, rédigées pour un public d'une certaine époque, ce qui n'implique rien sur le fait de savoir si l'auteur s'est inspiré ou non d'un conte plus ancien. Tous ces mots constituent autant d'indices qui nous permettent de replacer ces versions dans leur contexte temporel. D'autres indices, des présentations de l'espace par exemple, peuvent nous guider vers le contexte géographique dans lequel la version du conte dont nous disposons, a été conçue[93].

Si on examine le vocabulaire du manuscrit de Manchester, on constate la présence d'un ensemble de mots qui peuvent remonter à l'époque mamelouke, et que certains sont employés dans un libellé correct, et qui est en concordance avec le sens du récit, alors que d'autres le sont de façon plus curieuse. On peut citer comme exemples de termes correctement employés : les *nuqabā'*[94] qui sont des officiers subalternes[95] ; le *dihlīz* ou grande tente sultanienne[96] ; la *khidma*[97] ou Service sultanien, cérémonie d'hommage matinal des grands émirs au sultan ; le *barīdī*[98]ou courrier envoyé par le sultan ; l'*iqṭāʿ*[99] ou revenu fiscal d'une terre attribuée à un émir. Les souvenirs de ce temps sont visiblement proches. On trouve aussi d'autres termes de l'époque mamelouke, mais employés dans un sens qui n'était pas le leur, ou déformés. Ainsi le mot *tawqīʿ* est employé dans le conte, pour l'enregistrement d'une exemption de droits de douane que le marchand veut demander à Sharr Kān, pour lui avoir vendu Nuzhat al-Zamān[100], alors que ce terme désignait normalement des actes de nomination ou de dotation[101] ; cet acte que veut obtenir le marchand est appelé un peu plus loin *manshūr sulṭānī*[102], terme qui dési-

92. Ce qui a conduit Paret à considérer le conte comme un *Ritter-Roman*, alors que ce n'en est qu'un des aspects.
93. Cf. Coussonnet, « Pour une lecture historique des *Mille et Une Nuits* ».
94. M, fol. 60 r°, 130 r°, 258 r°, 260 v°, 262 v°.
95. Cf. Gaudefroy-Demonbynes, *Syrie*, Introduction, p. XXXIV et LXII.
96. M, fol. 257 v° ; sur le *dihlīz* sultanien, voir Maqrīzī, *Al-Mawāʿiẓ*, III, p. 740.
97. M, fol. 108 r°, 244 v°.
98. M, fol. 187 v°.
99. M, fol. 210 v°.
100. M, fol. 85 v°.
101. Gaudefroy-Demonbynes, *Syrie*, Introduction, p. LVIII, LXXXVII.
102. M, fol. 88 r°.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

gnait plutôt l'acte constituant un *iqṭāʿ* ou l'expédition de cet acte [103]. Le terme de *kātib al-sirr* [104], « secrétaire d'État » ou Clerc du Secret, est joliment déformé en *kātim sirrihi*, « celui qui tait les secrets (du sultan) [105] ». Dans le conte du Dormeur éveillé, raconté par Bayālūn, les valets de chambre du calife sont nommés *ǧamdarāniyya* [106], au lieu de *ǧamdariyya* [107]. Le *simāṭ* qui désignait le repas commun pris par le sultan et les émirs après le conseil, devient dans le conte, après la prestation de serment à Ḍaw' al-Makān devant Bagdad, une sorte de grand banquet double, l'un pour les émirs, l'autre pour les hommes de troupe (*al-ʿawām*) [108].

D'autres termes sont proprement ottomans, et montrent que c'est dans ce contexte que les copistes et les auteurs du conte le situaient. Les étendards qui flottent au-dessus des troupes de Sharr Kān sont appelés *sanāǧiq* [109]. Les émirs qui se retirent à l'issue d'un conseil sont précédés de *shāwūsh*-s [110]. Les autres manuscrits versent d'autres termes au dossier de la datation ottomane du conte. Dans le manuscrit De Maillet, lorsque le roi Sāsān s'efforce de retenir Kān Mā Kān quand il revient à Bagdad, l'auteur lui fait dire qu'il se propose de lui donner un « émirat de tambours (*ku'ūs*) et de drapeau (*ʿalam*) » et de le mettre comme commandant (*muqaddam*) à la tête d'un « *ṭūmān* [111] », ce qui semble être une façon de désigner un *sandjak-bey* [112]. Dans le manuscrit de Tübingen, on place dans la bouche du marchand qui a vendu Nuzhat al-Zamān à Sharr Kān, et veut être exempté de droits de douane, le mot *kumruk* [113], un mot turc qu'on trouve dans les documents au XVIII^e siècle [114]. Dira-t-on que c'est le copiste qui a introduit un mot de son temps ? Mais, dans le même manuscrit, vers la fin du conte, lorsque le Bédouin qui avait enlevé Nuzhat al-Zamān raconte l'histoire telle qu'il l'a vécue, il dit qu'il n'avait jamais vu plus belle fille en Syrie, pays qu'il nomme *da'ira ʿarabistān* [115], ce qui est une expression ottomane pour désigner la Syrie dans les documents administratifs du XVI^e siècle [116].

103. Gaudefroy-Demonbynes, *Syrie*, Introduction, p. XLIV, LXXXV.
104. *Ibid.*, p. LXVII, LXIX.
105. On doit remarquer que cette expression restera en usage jusqu'au XIX^e siècle.
106. M, fol. 263 v°.
107. Gaudefroy-Demonbynes, *Syrie*, Introduction, p. C.
108. M, fol. 108 r°.
109. M, fol. 60 r°.
110. M, fol. 106 v° ; cf. Mantran, « cā'ūsh », *EI*² II, p. 16.
111. DM, fol. 252 v°.
112. Tambours et drapeau sont deux insignes de souveraineté : cf. Deny, Kunt, « *sandjāk* », *EI*² X, p. 12b, et le *sandjāk* désigne aussi une circonscription administrative (*id.*, p. 13b), comme parfois l'ancien *tümen* (Amitai, « tūmān », *EI*² X, p. 665-666). G. Veinstein me signale cependant qu'il n'a jamais vu, dans les textes ottomans, le mot « *tūmān* » utilisé pour désigner un *sandjak-bey*.
113. Tü, fol. 501 r°.
114. De Sacy, *Chrestomatie arabe* 3, Paris, 1827, p. 280 et note 26 p. 339 (le document date de 1767). Le mot « *gümrük* », me dit G. Veinstein, se rencontre à toutes les époques dans les documents ottomans.
115. Tü, fol. 502 r°.
116. Cf. (Rédaction) « ʿArabistān », *EI*² I, p. 579. Pour G. Veinstein, si le mot « ʿArabistān » est bien utilisé en ottoman (il y a eu au XVI^e siècle un « ʿarabdefterdari », s'occupant entre autres, des finances syriennes), l'expression « da'ira ʿarabistān » ne semble pas utilisé pour désigner la Syrie.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Enfin, on ne s'étonnera pas que dans la version de Būlāq, l'incompréhension d'un passé désormais lointain, s'accentue. On y retrouve les termes vagues des manuscrits : le marchand qui vent Nuzhat al-Zamān à Sharr Kān , lui demande une lettre le recommandant à ʿUmar al-Nuʿmān, qu'il nomme *marsūm* [117], terme qui désignait, à l'époque mamelouke, une autorisation ou un acte de nomination à un poste inférieur [118]. De même, après la cérémonie d'intronisation de Ḍaw' al-Makān, les émirs qui sont dispensés pendant 3 jours, de se rendre auprès du sultan pour la *khidma*, sont devenus les *arbāb al-khidma* [119] (les « seigneurs de la khidma » ?). En revanche il appelle *qānūn*, la taxe grevant le prix de vente éventuel de Nuzhat al-Zamān [120]. Et il fait état de ce qui était peut-être une nouveauté à son époque : Nuzhat al-Zamān veut donner au marchand qui souhaite se rendre à Bagdad, un billet pour le roi ʿUmar al-Nuʿmān, et elle demande une plume de cuivre (*qalam min nuḥās*) pour l'écrire [121], un détail qui se retrouve dans la version de Būlāq du conte de Tāǧ al-Mulūk [122] ; c'est sans doute le premier exemple cité d'un tel outil calligraphique dont il ne reste aujourd'hui qu'un spécimen très tardif [123]. Évidemment, il n'y a pas de plume de cuivre dans les manuscrits. En fait, il est clair que pour l'auteur de la version de Būlāq, cette histoire se situe à l'époque ottomane. Ainsi, lorsque le roi Lāwī (toujours Afrīdūn dans Būlāq) est averti par la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī, qu'elle a tué ʿUmar al-Nuʿmān à Bagdad, et qu'il faut s'attendre à une attaque musulmane, le roi lance un appel à la chrétienté, et les troupes le plus diverses se présentent, dont le manuscrit de Manchester donne une liste fantaisiste, composée en partie de noms de peuples inventés, que reprend fidèlement le manuscrit de Tübingen [124]. L'auteur du manuscrit De Maillet a préféré sauter la liste, l'estimant sans doute incompréhensible. L'auteur de la version de Būlāq a voulu rationaliser les choses, et y a regroupé les noms des peuples susceptibles d'avoir été, à un moment ou à un autre, des ennemis de l'Empire ottoman : « français, austro-hongrois, slovènes, génois, vénitiens [125] ». Ces nombreux indices contextuels plaident en faveur d'un conte d'époque ottomane, bien que l'époque mamelouke ne soit pas encore bien loin, du moins au moment où ont été rédigées les premières versions manuscrites que nous ayons.

Quelques indices contextuels peuvent nous indiquer aussi d'où vient le conte. On pourrait supposer que c'est un conte syrien. L'aventure de Sharr Kān et d'Abarwīza se déroule aux

117. Bū, I, p. 171

118. Gaudefroy-Demonbynes, *Syrie*, Introduction, p. LXXXVII.

119. Bū, I, p. 190. Les éditeurs de Calcutta ayant sans doute trouvé la formule étrange, ont préféré écrire que ne devaient pas se présenter les *arbāb al-khidma*, en expliquant « *li-aǧl al-khidma* / pour faire la *khidma* » (Calcutta, I, p. 466).

120. Bū, I, p. 169.

121. Bū, I, p. 171.

122. Bū, I, p. 260-261.

123. Cf. Déroche, *Manuel de codicologie*, p. 115, et, plus complet, *id.*, *Islamic Codicology*, p.106-107. Cet unique exemplaire, très tardif, est conservé au musée de Fès, et daté de 1284 /1867-1868. (cf. Hamid al-Manūbī, *Ta'rīkh al-warāqa al-maghribiyya*, Fès, 1991, p. 232).

124. M, fol. 119 v°; Tü, fol. 345 v°-346 r°.

125. Bū, I, p. 201 ; j'ai repris ici le texte de Bencheikh (Pléiade, I, p. 492), sans essayer de discuter la traduction exacte de ces noms de peuples.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

marges septentrionales de la Syrie. Le long épisode du pèlerinage de Ḍaw' al-Makān et de Nuzhat al-Zamān s'articule sur l'axe, très important pour la Syrie à l'époque ottomane, qui va de Damas au Hedjaz. Certaines des errances de Kān Mā Kān se situent également dans le désert syrien. Et c'est devant Damas que se joue l'épisode final. Pourtant, hormis le poncif des jardins de la Ghūṭa, la topographie et la toponymie de Damas sont bien décevantes. Lorsque Ḍaw' al-Makān et le *waqqād* font halte à Damas, ils vont se promener pour se détendre « *taḥt iṣṭabl al-Matārama* / sous l'écurie de Matārama[126] » d'où la caravane du *ḥāǧib* partira plus tard vers Bagdad. Le nom de ce lieu imaginaire pourrait bien avoir été forgé à partir de l'ancien *Iṣṭabl al-Ṭārima* cairote[127]. À Damas, le terme normal devrait être *ṭārima*, une loggia de la résidence des gouverneurs, semble-t-il, donnant sur la rue[128]. Le *Khān al-sulṭān* de Damas est situé « à l'extérieur de Bāb al-Khāfiyya », sans doute Bāb al-Ǧābiyya ; mais est-ce une simple faute de copiste[129] ? Par la suite, la caravane qui emmène Ḍaw' al-Makān et le *waqqād*, ainsi que Nuzhat al-Zamān et le *ḥāǧib* vers Bagdad suit un trajet très étrange : Alep, al-ʿAzāh (?), Diyarbakir, Mossoul[130], comme si l'auteur se fiait à quelque liste de garnisons ottomanes, sans bien connaître les lieux. Par la suite, lorsque le vizir Darandān, après avoir installé à Damas le *qawwād* devenu Zibl Kān, rentre sur Bagdad en ramenant avec lui la jeune Quḍya Fakān, le rythme du voyage n'est pas moins étonnant. Ils mettent en effet un mois pour arriver sur l'Euphrate, à Raḥba[131]. Or, généralement, on situe Rahba à 8 jours de Damas[132]. Il y a un dernier épisode enfin, où l'auteur, qui disposait sans doute des ouvrages des géographes arabes sur l'Iraq, expose un curieux itinéraire aquatique. Lorsque Kān Mā Kān, qui vient de quitter Bagdad, rencontre le Bédouin Ṣayāḥ qu'il est amené à rosser parce que ce dernier prétend faire de lui son serviteur, il veut ensuite le jeter dans un canal dont l'eau le mènera jusqu'au Tigre, d'où le courant le portera, par le Naḥr ʿIssa (un important canal) jusqu'à l'Euphrate, qui le ramènera jusque dans sa tribu syrienne[133]. Simple plaisanterie de Kān Mā Kān qui veut se moquer du naïf Ṣayāḥ ? On sait en effet que cette circulation de l'eau, qui a fait la prospérité de la région de Bagdad, se fait de l'Euphrate vers le Tigre, et non l'inverse. On n'accorderait pas d'attention à ces détails s'ils n'étaient pas convergents. De même, lorsque la situation de Kān Mā Kān et de sa mère se dégrade au palais, Kān Mā Kān décide d'aller s'installer « aux extrémités de la ville, sur les kôms où vivent les vagabonds[134] », ce qui évoque une topographie cairote postérieure au XVe siècle, lorsque la ville était cernée de monticules de ruines. Le

126. M, fol. 83 r°. Ce détail n'est pas repris dans De Maillet.
127. C'est la vieille écurie des califes, au centre de l'ancien Caire fatimide (cf. Maqrīzī, *Al-Mawāʿiẓ*, II, p. 457-459).
128. Cf. Laoust, *Les gouverneurs de Damas*, p. 29.
129. M, fol. 85 r°. Le copiste du manuscrit De Maillet, généralement sérieux, a préféré ne pas indiquer cette localisation.
130. M, fol. 101 r°. De Maillet, fol. 181 v°, donne : Alep, l'Euphrate, Mardīn , Mossoul, Diyārbakir, ce qui n'est pas mieux.
131. M, fol. 188 r° ; Bū, I, p. 273.
132. Gaudefroy-Demonbynes, *Syrie*, p. 79-80.
133. M, fol. 215 r° ; DM, 251 r° ; Bū, I, p. 280-281.
134. M, fol. 209 v° ; DM, fol. 248 v° ; Bū, I, p. 277.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

caractère égyptien du conte s'accentue évidemment dans la version de Būlāq, où le chiffre des 360 concubines de ʿUmar al-Nuʿmān est référé au nombre de jours de l'année copte [135], ce qui ne se trouve pas dans les versions manuscrites, et où, lorsqu'on amène à Sharr Kān la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī qui a pris l'apparence d'un pieux ascète, et qu'il veut lui donner une mule pour ses déplacements, il s'agit d' une « mule nubienne [136] ». Mais même dans les « contes insérés », l'influence égyptienne est perceptible ; par exemple dans le conte de Tāǧ al-Mulūk où le sūq des orfèvres se nomme, comme au Caire, la *ṣāġa* [137].

Nous sommes donc amenés à conclure que le conte est l'œuvre d'un auteur égyptien, qui l'a composé à l'époque ottomane, lorsque le vocabulaire de l'époque mamelouke gardait encore une vague signification pour les lecteurs ou auditeurs, soit vraisemblablement au XVI^e^, ou au tout début du XVII^e^ siècle.

Une tentation de *sīra* ?

Il est sensible que l'auteur de ʿUmar al-Nuʿmān a voulu faire grand, comme s'il avait cédé à une « tentation de *sīra* », ces grands romans qui se sont développés à partir du XV^e^ siècle, et se sont épanouis par la suite. On trouve quelques références à la *sīra* de ʿAntar, à l'occasion de la description de tel ou tel cheval, mais les liens les plus nombreux s'établissent avec la *sīra* de Baybars, et celle de Dhāt al-Himma. On peut estimer que l'inspiration majeure, parce qu'elle a vraisemblablement fourni à l'auteur l'idée générale de son intrigue, vient de la *Sīrat Baybars* [138]. On y trouve le thème dominant de la lutte contre les chrétiens et du danger de les voir s'infiltrer dans l'État musulman. La figure du chrétien qui s'introduit par son assimilation de la culture arabo-musulmane, à l'intérieur de l'État musulman jusqu'à occuper les plus hautes places (c'est le cas du maléfique Ǧawān de la *Sīrat Baybars*, devenu grand cadi d'Égypte) est largement reprise dans les aventures de la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī, sainte femme qui finit par diriger la piété de ʿUmar al-Nuʿmān, ou qui devient un ascète assez proche de Sharr Kān et de Ḍaw' al-Makān, pour leur suggérer des actions militaires favorables aux intérêts chrétiens. Ici, c'est une femme qui tient le rôle de Ǧawān, ce qui s'accorde avec le thème général des *Nuits*. Même si cette *sīra* largement liée à l'histoire des sultans circassiens dans l'Égypte du XV^e^ siècle [139], devait avoir perdu de son actualité au XVI^e^ siècle, l'auteur de ʿUmar al-Nuʿmān s'en est certainement inspiré.

135. Bū, I, p. 139.
136. Bū, I, p. 220.
137. M, fol. 182 r°.
138. Cf. Lyons, *The Arabian Epic* 2, p. 45-119. On la trouve résumée par Lyons, avec des développements qui n'existaient pas tous au moment où l'auteur de ʿUmar al-Nuʿmān a conçu son conte. Pour une réflexion sur les débuts, voir Garcin (dir.), *Lectures du Roman de Baybars*; et Herzog, *Geschichte und Imaginaire*.
139. Cf. Garcin « De l'utilité changeante du Roman de Baybars » (*Lectures*, p. 115-142) et N. Naamoune, « La 'modernisation' de la vie de Baybars au XV^e^ siècle » (*Lectures*, p. 143-158).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'autre *sīra* dans laquelle l'auteur a puisé est celle de *Dhāt al-Himma*[140]. Elle n'est pas sans lien avec la précédente puisque le maléfique Ǧawān est le descendant du ʿUqba de *Dhāt al-Himma*[141]. Ici, il s'agit d'épisodes factuels. On sait qu'on retrouve dans ʿUmar al-Nuʿmān, un certain nombre d'épisodes qui semblent trouver leurs modèles dans Dhāt al-Himma. : les circonstances de la naissance du fils d'Abarwīza, et l'exécution finale par Rumzān , de l'esclave qui a tué sa mère ; un faux saint homme[142] ; le cheval Qātūl acquis d'un voleur de chevaux blessé[143] ; la lutte entre Abarwīza et Sharr Kān[144] ; le monastère des trésors, où sont attirés les musulmans, le traître prétendant être invisible, le feu mis à l'entrée de la grotte, l'évasion finale du héros prisonnier qui fait éclater ses liens et libère ses compagnons[145] ; la princesse qui désarçonne le héros avec l'extrémité basse de sa lance, le viol de la princesse pendant qu'elle est droguée[146]. Le prototype de Sharr Kān est visiblement al-Ṣaḥṣāḥ, le héros du début de cette *sīra*[147]. Ces emprunts ne sont pas négligeables. On peut se demander si dans les manuscrits tardifs de *Dhāt al-Himma*, des éléments de ʿUmar al-Nuʿmān n'ont pas pu passer dans la *sīra*, plutôt que l'inverse. Même si on refuse cette hypothèse, on doit remarquer que les éléments en question appartiennent au début de *Dhāt al-Himma* où c'est seulement après la mort de d'al-Ṣaḥṣāḥ, que la *sīra* trouve son centre géographique autour de Malatiyya / Mélitène. Dans ʿUmar al-Nuʿmān, c'est également au début qu'on les trouve, comme s'ils avaient été destinés à attirer les faveurs initiales d'un public qui pouvait les reconnaître. Ensuite les deux histoires divergent. Il fallait sans doute, donner un passé à cet affrontement entre chrétiens et musulmans, et en évoquer les temps héroïques, nous y reviendrons.

On sait qu'on a tenté de retrouver dans ʿUmar al-Nuʿmān des épisodes des combats contre les Byzantins[148]. R. Paret met en rapport le siège infructueux de Constantinople, pendant quatre ans dans le conte, avec le siège d'un an (717-718) mené sans résultat par le fils du calife ʿAbd al-Malik, Maslama, (qui, dans *Dhāt al-Himma*, dirige l'expédition où al-Ṣaḥṣāḥ lutte avec la princesse byzantine, comme Sharr Kān plus tard avec Abarwīza). Constantinople fut alors défendue par l'empereur byzantin Léon III l'Isaurien (716-740) qui serait le roi Lāwī du conte. De même R. Paret établit un lien entre l'hostilité au roi Abarwīz, roi de Césarée/Qayṣariyya, et la prise de cette ville par Maslama en 725[149]. Rien dans le conte ne permet de reconnaître

140. Cf. Canard, « Dhū l-Himma ou Dhāt al-Himma », II, p. 240-246, et Lyons, *The Arabian Epic* 2, p. 151-211 ; sur le rôle de cette *sīra* à l'époque mamelouke, cf. Garcin, « *Sîra*/s et Histoire », p. 48-49.
141. Cf. Lyons *The Arabian Epic* 1 , p. 128-129.
142. *Ibid.*, vol. 2, p. 151.
143. *Ibid.*, p. 152.
144. *Ibid.*, p. 153-154.
145. *Ibid.*, p. 154.
146. *Ibid.*, p. 157.
147. Cf. Lyons, *The Arabian Epic* 3, en particulier p. 311-313.
148. Cf. Canard, « Les expéditions des Arabes », p. 113-114) ; *id.*, « Un personnage de Roman arabo-byzantin », p. 88 ; Goossens, « Autour de Digénis Akritas» ; *id.*, « Eléments iraniens et folkloriques» ; Canard, « Delhemma, Sayyid Battâl et ʿOmar al-Noʿmân ».
149. Paret, *Der Ritter-Roman*, p. 23. Sur Maslama, cf. Rotter, « Maslama b. ʿAbd al-Malik b. Marwān », *EI*² VI, p. 729.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

dans le « siège de Constantinople », ce siège de 717-718, un siège pourtant très particulier, aussi bien par ses circonstances (peste, emploi du feu grégeois par les Byzantins) que par les légendes qui se sont développées à son sujet (« source de Maslama », « mosquée de Maslama », etc.) [150] ; elles auraient dû au moins faire l'objet d'allusions dans le conte si l'auteur de ʿUmar al-Nuʿmān avait voulu qu'on y reconnaisse ce siège célèbre. C'est d'ailleurs peut-être une précaution de sa part d'avoir situé son conte « avant le califat de ʿAbd al-Malik », donc avant le califat de son fils Sulaymān, durant lequel le siège eut lieu : son « siège de Constantinople » à lui, est tout différent. Il reste cependant que c'est sans doute à partir du souvenir de ce siège infructueux qui avait duré toute une année, que l'auteur a imaginé, dans le conte, un siège infructueux de quatre ans.

H. Grégoire a proposé de trouver au nom de Sharr Kān, une origine grecque, car ce nom « n'a aucune étymologie ni en persan, ni en arabe, ni en turc [151] ». Dans le conte, il est pourtant dit [152] que ce nom (formé à partir du mot *sharr* qui indique le mal que peut causer quelqu'un), lui avait été donné par son père dont il est un peu le double de ce point de vue, parce que c'était un « redoutable jouteur [153] », une calamité pour les ennemis. On peut se demander d'ailleurs si tous ces noms en Kān dans le conte, qui sont en majorité des noms de princes, n'indiquent pas un rapprochement malicieux à faire avec le titre de « Khān », ce que le conteur pouvait bien se permettre.

En fait, c'est seulement à partir de la *sīra* de Dhāt al-Himma, dont l'auteur de ʿUmar al-Nuʿmān s'est inspiré, qu'on peut mener des recherches d'archéologie historique. ʿUmar al-Nuʿmān reste un conte, parfaitement libre à l'égard de l'Histoire, il « ne fait référence à aucun substrat historique reconnaissable », comme l'écrit J.-P. Guillaume [154], et ce n'est visiblement pas ce substrat qui intéresse l'auteur du conte. En revanche, on sent bien chez lui la volonté de rapprocher ʿUmar al-Nuʿmān de cette très populaire *sīra*.

Un monde « nuʿmanien »

On a constaté que, dès le début du conte, l'auteur a pris soin de situer son récit dans l'histoire-fiction [155]. Un public populaire n'a pu retenir du récit que les faits d'armes et la quête de la cousine bien-aimée, mais même les lecteurs ou auditeurs moyennement cultivés ne pouvaient

150. Cf. article de Rooter cité ci-dessus, et sur les légendes, l'article « Kustantiniyya » de Mordtmann, *EI*² V, p. 537.

151. Grégoire, « Échanges épiques arabo-grecs, Sharkan-Charzanis », p. 376. Il conduit son étude à partir d'un chant épique grec, dont la date n'est pas donnée, et qui semble davantage s'être inspiré du conte des *Nuits*, que l'inverse, bien que l'auteur récuse cette hypothèse (*ibid.*).

152. M, fol. 57 r° ; 158 r° ; Bū, I, p. 139.

153. Pléiade, I, p. 366. On doit remarquer qu'un des personnages de la *sīra* de Baybars porte le nom de *Sharr al-Huṣūn* (Lyons, *The Arabian Epic* 2, p. 92) et qu'il lui arrive, à Bursa, en Anatolie, une aventure avec une jolie fille (*ibid.*, vol. 3, p. 183-184), qui ressemble à un lointain écho de la recontre entre Sharr Kān et Abarwīza. Ici aussi, on ne peut s'empêcher de penser que la *sīra* s'est inspirée du conte des *Nuits*.

154. Cf. Guillaume, « ʿUmar al-Nuʿmān », *EI*² X, p. 900.

155. Cf. Garcin, « *Sîra*/s et Histoire », p. 236-238.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

manquer de buter sur l'impossibilité de considérer cette longue histoire comme une fresque historique. Un roi ne pouvait avoir eu pour capitale Bagdad, fondée par les Abbassides, s'il avait vécu avant même le calife umayyade ʿAbd al-Malik, lui-même, bien antérieur aux Abbassides. Et quel grand roi arabe aurait pu déjà être à la tête d'un immense Empire musulman que le conte décrit comme bien plus vaste que celui de ʿAbd al-Malik ? Le lecteur ou l'auditeur ne pouvait s'égarer dans la recherche de quelque puissant Nuʿmān, roi de Ḥīra[156], qui n'aurait rien eu de musulman.

Mais il est très probable qu'au XVIe siècle, la question ne s'est même pas posée. L'habitude alors commune, de nommer *nuʿmānī* ce qui se référait aux Ottomans, du fait de leur adoption de l'école juridique d'Abū Ḥanīfa, de son nom al-Nuʿmān b. Thābit, indiquait assez que le conte devait avoir quelque rapport avec les Ottomans, le grand Empire musulman du temps. Car « ʿUmar al-Nuʿmān » est, lui, un véritable nom, ou plutôt l'association de deux noms. Le nom ʿUmar, fait très vraisemblablement référence au second des califes Rāshidūn, l'initiateur de l'Empire musulman. Les Ottomans n'étaient-ils pas les héritiers des grands califes du passé ? Mais le nom Nuʿmān est le plus significatif. C'est au XVIe siècle que ʿIsām al-Dīn Tashköprüzade compose, jusqu'en 1558, son grand dictionnaire biographique des savants et religieux ottomans, qu'il intitule, avec un double jeu de mots, *al-shaqāʾiq al-nuʿmāniyya fī ʿulamāʾ al-dawla al-ʿuthmāniyya*[157] où l'adjectif *nuʿmānī* sert à qualifier un ouvrage sur les savants de la *dawla ʿuthmāniyya*. Et on ne peut pas ne pas penser à la mystérieuse *al-Shajara al-nuʿmāniyya fi-l-dawla al-ʿuthmāniyya*, « L'arbre de Nuʿmān au sujet de la dynastie ottomane », série de commentaires abstrus d'une prédiction attribuée à Ibn ʿArabī[158] ; et dans ce dernier titre, l'adjectif « nuʿmānī » est encore davantage associé à la dynastie ottomane. Bien que la succession des sultans y soit « prédite » à partir du moment où Sélim Ier a fait édifier à Damas, en 1518 un grand complexe architectural sur la tombe d'Ibn ʿArabī[159] (Constantinople n'est plus à prendre, comme le fait remarquer D. Gril), le destin de l'Égypte dans l'Empire ottoman est au centre des commentaires. On sait que les premiers manuscrits connus sont datés de 1650 et 1653[160] , ce qui pourrait bien indiquer que la dernière mise au point égyptienne du texte s'est faite à l'époque de la prépondérance de Riḍwān Bey au Caire (1635-1656)[161]. On retrouve dans la *Shajara* des éléments qui ne sont pas étrangers à notre conte, et les relations

156. C'était l'hypothèse de Paret (*Der Ritter-Roman*, p. 20).

157. Ce qu'on pourrait rendre par « La floraison des savants dans l'État ottoman », avec un double jeu de mots, puisque, en arabe, *shaqīq al-nuʿmān* désigne l'anémone, mais avec une référence ici au rite hanéfite dominant dans le domaine ottoman. Sur cet auteur, cf. l'article « Tashköprüzade », de Flemming, p. 377.

158. Je reprends ici la traduction du titre, donnée par Gril, dans « L'énigme de la Shajara al-nuʿmaniyya ».

159. On doit noter que la prédiction d'Ibn ʿArabī est restée associée à cette construction. Un historien de Mossoul au XVIIIe siècle, en rappelle encore la formulation cryptée : « Lorsque le sultan Sélim conquit Damas en 922 (1516), il se rappela les paroles du Chaykh Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī : "quand le *sīn* (initiale de Sélim) entrera dans le *shīn* (initiale de Shām, soit Damas) alors apparaîtra le tombeau de Muḥ'yī al-Dīn", et il ordonna la construction de la mosquée de Chaykh Muḥ'yī al-Dīn » (Kemp, *Territoires d'islam*, p. 59).

160. Une époque où il est « prédit » que l'Égypte va faire une « sortie de justice » (une juste sortie, dans l'ordre ?) du domaine ottoman (cf. Gril, « L'énigme de la Shajara », p. 135).

161. Cf. Raymond, «Les provinces arabe», p. 398.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

entre les deux textes pourraient faire l'objet d'une étude, qui aurait demandé trop de travail pour être entreprise ici. Quoi qu'il en soit, c'est bien de la lignée ottomane que nous allons suivre le destin fictif.

Le grand Empire que gouverne ʿUmar al-Nuʿmān est à la mesure des ambitions ottomanes qui vont d'interventions possibles dans les îles des mers d'Extrême-Orient, jusqu'au pays des Noirs[162]. On retrouve cette ampleur des ambitions ottomanes dans la composition de l'immense armée, très cosmopolite, que le vizir Darandān a réunie pour soutenir la cause de Kān Mā Kān : « Des troupes de toutes les races, Arabes, ʿAjam, Turcs, Daylamites, Orientaux, Iraquiens, Hedjaziens, Yéménites, Hindous, Maghrébins[163]. » Cette ambition à la domination universelle a un fondement. Au-delà de la fantaisie du conte, qui veut que la querelle entre chrétiens et musulmans soit née des agissements de la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī, il est clair que l'idéologie, au moins officielle, du pouvoir est la guerre sainte[164]. Ḍaw' al-Makān lors de son investiture, apparaît avec les deux épées[165] : si, lorsqu'il s'assied sur le trône, il pose le sabre qui symbolise sans doute simplement son pouvoir royal (*al-namsha*[166]) sur ses cuisses, il est aussi ceint de l' « l'épée prophétique » (*al-sayf al-nabawī*)[167]. C'est l'impérieuse obligation du *ǧihād* que proclame Ḍaw' al-Makān dès qu'il est reconnu comme sultan, et c'est ce qui fait que Sharr Kān renonce à ses ambitions personnelles, et accepte l'investiture de son frère ; se rassemblent alors des troupes venues de toutes les provinces de l'Empire[168].

Cela ne signifie pas que l'auteur soit totalement dupe. Le pouvoir ottoman a peut-être commencé comme tous les autres, par de simples raids de pillage. Lorsque Kān Mā Kān décide de se mettre au brigandage pour amasser des biens, et obtenir sa cousine de son oncle Sāsān, il s'élance à cheval sur des troupeaux à la pâture, gardés par des esclaves noirs, en récitant des vers qui sont un hymne à la vaillance et à la générosité des Nuʿmān[169]. Le cavalier turc isolé qui encadre les esclaves, lui fait remarquer qu'il est bien hardi de vouloir razzier ces troupeaux, car ils appartiennent aux « champions (*abṭāl*) des Baḥriyya, des Mongols du Khwārazm et des

162. M, fol. 58 r° ; DM, fol. 158 r°. Le texte de Būlāq (I, p. 139), plus désordonné, donne à ce cadre un caractère fantaisiste qui ne me semble pas correspondre au texte initial.
163. M, fol. 256 r° ; DM, fol. 261 r°. Dans le conte de ʿAjīb et Ġarīb, Murād Shāh est dit « roi des Persans, des Turcs et des Daylamites », cf. Garcin, « Approche ottomane », p. 19.
164. Cf. Imber, « The Ottoman Dynastic Myth ».
165. Cf. Alderson, *The Structure*, p. 41, note 3, et Garcin, « Approche ottomane », p. 14-15 de l'article D.
166. Le terme de *namsha* (ou *nimsha* ou *nimǧā* , cf. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* II, p. 724), poignard courbé, qui, à l'époque mamelouke, était un symbole du pouvoir sultanien, semble en être venu à désigner un sabre droit (cf. Kazimirsky, *Dictionnaire arabe-français* II, p. 1348).
167. M, fol. 107 v°. On retrouve d'ailleurs tout le cadre cérémoniel, avec la présence des « porte-sabres » (M, fol. 107 v° ; DM, fol. 186 r°) ; sur cette fonction, voir Shai Har-El, « Silahdār », *EI*² IX, p. 633 ; Veinstein, «L'Empire dans sa grandeur», p. 196.
168. M, fol. 118 r°-118 v°, où les deux princes sont accueillis à Bagdad par les gens du *ġazwū* et du *ǧihād* ; DM, fol. 192 v°-193 r° ; Bū, I, p. 199-200.
169. Le poème dans M, fol. 220 r°, et dans DM, fol. 254 v°, compte 6 vers, et seulement 4 dans Bū, I, p. 285 (cf. Pléiade, I, p. 660).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Circassiens[170] » ; ce ne sont vraisemblablement pas des bandes de hors-la-loi qui sont désignés là[171], mais des pouvoirs qui ont précédé les Ottomans (Mamelouks Baḥrides et Circassiens, Mongols d'Iran), et qui avaient eux-mêmes eu recours au pillage. Kān Mā Kān s'empare donc des troupeaux, et tue ensuite leurs propriétaires.

Mais ces peu avouables débuts sont loin. La politique des sultans a bien changé. Elle repose désormais sur le respect de la justice, et l'assurance de la sécurité, ce qui permet la prospérité et attire les marchands. Ces deux valeurs de justice et sécurité seront fermement établies à Bagdad lors du règne final conjoint de Kān Mā Kān et Rumzān[172], mais ils ne feront que suivre en cela l'exemple d'un autre roi, Sulaymān Shāh, le père de Tāǧ al-Mulūk. On a vu que le « conte inséré » de Tāǧ al-Mulūk et Dunya était un remaniement du vieux conte d'Ardashīr et Ḥayāt al-Nufūs, où l'auteur de ʿUmar al-Nuʿmān avait introduit un nouveau personnage, ʿAzīz et l'histoire de ses relations avec sa cousine, ce qui avait sans doute pour objet de correspondre aux autres quêtes de la cousine dans ʿUmar al-Nuʿmān, dont celle de Kān Mā Kān. Mais le conte de Tāǧ al-Mulūk diffère du conte d'Ardashīr d'une autre façon : il est augmenté en ses débuts d'un long récit relatif au mariage du père de Tāǧ al-Mulūk, qu'il appelle Sulaymān Shāh, roi d'une ville dite « la Terre Verte » derrière les montagnes d'Isfahān[173]. C'est une première nouveauté par rapport au conte d'Ardashīr qui a servi de modèle, car la version de Breslau du conte d'Ardashīr, ne mentionnait pas sur quel pays régnait le père d'Ardashīr, ni même son nom[174] ; la version de Būlāq le nommait Al-Sayf al-Aʿẓam Shāh (« La très sublime épée » ?), ce qui était à peine un nom, et cette version en faisait un roi de Shīrāz[175]. Autre nouveauté : dans le conte d'Ardashīr, le roi cherche dans des drogues appropriées, un remède aux difficultés qu'il a pour engendrer un fils[176] ; dans le conte de Tāǧ al-Mulūk, le problème est différent : le roi a des concubines, mais pas d'épouse, et seule une épouse qui soit fille d'un roi musulman pourrait lui donner un fils en qui il puisse avoir confiance, nous reviendrons sur ce point. Mais Sulaymān est un roi puissant, dont le pouvoir est reconnu de tous, et il va facilement être accepté pour gendre par le roi de la Terre Blanche, Shāh Tarad, (Zahr Shāh dans Būlāq), trop honoré de lui donner sa fille en mariage[177]. Le père attribue à l'enfant qui naît, le nom d'honneur de Tāǧ al-Mulūk, mais son vrai nom est Ghāzān[178] (transformé en

170. M, et DM, *ibid*. Le texte de Būlāq (I., p. 285) remplace cela par « la *ʿiṣāba* (la bande) *rūmiyya* et la *firqa* (fraction) *sharkasiyya* » ; Calcutta, I, p. 682 donne : « la *ʿiṣāba rūmiyya*, et les champions des *baḥriyya* et la *firqa sharkasiyya* ».

171. C'est ce qu'a compris Bencheikh (Pléiade, I, p. 660).

172. DM, fol. 279 v° ; Bū, I, p. 294.

173. M, fol. 146 v° ; DM, fol. 213 v° ; Bū, I, p. 228.

174. Breslau, V, p. 131.

175. Bū, II, p. 215 ; cf. Pléiade, III, p. 3.

176. Seule la version de Būlāq mentionne ces difficultés qui sont un vieux poncif des contes. La version de Breslau (abrégée ?) n'en mentionne pas, et entre directement dans l'histoire.

177. M, fol. 146 v° sq. ; DM, fol. 213 v° sq. ; Bū, I, p. 228.

178. Ce nom se trouve seulement dans DM, fol. 216 r°.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Khārān dans Būlāq[179]). L'enfant grandit et tous ceux qui l'approchent espèrent être parmi ses émirs quand son père mourra[180]. Par la suite, Tāğ al-Mulūk rencontre ʿAzīz, un marchand, attiré dans le royaume par la justice de Sulaymān, et c'est ʿAzīz qui l'entraîne dans la quête de la princesse lointaine[181]. Le conte suit alors un cours à peu près semblable à celui du conte d'Ardashīr. À la fin du conte, on retrouve cet éloge appuyé du roi Sulaymān Shāh. Comme dans le conte d'Ardashīr, le prince accompagné du vizir, a bien réussi à rejoindre sa princesse, et il s'est enfermé avec elle dans le palais ; le vizir est alors rentré précipitamment prévenir le roi que son fils a disparu ; le vizir a bien agi, car le père de la princesse les a surpris, et veut faire exécuter le prince. De même que le père d'Ardashīr, Sulaymān vient assiéger la ville où son fils est prisonnier, et le père de la princesse, effrayé, consent vite au mariage, mais craint qu'on veuille lui prendre son royaume. Ce que le conte de Tāğ al-Mulūk ajoute à nouveau au conte d'Ardashīr, c'est la réponse à ces inquiétudes. On rassure le roi : il gardera son royaume : « Sulaymān n'est pas comme les rois précédents ni comme les anciens sultans, c'est un sultan de justice et de sécurité, dont la renommée s'est répandue dans tous les pays ; il n'a pas son pareil, c'est le Maître de la Terre Verte, des deux colonnes et des montagnes d'Isfahān[182]. » Voilà donc une nouvelle façon de désigner Sulayman. Pour les lecteurs des *Nuits* telles qu'elles se présentaient à l'époque du manuscrit de Manchester et du manuscrit De Maillet, ce titre n'est pas inconnu. Le conte de Khaylağān, qui précède ʿUmar al-Nuʿmān[183], est en effet raconté à un certain maître du royaume de Perse, qui régnait dans le Ville Verte et des deux colonnes[184]. On peut se demander si cette appellation de « Ville Verte et des deux colonnes », ne désigne pas Istanbul, dont « les deux colonnes » étaient peut-être alors encore l'ornement le plus frappant[185]. Quoi qu'il en soit, l'importance accordée à cette présence de Sulaymān dans le conte de Tāğ al-Mulūk, est évidente : dans le manuscrit de Manchester, le conte de

179. Bū, I, p. 232. La beauté du nouveau-né est célébrée, dans cette version, par un curieux poème guerrier, où visiblement on attend du fils du roi, qu'il soit un prince vaillant, et qu'il se passe rapidement du lait de sa nourrice. Le poème se termine par : « Sevrez-le au plus vite, que bientôt il trouve plus savoureux à boire le sang de ses ennemis » (traduction Bencheikh, Pléiade, I, p. 555). On peut remarquer que le seul nom d'honneur, « *Tāğ al-mulūk* » / « la couronne des rois » semble indiquer une hiérarchie prévue entre le prince qui naît et les autres rois ; ce n'est pas « *Tāğ al-Mulk* » / « la couronne de la royauté ».

180. M, fol. 150 v° ; DM, fol. 216 r°.

181. M, fol. 151 v° ; DM, fol. 217 r° ; Bū, I, p. 233.

182. M, fol. 183 r° ; Bū I, p. 269.

183. Cf. *supra*, note 6.

184. M, fol. 24 r° ; DM, fol. 138 v°. Le nom du roi, un nom de fantaisie, est difficile à lire. Le folio 24 r° de Manchester, sans doute endommagé, a été recopié (par Varsy ?) et donne Badrhawān al-Rayān. Le manuscrit De Maillet porte : Badrjarwān al-Rayān.

185. Ces deux colonnes étaient la colonne de Constantin, ou « colonne brûlée », haute de près de 35 m, et la colonne de Justinien, dite de Théodose, haute de 20 m. Sur ces deux colonnes, cf. Majeska, *Russian Travellers*, p. 237-240 et 260-263. Vers 1582, le voyageur français Jean Palerne (cf. Palerne, *D'Alexandrie à Istanbul*, p. 247, 248) mentionne un certain nombre de grandes colonnes (p. 247, 248). Jean Thévenot (*L'Empire du grand Turc*, p. 63) vers le milieu du XVII^e^ siècle, décrit plus précisément la colonne de Justinien et la « colonne brûlée ».

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Tāğ al-Mulūk est illustré de 5 vignettes, dont 3 concernent Sulaymān [186] ; ces mêmes vignettes sont reprises dans le manuscrit de Tübingen, augmentées de 5 autres toutefois pour le reste du conte de Tāğ al-Mulūk [187]. Je ne crois pas qu'un lecteur ou auditeur de l'époque ait hésité à reconnaître en Sulaymān, le Soliman ottoman. On retrouve dans le contexte qui le présente, l'idéal du bon gouvernement ottoman (justice et sécurité), les ambitions du sultan de contrôler la Perse (il n'est maître que des « montagnes d'Isfahān », non de la ville elle-même), et son espoir qu'un fils conquérant (appelé Ghāzān) lui succède, et réalise ses ambitions. Le conte de ʿUmar al-Nuʿmān étant vraisemblablement bien postérieur à la mort du sultan en 1556, on y reviendra, cet éloge de Soliman ne peut être considéré comme une flagornerie intéressée, mais comme une célébration de celui qui avait manifesté la puissance ottomane [188].

L'auteur a également une façon très ottomane de présenter l'armée musulmane. Au début du conte, au temps du roi ʿUmar al-Nuʿmān, l'organisation de l'armée laisse visiblement à désirer. Lorsque la princesse Abarwīzā affronte Sharr Kān , elle ne lui cache pas que l'armée musulmane lui fait mauvais effet : « Je n'ai pas vu que vous ayez une organisation (*tartīb*) digne des rois, je vous ai vu plutôt comme des bandes rassemblées (*ṭawāʾif muğammaʿa* [189]). » Ce n'est sans doute pas là qu'une allusion au caractère cosmopolite de l'armée, que nous avons déjà évoqué, mais à la conduite des raids dévastateurs sur le terrain, menés par des éléments avides de butin. Et il semble que, même sous Soliman , cela ait été le cas [190]. Mais l'auteur n'oublie pas « la vision des princes », et l'organisation de la guerre selon les règles conçues par le pouvoir central. Ḍawʾ al-Makān a commencé par distribuer aux troupes le montant du *kharāğ* de Syrie [191]. La mobilisation ordonnée par Ḍawʾ al-Makān dure un mois pour permettre à toutes les troupes d'arriver, y compris les *ʿurbān* [192]. Ensuite l'armée progresse dans l'ordre, et lentement : chaque semaine, la marche est interrompue pendant 3, 4 ou même 5 jours pour que les

186. M, fol. 147 r° où la vignette est intitulée « le roi Sulaymān et son vizir » ; au fol. 148 v°, on trouve « le roi Tarad assis, et le vizir du roi Sulaymān » ; au fol. 184 r°, c'est « le roi Sulaymān, son fils, et le roi Shahramān (le père de la princesse) ».

187. Les 3 vignettes de Manchester sont reprises aux folios 372 v°, 373 v° et 412 r° ; 2 autres (fol. 383 v° et 389 v°) illustrent ʿAzīz et ʿAzīza ; les 3 autres (fol. 404 v°, 406 v° et 408 r°) illustrent le conte proprement dit.

188. En revanche le conte de Khaylağān, qui précède ʿUmar al-Nuʿmān dans les manuscrits de Manchester et de De Maillet, où les références au Yémen sont si nombreuses (cf. note 7), n'est sans doute pas sans rapport avec l'occupation du Yémen par les troupes de Soliman en 1538.

189. M, fol. 64 r° ; DM, fol. 162 r° ; Bū, I, p. 145 (qui transforme *tartīb* en *tarbiyya*).

190. Veinstein, «L'Empire dans sa grandeur», p. 201.

191. M, fol., 118 r° ; DM, fol. 192 v° ; Bū, I, p. 199. C'est à la fois un don de joyeux avènement (il y a peut-être ici un peu de malice de l'auteur, Ḍawʾ al-Makān se montrant plus habile qu'un Sélim II qui avait malencontreusement refusé de le faire), et une distribution d'entrée en campagne (cf. Murphey, *Ottoman Warfare*, p. 90), suivie d'un banquet, appelé ici *simāṭ*, organisé par le vizir, peut-être également à mettre en rapport avec la campagne militaire qui s'annonce (cf. *ibid*., p. 89-90).

192. M, fol. 118 v° ; DM, fol. 193 r° (les vagues d'arrivants sont qualifiées de *wufūd*) ; Bū, I, p. 200. Les *ʿurbān* désignent sans doute les troupes supplétives, kurdes et turcomanes ; cf. Murphey, *Ottoman Warfare*, p. 37, 40.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

troupes n'arrivent pas fatiguées sur le champ de bataille [193]. Voilà qui contraste singulièrement avec le rassemblement des troupes de voyous chrétiens que peut accueillir le roi Lāwī. Dans la progression comme sur le champ de bataille, la disposition des troupes entre centre, droite, gauche, ailes, sous leurs chefs respectifs, est clairement déterminée [194]. Ce sont des armées nombreuses, et certains chiffres donnés dans le conte sont sans doute forcés, mais restent dans le domaine du possible de l'époque ; ainsi dans l'affrontement final devant Damas, qui attribue 120 000 hommes à l'armée de Rumzān, contre évidemment la moitié à celle de Kān Mā Kān pour montrer la vaillance musulmane [195]. L'auteur de ʿUmar al-Nuʿmān, expert en belles descriptions de combats singuliers, privilégie l'affrontement épique de champions des deux camps, aux mêlées générales, pour le plus grand plaisir de son public ; mais cela non plus ne pouvait tout à fait étonner, les affrontements généraux sur un seul champ de bataille étant en fait assez rares [196]. Entre les combats, il y avait les temps morts et les attentes, et le moral des troupes devait être maintenu. Dans le conte, quand le siège de Constantinople continue après la mort de Sharr Kān, Ḍaw' al-Makān distribue aux troupes le trésor pris dans le monastère, pour que les soldats envoient à leurs familles de quoi subvenir à leurs besoins [197], et le maintien des contacts avec les familles restées à Bagdad, semble une préoccupation essentielle. Et c'est dans ce contexte du repos entre les combats, que s'inscrit naturellement l'appel au vizir Darandān pour raconter Tāǧ al-Mulūk, ce que faisaient des conteurs dans l'armée en ces moments-là. Évidemment c'étaient des récits héroïques qui étaient proposés aux troupes par des narrateurs populaires , et non l'histoire d'une quête amoureuse dite par un vizir [198] ; mais l'auteur de ʿUmar al-Nuʿmān garde sa liberté.

Comme on l'a vu, le souci d'assurer la sécurité intérieure est fondamental dans le projet ottoman, et la prospérité du commerce en dépend. Ceux qui le troublent sont désignés comme Bédouins, parfois assimilés aux Kurdes ou aux Turcomans. L'État ottoman a mené très tôt une politique hostile aux nomades [199]. Dans le conte, un Bédouin enlève Nuzhat al-Zamān à Jérusalem, mais il le paiera de sa vie à la fin. On doit remarquer que dans l'équipée des jeunes Nuzhat al-Zamān et Ḍaw' al-Makān, le Pèlerinage proprement dit s'est plutôt bien passé ; les pèlerins n'ont pas été attaqués ; c'est qu'un important effort pour construire des forteresses

193. M, fol. 119 r° ; DM, fol. 193 r° ; Bū, p. 200 réduit le temps de repos à 3 jours. C'est un même ordre de grandeur qu'indique Murphey, *Ottoman Warfare*, p. 21-22.

194. Par exemple M, fol. 262 v°-263 r° (le passage est sauté dans DM, fol. 275 r°) ; cf. Murphey, *Ottoman Warfare*, p. 43, sur la composition de l'armée sultanienne entre 1527 et 1670, et p. 109.

195. M fol. 261 r° ; DM, 274 r° (en fait, Rumzān a envoyé 30 000 hommes à Antioche, et il ne lui en reste que 90 000 devant Damas). Pour des chiffres un peu du même ordre de grandeur, cf. Murphey, *Ottoman Warfare*, p. 36, les 108 000 hommes devant Bagdad en 1638.

196. Cf. Murphey, *Ottoman Warfare*, p. 122.

197. M, fol. 143 v°-144 r° ; DM, fol. 211 r°. Les largesses sont en effet essentielles dans ces situations (cf. Murphey, *Ottoman Warfare*, p. 137). La version de Būlāq (I, p. 226) remplace cette distribution par une promesse de répartition égale du butin si la ville est conquise, ce qui était également un moyen utilisé pour motiver les troupes auxiliaires (cf., *ibid.*, p. 26).

198. Cf. *ibid.*, p. 157.

199. Cf. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

sur les routes du Pèlerinage, avait été fait sous le règne de Soliman[200]. C'est à Jérusalem qu'a eu lieu l'enlèvement. Les Bédouins ne sont désormais plus assez forts pour attaquer des routes bien gardées. Ils demeurent cependant dangereux, avec leurs conflits au sein des familles (comme dans le cas de Ǧamīl et Buthayna), ou entre clans. Vers la fin de ʿUmar al-Nuʿmān, le marchand qui avait racheté Nuzhat al-Zamān est attaqué, pas dans le désert, lui non plus, mais en plein Iraq, par une bande dont un des meneurs est l'ancien ravisseur de la princesse à Jérusalem. Une fois arrêté, celui-ci raconte ce qu'il a fait à Jérusalem, puis pour tenter d'éviter son exécution, il raconte comment il a tué un jeune homme qui l'avait sauvé de la soif dans le désert, puis l'avait épargné à l'issue d'un combat, mais dont il convoitait la sœur. Le jeune homme appartenait aux Banū Thaʿlab, et même s'il s'était retiré au désert pour y vivre avec sa sœur, il restait solidaire des gens de son clan qui pouvaient venir le chercher pour combattre les Banū Shaybān ; ces deux clans appartenant, l'un aux Qaḥṭān/ Arabes du sud, l'autre aux ʿAdnān/ Arabes du nord, étaient donc en conflit[201]. Ce second récit, au lieu de sauver la vie au Bédouin dévoyé, au contraire le perd, puisqu'il montre qu'il n'a plus aucun sens de l'honneur bédouin, et ne mérite aucune pitié[202]. Lorsque les Bédouins quittent le cadre tribal, ils en abandonnent les valeurs et s'associent à d'autres exclus, comme les esclaves noirs en fuite, pour piller ; ils s'introduisent jusque dans les villes ; il faut les combattre. C'est à eux que s'en prend Kān Mā Kān, après son bref passé de coupeurs de route. Cela semble concorder avec la politique parfois ambiguë suivie par les sultans ottomans[203].

Il faut maintenant en venir à l'objet central de ce conte « nuʿmānien », qui doit être une dynastie imaginée sans doute, une dynastie de conte, mais tout de même une dynastie imaginaire ottomane, si la référence à Nuʿmān a bien le sens qu'elle semble avoir. On a vu que l'éloge de Sulaymān Shāh, père de Tāǧ al-Mulūk, semblait bien s'appliquer à Soliman. Or le conte de Tāǧ al-Mulūk commence par cette discussion entre le roi et son vizir, où le souverain lui déclare qu'il ne veut pas avoir de fils d'une concubine achetée « dont on ne connaît pas l'origine ni l'argile dont elle est faite » et qui pourrait donner naissance à un fils injuste et sanguinaire, une terre sèche où rien ne pousserait, ce qui serait se moquer de Dieu[204] ; il veut avoir une véritable épouse qui soit la fille d'un prince musulman. On sait que ce n'était pas la pratique ottomane, et que dans le conte, seul Sharr Kān, qui ne règne pas, était le fils d'une épouse,

200. Cf. ʿAlī Hāmid Ghabbān, *Les deux routes syrienne et égyptienne de pèlerinage au nord-ouest de l'Arabie Saoudite*, Ifao, Le Caire, sous presse. Ce ne sont pas moins de onze projets qui sont réalisés sous le règne de Soliman, entre le Hedjaz et la Syrie (p. 588-589).

201. DM, fol. 283 r° ; Tü, fol. 505 r°. Le texte de Būlāq (I, p. 299 ; Pléiade, I, p. 692) a changé la situation. Sur l'appartenance de ces deux groupes, cf. Qalqashandī, *Nihāyat al-arab fī ansāb al-ʿArab*, éd. Ibrāhīm Alabyarī, Le Caire, 1959, p. 44 et 309.

202. Dans une note à sa traduction de la *Nuit* 144, Burton commente cette attaque du marchand, en la référant, très intuitivement, à la situation à l'époque de Burckhardt (1784-1817) qui avait rencontré de telles bandes : « Burckhardt, who suffered from them, gives a long account of their treachery and utter absence of that Arab « pundonor » which is supposed to characterize Arab thieves. »

203. Cf. Garcin, « Approche ottomane », p. 18.

204. M, fol. 147 v°-148 r° ; DM, fol. 213 v° ; le texte de Būlāq (I, p. 229 ; Pléiade, I, p. 549) est proche de ce texte.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ḍaw' al-Makān, et Kān Mā Kān étant fils de concubines. Mais on sait aussi que la tradition populaire faisait des concubines, des musulmanes de haut rang[205]. On peut se demander si l'auteur de ʿUmar al-Nuʿmān était dupe, ou si, en prêtant à Soliman une attitude clairement hostile au concubinat des sultans, il a voulu le dégager de la responsabilité d'un système dont il n'approuvait pas les effets.

Dans la suite du conte, le problème de l'unité de la famille par l'appartenance à la même souche, devient une question centrale. Le viol de la princesse Abarwīza par ʿUmar al-Nuʿmān est nécessaire au scénario du conte. De même l'inceste que commettent Sharr Kān et Nuzhat al-Zamān (dont est issue Quḍya Fakān destinée à épouser son cousin Kān Mā Kān) est également un épisode nécessaire pour bien marquer cette unité de la souche nuʿmanienne, même si Burton, dans une note à sa traduction de la *Nuit* 67, trouve que c'est là un inceste gratuit et répugnant[206]. On a vu également dans ce dernier épisode une faiblesse du conte : si Sharr Kān, qui n'avait pas vu sa sœur depuis longtemps, pouvait ignorer qui était cette fille, Nuzhat al-Zamān ne pouvait ignorer qui était le gouverneur de Damas dont le marchand voulait obtenir une exemption des droits commerciaux avec l'Iraq. Mais par la suite, lorsque Ḍaw' al-Makān choisit de se retirer du pouvoir en faveur de son jeune fils Kān Mā Kān confié au *ḫāǧib* Sāsān, il atteste solennellement devant ceux qui sont présents, qu'il a prévu que les deux cousins se marient[207]. Pour l'auteur du conte, le futur roi, fils d'une concubine, devra donc épouser, non seulement une fille de sang royal et pas une concubine, mais de surcroît sa cousine, de souche « nuʿmānienne » par son père et sa mère, puisqu'elle est la fille de Sharr Kān et de Nuzhat al-Zamān. L'inceste était donc indispensable aux yeux de l'auteur, même au prix d'une invraisemblance. Nous sommes évidemment ici dans le conte, et non dans la pratique ottomane. Lorsque Ḍaw' al-Makān tombe malade, et voit peu à peu le *ḫāǧib* se gagner les faveurs de tous en distribuant l'argent du trésor, et confisquer le pouvoir, il se désole et il est réconforté avant de mourir par une voix entendue en rêve, lui promettant que le royaume ferait retour à sa famille, et que son fils régnerait un jour[208]. La « famille nuʿmānienne » fait bien partie du plan divin.

Mais Ḍaw' al-Makān a bien suivi la coutume ottomane. Avant de partir en expédition contre Constantinople, et avant même de recevoir l'allégeance de son frère Sharr Kān, il a accepté une concubine qu'on lui a présentée, et elle a aussitôt été enceinte de lui. Lorsque l'armée quitte Bagdad, elle en est au cinquième mois de sa grossesse ; elle est donc devenue la future mère du fils du sultan, une future « *khāssekī sulṭān*[209] ». Il laisse auprès d'elle des médecins, des scribes et des comptables ayant chacun son lieu d'exercice et des revenus[210]. Visiblement elle ne manque

205. Cf. Peirce, *The Imperial Harem*, p. 31.

206. Il écrit : « This gratuitous incest in ignorance injures the tale and is as repugnant to Moslem as to Christian taste. » Il semble, en revanche, avoir trouvé normal le viol d'Abarwīza (note à la *Nuit* 51).

207. M, fol. 206 v° ; DM, fol. 246 r° ; Bū, I, p. 274.

208. M, fol. 207 r°-207 v° ; DM, fol. 247 r° ; dans le texte de Būlāq (I, p. 274), de même sens, le mot « famille » ne figure pas.

209. Cf. Orhonlu, « khāssekī », *EI*² IV, p. 1131.

210. M, fol. 118 v° ; DM, fol. 193 r° ; Bū, I, p. 200.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

de rien. Elle accouchera de Kān Mā Kān pendant que l'armée est à Constantinople. Elle sera « la mère de Kān Mā Kān ». Il est significatif que cette femme qui va jouer par la suite dans le conte, un rôle non négligeable, ne reçoive pas de nom ; elle n'existe socialement que par son fils, et si son fils devient sultan. Lorsque Ḍaw' al-Makān se retire du pouvoir, il demande à sa sœur de veiller sur son fils, mais aussi de surveiller sa mère, « car c'est une femme étrangère qui n'a ni origine reconnue (*nasab*), ni mérite propre (*ḥasab*) [211] ». Pendant les quatre années où Ḍaw' al-Makān a été malade, Kān Mā Kān et sa mère sont restés auprès de Ḍaw' al-Makān, au cœur du palais. Mais après la mort du roi, on les place dans une résidence à part, ils ont peu de ressources et ils sont pauvres [212]. Cela fait penser, dans le cadre ottoman à une relégation au Vieux Palais [213]. Elle décide d'aller se plaindre au *ḥāǧib* devenu le roi Sāsān, qui est alors occupé ; puis à Nuzhat al-Zamān qui la reçoit et lui dit : « Il ne me plaît pas que nous soyons riches, et toi, pauvre ; nous ne voulions pas avoir l'air de te faire l'aumône [214] » (la situation a donc bien changé) ; on les reprend dans le palais, et ils retrouvent des serviteurs. Le *ḥāǧib* ne s'y oppose pas, jusqu'au jour où Kān Mā Kān, qui a grandi, se permet de réciter des vers à l'adresse de sa cousine, lors d'une promenade hors les murs. « Les femmes en parlent [215] » (on pense aux femmes du harem), et Sāsān décide d'interdire désormais à Kān Mā Kān, d'accéder aux appartements des femmes [216]. Au soir de l'incident, la mère fait remarquer à son fils, qu'ils n'ont pas reçu la nourriture de la journée. C'est alors que Kān Mā Kān décide qu'ils iront s'installer aux marges de la ville (une vision sans doute assez cairote des choses, on l'a vu), bien que sa mère vienne toujours chercher leur nourriture au palais, et que, dans le manuscrit de Manchester [217], la cousine, Quḍya Fakān, donne à la mère un peu d'argent. Lorsqu'il aura atteint ses dix-sept ans, Kān Mā Kān ne supportera plus cet état de fait, et quittera Bagdad pour se donner les moyens matériels (par l'attaque de caravanes) de payer la dot de sa cousine. Il ne découvrira que peu à peu, avec la rencontre de Ǧamīl à qui son père, avant sa mort, du temps où il dirigeait la famille, avait décidé de faire épouser sa cousine Buthayna (ce que refuse son oncle), la dimension politique de sa quête. L'auteur de ʿUmar al-Nuʿmān fait bien du mariage avec la cousine, dont ne veut pas Sāsān, la condition indispensable de l'accession au pouvoir de Kān Mā Kān, ce qui évidemment relève de l'imaginaire du conte, et n'a rien à voir avec la situation ottomane.

On retrouve, semble-t-il, le même passage à une situation imaginaire à partir d'une réalité ottomane, dans l'évolution de la situation du *ḥāǧib*, devenu le roi Sāsān. Sharr Kān, après avoir découvert que Nuzhat al-Zamān était sa sœur, l'a donnée comme épouse à son *ḥāǧib* , à Damas, sans que celui-ci sache qui elle est. Lorsque au cours du retour de Nuzhat al-Zamān à Bagdad, il

211. M, fol. 206 v° ; DM, fol. 246 r° ; Bū, I, p. 274.
212. M, fol. 207 v° ; DM, fol. 247 r° ; Bū, I, p. 274.
213. Cf. Alderson, *The Structure*, p. 80 ; Peirce, *The Imperial Harem*, p. 122.
214. M, fol. 208 r° ; DM, fol. 247 r° ; Bū, I, p. 275.
215. M, fol. 209 r° ; DM, fol. 248 r° ; Bū, I, p. 276.
216. On peut se demander s'il n'y a pas là, dans ce retour au palais principal, mais en liberté surveillée, une allusion au passage du jeune prince dans la Kafes (cf. Alderson, *The Structure*, p. 32-33).
217. M, fol. 210 r°.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

apprend qu'elle est la fille du roi, il se réjouit, et compte bien profiter de la situation pour devenir un jour, gouverneur de Damas, car il est désormais un « gendre du roi [218] », un « *dāmād* [219] » dans la terminologie ottomane. En arrivant à Bagdad, ils apprennent que ʿUmar al-Nuʿmān a été assassiné et que l'armée s'est divisée sur la question de savoir qui choisir comme roi à sa place. La situation du *ḥāǧib* se renforce encore alors, puisqu'il ramène avec lui le jeune Ḍaw' al-Makān qui avait disparu, et il fait pression sur le prince pour qu'il accepte de devenir roi : s'il n'accepte pas, ce sera son frère Sharr Kān qui l'a toujours détesté, et il ne sera pas à l'abri de son hostilité. Ḍaw' al-Makān est sans doute convaincu par son raisonnement, et accepte. Désormais le *ḥāǧib* est le maître de la situation. Le vizir Darandān ne s'y trompe pas. Lors de la cérémonie d'investiture de Ḍaw' al-Makān, aux portes de Bagdad, le vizir se tient debout devant le *ḥāǧib*, « car il avait compris que désormais c'était lui qui s'imposait à leur sultan » (*wa qad ʿalama annahu al-hākim ʿalā sulṭānihim*), puis il prend place « aux côtés du ḥāǧib » qui préside au banquet [220]. Ensuite c'est le départ pour aller assiéger Constantinople, et, pendant cette équipée, le *ḥāǧib* joue un rôle non négligeable. C'est lui qu'on charge d'attaquer par derrière les chrétiens qui débarquent sur le rivage, ce qui permet la mise en échec des plans de la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī. C'est lui qui a la responsabilité de l'armée déjà arrivée devant Constantinople, et résiste aux assauts chrétiens, pendant que Sharr Kān, Ḍaw' al-Makān, et Darandān ont été trompés par l'« ascète », et sont partis piller le monastère, pour que l'armée des assiégeants soit affaiblie ; le *ḥāǧib* est bien près de prendre la fuite quand Sharr Kān et les autres reviennent. Aussi lorsque Ḍaw' al-Makān qui veut se retirer du pouvoir, doit répondre aux objections du vizir Darandān (ton fils est trop jeune), il pense aussitôt à en confier la tutelle au *ḥāǧib* : « Le grand *ḥāǧib* veillera sur lui après moi, il nous doit (sa fortune) et il nous est dévoué, il est comme un frère, il a épousé ma sœur, il sera l'oncle et le tuteur de mon fils [221]. » Le vizir, résigné, laisse faire. Pendant la maladie du roi, peu à peu les dignitaires de l'État se mettent au service du *ḥāǧib*, il leur fait des largesses en puisant dans les magasins royaux, et les attire par de belles promesses[222]. Puis il devient « le roi Sāsān [223] ». On connaît la suite : l'entrée en dissidence du vizir quand Kān Mā Kān s'est exilé, son départ de la capitale avec une partie de l'armée, la guerre entre soldats musulmans. On a l'impression que ce récit de l'irrésistible montée en puissance d'un *dāmād* ambitieux qui tire parti du manque de clairvoyance du sultan, pour tenter de fonder son propre pouvoir, exprime une défiance réelle de l'auteur vis-à-vis des *dāmād*-s. Comme s'il rejoignait ainsi certaines critiques du système, qui

218. M, fol. 105 r° ; DM, fol. 184 v°. Dans Būlāq (I, p. 187), Damas n'est pas précisé : il veut être seulement le gouverneur d'une province.

219. Cf. Mordtmann, « dāmād », *EI*² II, p. 105-106.

220. M, fol. 106 v° ; DM, fol. 185 v° ; le texte de Būlāq (I, p. 190) atténue la scène.

221. M, fol. 206 r° ; Tü, fol. 434 r° et 434 v° ; DM, fol. 246 r°. Le texte de Būlāq (I, p. 274) est plus pauvre. J'ai traduit par « il nous doit (sa fortune) et il nous est dévoué, l'expression laconique: *baqā* (ou dans DM, *sāra*) *minnā wa ilaynā* », d'autant que l'idée que l'ascension du *ḥāǧib* vient des Nuʿmān, est reprise plus loin par Nuzhat al-Zamān dans ce qu'elle dit à la mère de Kān Mā Kān.

222. M, fol. 207 r° ; DM, fol. 246 v° ; le texte de Būlāq (I, p. 274 ; Pléiade, I, p. 638) saute ce passage.

223. Dans les manuscrits (M, fol. 209 r°, 209 v° ; DM, fol. 248 r°), nous apprenons que son nom était Sāsān Abū Qaḍā, (Maître de la décision ?).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

sont alors formulées, ou vont l'être [224]. Ou bien, doit-on supposer que ces épisodes de la lutte entre Sāsān et Kān Mā Kān lui permettent surtout d'allonger cette histoire dynastique, et d'y introduire à nouveau de beaux combats ? Il ne perd pas de vue cependant la description de l'éveil progressif de son héros, Kān Mā Kān, à la conscience politique, quand Kān Mā Kān reconnaît dans des agresseurs qu'il a dû tuer, d'anciens chefs militaires de son père : « C'est l'ambition et la haine qui les ont tués [225]. » Mais que penser de la peur qu'une semblable anarchie incite les peuples de la steppe à attaquer le royaume ? Il est vrai qu'elle est présentée comme un argument du roi Sāsān qui s'en sert contre Kān Mā Kān et le vizir révolté. Sāsān dit craindre l'intervention des peuples de Transoxiane, des Uzbeks et des Khitay après la mort du Kurde Kahardāsh [226]. Une coalition contre l'Empire, de tous les peuples dangereux, avec, en arrière-plan de la mémoire, le souvenir de l'invasion mongole du XV^e^ siècle ? Mais les Khitay sont déjà là, des immigrés sans doute, pacifiques et hospitaliers d'ailleurs, mais présents [227]. Et finalement c'est bien par des Kurdes voulant venger Kahardāsh que Sāsān est fait prisonnier, et détenu dans un camp (l'épisode est très résumé dans Būlāq), à l'Etang du Khān, vers Sindjār, à l'ouest de Mossoul, quand il est sauvé de justesse par Kān Mā Kān [228]. Il y a là comme un magnifique scénario-catastrophe d'histoire-fiction, sur ce qui pourrait advenir avec un *dāmād* ambitieux.

Il reste que Sāsān ne peut poursuivre son ambition d'éliminer Kān Mā Kān, que parce que sa femme Nuzhat al-Zamān, dont il tire sa légitimité, intimidée par lui et craignant pour sa vie [229], décide de le seconder, et lui propose de faire assassiner Kān Mā Kān par la vieille nourrice Bayālūn qui se laisse séduire par les promesses qu'on lui fait. Les femmes du harem peuvent donc relayer les ambitions des *dāmād*-s, et c'est sans doute pour cette raison que les *dāmād*-s, aux yeux de l'auteur du conte, peuvent être dangereux. À la figure de la criminelle nourrice Bayālūn qui semble une simple servante, s'oppose cependant celle de la nourrice Marǧāna, qui va permettre une fin heureuse du conte, une grande et majestueuse dame, somptueusement vêtue, entourée de servantes, qui n'hésite pas à contredire le roi Rumzān, et à ordonner d'arrêter Quḍya Fakān déguisée en bédouine, à qui le roi n'avait pas hésité à faire confiance [230]. C'est une véritable « nourrice du roi », *daye khatun* ottomane [231], lui tenant lieu de mère quand la mère est morte, ce qui est le cas ici.

224. Cf. Peirce, *The Imperial Harem*, *The Age of the Damad*, p. 69, 70, 89. Il s'agit essentiellement de la critique de Koçi Beg, conseiller des sultans Murad IV et Ibrāhīm ; cf. Imber, « Koçi Beg », *EI*² V, p. 246-247.

225. M, fol. 225 r° ; DM, fol. 257 r°. Būlāq (I, p. 288) saute ces réflexions (de même que Calcutta, I, p. 688) ; Bencheikh a utilisé une version qui les a conservées (Pléiade, I, p. 667).

226. M, fol. 223 r° ; DM, fol. 256 r°.

227. M, fol. 227 r° ; DM, fol. 258 v°.

228. M, fol. 226 v°-227 v° ; DM, fol. 258 r°-258 v° ; Bū, I, p. 288 ; l'épisode est maintenu dans Pléiade, I, p. 670-672. Paret (*Der Ritter-Roman*, p. 23-25) y voit un souvenir de la capture du sultan seldjukide Sandjar par les Ghuzz, en 1153, le nom du sultan étant devenu un nom de lieu. La démonstration, assez complexe, n'est pas convaincante. Il me semble qu'il faudrait plutôt chercher quelque fait qui se serait produit lors de la conquête ottomane de Sindjār en 1534, ou plus tard (cf. Haase, « Sindjār », *EI*² IX, p. 667-668).

229. M, fol. 229 r°-229 v° ; DM, fol. 259 v°.

230. DM, fol. 277 r° ; Tü, fol. 498 r°-498 v°.

231. Peirce, *The Imperial Harem*, p. 125, 131.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Pour compléter cet inventaire de ce qui dans ʿUmar al-Nuʿmān, s'accorde avec le contexte ottoman, on peut faire état pour finir, de certains traits culturels. Nous avons déjà vu que le conte de Tāǧ al-Mulūk pouvait être considéré comme « un conte aux armées », sinon par son sujet, au moins par les circonstances dans lesquelles il apparaît. L'histoire de Ġānim b. Ayyūb empruntée aux *Nuits*, correspond à « un conte pour la nouvelle année » ; c'est ce moment que le roi semble attendre pour demander à Darandān de la raconter [232]. Un autre texte, assez long, est l'épisode burlesque où Sharr Kān, gouverneur de Damas, avant d'accepter du marchand, sa sœur Nuzhat al-Zamān qu'il ne reconnaît pas, veut éprouver son savoir ; le marchand le lui a décrit comme incommensurable, et il l'est en effet [233]. Cet épisode en annonce sans doute un autre, celui dans lequel la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī et les cinq filles qu'elle a amenées avec elle à Bagdad font montre de leur culture devant le roi ʿUmar al-Nu ʿmân [234]. Ce genre d'évocation d'un savoir relevant de sciences diverses est d'ailleurs bien dans la tradition des *Nuits*, et se trouve déjà dans plusieurs contes plus anciens, dont le plus connu est celui de Tawaddūd [235]. Les connaissances que la vieille et ses filles présentent au roi, concernent essentiellement, après un peu de belles-lettres arabo-islamique, la culture ascétique de l'islam ; la séance a lieu en présence du roi seul, assisté du vizir Darandān qui en fait le récit par la suite ; l'épisode a sa place dans le conte, car c'est de cette façon que la vieille se présente au roi, l'éblouit par son savoir, et gagne ses faveurs. La démonstration de Nuzhat al-Zamān est tout autre. Le marchand qui veut montrer à Sharr Kān que Nuzhat al-Zamān est aussi savante que belle, lui demande de donner une idée de sa science. Elle annonce un sommaire d'encyclopédie : elle peut en donner un aperçu en 50 chapitres (*bāb*), comprenant chacun 50 sections (*faṣl*), chaque section comprenant 50 points (*nuqṭa*). Seul le copiste du manuscrit de Manchester a été à la hauteur de la liste, où on trouve aussi bien ce qui relèverait des devoirs des princes, de la culture profane des secrétaires, que de considérations qui semblent en rapport avec la littérature des contes [236]. Sharr Kān tremble d'impatience de l'entendre, l'affranchit, et fait aussitôt rédiger aux cadis l'acte de mariage ; puis il demande aux cadis de rester pour confirmer l'étendue de son érudition, et fait entrer les épouses des émirs de Damas, venues nombreuses pour jauger la nouvelle dame du lieu ; elles ne vont pas être déçues. Le premier point porte sur le devoir des princes, avec citations d' Aristote et de Platon, puis des traditions [237] sur les premiers califes (dont ʿUmar), et les califes omeyyades (dont ʿUmar II), l'assistance intervenant pour demander qu'on passe d'un sujet à un autre. On n'en est qu'au tout début des conseils aux princes, mais les cadis affirment qu'on n'a jamais rien entendu de tel dans le passé (ce qui semble excessif),

232. DM, fol. 188 r° ; Tü, fol. 216 r°. À la suite d'une conversation avec Nicolas Vatin, j'en suis venu à me demander s'il pourrait s'agir d'une histoire qui serait contée lors de fêtes données à l'occasion du 10 de *muḥarram*, lors de la célébration de *ʿāshūrā'*. Mais même au Maghreb où cette fête donnait lieu à une sorte de carnaval (cf. Marçais, « ʿāshūrā' », *EI*² I, p. 727-728), il ne semble pas y avoir de recours à des contes.

233. M, fol. 90 v°-98 r° ; DM, fol. 178 r°-180 r° ; Bū, I, p. 173-179 ; Pléiade, I, p. 432-448.

234. Bū, I, p. 191-197 ; Pléiade, I, p. 470-484.

235. Bū, I, p. 614-636 ; Pléiade, II, p. 276-323.

236. M, fol. 91 r°-92 r° : presque tous les titres y sont.

237. Avec quelques passages crus tout de même (cf. M, fol. 96 r°).

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

et les tables sont dressées pour le repas de noce. De ce programme digne d'un Tashköprüzâde, nous ne connaissons donc que le début des conseils aux princes, un genre qui semble avoir été pratiqué vers la fin du XVI^e siècle, dans une perspective de critique d'un État ottoman qui ne répondait plus aux espérances placées en lui [238].

Enfin, il faut remarquer la place qu'occupe dans le conte, le personnage du vizir Darandān. Il est présent du début à la fin, et contribue à la lutte contre les entreprises perverses de la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī, qui est le thème unificateur du conte. Il est sans doute, comme tout bon vizir des *Nuits*, le sage et ferme soutien des rois, et il n'hésite pas à entrer en dissidence pour rétablir les droits de Kān Mā Kān. Mais il est surtout celui qui exerce son raisonnement, même sur les rêves, et se méfie de ce qui n'est pas clair. Lorsque la vieille est venue à Bagdad, il s'est laissé surprendre par sa ruse. La discipline qu'elle impose au roi, est fondée sur le jeûne ; c'est dans une cellule (*khalwa*) que le roi consomme une eau qui fait tant de bien à ses viscères (*fuwāduhu*), et c'est là qu'il meurt, après avoir absorbé une dernière coupe [239]. Plus tard, Darandān est devenu plus prudent. Dès sa première rencontre avec l'« ascète », il est méfiant, alors que Sharr Kān et Ḍaw' al-Makān le vénèrent aussitôt; dans l'épisode où le saint homme prétend les faire bénéficier de ses privilèges (sa *karāma*) d'invisibilité, il suit l'« ascète » avec Ḍaw' al-Makān, comme pour vérifier la chose, et quand ils sont faits prisonniers alors que l'« ascète » n'est pas inquiété par l'ennemi qui fait semblant de ne pas le voir, Ḍaw' al-Makān rejette la responsabilité sur lui : il n'a pas cru en l'« ascète ». Il me semble qu'il y a, à travers le récit de la mort du roi dans sa *khalwa*, l'expression d'une défiance à l'égard de la confrérie *khalwatiyya*, dont la spiritualité est marquée par la pratique du jeûne et de l'isolement en cellule. On sait que son influence s'est étendue alors grâce à la protection du pouvoir ottoman, en particulier à l'époque de Soliman [240]. L'auteur semble aller plus loin. On peut se demander si, comme le vizir Darandān, il ne met pas en doute ces saints de l'Invisible [241] que va trouver la vieille et qui lui donnent des douceurs à transmettre de leur part au roi, ou les déplacements rapides, comme par miracle, de l'« ascète [242] », ou sa prétention à avoir marché sur l'eau, du temps où il vivait à Jérusalem avec les saints (allusion ironique probable au Christ) [243]. En fait, les épisodes qui concernent l'« ascète » présentent un florilège des croyances et des termes techniques les plus communs dans le soufisme du temps. Est-ce le vizir Darandān qui marque sa distance avec cet autre aspect de la culture de l'époque, ou l'auteur fait-il de lui son porte-parole ? Le doute reste permis.

238. Peirce, *The Imperial Harem*, p. 155.
239. M, fol. 116 r° ; DM, fol. 192 v° ; Bū, I, p. 197.
240. Cf. Jong, « Khalwatiyya », *EI²* IV, p. 1023-1026.
241. Je ne puis suivre Bencheikh (Pléiade, I, p. 485) lorsqu'il traduit *riǧāl al-ġayb* par « les habitants du monde du mystère, mes frères les bons génies », et *khalwa*, par « resserre ». Sur les *riǧāl al-ġayb*, terme technique du soufisme de l'époque, cf. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 112, 139, 430, 437, 509.
242. M, fol. 137 r° ; DM, fol. 206 v° ; Bū, I, p. 220 : Dieu « plie la terre » pour eux ; sur ce point, voir Geoffroy, *ibid.*, p. 296.
243. M, fol. 128 v° ; DM, fol. 200 r° ; Bū, I, p. 210.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'histoire ottomane comme boîte à modèles

Dans un conte d'histoire-fiction, les personnages sont des créations et ne correspondent pas à des personnages réels [244], bien que ce soit en s'inspirant de personnages ou de faits, passés ou contemporains, que l'auteur construit son scénario. Il propose son conte à son public dans l'anonymat, une loi dans un genre qui ne relève pas de la vraie littérature où on pourrait signer de son nom, et qui constitue aussi pour lui une protection éventuelle, et lui permet de s'exprimer assez librement [245]. Mais il sait bien quel est l'objet de son conte, et il faut que les allusions qu'il fait, soient facilement perçues par le lecteur ou l'auditeur, faute de quoi le conte manquerait son but.

Dans les contes tardifs, comme nous l'avons remarqué pour le conte de ʿUmar al-Nuʿmān, les noms des personnages du conte sont de fantaisie, évidemment forgés pour répondre à leur histoire (comme « Quḍya Fakān »), ou ce ne sont pas de véritables noms (« la mère de Kān Mā Kān »). Aussi on doit accorder de l'importance à ce qui risque d'être de vrais noms, parce qu'ils sont peut-être des repères que l'auteur fournit à son public qui les connaît, alors qu'ils ne sont plus d'actualité pour nous. Ainsi, en nommant le héros éponyme du conte « ʾUmar al-Nuʿmān », l'auteur indiquait que cette histoire avait quelque chose à voir avec celle des Ottomans. De même, on voit qu'il a donné le nom de Ṣafiyya à la concubine mère de Nuzhat al-Zamān et de Kān Mā Kān. À une époque que les indices contextuels du texte nous ont conduits à situer vers le XVI^e^ siècle, le public ne pouvait pas ne pas penser à Ṣafiyya Wālide Sulṭān [246], la principale concubine de Murād III. D'autant qu'il attribue à Ṣafiyya, (voire à d'autres personnages du conte) un destin qui n'est pas très éloigné de celui de la Ṣafiyya de l'histoire. Celle-ci était la fille d'un gouverneur de Corfou, possession vénitienne. Née à Venise en 1550, elle avait été enlevée par des pirates ottomans à l'âge de quatorze ans au cours d'un voyage entre Venise et Corfou, et présentée en 1565 au prince Murād, devenu sultan en 1574. Elle fut la mère du futur Mehmed III, et de deux filles. Son conflit avec Nūr Bānū, mère de Murād III lui valut un éloignement du Palais de Topkapı vers le Vieux Palais. Mais elle devint la première dame de la cour après la mort de la mère du sultan en 1583, et elle exerça dès lors une grande influence, qui s'accrut encore sous le règne de son fils, Mehmed III (1595-1603). Elle était désormais la *wālide sulṭān*. Après l'accession au trône de son petit-fils, elle fut à nouveau éloignée vers le Vieux Palais en 1604 ; elle mourut en 1605. On comprend que l'auteur du conte ait pu se servir de ce destin célèbre, pour servir de repère chronologique à son public. Dans le conte, Ṣafiyya est la fille du roi Afrīdūn (l'intrigue du conte l'exigeait) et pas celle d'un gouverneur de Corfou ; mais il n'est peut-être pas gratuit que les pirates qui l'ont enlevée, ici des chrétiens, soient dits originaires de l'île de Camphre/Kāfūr [247], un nom bien proche de Körfüz [248], le nom ottoman. Elle n'a sans doute que deux enfants, et non trois, mais la liberté du conteur demeure.

244. Cf. Garcin, « Approche ottomane », p. 13.
245. Cf. *id.*, « *Sîra*/s et Histoire », p. 223-229.
246. Cf. Balim, «Safiyye Wālide Sultān», *EI*² VIII, p. 846.
247. M, fol. 70 r° ; DM, fol. 165 v° ; Bū, I, p. 152.
248. Cf. (Rédaction), « Körfüz » *EI*² V, p. 266. Corfou fut assiégée par les Ottomans en 1537.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ce qui invite à ce rapprochement entre les deux Ṣafiyya, c'est aussi le personnage de ʿUmar al-Nuʿmān. Certains des traits qui lui sont prêtés par le conte, sont assez semblables à ceux de Murād III (1574-1595)[249]. Celui-ci, il était très sensible aux plaisirs du harem (il eut une quarantaine de concubines[250]). Il était très intéressé par le mysticisme populaire et le soufisme : il a écrit un traité intitulé *Futūḥāt al-ṣiyām*, « les Révélations du jeûne ». Il était affilié à la *Khalwatiyya*, et avait pour directeur spirituel un derviche *khalwatī*, oniromancien réputé. On voit ce que l'auteur du conte a pu tirer de la personnalité du sultan pour construire son personnage de ʿUmar al-Nuʿmān, victime des entreprises de la vieille qui connaît ses deux points faibles : son amour des femmes et son intérêt pour le soufisme populaire.

Mais le choix très éclectique de ses modèles par l'auteur, ne s'embarrasse pas de l'ordre chronologique. Dans le conte, c'est Ḍaw' al-Makān qui en quelque sorte met en place le *dāmād*, alors que le recours systématique à ces alliances pour garantir au sultan la fidélité de ses vizirs, remonte à la fin du règne de Soliman (1520-1566). En fait, dès l'époque du fils de Soliman et père de Murād III, Sélim II (1566-1574), a commencé ce qu'il est convenu d'appeler « le sultanat des femmes », et les luttes entre la principale concubine et la *wālide sulṭān*[251], dont notre auteur se sert pour évoquer le renversement de situation après la mort de Ḍaw' al-Makān, et les relations ambiguës entre Nuzhat al-Zamān et la mère de Kān Mā Kān. C'est bien ce « sultanat des femmes » et la trop grande influence des principales dames du harem, qu'il met en cause à travers le personnage du *dāmād*. Autrement dit, l'hommage qu'il rend à Soliman-héros de la grandeur ottomane, au début et à la fin du conte de Tāǧ al-Mulūk, ne l'empêche pas de mettre en cause la situation laissée après sa mort par Soliman qui avait eu recours aux *dāmād*-s pour mieux stabiliser l'État ottoman, une politique que l'auteur semble trouver mauvaise.

Autre modèle qui a dû inspirer notre auteur, Sokollu Mehmed Pasha, « l'un des plus illustres grands vizirs de l'Empire ottoman[252] », grand vizir de Soliman, de Sélim II et de Murād III, ayant occupé sa charge sans interruption de 1565 à 1579. Il est bien probable en effet que cet homme avisé et prudent ait servi de modèle pour le personnage du vizir Darandān. En apparence, ce serait dans ce cas, un mauvais modèle, puisque lui aussi, gendre de Sélim II, était un *dāmād*. Mais il s'est heurté aux dames du harem, comme dans le conte, Darandān que Nuzhat al-Zamān et Sāsān voulaient abattre. Et c'est bien le grand vizir Sokollu qui a facilité l'installation au pouvoir de Sélim II après la mort de Soliman, en le faisant venir secrètement à Belgrade, puis de Murād III qu'il a fait venir aussi discrètement à Constantinople après la mort de son père ; de même que, dans le conte, Darandān a accueilli Ḍaw' al-Makān à Bagdad, puis a installé Kān Mā Kān. Évidemment, le grand vizir Sokollu n'a pas eu besoin d'entrer en dissidence. On doit par ailleurs remarquer le caractère assez falot des deux princes du conte. Le nom de Ḍaw' al-Makān, que Kazimirski traduit par « Lumière de la demeure », est

249. Cf. de Groot, « Murād III», *EI*² VII, p. 595-597.

250. Cf. Alderson, *The Structure*, p. 102 ; Peirce, *The Imperial Harem*, p. 94 : un « nombre record » de concubines, après des débuts difficiles.

251. Ainsi entre Nūr Bānū, la mère de Murād III, et Ṣafiyya (cf. Groot , « Nūr Bānū », *EI*² VIII, p. 126-127).

252. G. Veinstein, « Sokollu Mehmed Pasha», *EI*² IX, p. 735.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

selon lui le « nom qu'on donne quelque fois à une belle femme [253] ». Son retrait du pouvoir est irresponsable et catastrophique. Kān Mā Kān, d'abord passionné de chasse (comme Sélim II qui laissa Sokollu Mehmed Pasha gouverner à sa place [254]), puis qui poursuit des chevauchées hasardeuses en compagnie de son Bédouin, sans essayer de rejoindre vraiment Darandān dont il sait pourtant qu'il soutient sa cause, n'est pas présenté non plus comme un grand homme. Il finit par se faire battre sur le champ de bataille (après une semaine d'affrontement sans doute, et avec le consentement de l'auteur qui en a besoin pour son intrigue) ; mais après la grande reconnaissance finale devant Damas, et la reconstitution de la grande famille nuʿmanienne, une fois rentré à Bagdad, il veut laisser la souveraineté de l'Empire à « son oncle » Rumzān, ce à quoi le vizir Darandān n'est pas favorable : les deux rois gouverneront ensemble, à égalité ; on verra que ce détail a peut-être une signification. En fait, tout se passe comme si l'auteur du conte avait tiré trois personnages, ʿUmar al-Nuʿmān, Ḍaw' al-Makān et Kān Mā Kān, de deux modèles, Sélim II et surtout Murād III, « les deux successeurs indignes de Soliman le Magnifique », comme l'écrit G. Veinstein [255]. On retrouve, dans le conte de ʿAǧīb et Ġarīb, le cas d'un modèle historique unique aboutissant à deux personnages fictifs [256]. Dans ʿUmar al-Nuʿmān ce procédé permet à l'auteur de rétablir la séquence du prince fort (ʿUmar al-Nuʿmān) et de ses deux successeurs indignes (Ḍaw' al-Makān et Kan Mā Kān). C'est bien là ce qui semble l'avoir intéressé.

À côté de ces trois rois, le personnage de Sharr Kān compte peu. Il n'a pas régné. Il apparaît, quand il s'agit de sa vaillance et de la nuisance qu'il peut causer aux ennemis, comme un doublet de ʿUmar al-Nuʿmān, le roi fondateur de la lignée (celui qui lui ressemble le plus au monde, est-il dit au début du récit). Mais il n'est pas tributaire des modèles historiques ; son modèle vient de la *sīra* de Dhāt al-Himma, ce qui permet à l'auteur d'introduire des épisodes qui lui sont empruntés, et de gagner au conte la faveur du public.

L'histoire de l'État ottoman a pu fournir d'autres modèles pour les événements. Bien que cela soit moins évident, nous ne pouvons pas les négliger. L'abdication du sultan en faveur de son fils avait plus d'un précédent dans l'histoire ottomane, dont l'abdication de Murād II en 1444 au profit de Mehmed II, mais avec une autre issue puisque Murād II revint au pouvoir [257]. On voit également que Kān Mā Kān, avant de rencontrer au désert Ǧamīl et Buthayna, fait le projet de se diriger vers le Yémen, d'où il se rendra au Hedjaz, ce qui lui permettra d'atteindre l'Égypte, et il parcourra ce pays, puis il pourra revenir à Bagdad pour réaliser son dessein (conquérir sa cousine) [258], sans doute parce qu'il aura pu y recruter des troupes. Si c'est bien de cela qu'il est question, c'est sans doute parce que l'Égypte reste pour l'auteur, un lieu de recrutement possible de troupes pour fonder ou rétablir un pouvoir, comme l'avait montré la

253. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, II, p. 44.
254. Sur Sélim II, cf. Woodhead, *EI²* IX, p. 137.
255. Dans « Sokollu Mehmed Pasha » *EI²* IX, p. 741.
256. Cf. Garcin, « Approche ottomane », p. 8.
257. Cf. sur les abdications, Alderson, *The Structure*, p. 54-56 ; et sur Murād II, Kramers, *EI²* VII, p. 594-595.
258. M, fol. 245 r°; Tü, fol. 476 r°.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

révolte d'Aḥmad Pacha en 1524 [259], en attendant qu'on prête à ʿUthmān II le même dessein en 1622 [260]. Enfin, il y a le très étrange épisode du siège de Damas par l'armée de Kān Mā Kān. On se rappelle que Kān Mā Kān, une fois installé dans son pouvoir à Bagdad, avait résolu de repartir contre les chrétiens, et que son armée avait déjà progressé au-delà de Malatya vers le nord, quand l'annonce que les chrétiens venaient de s'emparer de la Syrie, l'amène à rebrousser chemin vers ce pays, et à mettre le siège devant Damas occupée. Kān Mā Kān pense que l'armée va être gênée pour combattre, par les arbres des jardins (de la Ġūṭa), et Nuzhat al-Zamān, se prévaut alors du fait qu'elle a jadis vécu à Damas (comme épouse de Sharr Kān) et connaît bien le pays, pour conseiller de couper les arbres, et ils passent la nuit à couper les arbres [261] ; après l'heureuse issue de la confrontation, ils repartent pour Bagdad, après avoir réparé les dégâts causés [262]. On peut se demander s'il n'y a pas là un rappel du siège de Damas et des dégâts causés par les troupes ottomanes en 1521, lors de la répression de la révolte de Ğanbirdī al-Ġazālī [263]. Quoi qu'il en soit, on voit que l'histoire ottomane a pu constituer une bonne réserve de scénarios possibles pour l'auteur du conte. Mais la période de référence principale semble bien correspondre aux règnes de Soliman, Sélim II et Murād III, entre 1520 et 1595.

Afrīdūn, Abarwīz, Lāwī, Rumzān

Avant d'aborder la difficile question de l'identification des rois chrétiens dans ʿUmar al-Nuʿmān, nous devons tirer les conséquences des conclusions auxquelles nous sommes parvenus lorsque nous avons constaté que la majorité des indices contextuels du conte renvoyaient à l'époque ottomane, et ensuite, plus précisément, que les modèles utilisés pour construire les personnages, semblaient empruntés aux temps des trois sultans du XVI^e^ siècle, qui ont régné entre 1520 et 1595. Nous n'ignorons pas que Constantinople est ottomane depuis 1453. Que peut donc signifier au XVI^e^ siècle, un « siège de Constantinople », qui, de surcroît, est un échec ? Et que peut signifier « Bagdad » quand les principaux personnages du conte semblent créés à partir de modèles ayant vécu à Istanbul ? Nous sommes bien dans un conte d'histoire-fiction, où l'auteur ne s'embarrasse ni des références historiques communément admises (un grand Empire musulman antérieur au califat de ʿAbd al-Malik, ayant Bagdad pour capitale, est évidemment impossible), ni de la géographie. Sur ce dernier point, on voit bien que nous avons affaire à une double géographie. À quelques détails près que nous avons remarqués, et qui peuvent venir des ignorances de l'auteur, le conte de ʿUmar al-Nuʿmān utilise bien, dans son

259. Cf. Lellouch, *Les Ottomans en Égypte*, p. 56-60.
260. Cf. Alderson, *The Structure*, p. 64 ; Garcin, « Approche ottomane », p. 22, note 167.
261. M, fol. 261 r° ; DM, fol. 273 v° ; Tü, fol. 492 r°.
262. Sauté dans DM, fol. 279 r° ; Tü, fol. 500 v°.
263. Cf. Lellouch, *Les Ottomans en Égypte*, p. 47-49. Cf. Laoust, *Les gouverneurs de Damas*, p. 158. Ibn Ṭūlūn donne le nombre des victimes (3 060 morts) et écrit : « Les quartiers et les villages des environs de Damas furent pillés, des femmes et des enfants, emmenés en captivité » ; il n'est sans doute pas question ici d'arbres coupés, mais on ne voit pas comment « les quartiers et les villages des environs de Damas » auraient pu être mis à mal sans dommages causés aux jardins.

AnIsl 44 (2010), p. 237-293 Jean-Claude Garcin
Approche ottomane d'un conte des Mille et Une Nuits : ʿUmar al-Nuʿmān.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

scénario, les données géographiques communément reçues : pour marcher sur Constantinople, Kān Mā Kān quitte bien Bagdad vers le nord, et, lorsqu'il arrive à Malatya, et apprend que la Syrie a été occupée par les chrétiens, il doit rebrousser chemin pour aller assiéger Rumzān qui s'est emparé de Damas. Reste que la Bagdad du conte peut être Istanbul, même si « la ville aux deux colonnes » est sans doute aussi Istanbul. On retrouve ce genre de phénomène dans le conte, postérieur, de ʿAǧīb et Ġarīb[264]. Ce qui nous laisse bien incertains sur ce que peut être la « Constantinople » du conte.

Si nous pouvons comprendre que les personnages des rois musulmans du conte aient été forgés à partir de traits empruntés à des modèles appartenant à la dynastie ottomane, et combinés selon la fantaisie de l'auteur, les personnages des rois chrétiens sont plus mystérieux. Sont-ils vraiment des personnes ? Normalement oui, puisque le roi Abarwīz meurt, tué par Sharr Kān. Mais il est déroutant de voir brusquement le roi Afrīdūn changer de nom, et être appelé Lāwī, sans aucune explication, alors qu'il semble bien être le même roi qu'Afrīdūn, puisqu'il est le père de Ṣafiyya, et qu'il se réjouit de son retour quand la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī la lui ramène de Bagdad[265]. On sait que l'auteur de la version de Būlāq (suivi par les éditeurs de Calcutta) a résolu le problème en continuant à appeler Afrīdūn, le roi de Constantinople. Comme le roi Lāwī des manuscrits joue tout de même un rôle actif dans la bataille devant la ville en blessant Sharr Kān, il est maintenu par le rédacteur de Būlāq, comme un chevalier chrétien renommé participant à l'action, mais dont on ne voit pas pourquoi il le cite (une seule fois) puisqu'il ne lui attribue rien de particulier (même pas d'avoir blessé Sharr Kān). C'est en quelque sorte avouer qu'il a eu scrupule de supprimer totalement un personnage qui est présent dans les manuscrits jusqu'à la fin de l'histoire, mais qu'il ne devait en comprendre ni le sens, ni l'utilité.

Afrīdūn et Abarwīz sont des noms iraniens. Si on les trouvait dans un conte ancien, on pourrait affirmer que ce sont des Maǧūs, des Zoroastriens. Ici, la vieille est une chrétienne ; mais d'une certaine façon, elle est aussi une Maǧūs, si on prend ce terme dans le sens où on le trouve dans la littérature arabe traitant de l'Occident musulman, pour désigner les Scandinaves qui ont attaqué l'Espagne musulmane au IXe siècle, les Normands[266], et plus largement par la suite dans certains contes des *Nuits*, les chrétiens occidentaux. On est donc amené à penser que si Afrīdūn et Abarwīz portent des noms de Maǧūs, c'est que cela n'a rien d'anormal pour indiquer qu'ils sont des chrétiens (occidentaux).

Et c'est bien dans un lointain passé d'affrontement avec l'Occident des croisades, annonçant les affrontements postérieurs, que l'auteur a situé Abarwīz. Sa fille Abarwīza, qui n'est plus la princesse byzantine vivant dans un château de la *sīra* Dhāt al-Himma, vit ici dans un agréable couvent, et se livre avec ses dix suivantes, sous la surveillance de la vieille, à des entraînements physiques ; elles montreront par la suite qu'elles savent bien manier les armes ;

264. Dans ʿAǧīb et Ġarīb, c'est le statut de Kūfa qui est équivoque ; cf. Garcin, « Approche ottomane », p. 13-14 de l'article.
265. M, fol. 119 r° ; DM, fol. 194 v° ; Tü, fol. 345 v°.
266. Cf. Melvinger, « al-Madjūs », *EI*² V, p. 1115.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

voilà qui est sans doute presque normal pour une princesse en ces temps difficiles. Lorsque la vieille, humiliée d'avoir été battue à la lutte par Abarwīza, dénonce la présence de Sharr Kān dans le couvent, le roi envoie, pour arrêter Sharr Kān, un détachement de *bitrīq*-s [267], dont le chef porte le nom improbable, à consonance syriaque, de Māsūra ibn Barsūmā ibn Tāsūma (ou Nāmūsa dans le manuscrit De Maillet) [268], ce qui semble vouloir évoquer un chrétien d'Orient rallié aux Francs. Car c'est bien sous la tenue de guerre des Francs, qu'Abarwīza et ses compagnes combattent. Lorsque Abarwīza rejoint Sharr Kān sur la route de Bagdad, et l'affronte à nouveau pour l'éprouver sans se faire connaître, elle porte l'uniforme des Francs, et elle doit revêtir un habit, plus acceptable, de Rūm (chrétiens d'Orient) en arrivant à Bagdad [269]. Abarwīza vient donc bien d'un royaume franc.

Au début du conte, le roi Abarwīz est présenté par les ambassadeurs d'Afrīdūn à ʿUmar al-Nuʿmān, comme « le maître de Césarée et des terres des Arman [270] », ou comme « le roi des Arman [271] ». Les Arman (Arméniens) et les Kurǧ (Géorgiens) font partie des troupes indisciplinées qui rejoignent les Francs pour secourir Constantinople menacée après le meurtre de ʿUmar al-Nuʿmān par la vieille [272]. Lorsque Abarwīz est tué par Ḍaw' al-Makān, celui-ci l'appelle « roi des Arman » quand il annonce sa mort à son frère Sharr Kān [273]. Le rattachement d'Abarwīz à l'Arménie me semble l'emporter peu à peu dans le conte, sur sa position de roi de Césarée/Qayṣariyya que l'on trouve au début, mais qui est assez vite oubliée. Dans la *sīra* de *Dhāt al-Himma*, dont s'inspire l'auteur de ʿUmar al-Nuʿmān dans ce début, les Arméniens sont en effet particulièrement présents [274]. Dans ʿUmar al-Nuʿmān, l'Arménie est peut-être une référence au comté franco-arménien d'Edesse à l'époque des croisades, ou au royaume arménien de Cilicie (ou Petite Arménie) au XIII-XIVe siècle, effectivement en rapport avec l'Occident. L'auteur semble avoir voulu évoquer les prédécesseurs de ceux qu'affrontent les Banū Nuʿmān, qui s'appuyaient sur les chrétiens locaux. Pourquoi alors avoir remplacé Malatya, à la forte présence arménienne, et qui a eu des princes arméniens, par Césarée/Qayṣariyya [275], qui est loin de l'Arménie ? Pour se démarquer de Dhāt al-Himma ? Ou parce qu'il connaissait mal la géographie de l'Orient [276] ?

267. Ce mot désigne probablement ici (comme ailleurs dans les *Nuits*) le moine-soldat, une institution propre au christianisme occidental.
268. M, fol. 67 v° ; DM, fol. 164 r°.
269. M, fol. 72 v°-73 v° ; DM, fol. 167 r°-168 v° ; Bū, I, p. 154-155.
270. M, fol. 58 v° ; DM, fol. 158 v°.
271. Tü, fol. 288 v°.
272. M, fol. 119 v° ; DM, on l'a vu saute la liste des composantes de ces troupes ; Tü, fol. 346 r°.
273. M, fol. 141 v° ; DM, fol. 210 r° ; Tü, fol. 366 v°.
274. Cf. Lyons, *The Arabian Epic* I, p. 21-22.
275. Paret (*Der Ritter-Roman*, p. 23), on l'a vu, met en rapport la mention de Césarée, avec une prise de la ville par Maslama en 725/726. Mais si les Croisés y sont passés, ils ne s'y sont jamais installés.
276. On a vu que la connaissance de l'espace syro-iraquien par l'auteur laissait à désirer. Il doit savoir que Césarée/Qaysariyya, est entrée dans le domaine ottoman depuis le début du XVIe siècle (cf. Jennings, « Kaysariyya », *EI*² IV, p. 876-879). Est-ce le fait que les princes Karamanides, dont Qaysariyya étaient la capitale, se soient longtemps opposés aux ambitions ottomanes, qui l'a incité à faire de Césarée un royaume ennemi ?

AnIsl 44 (2010), p. 237-293 Jean-Claude Garcin
Approche ottomane d'un conte des Mille et Une Nuits : ʿUmar al-Nuʿmān.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Mais que dire d'Afrīdūn ? Sur lui, nous avons encore moins d'éléments, parce qu'il se transforme assez vite en Lāwī. Remarquons en effet qu' Afrīdūn et Abarwīz ont en commun de disparaître rapidement après la première étape du conte. Afrīdūn devient Lāwī avant même que les musulmans arrivent devant Constantinople. Abarwīz se maintient, il est vrai, un peu plus longtemps. Mais il était utile au scénario du conte qu'il soit tué par Ḍaw' al-Makān au cours du siège, puisque c'est sa mort qui va inciter la vieille à égorger Sharr Kān, et le jeu de la vendetta pourra continuer. Ce sont donc des rois qui semblent surtout liés à une première phase de la lutte. Tout se passe comme si ces noms étaient des noms très généraux, voire même de simples qualificatifs, comme le qualificatif « nuʿmānī » a fourni dans le conte le nom de Nuʿmān. Et ils semblent désigner des rois chrétiens en relation avec l'Occident.

Lāwī sonne davantage comme un nom de personne. Paret le fait dériver du nom de l'empereur byzantin, Léon III l'Isaurien (en arabe *Ilyūn*), qui a tenu bon pendant un an alors qu'il était assiégé par Maslama, fils du calife ʿAbd al-Malik, en 717-718[277]. Beaucoup d'obstacles s'y opposent : une certaine difficulté de passer de la graphie *Ilyūn* à la graphie *Lāwī* ; l'absence dans le conte, on l'a vu, des caractéristiques les plus frappantes du siège de 717-718 ; et, le genre de l'histoire-fiction, qui conduit habituellement à un traitement ludique des événements du présent, c'est-à-dire, l'époque ottomane, surtout quand l'auteur a pris soin d'indiquer que tout cela se passait bien avant le califat de ʿAbd al-Malik, ce qui peut laisser supposer qu'il a peut-être lui aussi pensé à ce long siège infructueux, et qu'il a voulu indiquer que ce n'était pas de ce siège qu'il s'agissait.

On pourrait même supposer que *Lāwī* est une graphie défectueuse du nom arabe *Lu'ayy*. On constate en effet que dans le conte de Khaylağān, qui précède ʿUmar al-Nuʿmān dans les manuscrits, et a été enlevé des *Nuits*, on trouve deux occurrences de ce nom. Et la graphie *Lu'ayy* est une première fois transformée en *Lāwī*[278], puis rectifié en *Lu'ayy*[279], ce qui doit nous rassurer : pour ʿUmar al-Nuʿmān, les occurrences de *Lāwī* sont innombrables dans les manuscrits, et elles ne sont jamais corrigées. Peut-être parce que ce nom, soigneusement repris, n'est pas d'origine arabe.

En effet, depuis que les Ottomans sont passés en Europe, avant même la prise de Constantinople, et par la suite, l'obstacle chrétien le plus important à leur avance, a été la Hongrie. C'est sans doute ce pays qui est, pendant une bonne partie du récit, la « Constantinople » du conte. Parmi ces rois de Hongrie, toujours hostiles (dont Sigismond, l'initiateur de la croisade de Nicopolis au XIV^e^ siècle ; Ladislas, roi de Pologne et de Hongrie, mort à la bataille de Varna en 1446 ; Jean Hunyade, le vaincu de la bataille du Kossovo en 1448 ; Mathias Corvin qui tint un moment la Bosnie), deux portent le nom de Louis : Louis I^er^, le Grand (1342-1382), adversaire des Ottomans en son temps, et surtout Louis II (1516-1526), le vaincu de Mohacs. Et je ne vois que ce nom de Louis dont on puisse dériver ces rois *Lāwī* qui désignent pendant tout le conte, les rois de Hongrie, y compris Jean Zapolyai que Soliman installa après Mohacs, en

277. Paret, *Der Ritter-Roman*, p. 23.
278. M, 38 v° ; DM, fol. 146 r°.
279. M, fol. 44 v° ; DM, fol. 151 r°.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

1526, dans la partie de la Hongrie que les Ottomans contrôlaient [280]. C'est donc à la fois un nom propre, et un nom générique comme Afrīdūn (les rois d'Occident en général). Si on accepte cette hypothèse, le changement de nom d'Afrīdūn en Lâwi ne fait que désigner de façon plus précise l'obstacle hongrois. Au XVIII^e siècle, un Alépin parlera de rois Ankurūs, les Ankurūs anciens (les Hongrois) qui ont fini par devenir des autorités vassales et légitimes, et les nouveaux Ankurūs (les Habsbourg) qui sont des usurpateurs [281]. Le point de friction le plus important avec les chrétiens est bien le contrôle par les Ottomans de la région hongroise. Lorsqu'en 1582, Jean Palerne passe à Constantinople, il est témoin des fêtes données par Murād III sur l'At Meydan, à l'occasion de la circoncision de son fils, et il écrit : « L'on fit puis (ensuite) amener en triomphe et signe de victoire, environ 30 soldats chrétiens ayant les fers aux pieds, avec leur drapeau et tambours, qu'ils avaient pris quelque temps auparavant en Hongrie, d'autant que quelque paix qu'il y ait avec l'empereur d'Allemagne, qui est roi de Hongrie, les soldats de forteresses qui sont sur les frontières, ne laissent pas de s'attaquer bien souvent [282] » Et dans le conte, cette « Constantinople » qui n'est pas conquise, ce peut être le reste de la Hongrie, que Soliman s'efforcera de conquérir jusqu'à sa mort en 1566, et aussi Vienne que Soliman n'a pas pu prendre en 1529 [283]. Mais le siège n'a duré qu'un mois.

Dans son conte d'histoire-fiction, l'auteur, on l'a vu, se situe dans la longue durée. Quatre années de « siège de Constantinople », c'est une très longue période. Et la situation ne change guère en apparence. Les musulmans ont sans doute au début, la supériorité sur mer, après s'être emparés d'un nombre incalculable de bateaux chrétiens, lorsque la tentative de la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī pour prendre l'armée musulmane à revers, a échoué. Cet épisode est étrange. La vieille veut faire débarquer des troupes chrétiennes sur les arrières musulmans, et elle décide que cette flotte va d'abord aller se poster « sous le Ǧabal-al-Dukhān », la « Montagne de la Fumée », qui semble très loin du champ des opérations, puisque la flotte met plusieurs jours et nuits pour s'y rendre [284]. Je suis tenté de voir dans ce « Ǧabal al-Dukhān », une fantaisie de l'auteur pour « Ǧabal al-Nār », la « Montagne du Feu », soit l'Etna en Sicile, qui n'a pas

280. G. Veinstein me dit trouver séduisante l'hypothèse du rapport entre Louis et *Lāwī*, mais gênant le fait que ce rapport s'établisse à partir de la forme française du nom. Je le lui concède bien volontiers. Mais comme il est évident que les rois *Lāwī* désignent les rois hongrois, je n'ai pas trouvé d'autre étymologie à ce terme. Toute autre suggestion sera la bienvenue.

281. Cf. Kemp, *Territoires d'islam*, p. 57. L'auteur, un certain Yāsīn b. Khayrallah ʿUmarī, issu d'une grande famille de Mossoul où il a vécu, est né en 1745 ; on ignore la date de sa mort. G. Veinstein me signale que la forme Engürüs est également bien attestée dans l'ottoman du XVI^e siècle.

282. Palerne, *D'Alexandrie à Istanbul*, p. 289.

283. Il faut noter que l'échec de ce siège est trop proche dans le temps, pour qu'il puisse être nié. Au XVIII^e siècle, l'historien de Mossoul prétendra qu'en 1529, Soliman a bien pris Vienne, capitale du roi des Ankurūs, et a mis la main sur les coffres du roi fugitif, puis qu' « il ordonna la destruction de la ville, car elle était trop éloignée des terres de l'islam » (Kemp, *Territoires d'islam* », p. 57).

284. M, fol. 119 v° ; DM, fol. 193 v° ; Tü, fol. 346 r° ; Bū, I, p. 201.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

laissé indifférents les géographes arabes [285]. La Sicile est en effet très loin de « Constantinople », mais c'est à Messine, non loin de l'Etna que s'est concentrée la flotte de Don Juan d'Autriche, en 1571, avant Lépante. Ici, à la suite de ce qui n'est pas une bataille navale, puisque les bateaux chrétiens sont pris lorsqu'ils arrivent sur le rivage, la victoire revient aux musulmans. Le manuscrit de Manchester évalue le nombre des morts à plus de 100 000, à 1 137 000, le nombre des bateaux pris aux chrétiens ; seuls 20 bateaux ont pu fuir, emmenant avec eux tout ce qui reste de l'armée [286]. Le copiste du manuscrit De Maillet se contente de plus de 50 000 morts, et de 1 500 bateaux pris, mais pour lui aussi 20 bateaux chrétiens seulement ont pu s'enfuir[287]. Est-ce une bataille de Lépante revue et corrigée ? Une revanche fantastique et ironique de Lépante ? S'il en est bien ainsi, cette « relecture » de Lépante ne serait pas si fausse dans la présentation de ses conséquences, puisque, malgré Lépante, on sait que la supériorité navale ottomane s'est aussitôt reconstituée (l'auteur suggère-t-il que ce fût à partir des bateaux pris aux chrétiens ?) et a perduré en Méditerranée orientale.

Mais le « siège » s'est enlisé. « Constantinople » reste hors d'atteinte, et les musulmans rentrent chez eux, vite occupés uniquement de la situation résultant de l'abdication de Ḍaw' al-Makān, de l'ascension politique du *ḫāǧib*, des tensions entre les dames du palais, et de la lutte de Kān Mā Kān pour récupérer son trône. Ils n'ont pas pris garde à ce qui se passait chez les chrétiens. Quand ils veulent reprendre la guerre, ils doivent vite rebrousser chemin, car ils découvrent que l'ennemi chrétien vient de s'emparer de la Syrie.

C'est alors qu'apparaît Rumzān. Un roi franc inconnu vient d'occuper la Syrie. Ce roi qui domine déjà les oasis jusqu'aux passages des Ténèbres (c'est-à-dire l'Occident musulman), s'est constitué en Syrie dans le conte, un domaine qui rappelle celui des croisés au XI^e^-XII^e^ siècle ; il envisage d'attaquer le Hedjaz (comme Renaud de Châtillon du temps de Saladin) [288], et il convoite l'Iraq. Il veut convertir le monde entier au christianisme, et établir sa domination sur tous les rois, y compris le roi Lāwī qui est pourtant chrétien comme lui. Il me semble que ce à quoi, selon l'auteur, viennent subitement de prêter attention les musulmans, après des années trop occupées par des problèmes internes, c'est la puissance menaçante des Habsbourg. En fait, il est évident que les Habsbourg sont là depuis longtemps ; dès 1526, Ferdinand de Habsbourg s'est imposé en Hongrie chrétienne, même si Jean Zapolya a été intronisé à Bude en 1529 par Soliman, dans la Hongrie que contrôlent les Ottomans ; et que dans cette Hongrie, gouvernée par la suite comme une simple province par Istanbul, ce n'est pas la faute des chrétiens s'il n'y a plus de rois Lāwī.

285. Cf. Grassi, « Sikiliyya » *EI*² IX, p. 605. On peut également y voir une allusion à la *sīra* de Baybars, où la fille du roi de Gênes, Miryam, qui a épousé le chef des Ismaʿīliens, Maʿrūf, donne naissance à leur fils ʿArnaus, pendant le voyage qui la ramène, contre son gré, d'Alexandrie vers Gênes, sur une île, où le bébé est gardé par de la fumée et des étincelles (cf. Lyons, *The Arabian Epic* 2, p. 57 ; vol. 3, p. 111). Mais si le nom du *Ǧabal al-Dukhān* vient de là dans ʿUmar al-Nuʿmān, cela ne fait que confirmer la situation géographique du lieu.
286. M, fol. 123 r°-123 v°.
287. DM, fol. 196 v°.
288. M, fol. 260 r° ; 273 r° ; Tü, fol. 491 r°.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

On trouvera peut-être beaucoup d'imagination à l'auteur de supposer que les Habsbourg puissent venir occuper la Syrie. Mais, dans la liste des contrées que domine Rumzān, on aura noté le Maghreb musulman. Ce n'est pas un pays qui laissait les Banū Nuʿmān indifférents. Tout au début du conte, on a vu que le roi Afrīdūn avait envoyé des ambassadeurs à ʿUmar al-Nuʿmān, soi disant pour lui demander son aide contre Abarwīz qui s'était emparé des trois diamants datant de l'époque d'Alexandre, dont un roi du Maghreb avait fait cadeau au roi de Constantinople (ce qui indiquait qu'il existait entre eux des relations qui peuvent avoir été de déférence, voire d'allégeance, de la part de ce roi musulman qui remettait au roi chrétien ces diamants royaux). Le vizir Darandān avait conseillé de répondre positivement à la demande d'Afrīdūn : « L'aide militaire au roi chrétien qui la sollicite, est flatteuse pour toi ; l'intervention est sans risque, et sera victorieuse, et on parlera de toi dans tous les pays, principalement dans les îles de la mer ; les gens du Maghreb l'apprendront, et t'enverront des cadeaux chaque année [289]. » Or n'avait-on pas vu Charles Quint occuper La Goulette en 1535, et n'avait-il pas fallu une trentaine d'années de luttes pour réduire la présence espagnole dans la Tunisie des derniers Hafsides ? En 1573 encore, Don Juan d'Autriche s'était emparé à nouveau de La Goulette, pour en être chassé l'année suivante. Ce que les Espagnols avaient fait là, n'était-ce pas reprendre l'ancien projet (vite avorté) du « royaume d'Afrique », conçu par les rois Normands de Sicile, vers le milieu du XII^e^ siècle, ayant conduit à l'occupation temporaire de la côte tunisienne ? Les historiens musulmans d'Orient ont toujours été très sensibles à la synchronie des avancées chrétiennes en Méditerranée. Même si l'auteur n'y croit très certainement pas lui-même, le conte pose la question : qu'y aurait-il donc d'étonnant à ce que les chrétiens songent à recommencer leurs aventures syriennes de jadis, et que Kān Mā Kān tombe au pouvoir de Rumzān ? Et c'est bien ce qui va se produire.

Si l'on admet cette identification du Rumzān occupant la Syrie, avec les Habsbourg (avant que se révèle sa surprenante parenté avec les Banū Nuʿmān), on peut rétrospectivement donner un sens au curieux épisode des « Saints Excréments ». Lorsque la situation militaire a commencé à se dégrader pour les chrétiens du fait de la vaillance de Sharr Kān, le roi Lāwī a décidé de lui opposer, en combat individuel, un grand guerrier chrétien du nom de Lūqā ibn Shamalūs, et de procéder au « grand encensement » (*al- bukhūr al-akbar*). À cette nouvelle, les guerriers chrétiens se signent. L'auteur explique ensuite qu'on recueillait les excréments du « grand patriarche » (*al-bitrīq al-kabīr*) que l'on faisait sécher, qu'on mêlait avec du musc et du camphre, et qu'on l'expédiait dans des pièces de soie, aux rois de tous les pays, qui la payaient 100 dinars l'*okke* (sans doute quelque 40 grammes). On rivalisait pour en obtenir. Les filles de rois en mettaient dans leurs parfums. Comme les excréments du grand patriarche ne suffisaient pas aux 10 climats (17 selon le manuscrit de Manchester), sans doute y mêlait-on d'autres excréments [290]. Le lendemain matin, le roi procède à un encensement général des troupes, mais Lūqā

289. M, fol. 59 v° ; DM, fol. 159 r°. Dans Būlāq (I, p. 141) celui qui offre les trois diamants est simplement qualifié de « un roi des Arabes », et on ne comprend plus pourquoi ensuite, le succès pourrait impressionner les gens du Maghreb (Bū, I, p. 142 ; Pléiade, I, p. 371).

290. J'ai essayé de me tenir au plus près de M, fol. 120 v° et DM, fol. 194 r°. Le texte de Būlāq (I, p. 202 ; Pléiade, I, p. 495) est un peu différent, et ajoute des détails sans se priver.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

a droit à un traitement plus particulier : onction des joues et des moustaches. Évidemment, cela ne le sauve pas de la lance de Sharr Kān. Dans la mêlée qui s'ensuit, les chrétiens pensent d'abord être victorieux, ce qui n'étonne pas Abarwīz, car les chrétiens ont été aidés par l'odeur des excréments du grand patriarche, qui, des moustaches, s'était répandue entre les troupes [291]. Mais lorsqu'il faut se rendre à l'évidence de la défaite, le roi Lāwī s'en prend au patriarche présent (pas le « grand patriarche ») qui se défend (comme s'il avait joué un rôle dans l'onction) : « Je n'en avais même pas un *mithqāl* (environ 4 grammes), comment faire pour en mettre sur un million de moustaches ? » Le manuscrit de Manchester ajoute que certains soldats sont sans doute allés avec des filles, et que la *baraka* est partie [292]. C'est alors que la vieille Shawāhī Dhāt al-Dawāhī décide d'avoir recours à la ruse (éloigner les chefs musulmans sous prétexte d'aller piller un monastère) qui lui semble plus efficace. Par la suite, l'auteur revient sur les « Saints Excréments » lors du combat final devant Damas. Lorsque Rumzān décide d'aller affronter lui-même les champions musulmans qui, au départ, sont vainqueurs de ceux que les chrétiens leur opposent, le patriarche présent l'accompagne jusqu'au milieu du champ de bataille, et l'encense en brûlant un morceau d'excréments ; Rumzān se passe les mains sur le corps pour assimiler la *baraka*, puis on lui lit un passage de l'Évangile, et il va combattre [293]. Quand il retourne victorieux, il attribue sa victoire à la *baraka* des Saints Excréments et « ce cocu de patriarche se réjouit [294] » de sa victoire : ni Rumzān , ni le patriarche ne savent encore qu'elle est due à sa seule valeur, parce qu'il est le fils de ʿUmar al-Nuʿmān.

On est tenté de mettre en parallèle le scepticisme visible de l'auteur de ʿUmar al-Nuʿmān à l'égard des croyances du soufisme populaire chez les musulmans, et le développement du thème des « Saints Excréments » chez les chrétiens, l'un venant en quelque sorte équilibrer l'autre. Mais il est plus probable que ce dernier motif est le résultat de ce que les Ottomans avaient pu apprendre de la division des chrétiens d'Occident dans les années 30 du XVI^e^ siècle, lorsque Ibrāhīm Pasha était entré en contact avec les protestants allemands en lutte avec Charles Quint. Le « grand patriarche » semble bien être ici le pape de Rome, et les « Saints Excréments », la traduction fantaisiste du trafic des indulgences. C'était l'époque où il ne s'agissait de rien moins pour Ibrāhīm et Soliman, que d'imposer par la force l'autorité du sultan à Rome, et d'y réunir Luther et le pape afin qu'ils se réconcilient [295]. C'était non seulement la contestation des droits de Charles Quint à porter le titre de César, mais aussi la revendication des droits du sultan à l'Empire universel, qui s'était traduite par la commande à des orfèvres vénitiens de la fameuse tiare à quatre couronnes superposées, s'inspirant de la tiare pontificale (à trois couronnes seulement), commandée pour le pape Jules II [296]. Soliman l'avait portée au moins une fois, lors de son entrée solennelle à Bude en 1532, mais l'attaque de l'Italie n'avait pas eu lieu, et dans l'offensive terrestre de Soliman,

291. DM, fol. 195 v°.
292. M, fol. 124 r° ; DM, fol. 196 v°. Toute cette partie est sautée dans la version de Būlāq.
293. M, fol. 263 r° ; DM, fol. 275 r°.
294. M, fol. 263 v° ; DM, fol. 275 r°.
295. Cf. Finlay, « Al servizio del Sultano », p. 92, 93.
296. Cf. Necipoglu, « Süleyman the Magnificent», p. 401, 402 ; Raby, « La Sérénissime et la Sublime Porte », p. 111.

AnIsl 44 (2010), p. 237-293 Jean-Claude Garcin
Approche ottomane d'un conte des Mille et Une Nuits :ʿUmar al-Nuʿmān.
© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

comme en 1529, le but était Vienne, et l'affrontement de l'empereur chrétien en bataille rangée ; mais comme dans le conte, l'ennemi ne s'était pas présenté, et « Constantinople » était restée imprenable, aussi bien Rome que Vienne en 1529 et en 1532. Il y a peut-être dans le conte, une autre allusion au climat qui régnait autour de Soliman avant l'exécution d'Ibrāhīm Pasha en 1536, l'histoire des trois diamants, qui est un ressort essentiel du conte. Soliman aimait alors les diamants et les pierres précieuses, et Ibrāhīm pacha voyait dans la tiare à quatre couronnes, un trophée digne d'Alexandre qui avait unifié le monde d'est en ouest [297].

Quoi qu'il en soit, dans le conte, l'affrontement avec Rumzān tourne au désastre pour le camp musulman. C'est l'angoisse, et le soulagement n'arrive qu'avec les deux rêves providentiels de Rumzān et de Kān Mā Kān. Le rêve de Rumzān, qui se voit pris dans un étau de chairs qui se referment sur lui, est beaucoup plus terrible que celui de Kān Mā Kān, plutôt agréable, puisqu'il sort de la tombe où on l'avait mis, avec autour de la taille, une ceinture d'or, d'abord double, puis unique. Grâce aux trois diamants, tous deux sont amenés à admettre qu'ils appartiennent à une unique famille de princes, celle des Nuʿmān bien sûr ; mais Rumzān est aussi le petit-fils d'Abarwīz, et nulle part, même dans la version de Būlāq, n'est mentionnée sa conversion à l'islam. Les deux rois devront apprendre à gérer le royaume ensemble (« Constantinople » n'est plus à prendre), et à égalité (le vizir Darandān s'est opposé à ce que Kān Mā Kān reconnaisse une quelconque subordination à l'égard de son oncle Rumzān). Et c'est ce qu'ils vont faire jusqu'à leur mort et jusqu'à la fin du conte. Ne peut-on pas y voir un rapport avec la politique menée par le grand vizir Sokollu Mehmed Pasha, qui s'était attaché à désamorcer les conflits avec les Habsbourg [298] ?

Bilan

Les amoureux des *Nuits* auraient sans doute préféré voir reconnaître dans ce très long conte un *Ritter-Roman*, un conte de cape et d'épée aux chevaleresques héros du temps des croisades, ou de la conquête arabe. Et c'est bien ainsi qu'avec le passage du temps, et l'oubli de ce que fut le XVIe siècle, le public arabe et occidental a fini par le lire, et y a trouvé son plaisir. Les coupures pratiquées dans le texte par l'auteur de la version de Būlāq, montrent bien que de son temps, on n'était plus conscient de ce qu'avait pu signifier ce conte lorsque des lecteurs ou des auditeurs le lurent ou l'entendirent au moment où il fut mis en circulation. Et c'est quand même cela d'abord, que l'historien doit s'efforcer de découvrir.

Je n'ai pas abordé l'étude de ce conte avec des idées préconçues. Je m'attendais plutôt à lire un conte des croisades. L'analyse des indices contextuels et des modèles possibles pour les personnages du conte, m'a nécessairement conduit vers la fin du XVIe siècle, et vers le pouvoir ottoman. Étant seulement historien, j'ai dû laisser de côté l'approche linguistique, stylistique et littéraire, domaines dans lesquels je n'ai pas de compétence, ce qui n'est pas ici un moindre défaut. Je suppose que d'autres, plus qualifiés que moi, étudieront ces aspects. Je ne crois avoir négligé

297. Cf. Necipoglu, « Suleyman the Magnificent », p. 405, 409, 411, 425, 426-427.
298. Cf. Veinstein, «Sokollu Mehmed Pasha», *EI*² IX, p. 739.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

aucun élément saillant du conte, et « l'approche ottomane » permet seule de donner un sens à tous, restituant au conte sa cohérence. Je n'ai pas traité directement la question de l'insertion de ʿUmar al-Nuʿmān dans les *Nuits*. Il aurait fallu pour cela étudier toute une série d'indices, qui existent, mais dont l'examen aurait encore allongé cette présentation [299]. Néanmoins, on aura senti que, dans mon esprit, ce conte a été écrit pour les *Nuits* dont il a bouleversé le destin, créant des pratiques nouvelles dans la façon d'écrire les contes, et donnant naissance en quelque sorte, à une « culture des *Nuits* » qui s'est affermie dans les contes postérieurs.

Mais je ne suis pas le premier à estimer qu'au-delà du plaisir de lire ou d'écouter, et au-delà des beaux coups d'épée pour plaire à son public, l'auteur de ʿUmar al-Nuʿmān proposait dans ce long conte, un thème de méditation politique [300]. Cependant, si la réflexion de l'auteur du conte est en effet politique, elle dépasse aussi ce niveau. Deux thèmes majeurs apparaissent, qui sont en fait liés. Ce que j'ai appelé la troisième phase du conte, le long récit des aventures de Kān Mā Kān, son lent éveil à la dimension politique de sa quête de la cousine, et finalement la restauration de ses droits dans la famille nuʿmanienne, me semble une protestation, par *dāmād* interposé, contre « le sultanat des femmes ». Lorsque les Nuʿmān sortent de cet imbroglio, ils se retrouvent face à une puissance chrétienne qu'ils affrontent depuis longtemps (ce qu'a évoqué la première phase du conte) mais qui n'a jamais pu être balayée : « Constantinople » est restée hors d'atteinte, comme le montre la deuxième phase [301]. Le pouvoir universel du sultan n'a pu être établi. Que faire alors ? Dans le conte, l'affrontement est à la fois inévitable (on ne peut pas laisser occuper la Syrie par les chrétiens sans réagir), et défavorable aux musulmans de façon prévisible, les forces en présence étant inégales. Heureusement les deux adversaires découvrent à temps qu'ils appartiennent à la même grande famille des rois qui ont mieux à faire que de se combattre, mais doivent veiller ensemble à faire respecter la justice, et à maintenir la sécurité interne. En apparence, ce second thème est différent du précédent. Mais il ne l'est pas si on considère qu'après la disparition du vizir Sokollu Mehmed Pasha en 1579, la conduite de la politique étrangère fut fortement influencée par le harem, et que le parti de la guerre finira par triompher en 1593, avec la « Longue Guerre » et la reprise des hostilités contre les Habsbourg. Tout se passe comme si l'auteur du conte, écrivant sans doute dans les années 1580, à l'époque où, le nom de Ṣafiyya, devenue très influente puisque celle qui le portait était bien connue du grand public (d'où son utilisation dans le conte), assistait impuissant à cette évolution qui mettait en danger, selon lui, le pouvoir ottoman, et s'interrogeait sur ce que pouvait bien être dans le plan divin, le rôle de cet État qui prétendait affirmer les droits de Dieu sur la Terre, si du moins la Divine Providence lui avait assigné un rôle. Dans le conte, avec une dose de scepticisme que nous ne pouvons pas mesurer, l'auteur propose sa réponse : assurer le bon gouvernement des peuples grâce à l'entente entre les rois.

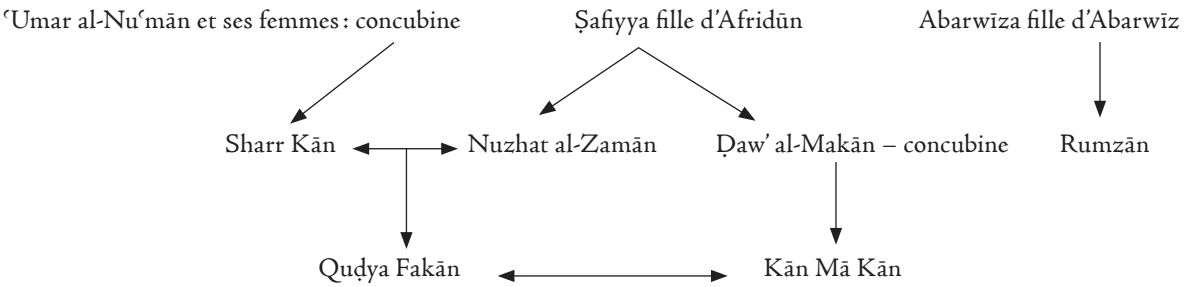
299. Muhsin Mahdī (*The Thousand and One Night* III, Leyde, 1995, p. 65) admet que ʿUmar al-Nuʿmān faisait bien partie des *Nuits* à l'époque du manuscrit De Maillet.

300. Cf. Wen-Chin Ouyang, « Romancing the Epic ».

301. On peut remarquer que lorsque l'auteur écrit, l'échec n'est pas niable. Il le deviendra peu à peu. Au XVIII^e^ siècle, on l'a vu, pour l'historien de Mossoul, Soliman a bien conquis Vienne en 1529, la capitale du roi des Ankurūs, mais il a ordonné la destruction de la ville, trop éloignée des terres de l'islam.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

La famille nuʿmānienne



Références bibliographiques

Outils de travail

Dozy, Reinhart, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Leiden, 1881, 2 vol.

Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, Brill-Maisonneuve et Larose, Leyde-Paris, 1960-2005, 11 vol.

Amitai, R., « Tūmān », X, p. 665-666.
Balim, C., « Safiyye Wālide Sultān », VIII, p. 846.
Canard, M., « Dhā l-Himma ou Dhāt al-Himma », II, p. 240-246.
Deny, J. , Kunt, M., « sandjāk », X, p. 12.
Flemming, B., « Tashköprüzâde », X, p. 377.
Grassi, V., « Sikiliyya », IX, p. 605.
Groot, A.H. de, « Murād III », VII, p. 595-597.
—, « Nūr Bānū » , VIII, p. 126-127.
—, « Murād III », VIII, p. 595-597.
Guillaume, J.P., « ʿUmar al-Nuʿmān », X, p. 900-901.
Haase, C.P., « Sindjār », IX, p. 667-668.
Imber, C., « Koçi Beg », V, p. 246-247.
Jennings, R., « Kaysariyya », IV, p. 876-879.
Jong, F. de, « Khalwatiyya », IV, p. 1023-1026.
Kramers, «Murād II», VII, p. 594-595.
Mantran, R., « cā'ūsh », II, p. 16.
Marçais, Ph., « ʿāshūrā' », I, p. 727-728.
Melvinger, A., « al-Madjūs », V, p. 1115.
Mordtmann, J.H., « dāmād », II, p. 105-106.
—, « Kustantiniyya », V, p. 537.
Orhonlu, C., « khāssekī », IV, p. 1131.
Rédaction, « ʿArabistān », I, p. 579.
—, « Körfüz » V, p. 266.
Rotter, G., « Maslama b. ʿAbd al-Malik b. Marwān », VI, p. 729
Shahîd, I., « Nadjrān », VII, p. 873-874.
Shai Har-El, « Silahdār », IX, p. 633.
Veinstein, G., « Sokollu Mehmed Pasha », IX, p. 735-742.
Woodhead, C., « Sélim II », IX, p. 136-137.

Kazimirski, Albin de Biberstein, *Dictionnaire arabe-français*, Paris, 1860, 2 vol.

Sources

Maqrīzī, *Al-Mawāʿiẓ wal-iʿtibār fī dhikr al-khiṭaṭ wa-l-athār*, éd. Aymān Fūʾād Sayyid, al-Furqān, 5 vol., Londres, 2002-2004.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Études

Alderson, A.D., *The Structure of the Ottoman Dynasty*, Oxford University Press, 1956, 1982.

Bencheikh, J. E., et Miquel, A., *Les Mille et Une Nuits* (texte traduit et présenté par), La Pléiade, Paris, 2005-2006.

Canard, M., « Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende », *JA* 208, 1926, p. 61-121.

—, « Un personnage de roman arabo-byzantin », *Deuxième congrès national des sciences historiques*, Alger, 1932, p. 87-100.

—, « Delhemme, Sayyid Battâl et ʿOmar al-Noʿmân », *Byzantion* XII, 1937, p. 183-188.

Coussonnet, P., « Pour une lecture historique des *Mille et Une Nuits*, essai d'analyse du conte des deux vizirs égyptiens », *IBLA* 48, 1985, p. 85-115.

Déroche, F., *Manuel de codicologie*, Paris, 2000.

—, *Islamic Codicology*, al-Furqān, Londres, 2006.

De Sacy, S., *Chrestomatie arabe*, Paris, 1827.

Elisséeff, N., *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits*, Ifead, Beyrouth, 1949.

Finlay, R., « Al servizio del Sultano : Venezia, i Turchi e il mondo Cristiano, 1523-1538 » *Renovatio Urbis, Venezia nell'età di Andrea Gritti (1523-1538)*, p. 78-118.

Garcin, J.-Cl., « *Sîra*/s et Histoire », *Arabica* LI, 2004, p. 33-54 et 223-257.

—, (dir.), *Lectures du roman de Baybars*, éd. Parenthèse/Mmsh, Marseille, 2003.

—, « Approche ottomane d'un conte des *Mille et Une Nuits* : ʿAjîb et Gharîb », Histoire, archéologies, littératures du monde musulman. *Mélanges en l'honneur d'André Raymond*, Ifao, Le Caire, 2009, p. 315-337.

Gaudefroy-Demombynes, M., *La Syrie à l'époque des Mamelouks*, Geuthner, Paris, 1923.

Geoffroy, É., *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans*, Ifead, Damas, 1995.

Goossens, R., « Autour de Digénis Akritas. La geste d'Omar dans les *Mille et Une Nuits* », *Byzantion* VII, 1932, p. 304-316.

—, « Éléments iraniens et folkloriques dans le conte de ʿOmar Al- Noʿmân », *Byzantion*, IX, 1934, p. 420-428.

Grégoire, H., « Échanges épiques arabo-grecs, Sharkan-Charzanis », *Byzantion* VII, 1932, p. 371-382.

Gril, D., « L'énigme de la shajara al-Nuʿmāniyya fî-l-dawla al-ʿuthmaniyya attribuée à Ibn ʿArabî », dans *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, Institut français d'Istanbul, 1999, p. 133-151.

Herzog, Th., *Geschichte und Imaginaire, Entstehung, Überlieferung und Bedeutung der Sîrat Baibars in ihren sozio-politischen Kontext*, Wiesbaden, 2006.

Imber, C., « The Ottoman Dynastic Myth », *Turcica* XIX, 1987, p. 7-27.

Kemp, P., *Territoires d'islam. Le monde vu de Mossoul au XVIII^e siècle* (Liminaire d'André Miquel), Sindbad, Paris, 1982.

Laoust, H., *Les gouverneurs de Damas sous les Mamelouks et les premiers Ottomans*, Ifead, Damas, 1952.

Lellouch, B., *Les Ottomans en Égypte. Historiens et conquérants au XVI^e siècle*, Peeters, Leyde, 2006.

Lindner, R.P., *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington/In diana, 1983.

Lyons, M.C., *The Arabian Epic*, 3 vol., Cambridge, 1995.

Majeska, G.P., *Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, Dumbarton Oaks, Washington, 1984.

Murphey, R., *Ottoman Warfare, 1500-1700*, Rutgers University Press, 1999.

Necipoglu, G., « Süleyman the Magnificent and the Representation of Power in the Context of Ottoman-Hapsburg-Papal Rivalry » *The Art Bulletin* 21, 1989, p. 401-427.

Palerne, J., *D'Alexandrie à Istanbul, pérégrination dans l'Empire ottoman, 1581-1583*, présenté par Yvelise Bernard, l'Harmattan, Paris, 1991.

Paret, R., *Der Ritter-Roman von ʿUmar an-Nuʿmân und seine stellung zur samlung von Tausendundeine Nacht*, Tübingen, 1927.

Peirce, L., *The Imperial Harem, Women and Sovereignyty in the Ottoman Empire*, Oxford, 1993.

Raby, J., « La Sérénissime et la Sublime Porte : les arts dans l'art diplomatique, 1453-1600 » dans *Venise et l'Orient, 827-1797*, IMA / Gallimard, Paris, 2006, p. 90-119.

Raymond, A., « Les provinces arabes (XVI^e-XVIII^e) » p. 341-420, dans R. Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 1989.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net

Thévenot, J., *L'Empire du grand Turc vu par un sujet de Louis XIV, Jean Thévenot*, présentation F. Billacois, Calman Levy, Paris,1965.

Veinstein, G., « L'Empire dans sa grandeur (XVI^e siècle) », p. 159-226, dans R. Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 1989.

Wen-Chin Ouyang, « Romancing the Epic : ʿUmar al-Nuʿmān as Narrative of Empowerment », *Arabic and Middle Eastern Literatures* 3, 2000, p. 5-18.

Zotenberg, M.H., « Notice sur quelques manuscrits des *Mille et Une Nuits* et la traduction de Galland », *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale* 28, 1887, p. 167-320.

© IFAO 2026 AnIsl en ligne https://www.ifao.egnet.net